

Ordonner, interdire (et permettre) dans quelques écrits logiques et théologiques du Moyen Âge latin (XII^e-XIII^e siècles)

Costantino Marmo



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/hel/2225>

ISSN : 1638-1580

Éditeur

Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2022

Pagination : 85-111

ISBN : 9791091587174

ISSN : 0750-8069

Référence électronique

Costantino Marmo, « Ordonner, interdire (et permettre) dans quelques écrits logiques et théologiques du Moyen Âge latin (XII^e-XIII^e siècles) », *Histoire Épistémologie Langage* [En ligne], 44-1 | 2022, mis en ligne le 30 juin 2022, consulté le 15 juin 2022. URL : <http://journals.openedition.org/hel/2225>



HEL is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License

ORDONNER, INTERDIRE (ET PERMETTRE) DANS QUELQUES ÉCRITS LOGIQUES ET THÉOLOGIQUES DU MOYEN ÂGE LATIN (XII^e-XIII^e SIÈCLES)

Costantino Marmo

Università di Bologna, Dipartimento delle Arti

Résumé — Cet article confirme d'un côté que les discussions les plus intéressantes du point de vue d'une pragmatique médiévale relèvent du domaine théologique ; d'un autre côté, il atténue le jugement négatif sur l'apport des œuvres logiques à l'histoire de la pragmatique médiévale, au moins pour le XII^e siècle. Il examine d'abord les théories de Pierre Abélard, dans le rapprochement des idées qui venaient de Boèce et de Priscien, ainsi que celles d'un de ses élèves ; ensuite, il entreprend l'examen de la théorie d'un théologien de la fin du XII^e siècle, Raoul Ardent. Il analyse enfin les discussions développées au XIII^e siècle dans le domaine théologique, sur les ordres, les interdictions, la permission et les relations parmi ces trois éléments. Quelques réflexions générales sur ces thèmes le concluent.

Mots-clés — Albert le Grand, Alexandre de Halès, Guillaume d'Auxerre, interdictions, ordres, permission, Philippe le Chancelier, Pierre Abélard, pragmatique médiévale, Raoul Ardent

Abstract — *This article corroborates the idea that the most interesting discussions —from the point of view of a medieval pragmatics— fall within the theological domain, while it mitigates, at least for the twelfth century, the negative judgment on logical works as sources for the history of medieval pragmatics. It first examines the theories worked out by Peter Abelard, who brought together some ideas coming from Boethius and Priscian, and by one of his pupils, then the theories developed by Raoul Ardent, a twelfth-century French theologian and preacher. It further analyses the discussions developed in the thirteenth century in theological texts on orders, prohibitions and permissions and their relationships. Finally, some general conclusions on these themes are drawn.*

Keywords — *Albertus Magnus, Alexander of Hales, medieval pragmatics, orders, permission, Peter Abelard, Philip the Chancellor, prohibitions, Raoul Ardent, William of Auxerre*

INTRODUCTION

Comme cela a été souligné à plusieurs reprises¹, les thèmes pertinents d'une pragmatique médiévale ne figurent pas dans les commentaires des textes rhétoriques classiques (Cicéron, l'*Ad Herennium* ou la *Rhétorique* d'Aristote). Une approche pragmatique claire se retrouve dans les textes grammaticaux et logiques du XIII^e siècle, chez des auteurs comme Robert Kilwardby et surtout Roger Bacon

¹ Voir Rosier-Catach 1998 ; Marmo & Rosier-Catach 2011 ; Rosier-Catach 2018.

(pour le courant dit « intentionnaliste »)² et à partir de la deuxième génération de logiciens et grammairiennes modistes³, ainsi que dans les débats sur la *virtus sermonis* au XIV^e siècle⁴. Les œuvres de théologie aussi se sont révélées très intéressantes en ce sens, tant dans le domaine des sacrements que dans celui de la communication angélique⁵. L'analyse qui suit attire l'attention sur l'acte de donner des ordres et son traitement dans les domaines logique et théologique et ainsi confirme l'intérêt des discussions développées par les théologues des XII^e et XIII^e siècles.

Nous n'examinerons pas ici le rôle joué par l'héritage péripatéticien, néoplatonicien et stoïcien dans les œuvres de Boèce⁶ et de Priscien⁷, principales sources de la réflexion médiévale sur les ordres. Nous soulignerons d'abord le rôle central joué par Pierre Abélard dans le rapprochement des idées qui venaient de ces deux sources ; nous verrons aussi les positions critiques d'un de ses élèves et les réflexions proposées par Raoul Ardent, un théologien et prédicateur français de la fin du XIII^e siècle. Nous terminerons notre étude par un examen des discussions développées au XIII^e siècle dans le domaine théologique sur les ordres, les interdictions et la permission. On essaiera enfin de tirer quelques conclusions générales.

1 LES ORDRES AU XII^e SIÈCLE : ENTRE GRAMMAIRE, LOGIQUE ET THÉOLOGIE

1.1 Abélard et ses sources logiques et grammaticales

Les écrits d'Abélard mentionnant les ordres sont essentiellement au nombre de deux : sa *Dialectica* (composée avant 1115) et la *Logica "Ingredientibus"* qui contient également ses *Glossae super Peri Hermeneias* (environ 1118-1120)⁸. Comme Irène Rosier-Catach l'a montré dans de nombreux articles et dans le volume d'introduction à l'édition des *Notae Dunelmenses*⁹, il est caractéristique de l'approche abélardienne de l'analyse du langage de prendre en compte non seulement les œuvres d'Aristote et leurs commentaires (notamment Boèce), mais aussi celles de Priscien et de la tradition des *Glosulae* (en particulier celles liées à son maître Guillaume de Champeaux). Ainsi, dans les sections consacrées au nom, au verbe et au discours dans la dialectique, on trouve des observations tirées à la fois d'Aristote-Boèce et de Priscien. En particulier, Abélard semble préférer aux définitions (de nature psychologique) des types d'*oratio perfecta*, données par Boèce dans ses commentaires du *Peri Hermeneias*¹⁰, celles (de nature syntaxo-sémantique) proposées par Priscien :

2 Voir Rosier 1994.

3 Pour une synthèse, voir Marmo 2010, ch. 6-7.

4 Voir Goubier & Pouscoulous 2011.

5 Voir Rosier-Catach 2004a ; Panaccio 1997 ; Rosier-Catach 2006a, 2006b et 2009 ; Marmo 2010, ch. 8.

6 Voir Marenbon 2003.

7 Voir Luhtala 2005.

8 Pour la datation des œuvres d'Abélard on suit Marenbon 1997.

9 Voir Rosier-Catach 2003a et 2003b ; Grondeux & Rosier-Catach 2017.

10 Aristote, *De int.* 3, 16b20-25 ; cf. Boèce, *Comm. in Peri epμ.* I : 63 ; II : 72.

Perfectas autem illas (scil. orationes) dico quas Priscianus constructiones appellat, quarum videlicet partium recta est ordinatio et perfecta sensus demonstratio, ut "homo currit". Imperfecta autem est quae in dispositione dictionum competenti imperfectum sensum demonstrat, ut "homo currens".

[J'appelle « parfaites » celles (*scil.* les expressions complexes) que Priscien appelle « constructions », dont l'ordre des parties est correct et l'indication du sens complète, comme (celle qui suit) « un homme court ». D'autre part, est imparfaite celle qui, malgré la disposition adéquate des mots, montre un sens incomplet, comme « un homme qui court ».] (Abélard, *Dial.* : 148)¹¹

Le sens de ce choix semble émerger de la première objection à la définition : certains discours que nous classons comme complets, tels qu'« un homme a donné » (*homo dedit*) ou « un homme donnera » (*homo dabit*) laissent encore l'esprit de l'auditeur en suspens et dans l'attente d'un élément qui doit compléter son sens, on se demande qui est celui qui exerce l'action de donner, quelle est la chose qu'il donne, à qui cette chose est donnée, quand, où... La réponse est claire :

Sed falso; qui enim dicit "homo dedit", etsi de homine indeterminate atque indefinite "dare" enuntiet, perfectum tamen secundum copulationem alterius ad alterum generat intellectum. Nec, quantum ad perfectionem sensus pertinet, requirendum ulterius est, quid verbis illius orationis exprimitur.

[Mais l'objection n'a aucun fondement ; en effet, celui qui dit « un homme a donné », bien que le verbe « donner » affirme ici quelque chose d'un homme de manière indéterminée et indéfinie, produit néanmoins un sens complet du point de vue de la conjonction d'un (terme) à l'autre. Et, quant à la complétude, il ne faut pas expliciter encore ce qui est exprimé par les mots de cette expression complexe.] (Abélard, *Dial.* : 148-149)

Selon Abélard, la complétude ou perfection des discours dépend surtout des verbes, qui sont les parties du discours à travers lesquelles on représente l'inhérence de quelque chose à autre chose (le sens du prédicat au sens du sujet), et qui indiquent aussi les passions de l'esprit du locuteur (*secundum varios affectus animi*) : c'est dans ce passage qu'Abélard établit le lien entre espèces de discours, de matrice péripatético-néoplatonicienne, et modes verbaux, d'origine stoïcienne (quoique lointaine). Le même contenu (*intellectus*)¹² est en fait exprimé par les expressions

11 Voir Priscien, *Inst. gramm.* II.4.15 : 53. Cf. Abélard, *Glossae* V.7-8 : 148-149, où la présence de Priscien est moins évidente.

12 Jacobi *et al.* (1996) ont proposé de distinguer ce contenu en *intellectus*, quand il est exprimé par des discours non assertifs, et *dictum*, quand il est exprimé par des propositions (*orationes enunciativae*). Marenbon (2004) a rejeté cette interprétation et la distinction claire entre *dictum* et *intellectus*, qui sont parfois implicitement considérés comme synonymes (voir par ex. Jacobi *et al.* 1996 : 36, n. 36 : « *PLURA significat, sive quantum ad dicta propositionum sive quantum ad intellectum* »). Selon Marenbon (2004 : 75-78), Abélard aurait abandonné la théorie des *dicta* dans ses derniers écrits. Comme on verra dans la section 1.2, un élève d'Abélard – auteur anonyme de *Glossae* sur le *Peri Hermeneias* – a développé une théorie de la distinction entre discours assertif et non assertif qui s'appuie sur une distinction entre *intellectus* et *pas-*

« viens vers moi » (*veni ad me*) et « j'aimerais que tu viennes vers moi » (*utinam venires ad me*), c'est-à-dire l'inhérence du « venir vers moi » (*inhaerentiam veniendi*) dans la personne à laquelle l'ordre ou le désir est adressé, ou bien l'inhérence dans le locuteur des passions de l'âme qui sont à la base de la théorie des modes verbaux chez Priscien¹³. Ce lien devient encore plus explicite dans une ultérieure annotation indiquant que « souvent dans des inférences », tel que « si vous étiez ici, vous le verriez » (*si fuisses hic, vidisses eum*), « les verbes du mode optatif ont la valeur de l'acte assertif », c'est-à-dire du mode indicatif (*saepe in consequentiis verba optativa modi vim enuntiativi tenent*)¹⁴.

