

# Discours sur le mensonge de Platon à saint Augustin : continuité ou rupture

**Pierre Sarr**

DANS **DIALOGUES D'HISTOIRE ANCIENNE** 2010/2 (36/2), PAGES 9 À 29  
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCHE-COMTÉ**

ISSN 0755-7256

ISBN 9782848673479

DOI 10.3917/dha.362.0009

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-dialogues-d-histoire-ancienne-2010-2-page-9.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Presses universitaires de Franche-Comté.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## Discours sur le mensonge de Platon à saint Augustin : continuité ou rupture

Pierre SARR\*

Parler du mensonge, c'est répondre essentiellement à deux questions : la première est celle de sa réalité : qu'est ce que le mensonge ? La seconde se situe sur un plan moral : est-il permis de mentir ? Augustin a apporté des réponses à ces interrogations dans deux de ses ouvrages, consacrés au mensonge : le *De mendacio* et le *Contra mendacium*. Avant lui<sup>1</sup>, les philosophes et écrivains de l'Antiquité avaient traité de ce thème dans leurs œuvres : Platon et les stoïciens en Grèce, Cicéron et Quintilien à Rome. À leur suite<sup>2</sup>, les Pères de l'Église l'ont aussi développé, à l'instar de Clément d'Alexandrie,

---

\* Université Cheikh Anta Diop – Dakar. psarr2003@yahoo.fr

1 Il n'est pas dans l'esprit de cet article de parler de tous les auteurs classiques qui ont traité du mensonge. Nous avons retenu ceux dont la pensée a marqué les Pères de l'Église antérieurs à saint Augustin et Augustin lui-même. La doctrine platonicienne, comme nous le verrons, est fortement présente chez Clément d'Alexandrie et chez Origène. Les ouvrages consacrés aux rapports des Pères et du stoïcisme témoignent de l'influence que cette école a exercée sur les Pères ; voir : M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de L'Église*, Paris, 1969. Nous avons délibérément laissé de côté Aristote puisque son influence sera surtout présente chez Thomas d'Aquin. M. Testard a montré tout ce que saint Augustin doit à Cicéron dans son livre *Saint Augustin et Cicéron, I, Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Paris, 1958.

2 L'article de L. Godefroy sur le mensonge dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, p. 556-570, nous a servi de point de départ. En abordant le mensonge chez les Pères de l'Église, l'auteur range ces derniers en deux catégories : les irréductibles et les modérés : « Il y a les irréductibles, ceux qui considèrent le mensonge comme tellement blâmable en lui-même qu'on ne doit jamais se permettre de mentir, même de la manière la plus bénigne, même pour procurer le plus grand bien. Et il y a les modérés, ceux qui, tout en condamnant le mensonge et en réclamant la vérité, admettent cependant certains mensonges que les circonstances semblent autoriser, que la vie sociale rend presque inévitables ». Il fait de saint Augustin « le représentant le plus autorisé » de la première tendance. Parmi les tenants de la deuxième tendance, il cite Clément d'Alexandrie, Origène, saint Jean Chrysostome, saint Hilaire. C'est de ces derniers que nous allons parler dans cet article en laissant de côté Tertullien et Cyprien qui, bien que antérieurs à saint Augustin, n'ont pas consacré de longs développements au mensonge. Il peut paraître surprenant que Tertullien, connu

d'Origène, d'Hilaire de Poitiers et de saint Jean Chrysostome, tous antérieurs à saint Augustin. Des études partielles ont été consacrées à l'un ou l'autre de ces auteurs ou à un courant de pensée<sup>3</sup>. Aucune étude, cependant, ne semble avoir porté sur l'évolution chronologique de ce thème pour voir s'il y a eu une continuité ou si une rupture s'est opérée dans la manière dont ces différents auteurs ont parlé du mensonge. L'objet de cet article est de montrer que si les Pères de l'Église antérieurs à saint Augustin ont approximativement tenu le même discours sur le mensonge que les auteurs profanes, il en va autrement de l'évêque d'Hippone. Après avoir indiqué les points de vue des écrivains grecs et romains sur le mensonge, puis ceux des Pères de l'Église qui ont précédé Augustin, nous présenterons la doctrine de l'évêque d'Hippone tout en faisant ressortir les ressemblances et les différences avec ses devanciers.

