Le vrai et le faux au Moyen Âge : quelques approches

L'homme médiéval ne prétend pas atteindre la vérité pleine et entière, qui est l'apanage de Dieu ; et pourtant, il la poursuit sans relâche. L'homme médiéval attribue à Satan la paternité de la fausseté et de la tromperie[1] ; et pourtant, lui-même ne cesse de fabriquer des faux et d'en légitimer l'usage. Ce Prométhée des temps nouveaux rivalise avec les deux instances qui se partagent l'au-delà chrétien. C'est aux diverses manifestations de son ambition que s'attache le présent recueil, dans le souci de respecter la spécificité des concepts médiévaux de « vrai » et de « faux » au Moyen Âge, étrangers à la scientificité et au positivisme modernes. Ces concepts investissent tous les domaines du champ culturel, littérature, linguistique, discours scientifique et juridique – l'interdisciplinarité visant à affiner la définition d'une vérité qui, loin d'être monovalente, s'adapte aux contextes les plus variés.

De fait, seule la toute-puissance divine accède à l'absolue Vérité. Conséquence de la Chute, l'imperfection humaine n'en saisit que des aspects, à travers les trois types de médiations répertoriés par les scolastiques : les réalités *sensibles* s'offrent aux cinq sens externes, les réalités *psychiques* relèvent des sens internes (essentiellement la mémoire et l'imagination), les réalités *intellectuelles*, enfin, c'est-à-dire les idées, sont produites par la raison théorique ou pratique[2]. Ces trois niveaux de réalités relèvent du vécu. La connaissance que l'homme en a se reconnaît à une « coïncidence » des sens ou de

1 — Saint Augustin, *In Joh.*, XLII, 11-13, *CCL* 36, p. 370-371. Cité dans C. Casagrande, S. Vecchio, *Les Péchés de la langue*, trad. fr., Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 191.

2 — P. Imbs, « Qu'est-ce que la vérité ? Niveaux de sens du concept de vérité », *Le* Voir-Dit *de Guillaume de Machaut. Étude littéraire*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 227.

l'intellect avec l'objet, à une « similitude intérieure » que traduisent, à l'extérieur, les mots[3]. Mais à cette répartition horizontale s'en ajoute une autre, verticale : le platonisme, repris par Macrobe, a légué au Moyen Âge la définition d'une vérité cachée sous l'apparence des réalités naturelles, d'un sens second à extraire des signes manifestés par les choses, d'un secret réservé aux élus, derrière le sens obvie dont se contentent les esprits grossiers. La quête de la vérité s'apparente alors à une dénudation : elle consiste à lever le voile ou manteau (*tegmen, integumentum*) qui recouvre le corps de Philosophie. Ce principe herméneutique s'applique non seulement aux Écritures saintes mais à la lecture du monde, comme en témoignent les bestiaires et les lapidaires, attentifs à dégager le sens moral des différents ordres de la Création[4].

Ces deux axes du savoir alèthique structurent les différents types de discours véridictionnels. Pour reprendre la classification d'Isidore de Séville, on distingue le réel de l'histoire (*historia, res vera, res gesta*), l'irréel de la merveille (*fabula, res ficta*) et le potentiel de la vraisemblance (*argumentum, res ficta quae fieri potuit*)[5]. Dans tous les cas, les auteurs invitent à dépasser le sens littéral au profit d'une lecture tropologique[6] : même les textes profanes s'inscrivent dans la continuité du Livre, du modèle biblique, invitant leurs lecteurs ou auditeurs à se faire les exégètes d'un discours parabolique ou allégorique. Mais entre le fictif et le réel, le plaisir et l'édification, les frontières sont loin d'être étanches. Tout au plus peut-on ordonner les textes selon leurs régimes de véridiction, définis d'après leurs sources. Les uns transcrivent la Vérité de Dieu : la vérité « révélée » des récits évangéliques, à laquelle s'adjoint celle, « autorisée », des Pères de l'Église, toutes deux irréfutables. Les autres véhiculent les vérités des hommes, « authentifiées » si elles s'appuient sur une garantie personnelle, « alléguées » si elles ne reposent que sur la rumeur ou l'opinion collective[7].

3 — É. Gilson, *Le Thomisme*, chap. XIII (« Connaissance et vérité »), Paris, Vrin, 1927.