En partant de ces prémisses, reprises également dans ses *Glossae super Peri Hermeneias*¹⁵, Abélard distingue cinq ou six types de phrases ou discours complets (*orationes perfectae*), à savoir : assertif, interrogatif, déprécatif, impératif, désidératif et (avec quelques réserves) vocatif. La réserve sur le dernier type de discours découle du fait que la construction vocative (avec ou sans l'adverbe « Ô ») ne semble pas constituer une espèce autonome, puisqu'elle peut être ajoutée à l'une des autres espèces (comme dans les phrases : *Petre, Socrates legit* « Pierre, Socrate lit » ; *Petre, quo pergit Socrates?* « Pierre, où va Socrate ? » ; *Petre, lege!* « Pierre, lis ! »), et donc elle fait un tout entier avec le type de discours qui la suit. On pourrait aussi objecter que ce type d'expression n'a pas la même taille que les autres (en tant qu'expressions complexes) et donc il ne doit pas être inclus parmi eux. En réalité, dans sa *Dialectica*, Abélard maintient le type vocatif, mais le place parmi les discours incomplets, avec l'*oratio conquestiva* (celle qui nous sert à nous plaindre, comme dans les phrases « ô moi malheureux » *hei mihi infelici* ou « moi misérable » *me miserum*)¹⁶ ; dans les *Glossae*, il prend un autre avis et indique dans un verbe sous-entendu (*audi* 'écoute') ou dans l'adverbe « Ô » ce qui en fait un discours (ou un syntagme) de type différent des autres¹⁷.

Un autre point intéressant dans la discussion d'Abélard sur les espèces de discours est qu'il reprend et systématise les observations de Priscien et des glossateurs sur la distinction entre les formes d'expression verbale et la *vis* ou l'*officium* exercé, ce qui pourrait correspondre à la distinction entre acte locutoire et force illocutoire, liée aux passions de l'âme du locuteur :

Nec mireris idem verbum secundum diversos affectus animi diversas orationes reddere, modo scilicet imperativam, quando sola imperatio attenditur, modo etiam deprecativam, quando deprecationem, nunc quoque desiderativam, quando desiderationem intelligimus, ut, cum dico: "festinet amica", hanc vel imperativam

siones et sur les différents effets que ces discours ont sur le locuteur et le destinataire. Sur le *dictum* et son rôle dans les écrits abélardiens, voir aussi Rosier-Catach 2004b ; Guilfooy 2004.

¹³ Priscien, *Inst. gramm.* VIII.12.63 : 421.

¹⁴ Abélard, *Dial.* : 149. Cf. Abélard, *Glossae* V.14 : 151.

¹⁵ *Ibid.* V.9-16 : 149-153.

¹⁶ Abélard, *Dial.* : 152.

¹⁷ Abélard, *Glossae* V.11-12 : 149-150.

vel deprecativam vel desiderativam secundum varios animi affectus, ut dictum est, proferre possunt.

[Il ne faut pas s'étonner si le même verbe, selon les différents mouvements de l'âme, exprime des discours différents : tantôt (il exprime) un ordre (ou discours impératif), lorsqu'il n'est destiné qu'à donner un ordre, tantôt un discours de prière (déprécatif) lorsque (il entend faire) une invocation, parfois aussi un discours de désir (désideratif), quand on veut exprimer un désir, comme quand je dis « dépêche-toi, mon amie », on peut exprimer un ordre, une prière ou un désir, selon les différents mouvements de l'âme, comme on l'a dit.] (Abélard, *Dial.* : 152)¹⁸

Un dernier détail doit être ajouté avant de passer à quelques remarques sur le discours impératif. Abélard, dans ses *Glossae*, suggère de compléter le système des espèces de discours présenté par Boèce : en premier lieu, selon lui, Boèce parlait d'un discours optatif qui incluait à la fois le désideratif et le déprécatif ; deuxièmement, d'autres espèces peuvent être ajoutées, telles que le discours admiratif (« ô merveilleux et ineffable » *o mirum ineffabilem*), l'exhortatif (« qu'on engage le combat ! » *Eia pugnemus* ; « qu'on ne se batte pas ! » *Ne pugnemus*) et peut-être que d'autres types pourraient être trouvés¹⁹. Voilà ce qui en ressort :

Tableau 1

Espèces de discours/ Exemples dans les œuvres d'Abélard	<i>Dialectica</i>	<i>Glossae super Peri Herm.</i>
<i>oratio enuntiativa</i>	<i>Socrates est homo Socrates non est homo</i>	<i>Opto ut rex veniat; volo currere</i>
<i>or. interrogativa</i>	<i>Quis/qualis/quid est Socrates?</i>	
<i>or. deprecativa</i>	<i>Adesto, deus!</i>	<i>Socrates adesto; Veni, Socrates</i>
<i>or. imperativa</i>	<i>Accipe codicem!</i>	<i>Socrates adesto; Veni, Socrates</i>
<i>or. desiderativa</i>	<i>Osculetur me amica</i>	<i>Utinam rex veniatur; Utinam vellem currere</i>
<i>(or. vocativa)</i>	<i>Petre</i>	<i>O Petre</i>
<i>or. admirativa</i>	—	<i>O mirum ineffabilem</i>
<i>or. <h>or.<f>ativa</i>	—	<i>Eia pugnemus</i>
<i>or. dehortativa/prohibitiva</i>	—	<i>Ne pugnemus</i>

Abélard ne consacre que quelques notes éparées au discours impératif, dans les deux œuvres considérées. Nous avons déjà dit qu'un même discours ou phrase (qui utilise donc le même mode verbal) peut avoir la valeur de commandement ou de

18 Cf. Abélard, *Glossae* V.10 : 149.

19 *Ibid.* V.9 : 149 ; V.16 : 152-153.

prière, selon la passion de l'âme qui la motive. Les passions de l'âme qui avaient permis à Priscien de distinguer les différents modes verbaux sont maintenant invoquées pour distinguer la fonction exercée par un certain mode verbal (impératif, subjonctif ou indicatif). Ceci est clairement vrai pour ce qui concerne le discours interrogatif qui, en partageant sa matière verbale avec le discours énonciatif (*quae communem verborum materiam cum enuntiativa tenet*), utilise normalement le mode indicatif ; la différence entre les deux n'est pas verbale, donc, mais réside dans la manière de proposer la phrase (ce qui pourrait être compris aussi comme une allusion au profil prosodique différent, ou à la force illocutoire/fonction, *vis/officium*, qui est ainsi exercée). De plus, le discours impératif, comme le montrent les Écritures, peut aussi se servir du mode indicatif :

Indicativo quoque verbo saepe pro imperativo utimur; veluti cum in praeceptis Legis dicitur "Non occides, non maechaberis" etc.

[On utilise souvent le verbe à l'indicatif au lieu de l'impératif, comme quand dans les commandements de l'Ancien Testament on dit : « tu ne tueras pas, tu ne forniqueras pas » et ainsi de suite.] (Abélard, *Dial.* : 152)

Un peu avant, dans le cadre de la discussion sur l'*oratio vocativa*, Abélard propose d'analyser le vocatif *Petre* comme les premiers mots d'un dialogue auquel le destinataire répondrait « j'écoute²⁰ », auquel seraient ajoutées, de temps en temps, les phrases nécessaires. Dans le cas d'un discours impératif, Abélard reconstruit ainsi le dialogue implicite :

Similiter et cum dicitur: "Petre, lege", quasi ille ad vocationem respondeat: "audio", "lege" subponitur; in quo etiam persona secunda, quae "tu" nominativo designanda est, subintelligitur; cui legere secundum imperationem adiungitur; quae quidem copulatio semper indiget nominativo.

[De même, même lorsque on dit « Pierre, lis », comme si le destinataire répondait à l'appel (en disant) « j'écoute », « lis » est ajouté, dans lequel aussi la deuxième personne, qui doit être désignée par le nominatif « tu », est sous-entendue, et auquel le verbe « lire » est ajouté au mode impératif, qui nécessite toujours la conjonction avec un nominatif.] (Abélard, *Dial.* : 151-152)

Enfin, dans ses *Glossae*, Abélard rappelle que ces types de discours complets ne diffèrent pas quant au contenu propositionnel, et donne d'abord un exemple du discours optatif et assertif : si je dis « Ah, si le roi était venu » (*Vtinam rex ueniret*) et « J'espère que le roi vienne » (*Opto, ut rex ueniat*), dans les deux cas, j'indique la présence de la volonté quant à la venue du roi ; toutefois, le premier discours ne ressemble pas au second, car, bien qu'il génère le même concept, il n'a pas le mode de l'affirmation (l'indicatif), c'est-à-dire qu'il ne propose pas que quelque

20 Dans les *Glossae*, il propose plutôt l'élément sous-entendu du verbe « écoute » (*audi*), parfois remplacé par l'adverbe d'interpellation « Ô » (Abélard, *Glossae* V.11 : 149-150).

chose soit ou ne soit pas. Un raisonnement (et un type d'analyse) similaire peut s'appliquer à la phrase « Socrate, viens », qu'elle ait un sens impératif ou déprécatif. Cela implique qu'une même phrase, qui utilise un seul mode verbal (l'impératif), puisse exercer deux fonctions différentes. Ici, cependant, on aurait pu s'attendre de trouver un exemple sur le modèle avancé à propos de l'optatif. Essayons-nous de le faire à propos de l'impératif : les phrases « Socrate, viens ici! » (*Veni, Socrates*) et « J'ordonne que Socrate vienne ici » (*Impero ut Socrates hic veniat*) ont le même contenu (*intellectus*), mais exercent des fonctions (*officia*) ou ont des valeurs (*vires*) différents²¹.

En conclusion, on a deux cas : (a) dans le premier, des phrases différentes ont le même contenu, comme dans le cas des discours optatif et assertif (et des discours impératif et assertif) ; (b) dans le second, la même phrase peut avoir différentes valeurs (par exemple, exercer des actes linguistiques de force illocutoire différente), comme dans les cas du futur de l'indicatif et de l'acte de commander (voir ci-dessus). Bien que, comme nous l'avons vu, on parle de la personne (sous-entendue) typique de l'impératif, il n'est pas fait mention des rôles respectifs que les personnes qui donnent un ordre et ceux qui le reçoivent possèdent dans le cadre du commandement (c'est-à-dire de la supériorité reconnue des premières sur les secondes). Comme on le verra, un anonyme glossateur du *Peri Hermeneias*, élève d'Abélard, développe une différente théorie de la distinction entre discours assertif et non assertif qui tient compte des différents rôles cognitifs du locuteur et du destinataire (section 1.2) ; un théologien de la fin du XII^e siècle approfondira également cet aspect dans une direction plus pragmatique (section 1.3).