## I. Le mensonge chez les auteurs antiques

La définition que Stobée et Nigidius ont donnée du mensonge reflète la perception que les auteurs anciens en avaient. Tous les deux font la différence entre « mentir » et « dire un mensonge ». Dans *Eclogae* II, 7, Stobée écrit : « Mentir ne consiste pas à dire

---

pour son intransigeance, n'ait pas consacré au mensonge une place plus importante dans son œuvre et qu'il le mette même au rang des péchés véniels auxquels chacun est soumis *delicta quotidianae incurstationis, quibus omnes sumus obiecti* (*De pudicitia* I, VII, 17sq.) : cf. M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Paris, 1969, p. 20 : « Il distingue les péchés d'après leur gravité. D'une part, il y a les *summa aut maxima*, d'autre part, les *modica* ou *media*. Il énumère une série de fautes où le pécheur est encore « vivant » et peut être rappelé. Ce sont les « fautes quotidiennes », auxquelles nous sommes tous sujets, comme la colère, les coups, le mensonge, le serment téméraire, l'infidélité à son engagement... Il leur oppose alors les fautes plus graves et funestes qui n'ont pas de pardon : l'homicide, l'idolâtrie, la fraude, le blasphème (l'hérésie ?), certainement l'adultère et la fornication ». Dans son combat contre les païens (*Apolog.* XXIV, 1-2), *mendacium* désigne la fausseté des croyances païennes et s'oppose à *ueritas* qui désigne la doctrine chrétienne considérée comme la « vraie religion du vrai Dieu ». Saint Cyprien de son côté, tout en citant le mensonge parmi les péchés que Dieu condamne (*Ad Demetrianum* IX, 1), insiste davantage sur les autres fautes telles que l'orgueil, la colère et l'avarice, l'impureté, l'envie, la cruauté et l'ivrognerie, et plus particulièrement sur l'avarice, l'impureté et la jalousie : cf. M. Spanneut, *op. cit.*, p. 103-107.

<sup>3</sup> Cf. M. Broze, Mensonge et justice chez Platon, *Revue internationale de philosophie*, vol. 40, n° 156-157, 1986, p. 38-48 ; F. Calabi, *La nobile menzogna*, in *Platone, La Repubblica*, vol. II, Napoli, éd. M. Vegetti, 1998, p. 445-457 ; T. Benatouil, *Faire usage : La pratique du stoïcisme*, Paris, 2007, p. 306-309 : l'usage du faux ; E. Kirk Kenneth, *Conscience and its problems, an introduction to casuistry*, 1936. F. Gonzalez, *La réalité du mensonge. De saint Augustin aux modifications apportées à sa sanction par le code pénal*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1996 ; B. Ramsey, « Mensonge (le) / Contre le mensonge » (*De mendacio / Contra mendacium*), *Encyclopédie Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe, IV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2005, p. 957-961 ; J. Cousin, « Études sur Quintilien, t. 1, Contribution à la recherche des sources de L'Institution oratoire », Paris, 1935, p. 755-757.

quelque chose de faux, mais à dire le faux en mentant et en vue de tromper un proche »<sup>4</sup>. Nigidius, à qui Aulu-Gelle fait référence dans les *Nuits attiques*, complète cette définition : « Entre dire un mensonge et mentir, il y a une grande différence : c'est que celui qui ment ne se trompe pas, il veut tromper ; celui qui dit un mensonge est lui-même trompé ». Nigidius ajoute ce qui suit : « celui qui ment trompe autant qu'il est en son pouvoir, mais celui qui dit un mensonge ne trompe pas, du moins volontairement ». Il dit encore sur le même sujet : « L'homme de bien doit se garder de mentir, l'homme prudent de dire un mensonge : le premier retombe sur l'homme, l'autre ne l'atteint pas »<sup>5</sup>. Le mensonge, tel que ces deux auteurs l'ont défini, suppose deux conditions : la volonté délibérée de mentir et l'intention de tromper. C'est autour de ces deux éléments que les écrivains antiques ont conçu leurs réflexions sur le mensonge.