4 — J. Jolivet, « Poésie et philosophie au XII^e siècle », *Perspectives Médiévales*, 17, 1991, p. 57.

5 — B. Guenée, *Histoire et Culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980, p. 19 ; P. Bourgain, « L'imaginaire », *La France médiévale*, dir. J. Favier, Paris, Fayard, 1983, p. 566-567.

6 — Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris, Aubier, 1959-64.

7 — Cf. A. Boureau, *L'Événement sans fin. Récit et christianisation au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Vérité de Dieu

La Bible

Source de toute connaissance, la Bible fonctionne comme l'autorité suprême, qui ne saurait être mise en soupçon puisque Dieu parle aux hommes à travers elle. Les Écritures renferment la Vérité, rien que la vérité et toute la vérité – non seulement tout ce que contient la nature, mais aussi tout ce qui est outre nature, à savoir la rédemption et la glorification futures de l'humanité pécheresse –, car rien n'a été ajouté après la Création, ni espèce ni nature nouvelle. Au XIVe siècle, Pierre Roger, maître à l'Université de Paris, précise que seule l'Écriture, par privilège de Dieu, est exempte « de tout ferment ou de virus de l'erreur »[8] : le pape, les Pères de l'Église peuvent se tromper, non l'Écriture.

De fait, la vérité révélée, qui fonde l'obligation de croyance à l'exclusion de toute autre, n'est pas dépourvue d'équivoque. Il n'y a pas un évangile, mais quatre. Ce pluriel appelle au commentaire, à la comparaison entre les statuts et les degrés de légitimité de la croyance[9].

L'exégèse : le doute intellectuel

La scolastique s'en charge, qui fait de la théologie une science, investie par la logique aristotélicienne : dans le *Sic et Non*, Abélard soumet la tradition doctrinale à la critique du vrai et du faux, du pour et du contre. L'exégèse de la Bible substitue à la question de la vérité factuelle celle du sens de tel ou tel épisode. La foi cherche à comprendre et adopte une méthode, la discussion : pour *penser*, il faut désormais *peser* le sens des mots. Le débat n'est plus alors entre croyance religieuse et agnosticisme, mais entre vraie et fausse croyance, celle-ci englobant, aux yeux de l'Église, différents types socio-culturels : la *falsitas* désigne tantôt l'idolâtrie (les croyances des païens), tantôt la superstition (au sens étymologique, « survivance » anachronique du judaïsme, qui n'a pas su reconnaître le Messie), tantôt les anciennes croyances populaires (ce que nous appelons aujourd'hui le folklore).

La logique s'en prend aux matières de la foi. À titre d'exemple, la lettre de Pierre Damien sur la toute-puissance divine (rédigée en 1067) traite dialectiquement d'une question de théologie[10] : Dieu

8 — G. Lobrichon, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2003 (coll. *Les Médiévistes français*, 3), p. 36.

9 — J.-Cl. Schmitt, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001 (coll. *Bibliothèque des Histoires*), p. 80.

10 — P. Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, éd. A. Cantin, Paris, Éditions du Cerf, 1972. Voir A. de Libera, *La Philosophie médiévale*, Paris, P.U.F., 1993, p. 283.

peut-il rendre vierge une fille qui ne l'est plus ? Plus largement, Dieu peut-il faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ? Répondre oui revient à fragiliser le statut ontologique de la Création et à taxer Dieu de versatilité, puisqu'Il pourrait changer d'avis, voire agir dans un sens contraire à sa volonté première. Mais répondre non, c'est retirer à Dieu une part de sa puissance. Pour Pierre Damien, la contradiction semble levée si l'on déplace le problème, en le situant non plus dans la temporalité humaine (faite d'un avant et d'un après), mais dans l'éternité divine (où il n'y a pas d'« avoir pu » et de « pouvoir », mais une faculté immobile et éternelle). Cet exemple témoigne d'une tentative de rationalisation du sacré.