1.2 Logiciens et grammairiens post-abélardiens

Avant de présenter les théories de l'auteur anonyme de la *Glossae "Doctrina sermonum"* (*GDS*), rappelons brièvement ce que disent les traités de logique et de grammaire de la seconde moitié du XII^e siècle²² sur la typologie des discours assertifs et non assertifs. Les traités logiques qui représentent les premiers fruits de la logique dite « des modernes » (*modernorum*) se bornent à répéter ou à remodeler ce que Boèce avait dit. C'est le cas, par exemple, des *Introductiones Montane Minores* :

Oratio perfecta sic dividitur: alia imperativa, ut "fac ignem", alia vocativa, ut "adesto michi Deus", alia interrogativa, ut "ducendane sut uxor?", alia optativa vel deprecativa, ut "utinam legerem", alia indicativa sive enuntiativa, ut "homo ambulat"

[Le discours complet est divisé comme suit : l'un est l'impératif, comme « allume le feu », un autre est le vocatif, comme « Dieu, aide-moi », un autre est interrogatif, comme « ne doit-il pas se marier ? », un autre est optatif ou invocatif, comme « si je

21 Abélard, *Glossae* V.13 : 150-151.

22 Pour une introduction générale à la littérature logique et grammaticale du XII^e siècle, voir Rosier-Catach & Goubier 2020.

pouvais lire ! », un autre est indicatif ou énonciatif, comme « un homme marche ».] (*Introductiones Montane Minores* dans Rijk 1967, II/2 : 18)²³

Quelqu'un parmi eux, tout au plus, garde peut-être l'exclusion par Abélard du discours vocatif/appellatif de la liste des discours complets ou parfaits, comme dans le cas des *Excerpta Norimbergensia*²⁴.

Du côté des traités grammaticales, la *Summa super Priscianum* de Pierre Hélie, qui dépend en grande partie des *Gloses* de Guillaume de Conches et des *Glosulae*²⁵, ne fait que présenter les théories de Priscien concernant les modes verbaux, en proposant à nouveau l'interprétation qui a émergé des *Glosulae*, avec très peu d'originalité. Il discute des types de discours, suivant Priscien, à propos soit des modes du verbe, soit de leur syntaxe. Concernant l'impératif, il reprend à Priscien l'idée que les ordres concernent le futur et que ceux-ci peuvent donc s'exprimer soit au présent soit au futur, et que cela justifie l'absence du passé à l'impératif (contrairement aux autres modes du verbe)²⁶. En traitant de la syntaxe du verbe, il répète avec Priscien que l'impératif n'a pas de première personne car il n'est pas possible de se donner un ordre²⁷. La *Summa "Absoluta cuiuslibet"*, attribuée à *Petrus Hispanus non papa*, différent de l'auteur des *Tractatus* ou *Summulae logicales* qui selon la tradition deviendrait pape sous le nom de Jean XXI, reprend ces points sur l'impératif, justifiant à la fois l'existence des seuls temps présents et futurs, et l'absence du passé et de la première personne du singulier²⁸.

Beaucoup plus intéressante, comme mentionné ci-dessus, est la théorie développée par l'élève d'Abélard, dans les *GDS*²⁹. L'Anonyme non seulement ne fait aucune référence à la théorie du *dictum*, mais il rejette aussi la théorie avancée par Abélard selon laquelle des expressions telles que « Socrate marche » et « Socrate, marche ! » auraient le même contenu (*intellectus*) et différents modes de présentation (*modi proponendi*), la première étant un exemple de discours assertif et la seconde de discours impératif. Son interprétation se greffe sur une interprétation différente du passage de *Peri Hermeneias* dans lequel Aristote mentionne les *passiones animae* (dans la traduction de Boèce) comme contrepartie de ce qui est dans la voix. Si ces *passiones* doivent être comprises comme des concepts (*intellectus*) lorsqu'il s'agit de termes ou d'expressions simples, les choses se compliquent lorsqu'on

23 Cf. *Ars Emmerana*, *ibid.* : 151.

24 Voir l'édition dans Rijk 1967, II/2 : 113. Cf. aussi *Abbreviatio Montana*, *ibid.* : 79 ; *Ars Burana*, *ibid.* : 181-182 ; *Introductiones Parisienses*, *ibid.* : 358-359.

25 Voir Fredborg 1973 et 1981.

26 Pierre Hélie, *Summa* I : 491-492 ; II : 1037-1038. Cf. Priscien, *Inst. gramm.* VIII.8.40-41 : 406-407.

27 Pierre Hélie, *Summa* II : 1036. Cf. Priscien, *Inst. gramm.* VIII.17.102 : 449.

28 Pierre d'Espagne (*non papa*), *Summa "Absoluta cuiuslibet"* : 82-83. La *Glossa "Promisimus"* se concentre sur la question des temps de l'impératif, cf. Fredborg 1999 : 185-187.

29 Il est marqué comme H15 par Marenbon (1993). La date de composition peut se situer entre 1130 et le milieu du siècle, sans possibilité pour l'instant de définir une datation plus certaine (cf. King 2016 : XLII-XLVII).

passé au niveau des expressions complexes (*orationes*). Pour lui, en effet, seuls les discours assertifs et les termes signifient des *intellectus*, tandis que les autres types de discours signifient seulement des passions ou sentiments, ceux qui selon Abélard s'accompagnent du contenu conceptuel complexe des discours non assertifs et s'identifient avec les modes de présentation (qui peuvent être reconduits au mode du verbe utilisé dans chaque cas). En commentant *Peri herm.* 1, 16a3-6, il dit que :

Non enim omnes uoces significatiuae intellectuum sunt notae, sed quaedam intellectus, ut dictiones et enuntiationes, quaedam uero alias notant animae passiones, ut imperatiua oratio imperationem, deprecatiua deprecationem, et cetera huiusmodi. Huiusmodi enim orationes, etsi perfectae sint, nullos tamen intellectus significant, quia neque ueros neque falsos, sed illae quae tantum compositionis et diuisionis, id est affirmationis et negationis, sunt, nec intellectus sine uero uel falso.

[En effet les expressions phoniques significatives ne sont pas toutes des signes d'un contenu conceptuel, mais certaines d'entre elles signifient des concepts, tels que les mots et les discours assertifs, certaines signifient d'autres passions de l'âme, comme le discours impératif (signifie) la passion du commandement, l'invocateur l'invocation, etc. pour les autres. Les discours de ce type, bien que complets, ne signifient aucun contenu conceptuel, puisqu'ils ne sont ni vrais ni faux, mais plutôt ces discours qui sont (signes) de composition et de division, ou d'affirmation et de négation (les signifient) ; il n'existe pas de contenus conceptuels sans le vrai ou le faux.] (*GDS* I.46 : 18)³⁰

L'Anonyme illustre ce point avec « si je pouvais lire ! » (*Utinam legerem!*) où ce qui est signifié est la volonté du locuteur (comme *passio animae*). C'est le destinataire d'un discours de ce type qui développe un acte de compréhension (*intellectus*) qui peut s'exprimer par la phrase « je veux lire » (*uolo legere*) :

Nos autem dicimus orationem imperatiuas uel deprecatiuas et huiusmodi nullatenus uerum uel falsum significare, sed tantum quasdam animi passiones constituere, non uerum uel falsum intellectum, concedimus. Qui enim dicit Utinam legerem! nullum animi intellectum sed solam animi uoluntatem manifestat; in auditore tamen uerum generat intellectum: ex uerbis enim eius concipit auditor illum uelle legere. Unde ista oratio Utinam legerem! solius uoluntatis et non intellectus nota est, ista uero Volo legere intellectus nota est, intellectus enim proferentis demonstrat et significat; eundem tamen intellectum utraque <oratio> in auditore constituit.

[Nous disons que les discours de commandement ou de prière et autres ne signifient pas du tout le vrai et le faux, mais nous admettons qu'ils ne constituent que quelques passions de l'âme et pas un contenu conceptuel vrai ou faux. En effet, celui qui dit « si je pouvais lire ! » ne manifeste aucun concept présent dans son

30 Cité aussi dans Jacobi *et al.* 1996 : 23). Les auteurs cités, dans leur interprétation, ne voient pas que la dernière thèse (c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'*intellectus* sans valeur de vérité) finit par exclure les mots de la signification des concepts. Ce qui est sous-entendu ici (et clarifié dans *GDS* I.47 : 18-19) est que seulement les concepts parfaits (et donc complexes) ont une valeur de vérité, pas tous les *intellectus*.

âme, mais seulement sa propre volonté ; cependant, chez l'auditeur, il génère un contenu conceptuel vrai ou faux ; en fait, à partir de ses paroles, l'auditeur comprend qu'il (le locuteur) veut lire. Par conséquent, cette phrase « si je pouvais lire ! » c'est un signe de la volonté seule et non du concept ; tandis que ce « je veux lire » est un signe du concept : il montre et signifie en fait le concept du locuteur ; les deux phrases constituent pourtant le même contenu conceptuel chez l'auditeur.] (*GDS* I.51 : 19-20)

L'auteur des *GDS* tente de surmonter les difficultés d'Abélard (qui, selon lui, aurait assigné un contenu conceptuel vrai ou faux même à des discours non assertifs³¹) en postulant une dissymétrie cognitive entre locuteur et auditeur qui correspond à celle qui existe entre un chien qui aboie et un homme qui l'entend aboyer : le premier ne peut pas avoir de contenus conceptuels à manifester et donc son aboiement n'indique que sa passion (voire sa colère) ; le second au contraire peut comprendre, à partir de son aboiement, une notion complexe qui peut s'exprimer par la phrase « ce chien est en colère »³². Bien entendu, un locuteur humain pourrait aussi élaborer une phrase déclarative qui signifie un contenu conceptuel ; s'il ne le fait pas, c'est parce qu'il a besoin d'exprimer et de manifester un sentiment et – pourrait-on conclure – le moyen le plus efficace de le faire est d'utiliser une phrase de commandement, de désir ou d'invocation. L'auditeur, pour sa part, se comporte comme un véritable interprète, puisqu'il extrait un contenu conceptuel de la manifestation d'une simple passion. Cela implique que l'auditeur traite les discours non assertifs du locuteur comme un champ de signes naturels, tels que l'aboiement du chien, à partir desquels il tire ses inférences³³. L'Anonyme des *GDS* précise que l'expression phonique est à considérer comme significative car elle renvoie à ce qui est dans l'âme du locuteur (*ut affectus in anima proferentis praehabiti fiat demonstratio*), qu'un auditeur la comprenne ou non :

Licet enim auditor ex sui tarditate nullum ex uoce uel per uocem percipiat intellectum, non minus tamen uox significatiua iudicabitur.

[Bien qu'en fait l'auditeur, du fait de sa paresse mentale, ne perçoive aucun concept à partir de l'expression phonique ou à travers l'expression phonique, cette dernière doit néanmoins être jugée significative.] (*GDS* I.54 : 20)

Le détachement entre la signification (conventionnelle) de la *vox* par rapport à ce qui est dans l'esprit du locuteur et la compréhension inférentielle de la part de l'auditeur est marqué par les expressions *ex uoce* et *per uocem* qui font de l'expression phonique prononcée le point de départ du processus (inférentiel) de constitution d'un concept (*constituere intellectum*).

31 Jacobi *et al.* (1996 : 27-29) font remarquer que cette thèse n'a jamais été soutenue par Abélard.

32 *GDS* I.52-53 : 20.