### 1.1. Platon et le mensonge : le mensonge vrai et le mensonge en paroles

Platon, dans la *République*, distingue deux sortes de mensonge : le mensonge véritable et le mensonge en paroles<sup>6</sup>. Le mensonge véritable est le mensonge proféré de façon délibérée qui installe dans l'âme de celui que l'on trompe l'ignorance et l'erreur : « Le mensonge véritable, c'est-à-dire l'ignorance en son âme de celui qu'on a trompé »<sup>7</sup>. Ce mensonge est haï non seulement des hommes mais aussi des dieux. Platon précise aussi que le mensonge le plus grave est celui porté contre les dieux : « C'est bien le mensonge le plus considérable que le mensonge de celui qui, parlant des êtres les plus élevés, s'exprime fallacieusement de manière appropriée »<sup>8</sup>. Un tel mensonge n'est rien d'autre qu'un blasphème contre les dieux. Aussi Platon condamne-t-il les poètes Homère et Hésiode qui ont donné des dieux des représentations immorales et inacceptables. Il les proscriit de l'éducation des futurs gardes de la cité et donne aux gouvernants le droit de censurer les œuvres des poètes parce qu'ils offrent une image pervertie de la nature divine. Dans le même ordre d'idées, les actes de violence et de cruauté prêtés aux

4 Cité par Benatouïl, *op. cit.*, p. 306 ; voir aussi Cousin, *op. cit.* p. 756 qui donne la traduction suivante : « Ce n'est pas dans le fait de dire un mensonge que réside le fait de mentir, mais dans l'action de dire un mensonge par dessein et avec l'intention de tromper l'entourage ».

5 *Noctes Atticae* XI, 11 : *Inter mendacium dicere et mentiri distat. Qui mentitur, ipse non fallitur, alterum fallere conatur ; qui mendacium dicit, ipse fallitur (...)* *Qui mentitur fallit, quantum in se est ; at qui mendacium dicit, ipse non fallit, quantum in se est (...)* *Vir bonus praestare debet, ne mentiatur, prudens, ne mendacium dicat ; alterum incidit in hominem, alterum non.* Les textes et les traductions des auteurs grecs et romains que nous donnons dans cet article sont ceux des éditions CUF.

6 *Resp.* II, 382a-382b : θεὸς ἐθέλοι ἂν ἢ λόγῳ ἢ ἔργῳ φάντασμα προστείνων. Il emploie aussi les expressions ἀληθῶς ψευδὸς (382a ; *Théétète* 189c ; *Lois* V, 731c), ἐν τοῖς λόγοις (382c), τῷ ὄντι ψευδὸς (382c).

7 *Ibid.* II, 382b : Τοῦτο ὡς ἀληθῶς ψευδὸς κάλοιτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου.

8 *Ibid.* II, 377e : τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψευδὸς ὁ εἰπὼν οὐ καλῶς ἐψεύσατο.

dieux devront être passés sous silence de peur qu'ils ne soient source d'imitation pour les enfants. D'autre part, Platon écarte la possibilité de croire que les dieux puissent mentir : un être divin ne peut avoir ni la perversité ni la négligence de mentir puisque l'idée même de mensonge est en contradiction avec celle de la divinité : « Ce qui est divin et démonique est la négation absolue du mensonge »<sup>9</sup>. Ainsi, Dieu n'a pas besoin de mentir ni pour représenter, à la manière des poètes, les choses anciennes sous des fictions savantes, comme s'il ignorait de quelle manière tout s'est passé, ni pour tromper ses ennemis, comme s'il les craignait, ni pour empêcher les effets de la folie de ses amis, car aucune personne en démente n'est amie de Dieu. Il n'est pas non plus admissible de croire que les dieux puissent changer de forme.

À côté de ce mensonge véritable, il y a ce que Platon appelle le « mensonge en paroles ». Contrairement au premier, celui-ci ne porte pas préjudice à autrui et ne peut être considéré comme un mensonge en tant que tel. Dans la définition qu'il en donne, Platon insiste sur les notions d'imitation et de simulacre : « Le mensonge en paroles n'est qu'une imitation d'une affection de l'âme, un simulacre qui se produit par la suite, ce n'est pas un mensonge sans mélange »<sup>10</sup>. Un tel mensonge, pour Platon, est licite parce qu'il peut être utile. Platon met ici l'accent sur le rôle thérapeutique du mensonge : « Mais qu'en est-il du mensonge en paroles ? Quand et à qui est-il assez utile pour ne plus mériter qu'on le hâisse ? N'est-ce pas à l'égard des ennemis et de ceux qui comptent parmi nos amis, dans le cas où la folie ou quelque manque de jugement leur fait entreprendre quelque chose de mauvais ? Le mensonge ne devient-il pas alors une sorte de remède capable de les en détourner ? »<sup>11</sup>. Partant de cette citation, l'on pourrait être porté à croire que le mensonge en paroles est permis à tout un chacun pour peu qu'on soit porté à se protéger de ses ennemis ou à protéger ses amis. Pourtant, Platon le limite exclusivement aux gouvernants, à condition qu'ils le fassent dans l'intérêt de la cité : « C'est donc à ceux qui gouvernent la cité, si vraiment on doit l'accorder à certains,