Bien plus, au XIVe siècle, la Seconde scolastique, dans les milieux proches de la tradition thomiste, recourt à la méthode du doute intellectuel pour envisager l'hypothèse d'un Dieu trompeur[11]. Là encore, refuser à Dieu la faculté d'introduire une proposition fausse dans l'entendement de l'homme reviendrait à nier la toute-puissance divine. Il faut alors distinguer l'acte de tromper, défini simplement comme une manifestation de la causalité divine, et l'intention de tromper, qui, elle, appartient au diable. La tromperie divine vise parfois à présenter une certaine vérité. En témoignent les paraboles évangéliques, où le dire et le signifié occupent deux niveaux distincts. Dieu peut aussi envoyer aux hommes une apparence sensible qui transcende la perception immédiate. Ainsi, lors de l'Eucharistie, les fidèles, à la place de l'hostie, sont appelés à voir la chair du Christ. Ce type de « déception », à l'inverse des illusions diaboliques, ne procède pas d'une volonté maléfique : il s'agit au contraire d'une faveur accordée aux élus pour accéder à une connaissance supérieure. Toutefois, la thèse qui attribue à la toute-puissance divine la faculté d'abuser les sens de l'homme remet en cause la définition de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus* et ouvre l'ère du soupçon.

Traquée de tous côtés, la vérité se dérobe toujours plus, et devient le fait d'une élite. La littérature se fait l'écho d'une telle conception : comme le démontre Jean-René VALETTE dans les pages qui suivent, les « Hauts livres » du Graal subordonnent la vérité-révélation à la foi de ceux qui y prétendent. De même, dans le tumulte des disputes universitaires comme dans le recueillement des monastères, le culte du vrai relève d'un devoir pieux, d'une commémoration : le christianisme, religion de la Parole révélée et de l'Incarnation, ne doit-il pas se raconter pour survivre[12] ? Et ce, non

11 — T. Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, P.U.F., 2000 (chap. X : « Dieu trompeur et malin génie »).

12 — A. Boureau, « Pour une théorie élargie de la légende religieuse médiévale », *La Légende. Anthropologie, histoire, littérature* (Actes du colloque de la Casa de Velázquez, 10-11

seulement à travers les gloses et traductions des enseignements évangéliques, mais aussi par le biais des continuations.

Les écrits patristiques, une perpétuelle re-Création

La parole de l'exégète et de l'hagiographe a, comme celle de Yahvé, une vertu démiurgique : elle poursuit le processus de la Création, en actualisant le Verbe originel. Elle travaille dans la lignée des évangiles apocryphes, qui continuent les témoignages néo-testamentaires en leur ajoutant des détails narratifs (ainsi le protévangile de Jacques qui, au milieu du IIe siècle, complète le récit de Luc en le faisant précéder d'une histoire de Marie et du premier mariage de Joseph, d'où l'existence des « frères » de Jésus). Il en va de même, selon Mattia CAVAGNA, pour les récits des visionnaires, qui apportent des propositions de réponse aux questions restées en suspens dans les Écritures. Cet enjeu, précise Huguette LEGROS, confère aux œuvres une vérité théologique mais qui, chez les traducteurs profanes, le cède bien vite à des considérations littéraires. Quoi qu'il en soit, la vérité se construit progressivement et, surtout, autoritairement. Car la légende, du latin *legenda*, se définit à la fois comme ce qui *peut* et *doit* être lu et cru. La référence à de pseudo-garanties et l'usage religieux de ces textes (liturgie, chroniques ecclésiastiques...), la maîtrise idéologique qui en assure le contrôle et la valorisation, établissent leur statut de vérité « autorisée », notoirement connue et donc, « authentique et approuvée »[13]. D'où un certain subjectivisme. Il peut exister plusieurs versions d'un même texte, sans que le public médiéval en soit choqué : c'est ce qu'Alain Boureau appelle l'âge des « narrations multivéridictionnelles ».

Dans ce mouvement de réécritures infinies, la distinction entre le vrai et le faux devient l'objet de constants réajustements. Le christianisme médiéval ne repose pas sur un système de croyances clos et fixé une fois pour toutes, mais sur une flexibilité qui garantit son fonctionnement et sa longévité.

Si Dieu seul détient la Vérité absolue et intemporelle, l'homme s'en approche par ses efforts. Il la fabrique, en opérant un montage dont la langue, médiatrice indispensable, porte trace. Certes, d'autres voies s'offrent à l'humanité pour atteindre la vérité, mais Dieu y occupe encore la première place : c'est Lui, en effet, qui gère les rêves et les miracles, dont il gratifie les saints et les élus ; c'est

nov. 1986), Madrid, Casa de Velázquez, 1989, p. 33-34.