33 Pour Abélard l'aboiement du chien est un signe naturel, cf. Abélard, *Glossae* II.11 : 72. Sur le *latratus canis*, voir Eco *et al.* 1985 [1983] et 1989.

1.3 Raoul Ardent sur les ordres et les autres types de discours

Il y a quelques années, un volume consacré aux péchés de la langue, co-écrit par Carla Casagrande et Silvana Vecchio (1987), a mis en évidence l'extrême intérêt d'un théologien de la fin du XII^e siècle, Raoul Ardent, auteur d'un monumental *Speculum universale*, dont les réflexions sur les types de locution, développées du point de vue d'un théologien moral, méritent une analyse détaillée.

Raoul Ardent, moine français et prédicateur, influencé par Pierre Lombard, Gilbert de Poitiers, Alain de Lille et Pierre le Chantre, a écrit son travail entre 1193 et 1200³⁴. Un livre entier de ce travail, le XIII, est consacré au contrôle de la bouche et à l'examen des péchés ou des vices résultant d'un usage immodéré de la langue³⁵. En guise de prémisse à sa classification des vertus et des vices de la langue, Raoul énumère les différents types de discours, dans une liste qui élargit celles exposées par Boèce. Il distingue neuf types de discours (*locutiones*) : énonciatif, interrogatif, prohibitif, impératif, permissif, consultatif, dépréciatif, imprécatif et optatif³⁶.

La *locutio enunciativa* est définie comme suit :

Porro enunciativa est loquutio que per indicativum uerbum profertur et significat uerum uel falsum, que a dialectici "propositio" nuncupatur, ut "uerbum caro factum est".

[De plus, le discours énonciatif est celui qui se prononce par le verbe à l'indicatif et signifie le vrai ou le faux, et que la dialectique appelle « proposition », comme « le verbe s'est fait chair ».] (*Speculum*, XIII.3, ms P, f. 161vb)

Le discours énonciatif correspond donc à l'assertion ou à la proposition (selon la terminologie logique évoquée par Raoul), celle qui porte une valeur de vérité. En plus de la vérité, qui est typique des assertions, quatre autres critères définissent ce qu'est un discours moralement correct (ou *bona locutio*) : *utilitas*, *honestas*, *discretio* et *directio*. L'analyse de Raoul consiste à préciser comment ces critères devraient être appliqués à différents types de discours et, tout d'abord, au discours assertif.

a) *Directio* : bien qu'elle soit la dernière des conditions, elle est la plus importante pour Raoul, car elle est la plus générale, et consiste en ce que le croyant oriente constamment ses actes – y compris linguistiques – vers Dieu.

34 Casagrande & Vecchio 1987 : 37. Voir, plus récemment, la synthèse de Valente 2021 : 624-625. Voir aussi Valente 2008 pour une étude générale des rapports entre logique et théologie au XII^e siècle.

35 L'édition chez Brepols concerne pour l'instant les livres I-X (I-V, 2011 et VII-X, 2020 : *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 241-241A).

36 Raoul Ardent, *Speculum universale*, XIII.3, ms Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 3240 (= P), f. 161vb : « Itaque loquutio alia est interrogatiua, alia (oratio, add. a.m. in mg.) enunciativa, alia prohibitiua, alia imperatiua, alia permissiua, alia consultiua, alia deprecatiua, alia inprecatiua, alia optatiua » (cf. Casagrande & Vecchio 1987 : 41). Les définitions respectives ne laissent pas entrevoir quoi que ce soit de particulièrement intéressant par rapport à ce qu'on a déjà vu chez les grammairiens et les logiciens : « Prohibitiua est per quam prohibimus, ut "fugite fornicationem" » (*ibid.*).

b) *Honestas* : Raoul ne consacre à l'*honestas* qu'un chapitre ; elle est la propriété du discours qui découle du fait qu'on évite toujours les significations et les mots laids. L'honnêteté ou la turpitude des mots, cependant, n'est pas un caractère intrinsèque des mots, mais plutôt une propriété qui dépend de la valeur morale des choses significées ; l'honnêteté du parler découle de celle de la pensée et de la justesse morale de l'action. Derrière les définitions de ce qu'est l'*honestas* du parler, il est facile d'entrevoir une conception générale de la signification et de la communication entre hommes à laquelle Raoul aussi adhère :

Nemo enim ideo loquitur alteri uerba sua ut ea intelligat, sed ut intelligatur ab auditore. Ad hoc enim fuerunt uoces rebus impositae, ut per eas alius alii manifestaret intellectum suum de rebus habitum.

[En fait, personne n'adresse ses paroles à un autre pour les comprendre (lui-même), mais pour que l'auditeur les comprenne. Pour cette raison les mots ont été imposés aux choses, de sorte qu'à travers eux on puisse manifester à un autre ses pensées sur les choses.] (*Ibid.*, XIII.19, ms P, f. 166ra)³⁷

Comme on peut le constater, l'approche de Raoul en matière d'analyse du langage a une orientation très pragmatique, avec un accent particulier sur la communication (en tant que but principal de l'invention du langage) et ses acteurs : donc sur le message (ou son contenu, *intellectus*), le locuteur et l'auditeur (ou destinataire).

c) *Utilitas* : Raoul définit comme utile un discours qui ne nuit à personne et est bénéfique pour quelqu'un, que ce soit le locuteur, le destinataire ou le sujet du discours lui-même. Dans ce cas, la dimension pragmatique, précédemment identifiée comme une orientation générale, est encore plus prononcée. Son texte énumère ensuite les différents types d'utilité et le degré de bonté ou de vice du discours qui produit un certain type d'utilité ou de préjudice (les plus inutiles sont les discours ludiques, ridicules et nuisibles)³⁸.

d) *Discretio* : la propriété de la *discretio* occupe une place importante, aussi du point de vue quantitatif, ce qui souligne encore mieux l'orientation pragmatique de Raoul :

Porro sermo discretus erit si loquatur qui debet, quod debet, cui debet, quantum debet, qualiter debet, quando et ubi debet. Si autem unum istorum defuerit, sermo indiscretus erit.

[De plus le discours sera discret si parle celui qui doit, pour dire ce qu'il doit, à qui il doit, dans la mesure où il doit, comme il doit, quand et où il doit. Si en revanche un de ces éléments vient à manquer, le discours sera indiscret.] (*Ibid.*, XIII.12, ms P, f. 164va-b)

Ces conditions correspondent à ce que l'on définit aujourd'hui comme les « conditions de félicité » d'un acte linguistique, conditions qui prennent en compte les acteurs

37 Voir aussi *Speculum*, XIII.4, ms P, f. 162ra.

38 *Speculum*, XIII.8-10, ms P, f. 163rb-164ra.

de la communication, son contenu et la manière dont il se déroule dans les circonstances extralinguistiques³⁹. La formulation avec un verbe modal (devoir) souligne le caractère prescriptif de l'approche de Raoul, qui dépend strictement de son point de vue résolument moraliste sur l'utilisation du langage et son intention moralisante sur la régulation des usages linguistiques. Comme il est évident, à la suite des exemples rapportés par Raoul pour chacune de ces conditions, l'interlocuteur (ou lecteur modèle) du traité est le prélat (laïc ou ordinaire) investi d'un pouvoir directif vis-à-vis des autres, et inséré dans les enjeux des équilibres politique et de force de la situation dans laquelle il exerce son autorité.

e) La divergence entre l'approche de Raoul à propos des problèmes de langue et celle de la sémantique logique traditionnelle apparaît consciemment dans la définition de ce qu'il entend par *veritas* ; ici le point de vue du théologien est explicitement opposé à celui du logicien :

Sed aduertendum est quod aliter logicus, aliter theologus iudicat de loquutionis ueritate. Logicus quippe iudicat loquutionem esse ueram, quando ita est in re sicut proponitur in loquutione. Theologus uero ad hoc quod loquutio sit uera dicit tria esse necessaria: primum quod dicto consentiat opinio; secundo quod sit ex dicentis officio; tertio quod dicatur ex officii fine debito. Sin autem aliquid horum defuerit, non iudicat loquentem dicere uerum.

[Il faut souligner que le logicien et le théologien évaluent différemment la vérité des discours. Le logicien juge en effet qu'un discours est vrai quand c'est le cas des choses qui sont proposées dans le discours. Le théologien, au contraire, dit que trois conditions doivent être remplies pour qu'un discours soit vrai : d'abord (il faut) que la pensée (du locuteur) corresponde à ce qui il dit ; deuxièmement que (ce qui est dit) découle du rôle du locuteur ; troisièmement, que (ce qui est dit) soit cohérent avec le but du rôle (couvert par le locuteur). Si l'une de ces conditions n'est pas remplie, (le théologien) conclut que le locuteur ne dit pas la vérité.] (*Ibid.*, XIII.4, ms P, f. 161vb-162ra)⁴⁰

Le théologien adopte donc une notion de vérité qui est bien sûr une propriété du locuteur plus que du discours, que je préférerais appeler « véracité » (et en fait, Raoul utilise indifféremment au cours de la discussion les adjectifs *verus* et *verax*, qui sont maintenant référés au locuteur) et qui est indépendante de la vérité, disons, objective du discours (celle des logiciens). Saint Paul, en écrivant aux Corinthiens, leur promet d'aller les visiter, mais finalement ne le fera pas : dans ce cas, la promesse, bien que non tenue et donc en soi objectivement fautive, est à la fois cohérente avec la pensée et les intentions de Paul, c'est-à-dire dérivée du rôle de l'Apôtre des Gens et des finalités propres à ce rôle ; Paul doit donc être considéré comme *verus* (ou *verax*)⁴¹.

39 Sur les conditions de félicité d'un acte linguistique, voir Austin 1962 ; Searle 1969.

40 Voir Casagrande & Vecchio 1987 : 281-282, n. 25.

41 Les conditions énumérées par Raoul ont été comparées aux maximes constituant le principe de coopération de Grice (1975) dans Marmo 2004 : 190-192.

Les ordres et les commandements sont discutés, cela va sans dire, dans le chapitre consacré à la *locutio imperativa*. Comme dans l'analyse des autres types de discours, Raoul a pour objectif principal de distinguer les ordres utiles, honnêtes, pertinents et bien dirigés de ceux qui ne le sont pas. Son analyse repose toutefois sur une prémisse qui montre une sensibilité linguistique peu commune pour l'époque et qui rappelle une remarque d'Abélard :

Est autem imperatiua loquutio que fit per imperatiuum. Non tamen ubicumque imperatiuum ponimus, per eum imperamus. Imperatiuo quippe utimur non solum ad imperandum sed etiam ad consulendo, ut ibi "si uis perfectus esse, uade, uende omnia que habes et da pauperibus"; sed etiam ad [ad]orandum, ut ibi "miserere mei, deus"; [...] sed ad predicendum, ut quando dominus ait Iude proditori: "quod facis, fac citius" (non enim precipit, sed predicat). Nec mirum si imperatiuum ponatur pro indicatiuo, cum etiam indicatiuum ponatur pro imperatiuo, ut ibi: "non occides", "non mechaberis".