9 *Ibid.* II, 382e : πάντη ἄρα ἀπειυθές τὸ δαιμονιόν τε καὶ τὸ θεῖον.

10 *Ibid.* II, 382c : Ἐπεὶ τὸ γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημα τὸ τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος καὶ ὕστερον γεγονὸς εἶδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεύδος.

11 *Ibid.* II, 382c : Τί δὲ δὴ ἐν τοῖς λόγοις ψεύδος ; πότε καὶ τῷ χρήσιμον, ὥστε μὴ ἄξιον εἶναι μίσους ; ἀρ' οὐ πρὸς τε τοὺς πολεμίους καὶ τῶν καλουμένων φίλων, ὅταν διὰ μανίαν ἢ τινα ἄνοιαν κακὸν τι ἐπιχειρώσιν πράττειν, τότε ἀποτροπῆς ; ἔνεκα ὡς φάρμακον χρήσιμον γίγνεται ; Les Grecs et les Romains estimaient qu'il était permis de tromper ses ennemis : Homère, *Odyss.* I, 118-119 autorise Ulysse à tuer les prétendants de sa femme par la ruse ou par la force quand il sera de retour chez lui ; Pindare, *Odes* IV, 81-82 dit qu'il faut tout mettre en œuvre pour abattre son ennemi ; Virgile, *En.* II, 389-390 représente Ulysse comme usant de toutes sortes d'artifices pour tromper ses ennemis ; Xénophon, *Mém.* IV, 2 fait dire à Socrate qu'il n'y a point d'injustice ni à tromper un ennemi, ni même à tromper un ami pour son bien.

que revient la possibilité de mentir, que ce soit à l'égard des ennemis, ou à l'égard des citoyens, quand il s'agit de l'intérêt de la cité. Pour tous les autres, il est hors de question qu'ils y recourent »<sup>12</sup>. Par conséquent, le simple citoyen qui ment sera sévèrement puni dans la mesure où il devient un facteur de déstabilisation de la cité comme le fait remarquer M. Broze : « Le simple particulier, s'il est convaincu de mensonge, encourt de graves punitions. En effet, il est impensable que la *mêtis* puisse s'intégrer dans la pensée platonicienne en tant que facteur de déstabilisation »<sup>13</sup>. Platon donne alors des exemples où les gouvernants peuvent être amenés à mentir. Le premier est le mythe de l'autochtonie et des races. C'est ce que Platon appelle le noble mensonge : il s'agit de convaincre les citoyens qu'ils sont tous nés de la terre-mère et que, de ce fait, ils sont tous frères. Mais en même temps, il faut arriver à les persuader que les dieux les ont créés avec des métaux différents : les gouvernants avec de l'or, les gardes avec de l'argent et les producteurs avec du bronze. Il sera donc nécessaire, pour sauvegarder l'harmonie de la cité, que chacun reste à la place que lui confère son métal<sup>14</sup>. De même, il sera permis aux gouvernants d'user du mensonge pour ce qui est des mariages. C'est à eux, en effet, qu'il revient de veiller à la pureté de la race. C'est pourquoi, il sera laissé à leur discrétion le soin de faire en sorte que les meilleurs hommes s'unissent aux meilleures femmes et que les enfants issus de ces unions soient privilégiés par rapport aux autres<sup>15</sup>.

Platon adopte donc une double attitude face au mensonge : le refus systématique du mensonge pour tout ce qui touche aux dieux ; la possibilité accordée aux hommes de mentir, mais seulement aux meilleurs d'entre eux, ce que, du reste, vont corroborer les stoïciens.