13 — Cf. B. Guenée, « 'Authentique et approuvé'. Recherches sur les principes de la critique historique au Moyen Âge », *Politique et histoire au Moyen Âge. Recueil d'articles sur l'histoire politique et l'historiographie médiévales (1956-1980)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981, p. 265-278.

à Lui que revient la décision finale dans les ordalies destinées à faire révéler le champion de la vérité ; c'est Lui encore qui garantit les serments prêtés sur les reliques, sans quoi ils perdraient leur valeur performative. Toutefois, dans le champ du texte littéraire, l'arbitraire divin n'occupe plus qu'une place accessoire : passé le prologue où l'auteur, sacrifiant à la rhétorique de *l'excusatio propter infirmitatem*, invoque l'aide de Dieu pour mener à bien sa tâche, la parole humaine reste le maître d'ouvrage, dans l'élaboration de ce que Christiane Marchello-Nizia a appelé la « panoplie de la véridiction », qui passe par une « bonne gestion des énoncés »[14]. C'est aux XII^e^-XIII^e^ siècles que s'affirme la prise de conscience de la parole comme outil véridictionnel, à la faveur d'importantes mutations où dominent les stratégies discursives. Dans le domaine de la justice, le recours aux témoignages oraux complète l'arbitrage divin. Dans le domaine religieux, l'obligation, établie par le concile de Latran en 1215, de la confession auriculaire annuelle place l'homme au cœur d'un débat, puisque se confesser revient à dire son désaccord avec soi-même (le pécheur étant à la fois juge et accusé) et à offrir ce monologue à un autre (le prêtre), chargé de la sentence finale. La littérature profane prend acte de ces pratiques et pénètre à son tour dans l'atelier de fabrication, non seulement du vrai mais aussi du faux.

Vérités des hommes

L'art du vrai

Les expressions modalisatrices du type « il est voir » font de l'énonciateur « le relais obligé du réel » (C. FÉRON) : ces formules fonctionnent comme la règle d'or, le certificat de qualité de tout texte narratif. Mais les travaux de Bernard Guenée sur l'historiographie, ceux de Roger Dragonetti et de Francis Dubost sur la fiction littéraire, et bien d'autres encore[15], ont suffisamment démontré la supercherie des déclarations de véracité, tout comme celle des sources pseudo-référentielles, inaccessibles ou invérifiables, – illusoires cautions qui rattachent l'écrit à un vestige plus ancien, au nom d'une *antiquitas* et d'une *auctoritas*, garantes de

14 — Chr. Marchello-Nizia, *Dire le vrai : l'adverbe « si » en français médiéval*, Genève, Droz, 1985 (coll. *P.R.M.*, CLXVIII), p. 2.

15 — R. Dragonetti, *Le Mirage des sources. L'art du faux dans le roman médiéval*, Paris, Seuil, 1987 ; Fr. Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^e^-XIII^e^ s.). L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Champion, 1991 (coll. *NBMA*, 15), chap.7 : « La modalité du vrai dans la narration médiévale » ; *Récit et vérité. Du Moyen Âge au XVI^e^ s.*, études réunies par M. Accarie et É. Kotler, *Razo*, 15, 1998.