[Le discours de commandement est celui qui est accompli par le mode impératif. Cependant, lorsque nous utilisons l'impératif, nous ne donnons pas toujours un ordre. En fait, on utilise l'impératif non seulement pour commander, mais aussi pour conseiller, comme dans ce cas « si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres » ; et aussi pour prier, comme ici « aie pitié de moi, ô Dieu ». [...] Et aussi pour faire des prophéties, comme lorsque le Seigneur dit à Judas, le traître, « ce que tu dois faire, fais-le vite » (dans ce cas il n'ordonne pas, mais prophétise). Et ne soyez pas surpris si l'impératif est utilisé à la place de l'indicatif, puisque l'indicatif est également utilisé à la place de l'impératif, comme dans ce cas « vous ne tuerez pas », « vous ne fournirez pas ».] (*Ibid.*, XIII.67, ms P, f. 178va)

Plus nettement que dans la tradition grammaticale, le théologien, comprend qu'un ordre peut être réalisé à partir de formes verbales différentes et, nous le verrons, également par des actes linguistiques indirects.

L'analyse des ordres proposés par Raoul va bien au-delà de celle de Boèce, Priscien et Abélard, en se concentrant sur trois aspects : la valeur de l'honnêteté, utilité et pertinence des ordres. Un ordre est bon s'il est honnête, car il a un contenu qui est honnête en soi ou en relation avec la personne, le moment et le lieu : les vêtements sacerdotaux sont honnêtes en eux-mêmes, mais si on ordonne à quelqu'un qui n'est pas un prêtre de les porter, on se retrouve commander quelque chose de malhonnête. Les circonstances d'énonciation et de réalisation de l'ordre rendent donc un ordre honnête. Quelque chose peut aussi être utile en soi (comme un précepte moral) ou utile pour acquérir un autre bien (c'est-à-dire comme moyen) : dans ce dernier cas, les préceptes perdent leur valeur une fois que le but est atteint.

Plus intéressante est l'analyse des ordres du point de vue de la discrétion. Un ordre est discret lorsqu'il est communiqué à ceux qui doivent le recevoir, en tenant compte de leurs possibilités, de leurs connaissances et de leurs coutumes. En particulier, la première condition exige qu'un ordre respecte les hiérarchies sociales et religieuses : un

ordre doit être adressé à des personnes qui se trouvent dans une position subordonnée par rapport à celui qui le donne. Il doit également respecter les capacités et les valeurs du destinataire : tout ce qui est ordonné doit être à la portée du destinataire et ne doit pas être en conflit avec ses valeurs morales ; le destinataire doit enfin être conscient de sa position subordonnée et savoir comment faire ce qui lui est commandé (*scientia oboediendi*). L'exemple général donné par Raoul est celui d'un prélat (peut-être un abbé) qui doit réglementer la vie de ses subordonnés : dans cette position, suggère Raoul, il n'est pas approprié d'utiliser toujours la forme directe de l'ordre (c'est-à-dire le mode de l'impératif), car cela risque de provoquer le contraire de ce qu'on cherche ; il vaut donc mieux adopter un acte linguistique indirect (demander, avertir, conseiller, demander un avis, montrer l'utilité), celui qui correspond le mieux à la situation et au destinataire⁴².

La particulière sensibilité linguistique de Raoul et l'attention portée aux circonstances d'énonciation, ainsi qu'à celles qu'en sémiotique on appelle aujourd'hui les « compétences modales des sujets » impliqués dans un acte de communication font du livre XIII de son *Speculum universale* un texte extrêmement intéressant et probablement unique. Il met en évidence, entre autres choses, un courant distinct de pensée sémantico-pragmatique et, à certains égards, consciemment divergeant du courant principal représenté par les philosophes du langage de l'époque : les logiciens et les grammairiens (mais on ne doit pas oublier la contribution d'Abélard dans la même direction). Comme le soulignent Casagrande et Vecchio (1987 : 53-64)⁴³, cet ouvrage n'aura pas grand succès : comme on le verra dans les sections suivantes, les théologiens du XIII^e siècle adopteront un point de vue beaucoup moins général que celui assumé par Raoul Ardent et abandonneront la réflexion sur les formes de l'expression des ordres pour se concentrer sur son contenu, et en particulier sur l'articulation du rapport entre ordres et interdits, en analysant du point de vue sémantique quelques cas particuliers, comme celui de l'ordre donné à Abraham de sacrifier son fils Isaac ou celui de la réputation accordée aux juifs par la loi mosaïque dans certains cas.

2 LE XIII^e SIÈCLE ET LA CONTRIBUTION DES THÉOLOGIENS : UNE APPROCHE SÉMANTIQUE TYPOLOGIQUE ET SYSTÉMATIQUE

2.1 Philippe le Chancelier sur le *praeceptum* comme signe de la volonté divine

Pierre Lombard, dans la *distinctio* 45 du premier livre de ses *Sentences*, traite du problème de la volonté divine et de ses signes⁴⁴. À son avis, les actes de *praeceptio*, *prohibitio* et *consilium*, quoique distincts, peuvent tous être appelés « volonté de Dieu », car ils sont tous, de la même manière, des signes de la volonté de Dieu. De

42 *Ibid.* : « *Qui enim nimium precipit multos inobedientes facit: debet enim prelatus iniungere subdito suo quedam rogando, quedam monendo, quedam uoluntatem eius interrogando, quedam rei utilitatem ostendendo; necessaria tantum imperando* ».

43 Sur sa fortune, surtout au XV^e siècle, voir aussi Heimann 2013.

44 Pierre Lombard, *Sententiae* I, d. 45, cap. 6.2, vol. I : 310.

manière analogue – explique-t-il –, on appelle « colère » la manifestation extérieure de la colère, et ainsi on peut appeler « colère de Dieu » les signes ou les effets de cette dernière, tels que les tremblements de terre ou les catastrophes naturelles, même si – à proprement parler – aucune propriété, comme la colère, ne peut exister en tant que distincte de l'essence divine. Dans ce cas, on utilise donc le langage métaphoriquement et non au sens propre⁴⁵. Dans la première moitié du XIII^e siècle, ces distinctions sont prolongées dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, dans la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier et dans la *Summa fratris Alexandri*, qui abordent le problème de l'ordre adressé par Dieu à Abraham de sacrifier son fils Isaac.

Philippe le Chancelier se demande si tout ordre divin, en particulier celui-ci, peut aller à l'encontre de la loi naturelle. L'un de ses objectifs est de défendre Dieu de l'accusation de duplicité (ou de manque de sincérité), accusation qui pourrait être formulée en ces termes :

preceptum est signum voluntatis divine circa illud quod precipitur; ergo si non voluit quod precepit, signum falsum fuit, quia signum voluntatis que non subest.

[l'ordre est un signe de la volonté divine sur ce qui est ordonné ; alors si (Dieu) ne voulait pas (qu'on fasse) ce qu'il avait commandé, (l'ordre) était un faux signe, car c'était le signe d'une volonté qui manquait.] (*Summa de bono*, vol. II : 1016)

Philippe ne souscrit pas à l'analyse du verbe *praecipere* (ou du nom correspondant *praepceptio*) qui présuppose l'intention de faire faire quelque chose au destinataire de la part du locuteur. Il propose plutôt une analyse sémantique des *locutiones* qui est assez sophistiquée, ainsi qu'une analyse très intéressante du verbe *immolare*.

Bien que Philippe n'élabore pas une typologie des discours complexes comme celle de Raoul Ardent, il souligne certaines différences entre les discours assertifs (*indicativae locutiones*), les optatifs (*optativae locutiones*) et impératifs (*imperativae locutiones*). Ils diffèrent, en premier lieu, du point de vue de la signification et, deuxièmement, relativement à la faculté de l'âme de laquelle ils dépendent. Les discours assertifs signifient les choses telle qu'elles sont (ou ne le sont pas, dans le cas des assertions négatives) et dépendent de la raison (comme *opus rationis*) ; les discours optatifs signifient une passion, par exemple le désir (avec son objet), et sont des actes de la volonté (*opera voluntatis*) ; les discours impératifs ou les ordres signifient un acte de la partie irascible de l'âme (*imperium*) du locuteur, et expriment le souhait que le destinataire effectue une certaine action⁴⁶. À titre d'exemple, Philippe examine l'ordre *occide illum*. Cet ordre signifie que :

45 *Ibid.* Pierre Lombard utilise ici le *De sacramentis* I.4.2, *Patrologia Latina* 176, col. 235B, de Hugues de Saint-Victor. Sur le thème de la *translatio* au XII^e siècle, voir Valente 2008 : 159-272.

46 À titre d'exemple, Philippe donne le suivant : *utinam legerem*, qui signifie directement et pour lui-même le désir de lire qui existe chez le locuteur. Comme il le précisera plus tard, Philippe ne fait aucune distinction entre la partie concupiscible de l'âme et la volonté.

1) le locuteur (L) dit au destinataire (D) de faire une certaine action (A), c'est-à-dire de tuer quelqu'un,

2) L veut exprimer cet ordre sous cette forme, et

3) L veut que D fasse quelque chose qui a à voir avec le meurtre de quelqu'un.

Puisque le discours impératif dépend de la partie irascible de l'âme, dont les actes dépendent normalement des actes de la raison, il présuppose la signification des deux autres types de *locutio* : dans un ordre, le verbe signifie donc par lui-même (en posant que le degré zéro est l'indicatif⁴⁷) une certaine action et signifie également la volonté qui a pour objet l'acte même de commander (*actum imperandi*), ainsi que la volonté concernant le contenu de l'ordre lui-même (*imperatum*)⁴⁸. Cependant, comme dans les discours optatifs, la volonté de faire quelque chose est signifiée directement et en soi ; un ordre signifie donc toujours la volonté d'exprimer un ordre, mais ne signifie pas toujours la volonté concernant le contenu de l'ordre (*imperatum*) dans sa totalité. Parfois, cela signifie que la volonté est dirigée vers quelque chose qui est inclus dans le contenu de l'ordre et ne coïncide pas avec ce qui est ordonné comme totalité. C'est la raison pour laquelle, selon Philippe, Dieu n'était pas ambigu quand il a ordonné à Abraham d'immoler Isaac : le verbe *immolare* signifie en fait une séquence d'actions, telles que préparer l'autel, lier la victime, saisir un couteau et ainsi de suite, jusqu'à ce que la victime soit tuée. Dieu a voulu donc qu'Abraham prépare l'autel, attache la victime, prenne le couteau et le lève pour frapper son fils, mais non pas pour le tuer, même si Abraham a interprété de cette façon l'ordre divin (suivant l'interprétation du *frame* par défaut, on dirait aujourd'hui, en suivant Charles J. Fillmore)⁴⁹ :

In presenti autem casu ita est quod voluntas imperantis non fuit de ipso imperato sed de aliquo in imperato, et hoc proprium est in precepto probationis.