veritas. Qu'elle soit historicisante, mais sensible à l'attrait conjugué du mythe et de la nouvelle (Ph. BENNETT) ou perméable aux besoins d'une propagande joyeuse (M.-G. GROSSEL), qu'elle soit merveilleuse et donc ouverte à tous les possibles, à une « inflation du sens » (Chr. FERLAMPIN-ACHER), la vérité littéraire se forge à partir de tout un appareil testimonial qui vise à ancrer « l'origine de la fiction » (au sens étymologique de « fabrication ») dans une « fiction des origines, un texte d'*autrefois* rédigé *ailleurs* par un *autre*, et le plus souvent dans une *autre* langue »[16]. Si les auteurs éprouvent le besoin de renvoyer leur public en amont, vers une instance détentrice de la pureté des traditions, c'est pour lever la méfiance qui entache leur pratique, car raconter des histoires, créer un univers fictionnel, c'est attenter aux prérogatives du divin démiurge. Faute de pouvoir s'appuyer sur la seule croyance, qui fondait les mythes de jadis, ou sur des faits, qui valident, du moins partiellement, le discours de l'historiographie, l'écriture vernaculaire et fictionnelle, épique ou romanesque, doit conquérir son système d'authenticité à partir d'un *dire* autorisé, s'inventer une paternité langagière qui la légitime, à la manière d'un « droit nom », d'un « métadiscours sur l'origine » (D. LAGORGETTE) qui scelle un nouveau type de contrat fiduciaire pour se faire reconnaître face aux deux autres formes d'écriture qui, jusque-là, détenaient le monopole de la vérité : l'écriture du sacré, dépositaire de la parole de Dieu, et l'écriture historico-mythique, conservatrice de la mémoire des hommes. Il s'agit d'écarter l'accusation de *vanité* qui pèse sur les contes de Bretagne, de blanchir aussi cette merveille profane qui met en scène le mal, l'irreligion et le sacrilège, en un mot, de s'autoriser à quitter le chemin de la paraphrase servile, celui de la Révélation ou de la culture officielle. La vérité de la fiction épique ou romanesque oblige donc à de lourdes surenchères compositionnelles et esthétiques : bien vite, à l'artifice des sources (H. TÉTREL) s'ajoute une réflexion sur les mérites respectifs du vers et de la prose, l'un réservé à la « vérité plaisante » de la fiction, l'autre à la « vérité sérieuse de l'histoire », mais tous deux comparables, par leur transparence, à ce « pont de voirre » de la quête, métaphore de tout assemblage livresque placé sous le signe du « voir » (É. GOMEZ).

Toute vérité, cependant, n'est pas bonne à dire, ni même à traquer. Le genre épique, où la dignité du sujet et l'importance des liens de fidélité vassalique semblaient devoir l'exclure, accorde une large place au mensonge, lequel peut être « bel » (Fr. SUARD).

16 — Fr. Dubost, *op. cit.*, p. 144.

Mais c'est au roman, surtout, que revient la tâche d'ouvrir les « portes d'ivoire » du beau songe fallacieux[17]. Car la noblesse, commanditaire de cette jeune littérature française, demande à lire autre chose que le reflet de la réalité décevante, d'un présent perçu comme un temps de malheurs et de déchéance. Pour satisfaire ce désir de rêve et d'évasion, la vérité littéraire doit se détourner de son époque et, par le recours aux *topoi*, devenir à son tour « vérité de convenance et de convention »[18]. La matière de Bretagne fonctionnera, pendant longtemps, comme le nouvel évangile que tout bon romancier se doit de gloser.

L'art du faux

Ainsi, une critique du « voir dire » se fait jour, ou plus exactement la mise en place d'un « mentir vrai » destiné à pallier les désagréments, parfois même les dangers, d'une fidélité trop respectueuse du réel. Cet « art du faux » déborde les limites de l'atelier littéraire.

Les théoriciens du mensonge dotent d'une certaine légitimité ce qui, depuis saint Augustin, était assimilé à une inspiration du diable, à une offense à Dieu. Le christianisme se définit comme religion d'amour : taire la cachette d'un homme à son ennemi qui veut le tuer est, certes, un péché contre la vérité mais commis pour le bien du prochain. Cette prise en compte de l'enjeu social amène à simplifier la hiérarchie des huit catégories augustiniennes du mensonge et, comme le fait Pierre Lombard, à établir une classification tripartite, distinguant, par ordre de gravité décroissante : 1) le mensonge pernicieux (*perniciosum*), qui cherche à nuire à autrui ; 2) le mensonge joyeux (*iocosum*), qui cherche à attirer l'attention ; 3) le mensonge officieux (*officiosum*), qui est utile à soi ou à autrui[19]. La gravité du mensonge est donc évaluée à partir des causes et des intentions du menteur. D'autres critères, en particulier socio-professionnels, s'ajoutent à ce classement : la littérature fourmille de mensonges traditionnels, stéréotypes liés à certaines catégories d'individus, notamment les faibles, qui trompent l'adversaire pour se venger[20] : les femmes et les vilains (dans les fabliaux), les avocats, les juges et les marchands asservis à l'argent (que l'on songe à *Pathelin*), les chevaliers félons et parjures, etc. Le mensonge n'est condamnable que s'il perturbe l'ordre social. Aussi

17 — Cf. Homère, *L'Odyssée*, éd. et trad. V. Vérard, Paris, Les Belles Lettres, 1924, chant XIX, v.562-566.

18 — Fr. Dubost, *op. cit.*, p. 160.

19 — C. Casagrande, S. Vecchio, *op. cit.*, p. 193-194.

20 — M. Vincent-Cassy, « Recherches sur le mensonge au Moyen Âge », *102e Congrès National des Sociétés Savantes* (Limoges, 1977), Philologie et Histoire, t. II, p. 165-173.

excuse-t-on bien volontiers les jongleurs, amuseurs et « diseurs de bourdes », puisque leur jeu n'abuse personne et vise à divertir. En revanche, les princes doivent se montrer plus vigilants. Toutefois, le machiavélisme assouplira l'interdit au nom du pragmatisme politique ; déjà, l'exemple de Merlin (étudié ici par R. BAUDRY) prouve que « semblances » et « muances » ne doivent pas tant être jugées à la lumière de la vérité qu'en termes d'efficacité.

Car la falsification répond, la plupart du temps, à un besoin : promouvoir un programme politique, satisfaire une ambition financière ou simplement flatter une susceptibilité personnelle. Lorsque, au XV^e^ siècle, Lorenzo Valla s'attaque au prétendu *Décret de Constantin*, son discours vise à la fois à contester le pouvoir temporel du pape et à défendre la pureté de la langue latine[21]. Il démontre la fausseté de cet acte, par lequel l'empereur Constantin le Grand (306-337) aurait donné au pape Sylvestre I^er^ la pleine souveraineté sur Rome, l'Italie et même tout l'Occident, avec les quatre sièges d'Antioche, Alexandrie, Constantinople et Jérusalem. Ses arguments sont d'ordre logique et moral (le bon Sylvestre, qui savait que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, n'eût pas accepté pareil don), historique et juridique (si le pape avait régné sur Rome, il aurait frappé monnaie à son nom). Mais Valla ne se contente pas de révéler le caractère peu plausible de la donation : il démontre que le document est un faux, postérieur à l'Antiquité. La critique philologique fait ainsi son apparition, qui relève, dans le texte apocryphe, les barbarismes et les contresens d'un latin anachronique. Un pas est franchi dans l'histoire de la vérité : désormais, l'analyse des textes menace de détrôner l'autorité, chère au Moyen Âge, d'une tradition admise, et par là même authentifiée, par l'Église. Toutefois, le progrès heurte encore trop les esprits pour s'imposer durablement : la critique de Valla tombera dans l'oubli et l'opinion continuera à voir en Constantin le fondateur de la Rome chrétienne. La tentative contestataire n'en demeure pas moins et met en lumière l'usage établi des contrefaçons au Moyen Âge, à une époque où n'existe pas la notion de plagiat.

En effet, la condamnation de l'originalité au profit d'une écriture imitative, fondée sur l'intertextualité, aboutit à définir la littérature médiévale comme une heureuse contrefaçon, et non comme une copie frauduleuse. Le verbe « contrefaire » en ancien français s'emploie dans le domaine des arts figuratifs, au sens d'« imiter

21 — L. Valla, *La Donation de Constantin*, trad. et commentée par J.-B. Giard, préf. de C. Ginzburg, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (coll. *La roue à livres*). Cf. L. Giard, « Lorenzo Valla : la langue comme lieu du vrai », *Histoire, épistémologie, langage*, 4, 1982, fasc.2, p. 5-19.

fidèlement » (un portrait, un objet) ; et si l'adjectif « contrefet » se colore parfois de teintes monstrueuses, nul ne cherche à défendre les droits du modèle. La contrefaçon médiévale, loin d'être un pillage répréhensible, est le fait d'un artisan de talent, un remodelage artistique : il ne s'agit pas de « voler les mots ou les idées de quelqu'un, mais de travailler les références et les emprunts avec un esprit *soutil* »[22].