[Dans ce cas, nous n'avons que la volonté de celui qui a donné le commandement et qui ne concernait pas le contenu de l'ordre mais quelque chose qui était inclus dans celui-ci, et cette propriété caractérise précisément l'ordre qui met à l'épreuve.⁵⁰

La proposition de Philippe le Chancelier, reprise aussi par Albert le Grand, consiste donc à distinguer trois types d'ordre :

47 Dans les théories grammaticales, le degré zéro (absolu, je dirais) est représenté par l'infinitif qui est considéré comme une sorte de nom et prétend avoir la qualité de *res verbi* (voir Marmo 2004 : 186-187).

48 *Summa de bono*, vol. II : 1018. Cf. Albert le Grand, *Summa theologica* I, XX, q. 80 : 873a-b (très pertinente est la référence à la définition du mode verbal donnée par Priscien (*Inst. gramm.* VIII.12.63 : 421), qui manque chez Philippe le Chancelier).

49 Cf. Fillmore 1977.

50 *Summa de bono*, vol. II : 1019. La *Summa fratris Alexandri* (I, vol. I : 376 sq.) reproduit presque textuellement la discussion de Philippe le Chancelier. Voir également Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea* I.12.1 : 220-225 ; Appendix XXXII : 335-336).

1) le *praeceptum executionis* : l'ordre standard, on-pourrait dire (celui étudié et formalisé par la théorie des actes linguistiques, ou celui qui active le cadre standard ou par défaut lié à un modèle linguistique, comme celui de l'impératif), dans lequel le verbe qui exprime l'ordre signifie la volonté relative au contenu total de l'ordre, comme lorsqu'on commande à un serviteur : « allume le feu » ; ou, selon les mots d'Albert le Grand, l'ordre que l'acte exige, qui équivaut à la norme (ou règle) grâce à laquelle un acte peut être dit « licite » ;

2) le *praeceptum probationis* (ou *tentationis*) : l'ordre donné pour mettre à l'épreuve le destinataire, ordre dans lequel la volonté du locuteur n'a pas pour objet la totalité des actes inclus dans le contenu de l'ordre, mais seulement une partie de celles-ci qui précèdent ce que l'on peut considérer comme le noyau sémantique du verbe exprimant l'ordre), comme dans le cas de l'ordre donné par Dieu à Abraham ;

3) le *praeceptum disciplinae* (ou *instructorium*) : l'ordre (ou l'interdiction) dont le contenu peut ne même pas être recherché par le locuteur, qui peut diriger sa volonté à l'opposé de ce contenu, comme dans le cas du Christ qui dit au lépreux qu'il vient de guérir de ne pas parler du miracle : dans ce type d'ordres, le contenu ne doit pas être pris au pied de la lettre, mais seulement comme une occasion d'éducation (dans le cas du lépreux, Jésus, ordonnant de ne pas parler du miracle, se donne à voir comme un exemple de rejet de la vanité)⁵¹.

2.2 Les théologiens sur les relations entre ordres, interdictions et concessions

D'autres théologiens, contemporains de Philippe ou immédiatement postérieurs, abordent le même sujet tout en ajoutant quelques observations ou questions concernant les relations entre le *praeceptum* (ou la *praeceptio*) et les autres signes de la volonté divine mentionnés plus haut : *prohibitio*, *permissio*, *consilium* et *operatio* (parfois aussi appelé *impletio*). En excluant évidemment l'*operatio*, qui est l'action objet de l'ordre, et le *consilium*, qui présente des formes verbales et des conditions d'utilisation différentes⁵², les trois autres signes de la volonté sont des actes linguistiques entrelacés selon des relations structurelles précises, de manière à constituer un véritable système d'actes linguistiques.

Tout d'abord, il faut dire que Guillaume d'Auxerre (dans les premières décennies du XIII^e siècle) considère les signes de la volonté divine comme des termes qui ont une signification principale identique et des connotations différentes⁵³. Par exemple :

Hoc verbum "precipit" dictum de Deo significat principaliter divinam essentiam et connotat obligationem in eo cui fit preceptio et similiter prohibitio.

51 *Summa de bono*, vol. II : 1019 (cf. aussi 1021-1022, où est donné l'exemple du Christ qui ordonne à ceux qui ont été guéris de se taire) ; voir Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea* I.12.1 : 223-224 ; Albert le Grand, *Summa theologia* I, XX, q. 80 : 862a (une distinction parallèle est appliquée aux interdictions : 871b-872a).

52 À cet égard, voir Searle 1969 : 67, sur la différence entre conseiller (*to advise*) et demander (*to request*).

53 Sur les origines théologiques de la théorie de la connotation, voir Valente 1997.

[Ce verbe « ordonner » attribué à Dieu signifie d'abord l'essence divine et connote le devoir de celui à qui l'ordre est adressé ; et de même (le mot) « interdiction ».] (Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea* I.12.1 : 224)⁵⁴

Comme on peut le constater, Guillaume ne fait aucune distinction entre *praeceptio* et *prohibitio*. Quelques années plus tard, le compilateur de la *Summa fratris Alexandri* ajoute que *praeceptio* peut être considéré comme un terme général (ou non marqué) commun à la *prohibitio* et à la *praeceptio* au sens propre : cela implique que les deux actes partagent un même aspect, qui peut être identifié avec le mode verbal (impératif) habituellement utilisée pour les exprimer. Il note également le fait que les deux actes sont contraires : la *praeceptio* fait référence à un bien positif, tandis que la *prohibitio* fait référence à un bien privatif, en prescrivant des actions ou comportements qui évitent le mal⁵⁵.

Pour expliquer ce que signifient les adjectifs « positif » et « privatif » dans ce contexte, ces théologiens comparent respectivement *praeceptio* et *prohibitio* à l'amour et à la crainte : le premier est un mouvement vers un bien positif, comme vivre par exemple, tandis que le second est un mouvement d'éloignement d'un mal qui a pour but (ou terme) un bien privatif, comme le non-mourir (*non mori*). Comme on peut le constater, la notion de *privatio* évoquée ici n'a presque rien à voir avec la notion aristotélicienne de στερησις utilisée au chapitre 10 des *Catégories*, ni avec la notion de terme privatif présent dans les *Topica* de Cicéron, qui coïncide avec le lexème privatif actuel à base morphologique, c'est-à-dire marquée d'un préfixe de négation. Le bien privatif n'est qu'un mal nié (comme le « non-mourir ») et on verra que dans la *Summa fratris Alexandri*, comme dans d'autres textes théologiques qui portent sur le même sujet, la notion de *privatio* peut être comparée à la notion d'opposition privative développée dans les années 1930 par le phonologue Nikolaj S. Trubeckoj et qui coïncide avec l'absence, dans un certain phonème, d'un trait distinctif qui est plutôt présent dans le phonème opposé⁵⁶.

En réalité, dans l'exemple proposé par le compilateur de la *Summa fratris Alexandri*, on ne voit pas clairement ce qui doit être pris comme privatif : si la *prohibitio* fait référence à la sortie du mal (*declinare a malo*) en tant que bien privatif, alors c'est soit *declinare* soit *malum* qui est responsable de la privation dans la notion d'interdiction. Cependant, si nous suivons le parallèle entre l'amour et la crainte, d'une part, et la *praeceptio* et la *prohibitio*, d'autre part, nous découvrons quelque chose de plus, que je voudrais seulement mentionner sans en développer toutes les conséquences.

54 Cf. Albert le Grand, *Summa theologica* I, XX, q. 80 : 860b.

55 *Summa fratris Alexandri* I, vol. I : 370b ; cf. III, vol. IV.2 : 587a ; la distinction est également reprise par Albert le Grand, *Summa theologica* I, XX, q. 80 : 859a-b.

56 Trubeckoj 1939. Voir aussi les observations de Belardi (1970 : 36-39).

Comme je l'ai indiqué ci-dessus, selon la *Summa*, les ordres et les interdictions, du point de vue du locuteur, font partie d'un genre commun qui n'a pas de nom particulier, c'est-à-dire *praeceptum* ou *iussio*. Cette attitude de la part du locuteur engendre chez le destinataire des réactions opposées appelées *inclinatio* pour les ordres et *evasio* (ou *declinatio*) pour les interdictions. Comme la crainte, cette *evasio* a un *terminus a quo* qui correspond au mal à éviter, et un *terminus ad quem* qui correspond au non-mal à atteindre ou à accomplir, et qui est décrit comme un bien privatif. Entre les deux contraires de la *praeceptio* et de la *prohibitio*, on peut introduire un moyen terme, c'est-à-dire la *permissio* qui pourrait être définie comme « absence de *praeceptio* et *prohibitio* » : tout ce qui n'est ni ordonné ni interdit est autorisé ou permis.

En fait, le système des relations entre *praeceptio*, *prohibitio* et *permissio* qui peut ressortir de la discussion sur la légalité de la répudiation de sa propre femme (selon la loi mosaïque) dans les textes théologiques du XIII^e siècle est plus complexe. Pierre Lombard propose de distinguer entre deux types de *permissio* :

(...) est *permissio in novo Testamento de minoribus bonis et de minoribus malis. De minoribus bonis est coniugium, quod (...) est in remedium. De minoribus malis, id est de venialibus, est coitus qui fit causa incontinentiae. Illud, id est coniugium, indulgetur, id est conceditur; illud vero, id est coitus, permittitur, id est toleratur, ita quod non prohibetur.*

[La permission dans le Nouveau Testament traite des biens mineurs et des maux mineurs. Parmi les biens mineurs il y a le mariage, qui (...) est utilisé comme remède. Parmi les maux mineurs, notamment véniels, il y a le coït qui dérive de l'incontinence. Quant au premier, ou le mariage, il y a indulgence, c'est-à-dire qu'il est accordé ; le second, au contraire, ou le coït, est permis, c'est-à-dire qu'il est toléré, comme il n'est pas interdit.] (*Sententiae* I, d. 26, cap. 4, vol. II : 418-419)

La reprise de ce passage par Guillaume d'Auxerre porte à trois les sens de *permissio* : 1) en tant que concession de ce qui dans certains cas vaut mieux que son contraire (comme manger de la viande pour un moine) ; 2) en tant qu'indulgence envers un comportement légal, mais inférieur par rapport à son contraire (comme le deuxième mariage pour veufs et veuves par rapport à la continence) ; 3) en tant que tolérance envers un péché qui est toutefois inférieur par rapport à un autre péché (comme la répudiation de la femme dans la loi mosaïque par rapport au meurtre)⁵⁷.

Enfin, la *Summa fratris Alexandri* propose une double typologie : l'une inspirée de ces textes, donc fondée sur une hiérarchie de valeurs (biens) et de non-valeurs (maux), l'autre introduisant le concept opérationnel de privation. Dans le premier type, le compilateur élargit et spécifie mieux les précédents en utilisant systématiquement l'opposition entre ce qui est licite et ce qui est illicite ; par conséquent, l'autorisation se présente de cinq façons : 1) en tant que concession, lorsqu'un acte

57 Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, IV.17.4, a. 1, vol. I : 415-416.

licite est admis (le moine, par exemple, peut être autorisé à rendre visite à son père) ; 2) à titre de dérogation, lorsqu'un acte autorisé n'est pas légal, mais il est rendu tel par une exception à la règle (le moine peut être autorisé à manger de la viande pour raison de santé) ; 3) en tant qu'indulgence (deuxième mariage pour les veufs – il suit la *Summa aurea*) ; 4) en tant que tolérance (répudiation de l'épouse – il suit toujours la *Summa aurea*) ; 5) en tant que soutien ou subsistance (*sustinentia*), comme dans le cas où Dieu permet de faire le mal seulement parce qu'un bien peut s'en suivre⁵⁸.