Cet *art* du faux s'observe aussi dans la pratique des serments ambigus, où il oblitère la notion de faute. Le locuteur malin, tout en respectant la lettre d'une formule juratoire, joue sur l'ambiguïté du contenu pour éviter le parjure et parvient à gagner un procès dans lequel la vérité se déduit non des faits mais du langage[23]. L'exemple d'Iseut dans la légende de *Tristan* (à laquelle s'attachent ici les contributions de J. CHOCHEYRAS, J.-M. PASTRÉ et J. RIBARD), auquel on pourrait adjoindre ceux de Guenièvre dans le *Chevalier de la Charrette* et de la louve Hersent dans la branche I du *Roman de Renart*, montre comment un personnage féminin, dont la chasteté est mise en doute, obtient sa grâce au moyen d'un jeu sur la double référenciation du langage : le locuteur use d'un terme en sachant que ses auditeurs lui donneront une autre acception que la sienne. Les serments ambigus réduisent la vérité à une affaire de langage où Dieu n'a plus de prise.

La chasse ou la prise

Or « on aime mieux la chasse que la prise »[24] : on pourrait reprendre la formule de Pascal pour illustrer, dans la quête de la vérité, la primauté que l'homme médiéval accorde à la question au détriment de la réponse. La règle ressemble à celle de la « fin'amor » (et inversement, comme le démontre F. POMEL à propos du *Roman de la Rose*, le discours sexuel s'identifie à la quête d'une « vérité seconde »), où le désir, l'effort, priment la satisfaction. À partir du XIII[e] siècle, les universités deviennent le théâtre de joutes verbales. Un « bachelier » n'accède à la maîtrise qu'après avoir soutenu plusieurs disputes publiquement. On peut parler d'aspects ludiques de la raison spéculative[25]. La question disputée

22 — M. Mezghani-Manal, « Sources, *façon* et *contrefaçon* au Moyen Âge », *Le plagiat littéraire*, textes réunis par H. Maurel-Indart, Tours, Publications de l'Université François Rabelais, 2002, p.55.

23 — Chr. Marchello-Nizia, « De l'art du parjure : les serments ambigus dans les premiers romans français », *Argumentation*, 1, 1987, p. 397-405.

24 — Pascal, *Pensées*, éd. Ph. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 1991, n°168 (éd. Lafuma, n°136).

25 — On reconnaîtra sous cette expression le titre de l'essai de Michel Stanesco sur les joutes et les tournois : *Jeux d'errance du chevalier médiéval. Aspects ludiques de la fonction guerrière dans la littérature du Moyen Âge flamboyant*, Leyden/New York, E.J. Brill, 1988.

(*de quolibet*) entre dans le cadre d'une pratique pédagogique, d'un rituel initiatique qui s'élabore dans la collectivité, plus qu'elle n'est l'occasion de faire l'étalage d'un savoir acquis. Tout se réfute, tout s'offre à la contradiction : la remise en question permanente des thèses avancées caractérise une nouvelle forme d'« errance », celle des universitaires engagés dans la longue marche, vers une vérité toujours à atteindre.

Cette variabilité du vrai s'observe tout particulièrement dans le domaine juridique : « la nature a horreur du vide et le droit a horreur du doute » (C. LEVELEUX-TEIXEIRA), aussi la question de la vérité, comme celles de la présomption ou de l'opinion, s'y exprime en termes d'opportunité, d'efficacité : irréductible à toute valeur permanente, elle tire sa qualification de « l'institution qui génère la norme » (*idem*). De même, dans le domaine scientifique, les encyclopédistes passent du statut de doxographes à celui de détenteurs d'une nouvelle parole d'autorité par le truchement de la méthode citationnelle, qui leur permet de « faire dire vrai » à ce qui mérite d'être cru (Chr. SILVI)[26]. Ainsi menée dans la sphère d'une subjectivité autorisée, la quête de la vérité suppose, comme on le verra dans l'analyse des phénomènes aériens par J. DUCOS, que la perception sensible soit dépassée par l'imagination « délibérative ».