L'utilisation de l'opposition entre licite et illicite (là où les classifications précédentes utilisaient principalement l'opposition entre bien et mal) est très intéressante. Tout d'abord, on n'a pas deux catégories totalement exclusives : les deux catégories admettent une gradualité en elles-mêmes. La différence entre les deux couples de catégories, ce qui fait qu'elles ne sont pas imbriquées, est la possibilité qu'un comportement passe d'une catégorie à l'autre, possibilité explicitement prévue dans le cas de la dérogation. Ce qui est licite ou illicite est ce qui se conforme ou s'écarte d'une norme dont la validité ou l'applicabilité peut être suspendue ; ce qui est bon et ce qui est mal dépendent d'une norme divine, donc naturelle et toujours valable : être bon ou être mauvais sont des attributs ontologiques (il n'est pas clair si dans ce cas un terme moyen est admis) ; être licite ou illicite sont au contraire des propriétés changeantes (du moins en principe) qui dépendent du système de normes pris comme référence. Dans le texte de la *Summa fratris Alexandri*, il est indiqué que manger de la viande n'est pas licite pour un moine, mais cela n'implique pas qu'il soit illicite : cela signifie simplement que la norme choisie comme système de référence (probablement la règle de Benoît de Nurcie, XXXIX.11) interdit aux moines de consommer de la viande et, comme ce comportement ne nuit à personne, le supérieur hiérarchique peut déroger sans aller à l'encontre de la loi divine et transformer ce qui est illégal (en absolu) en licite (selon un autre système de règles). Enfin, il convient de noter que le thème de la théodicée qui s'inscrit avec insistance dans les discussions des théologiens suivants s'insère dans cette typologie des sens de *permissio* : est-ce qu'on peut conclure, du fait que Dieu permet le mal, qu'il le veut ?⁵⁹

La deuxième typologie présente dans la *Summa fratris Alexandri* offre des résultats qui ne sont que partiellement superposables à ceux de la première : elle utilise la notion de *privatio*, mais ne le fait pas systématiquement. C'est Bonaventure de Bagnoregio qui s'en sert systématiquement dans son commentaire sur les *Sentences*. En discutant de l'admissibilité de la répudiation de l'épouse dans la loi mosaïque, il soutient que :

⁵⁸ *Summa fratris Alexandri* III, vol. IV.2 : 665a.

⁵⁹ Guillaume d'Auxerre (*Summa aurea*, I.12.1, vol. I : 224-225, mais surtout Appendix XXXII : 338) rattache le mal permis à l'absence d'empêchement de la part de Dieu : si Dieu permet à Nabuchodonosor de détruire Jérusalem, cela n'implique pas que Dieu veuille la destruction de cette ville, mais plutôt que Dieu veuille la punir pour qu'elle se repente (le chapitre 2 du même traité XII de la *Summa aurea* est consacré à ce thème).

permissio est quadruplex: uno modo per privationem praeceptionis, et sic Apostolus permisit minus bonum, quia non praecipit maius bonum, sicut virginibus nubere permittit; secundo modo per privationem prohibitionis, et sic venialia dicuntur permissa, quia non sunt prohibita; tertio modo per privationem punitonis, et sic repudiatio uxoris est permissa, quia non punitur in Lege; quarto modo per privationem cohibitionis, et sic omnia mala dicuntur a Deo permissa, quia non cohibet

[quelque chose est permis de quatre manières : d'une manière, par la privation de l'ordre (affirmatif), et ainsi l'Apôtre a permis un bien mineur, parce qu'il n'a pas commandé un plus grand bien, comme il a permis aux vierges de se marier ; d'une deuxième manière, par la privation de l'interdit, et donc des maux véniels sont dits permis parce qu'ils ne sont pas interdits ; d'une troisième manière, par la privation de la peine, et ainsi la répudiation de la femme est permise parce qu'elle n'est pas punie par la Loi (mosaïque) ; d'une quatrième manière, par la privation de l'empêchement, et ainsi il est dit que tous les maux sont permis par Dieu parce qu'il ne les a pas empêchés.] (*In IV Sent.*, d. 33, a. 3, q. 2, vol. IV : 760b)⁶⁰

Dans le premier et le deuxième sens de *permissio*, nous trouvons exactement les deux parties de la définition proposée ci-dessus, c'est-à-dire « absence de *praeceptio* et de *prohibitio* ».

CONCLUSIONS

Ce passage en revue des théories sur les ordres, qui a pris en considération, pour le XIII^e siècle, les signes de la volonté divine, confirme le fait que les textes théologiques médiévaux constituent une source très importante pour l'étude des théories sémiotiques et pragmatiques médiévales, en mettant souvent en évidence des théories alternatives, voire divergentes de celles élaborées dans les domaines logique et grammatical.

En parlant des signes de la volonté divine, les théologiens du XIII^e siècle sont bien conscients du fait qu'ils parlent aussi des signes de la volonté humaine. Ils précisent souvent qu'il est possible d'attribuer à Dieu ces types de signe uniquement grâce à un transfert sémantique de la sphère des choses humaines ou naturelles vers celle des choses divines (une métaphore par analogie). Thomas d'Aquin est le plus explicite à cet égard et fournit une classification des cinq signes de la volonté qui prend en compte aussi les types d'inférences que l'on peut en tirer ou les habitus cognitifs qu'ils produisent :

secundum quod voluntas impetum facit ad opus, attribuitur ei duplex signum: unum expressum, quod est operatio; quod enim quis operatur indicat se esse velle; aliud vero est signum interpretativum, scilicet permissio: qui enim non prohibet aliquid quod impedire potest, interpretative videtur consentire in illud; hoc autem nomen permissionis importat.

60 Cf. *Summa fratris Alexandri* I, vol. I : 371a ; cf. Albert le Grand, *Summa theologica* I, XX, q. 80 : 857a.

[selon que la volonté pousse à l'action, un double signe lui est attribué : un signe explicite qui est l'opération ; ce que quelqu'un fait indique explicitement qu'il a voulu le faire ; un autre, en revanche, est un signe interprétatif (ou implicite), c'est-à-dire la permission : en effet, ceux qui n'interdisent pas ce qu'ils pourraient empêcher semblent implicitement donner leur consentement ; et c'est ce que le nom « permission » implique.] (*Quaestiones disputatae de veritate*, q. 23, a. 3, vol. 22.3 : 659a)

Pour ce qui concerne l'objet principal de cette contribution, une théorie des ordres en tant qu'actes linguistiques dans leurs relations avec les formes linguistiques adoptées pour les exécuter, il convient de souligner le fait que l'analyse des rôles du locuteur et du destinataire bénéficie d'une attention particulière surtout dans le texte de Raoul Ardent, et non dans les textes des théologiens du XIII^e siècle. Cet aspect dépend évidemment du type de discussion qui donne le cadre de leurs réflexions : dans une discussion sur l'ordre donné à Abraham par Dieu, il est superflu de spécifier que le locuteur se trouve dans une position hiérarchique supérieure à celle du destinataire. Il y a bien sûr des exceptions. Dans la *Summa fratris Alexandri*, par exemple, dans une section de résumé destinée à l'éducation des plus simples, le compilateur propose des déclarations claires et simples sur les ordres. En premier lieu, l'auteur répète ce qui a été rappelé ailleurs, à savoir qu'il y a deux types d'ordres, affirmatif (*praecepta*) et négatif (*prohibitiones*), qui sont des espèces du genre *imperium* ou *iussio*; deuxièmement, il fournit une définition qui prend en compte les relations hiérarchiques qui existent entre le locuteur et le récepteur :

iussio est voluntatis superioris expressio de faciendo vel non faciendo ei qui inferior est.

[l'ordre est l'expression de la volonté de ceux qui sont supérieurs (hiérarchiquement) par rapport à ce que doivent faire ou ne pas faire ceux qui sont inférieurs.] (*Summa fratris Alexandri*, III, vol. IV.2 : 587a)

Troisièmement, il met en évidence ce que nous pourrions appeler « un aperçu de sémantique aspectuelle » des ordres. Prenant les préceptes du décalogue, il affirme que les affirmatifs obligent pour toujours, mais pas continuellement (*semper sed non ad semper*) : il peut arriver que père et mère ne soient pas honorés, parce que les circonstances ne l'exigent pas ou que ce n'est pas humainement possible ; les ordres négatifs, cependant, obligent pour toujours et continuellement : « ne pas tuer » ou « ne pas forniquer » exigent que la volonté d'éviter certains comportements soit toujours présente⁶¹.

En essayant de placer les réflexions des théologiens des XII^e et XIII^e siècles dans un cadre théorique unitaire (et en survolant leurs nombreuses différences), je pense qu'il est possible de représenter le système des actes linguistiques liés aux ordres,

61 *Summa fratris Alexandri*, vol. IV.2 : 587a.

en tant que champ sémantique unifié, à partir de certains présupposés et caractères qu'on peut énumérer ici brièvement :

1) le locuteur est placé dans une position hiérarchiquement supérieure par rapport au récepteur qui doit obéir ;

2) le locuteur, bien qu'il soit capable de faire obstacle à l'action du récepteur, ne le fait pas, même si cela va à l'encontre de la prescription ou de l'interdiction énoncée (et donc à l'encontre de sa volonté) ;

3) le récepteur est caractérisé par une volonté libre et par la liberté d'agir conformément à sa volonté, de sorte qu'il puisse choisir de respecter ou non les ordres qui lui sont donnés⁶² ;

4) la désobéissance ou la violation des règles par le destinataire entraîne normalement une sanction négative, que le locuteur peut décider d'annuler, de suspendre temporairement ou de différer (différents degrés de dérogation)⁶³ ;

5) la prescription s'oppose de manière contraire à l'interdiction et chacun de ces actes linguistiques s'oppose (comme privation ou de manière contradictoire) à sa propre négation ;

6) la négation de deux actes linguistiques explicites constitue à son tour un couple d'actes linguistiques qui articulent l'espace sémantique de ce qui est autorisé ou admis.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Abélard, *Dial.* = Pierre Abélard. *Dialectica*. Éd. par Lambert Marie de Rijk. Assen : van Gorcum. 1956.

Abélard, *Glossae* = Pierre Abélard. *Glossae super Peri Hermeneias*. Éd. par Klaus Jacobi & Christian Strub. Turnhout : Brepols (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 206B). 2010.

Albert le Grand, *Summa theologica* = Albert le Grand. *Summa theologica*. Dans *Opera omnia*, vol. XXXII. Éd. par Auguste Borgnet. Paris : Vivès. 1895.

Boèce, *Comm. in Peri erμ.* = Boèce. *Commentarii in librum Aristotelis Peri erμηνείας*. Éd. par Karl Meiser. Leipzig : Teubner. I : *pars prior*, 1877 ; II : *pars posterior*, 1880.

GDS = Anonyme. *Glossae "Doctrinae sermonum"*. Éd. par Peter King. Turnhout : Brepols (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 206A). 2016.

Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea* = Guillaume d'Auxerre. *Summa aurea*, vol. I. Éd. par Jean Ribailierier. Paris/Grottaferrata. Éd. du CNRS/Collegio San Bonaventura. 1980.

In IV Sent. = Bonaventure de Balneoregio. *Commentarius in quartum librum Sententiarum Petri Lombardi*. Dans *Opera omnia*, vol. IV. Grottaferrata : Convento di San Bonaventura. 1889.

62 Compte tenu également des observations de Raoul Ardent (voir ci-dessus), il convient d'ajouter que le destinataire est naturellement ou culturellement caractérisé par certaines capacités et adhère à un système de valeurs dont le locuteur doit tenir compte lorsqu'il énonce un ordre ; on pourrait aussi observer que le *praeceptum probationis* est précisément ce qui entre en conflit avec le système de valeurs (ou avec les capacités naturelles ou cognitives) du destinataire et auquel le destinataire décide encore d'essayer d'obéir par souci d'obéissance.

63 Sur lesquelles, voir Marmo 2004 : 204-205.

- Pierre d'Espagne (*non papa*), *Summa "Absoluta cuiuslibet"* = Pierre d'Espagne (*non papa*). *Summa "Absoluta cuiuslibet"*. Dans *Het iudicium constructionis: het leerstuk van de constructio in de 2de helft van de 12de eeuw*, vol. IV, par Corneille Henri Kneepkens. Nimègue : Ingenium Publishers. 1987.
- Pierre Hélié, *Summa* = Pierre Hélié. *Summa super Priscianum*, 2 vol. Éd. par Leo Reilly. Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies. 1993.
- Priscien, *Inst. gramm.* = Priscien. *Institutiones grammaticae*, I-XII. Éd. par Martin Hertz. Dans *Grammatici Latini*, éd. par Heinrich Keil, vol. II. Leipzig : Teubner. 1855.
- Quaestiones disputatae de veritate* : = Thomas d'Aquin. *Quaestiones disputatae de veritate*. Dans *Opera omnia*, vol. 22/1-4. Éd. Léonine. Rome : Ad Sanctae Sabinae. 1972.
- Sententiae* = Pierre Lombard. *Sententiae in 4 libris distinctae*, vol I. Grottaferrata : Convento di San Bonaventura. 1971-1981.
- Summa de bono* = Philippe le Chancelier. *Summa de bono*, 2 vol. Éd. par Nikolaus Wicki. Berne : Francke. 1985.
- Summa fratris Alexandri* = Alexandre de Halès. *Summa theologica*. 4 vol. Éd. par Bernardin Klumper, Bonaventura Marrani, Pacifico Maria Perantoni & Padri del convento di San Bonaventura. Grottaferrata : Collegio San Bonaventura. 1924-1948.

Sources secondaires

- Austin, John L. 1962. *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. Oxford : Clarendon Press.
- Belardi, Walter. 1970. *L'opposizione privativa*. Naples : Istituto Universitario Orientale.
- Casagrande, Carla & Silvana Vecchio. 1987. *I peccati della lingua: Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*. Rome : Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Eco, Umberto, Roberto Lambertini, Costantino Marmo & Andrea Tabarroni. 1985 [1983]. *Latratus canis. L'uomo di fronte al mondo animale nell'Alto Medioevo, Atti della XXXI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 7-13 aprile 1983)*. Spolète : Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. 1181-1230.
- Eco, Umberto, Roberto Lambertini, Costantino Marmo & Andrea Tabarroni. 1989. On Animal Language in the Medieval Classification of Signs. *On the Medieval Theory of Signs*, dir. par Umberto Eco & Costantino Marmo. Amsterdam/Philadelphie : Benjamins. 3-41.
- Fillmore, Charles J. 1977. Topics in Lexical Semantics. *Current issues in Linguistic Theory*, dir. Roger W. Cole. Bloomington/Londres : Indiana University Press. 102-124.
- Fredborg, Karin Margareta. 1973. The Dependence of Petrus Helias' *Summa super Priscianum* on William of Conches' *Glose super Priscianum*. *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin (CIMAGL)* 11 : 1-57.
- Fredborg, Karin Margareta. 1981. Some Notes on the *Grammar* of William of Conches. *CIMAGL* 37 : 21-41.
- Fredborg, Karin Margareta. 1999. Promisimus. *CIMAGL* 70 : 81-228.
- Goubier, Frédéric & Nausicaa Pouscoulous. 2011. *Virtus Sermonis* and the Semantics-Pragmatics Distinction. *Vivarium* 49/1-3 : 214-239.
- Grice, H. Paul. 1975. Logic and Conversation. *Syntax and Semantics*, vol. III : *Speech Acts*. New York/Londres : Academic Press. 41-58.
- Grondeux, Anne & Irène Rosier-Catach. 2017. *Priscien lu par Guillaume de Champeaux et son école. Les Notae Dunelmenses (Durham, D.C.L., C.IV.29)*, vol. I : *Introduction*. Turnhout : Brepols.
- Guilfooy, Kevin. 2004. Peter Abelard's two Theories of the Proposition. *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Rome, 11-15 June 2002*, dir. par Alfonso Maierù & Luisa Valente. Florence : Olschki. 35-57.
- Heimann, Claudia. 2013. Beobachtungen zur Rezeption der Werke des Radulfus Ardens im ausgehenden Mittelalter. *Archa verbi* 10 : 166-176.
- Hunt, Richard W. 1975. The *Summa* of Petrus Hispanus on Priscianus *Minor*. *Historiographia Linguistica* 2 : 1-22.

- Jacobi, Klaus, Christian Strub & Peter King. 1996. From *Intellectus Verus/Falsus* to the *Dictum Propositionis*. The Semantics of Peter Abelard and his Circle. *Vivarium* 34/1 : 15-40.
- King, Peter, 2016. Introduction. *Glossae "Doctrinae sermonum"* par Anonyme, éd. par Peter King. Turnhout : Brepols (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 206A).
- Kneepkens, Corneille Henri. 1987. *Het iudicium constructionis. Het leerstuk van de constructio in de 2de helft van de 12de eeuw*, vol. I : *Een verkennende en inleidende studie*. Nimègue : Ingenium Publishers.
- Luhtala, Anneli. 2005. *Grammar and Philosophy in Late Antiquity. A Study on Priscian's Sources*. Amsterdam/Philadelphie : John Benjamins.
- Marenbon, John. 1993. Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts, before c. 1150 AD. Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. *The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, éd. par Charles Burnett. Londres : The Warburg Institute. 77-127.
- Marenbon, John. 1997. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Marenbon, John. 2003. *Boethius*. New York : Oxford University Press.
- Marenbon, John. 2004. Assertion and Speech Acts: Abelard and Some Modern Interpreters. *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Rome, 11-15 June 2002*, dir. par Alfonso Maierù & Luisa Valente. Florence : Olschki. 59-80.
- Marmo, Costantino. 2004. Una semantica del verbo nella grammatica e nella teologia tra XII e XIII secolo. *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Rome, 11-15 June 2002*, dir. par Alfonso Maierù & Luisa Valente. Florence : Olschki. 185-206.
- Marmo, Costantino. 2010. *La semiotica del XIII secolo tra teologia e arti liberali*. Milan : Bompiani.
- Marmo, Costantino & Irène Rosier-Catach. 2011. Introduction. *Vivarium* 49/1-3 : 1-8.
- Panaccio, Claude. 1997. Angel's Talk, Mental Language, and the Transparency of the Mind. *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth-XIVth Century)*, dir. par Costantino Marmo. Turnhout : Brepols. 324-335.
- Rijk, Lambert M. de. 1967. *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, vol. II/1 : *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition* ; vol. II/2 : *Texts and Indices*. Assen : van Gorcum.
- Rosier, Irène. 1994. *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*. Paris : Vrin.
- Rosier-Catach, Irène. 1998. Éléments de pragmatique dans la grammaire, la logique et la théologie médiévales. *HEL* 20/1 : 117-132.
- Rosier-Catach, Irène. 2003a. Abélard et les grammairiens : sur le verbe substantif et la prédication. *Vivarium* 4/1-2 : 175-248.
- Rosier-Catach, Irène. 2003b. Priscien, Boèce, les *Glosulae in Priscianum*, Abélard : les enjeux des discussions autour de la notion de consignification. *HEL* 25/2 : 55-84.
- Rosier-Catach, Irène. 2004a. *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*. Paris : Seuil.
- Rosier-Catach, Irène. 2004b. Les discussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains. *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Rome, 11-15 June 2002*, dir. par Alfonso Maierù & Luisa Valente. Florence : Olschki. 1-34.
- Rosier-Catach, Irène. 2006a. "Solo all'uomo fu dato di parlare". Dante, gli angeli e gli animali. *Rivista di filosofia neoscolastica* 3 : 435-465.
- Rosier-Catach, Irène. 2006b. Le parler des anges et le nôtre. "Ad ingenii acuitionem". *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, dir. par Stefano Caroti, Ruedi Imbach, Zénon Kaluza, Giorgio Stabile & Loris Sturlese. Louvain-la-Neuve : FIDEM. 377-401.

- Rosier-Catach, Irène. 2009. The Augustinian Threefold Word and Angelic Mental Speech. *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, dir. par Tetsuro Shimizu & Charles Burnett. Turnhout : Brepols. 16-48.
- Rosier-Catach, Irène. 2018. L'efficacité du langage dans la pensée médiévale. *De l'action du discours. Le concept de speech act au prisme de ses histoires*, éd. par Bruno Ambroise. Londres : ISTE Editions. 23-41.
- Rosier-Catach, Irène & Frédéric Goubier. 2020. The *Trivium* in the 12th Century. *A Companion to Twelfth-Century Schools*, éd. par Cédric Giraud. Leyde/Boston : Brill. 141-179.
- Searle, John. 1969. *Speech Acts Theory*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Trubeckoj, Nikolaj S. 1939. *Grundzüge der Phonologie*. Prague : s. éd. (Travaux du Cercle linguistique de Prague, 7).
- Valente, Luisa. 1997. *Iustus et misericors* : l'usage théologique des notions de *consignificatio* et *connotatio* dans la seconde moitié du XII^e siècle. *Vestigia, imagines, verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth-XIVth Century)*, dir. par Costantino Marmo. Turnhout : Brepols. 37-59.
- Valente, Luisa, 2008. *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*. Paris : Vrin.
- Valente, Luisa, 2021. Notre-Dame. *Die Philosophie des Mittelalters*, vol. 3/1 : 12. *Jahrhundert*, dir. par Laurent Cesalli, Ruedi Imbach, Alain de Libera & Thomas Ricklin. Bâle : Schwabe Verlag (Grundriss der Geschichte der Philosophie). 601-667.