Dans le champ de la poésie, ce sont les jeux-partis qui recourent à la méthode de la *disputatio*, pour l'appliquer à la casuistique amoureuse. Le genre se fait entendre comme l'écho parodique des controverses scolastiques : à coups de formules assertives et démonstratives, les joueurs se livrent, en public, à des « argumentations-spectacles » où le souci de la vérité (logique argumentative) cède le pas à celui de la victoire remportée sur l'adversaire (logique polémique). Dans ces poèmes, le gagnant l'emporte non plus, comme dans les débats théologiques, philosophiques et scientifiques, par la rigueur de son raisonnement, mais par l'impact, étonnant ou amusant, que provoquent ses arguments sur un public qu'il s'agit de séduire[27]. Toutefois, par-delà leur dimension ludique, ces débats s'appuient sur une conception hermétique de l'écriture poétique : celle-ci, notamment chez les chartrains, ne saurait se réduire à une pure affabulation, mais se caractérise par une vérité voilée, allégorique (au sens étymologique du terme) et analogique d'une Nature qui dissimule ses secrets[28]. D. JAMES-RAOUL

26 — Cf. Chr. Silvi, *Science médiévale et vérité. Étude linguistique de l'expression du vrai dans le discours scientifique en langue vulgaire*, Paris, Champion, 2003.

27 — M. Gally, « Le Chant et la Dispute », *Argumentation*, *op. cit.*, p. 379-395 ; *Id.*, *Parler d'amour au Puy d'Arras. Lyrique en jeu*, Orléans, Paradigme, 2004, p. 117-128.

28 — M. Zink, « Vers une vérité de la fiction poétique », *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 2003, p. 90-97.

trouve confirmation, dans les Arts poétiques des XII^e^ et XIII^e^ siècles, de cette valorisation du langage figuré, qui stimule la recherche herméneutique de ses destinataires.

Un dernier exemple illustrera l'importance du questionnement dans la quête du vrai. Dans le *Conte du Graal*, le héros reste obsédé par les questions qu'il aurait dû poser au château du Roi Pêcheur (« à qui sert-on le Graal ? », « pourquoi la lance saigne-t-elle ? ») alors même que plusieurs personnages (sa cousine, l'ermite, la demoiselle à la mule fauve) lui en ont livré les réponses. Annaïg QUEILLÉ souligne l'actualité, en cette fin du XII^e^ siècle, de ce questionnement où le mystère des causes finales cède le pas à une curiosité tournée vers les causes efficientes. De fait, l'aventure de Perceval témoigne du renouveau intellectuel de son temps dans la mesure où « l'acte de questionner cesse d'être un problème logique, lié exclusivement à la recherche de la vérité et au processus intellectuel, pour se transformer en un problème ontologique »[29]. En se taisant devant le cortège du Graal, Perceval croit être sage, mais aboutit à un échec. S'il avait conservé la « niceté » de ses débuts, qui le poussait à questionner sans cesse, il aurait réussi. Mais du même coup, sa victoire aurait entraîné le rétablissement de la prospérité dans le royaume dévasté, et donc la fin du roman : le silence du héros apparaît comme l'indispensable corollaire du discours romanesque…

Ainsi, de la propagande[30], qui prône l'unicité et l'exclusivité, au scepticisme, qui témoigne d'une crise de confiance, l'homme médiéval révèle sa fascination pour une vérité qui, telle une Belle Dame sans Merci, attise son désir mais se refuse toujours.

Élisabeth GAUCHER
Lille, C.E.M.D./Brest,
Université de Bretagne Occidentale[31]

29 — M. Stanesco, « Le secret du Graal et la voie interrogative », *Travaux de littérature*, 10, 1997, p. 15-31 (repris dans *D'armes et d'amours*, Orléans, Paradigme, 2002, chap.11 : citation p. 167).

30 — Si le mot « propagande » date de la Contre-Réforme (création, en 1597, d'une institution que les papes nomment, en 1622, *Congregatio de propaganda fide*, « congrégation pour la propagation de la foi »), l'usage se fait jour dès le XV^e^ s. Cf. B. Guenée, *L'Opinion publique à la fin du Moyen Âge, d'après la « Chronique de Charles VI » du Religieux de Saint-Denis*, Paris, Perrin, 2002, chap.8.

31 — J'ai plaisir à remercier les membres du C.E.M.D. de Lille 3, anciens collègues et amis de toujours, qui m'ont permis d'organiser ce colloque, ainsi que tous les participants, dont la réflexion, enthousiaste et généreuse, a contribué à la richesse de ce recueil.

Semblances *et* senefiances *romanesques*