### 1.2. Les stoïciens face au mensonge : agir selon le convenable

*A priori*, le rigorisme de la morale stoïcienne ne semble faire aucune place au mensonge. En effet, pour les stoïciens, l'homme sage ne peut se tromper ni tromper parce qu'il possède en lui toutes les vertus et vit en accord avec la nature universelle. Cependant, confrontés aux réalités de la vie, les stoïciens se sont aperçus que leur rigidité ne pouvait être appliquée et ont admis qu'il arrive des circonstances où le sage doit conformer sa conduite avec ce qu'il estime être convenable à sa raison : « Selon les stoïciens, l'homme n'agit que s'il lui semble qu'il convient d'agir ainsi, si l'action

12 *Ibid.* III, 389b : Τοῖς ἄρχουσιν δὴ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοις προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἔνεκα ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς πόλεως, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν οὐχ ἄπτεόν τοῦ τοιοῦτου.

13 M. Broze, *op. cit.*, p. 45.

14 *Rep.* III, 413c-415d.

15 *Ibid.* III, 459d-460d.

que lui suggère son corps, son expérience ou autrui lui apparaît comme légitime du point de vue de la raison »<sup>16</sup>. Stobée, qui se fait l'écho de leur philosophie dans ses *Eclogae*, donne des exemples où le sage peut être amené à mentir : « Ils estiment que le sage pourra parfois faire usage de faux de bien des manières, sans assentiment, aussi bien en effet en tant que général, contre les ennemis, qu'en prévision de ce qui est utile et pour gérer beaucoup d'autres affaires de la vie »<sup>17</sup>. Sextus Empiricus, de son côté, en plus de l'exemple du général, cite celui du médecin qui ment à son patient<sup>18</sup>. Pour justifier le mensonge de leur sage, les stoïciens avancent deux types d'arguments que nous rapporte Plutarque dans *De stoicorum repugnantibus*. Le premier est l'absence d'assentiment : dans la logique stoïcienne, l'assentiment est l'approbation donnée par la raison à la représentation, c'est-à-dire à l'image imprimée dans l'âme par un objet extérieur. Transposé dans l'éthique, l'assentiment équivaut à l'adéquation entre la parole et la pensée. Par conséquent, le mensonge n'est pas répréhensible tant que le sage n'adhère pas à l'information fautive qu'il communique à son interlocuteur : « Souvent, les sages emploient le mensonge à l'égard des méchants, et ils offrent à leur imagination des motifs vraisemblables, mais qui ne sont pas la cause de leur assentiment, autrement ils le seraient d'une opinion fautive et de l'erreur »<sup>19</sup>. Le second argument qu'ils avancent est la finalité du mensonge : l'objectif de celui qui ment n'est pas de tromper mais de susciter une réaction positive chez celui à qui il s'adresse : « À nouveau, Chrysippe dit que Dieu et le sage produisent des représentations fausses, en attendant de nous non pas que nous donnions notre assentiment ou cédions à la représentation, mais seulement que nous ayons une impulsion vers ce qui est représenté et que nous agissions »<sup>20</sup>.

En présentant le mensonge licite comme celui auquel le sage ne donne pas son consentement, les stoïciens rejoignent la thèse platonicienne du « mensonge en paroles » que nous retrouvons chez les auteurs romains comme Cicéron et Quintilien.

### 1.3. Cicéron : mensonge et humanisme

Dans son plaidoyer pour Roscius le comédien qui fait partie de ses premiers discours – il date de 73 avant J.-C. –, Cicéron met le mensonge sur le même plan que le parjure et les condamne tous les deux : « Quelle différence y-a-t-il entre un parjure

16 Benatouil, *op. cit.* p. 121.

17 *Ecl.* II, 7, cité par Benatouil, *Ibid.*, p. 306.

18 Cité par Benatouil, *Ibid.*, p. 307. Les mêmes exemples se retrouvent chez Xénophon, *Mém.* IV, II, 17-21 et chez Philon d'Alexandrie, *Quaestiones in Genesim* VI, 206.

19 *De stoic. repug.* 1056a : πολλὰκις γὰρ οἱ σοφοὶ ψεύδει χρώνται πρὸς τοὺς φαύλους καὶ φαντασίαν παριστάσι πιθανήν, οὐ μὴν αἰτίαν τῆς συγκαταθέσεως ἐπεὶ καὶ τῆς ὑπολήψεως αἰτία τῆς ψευδοῦς ἔσται καὶ τῆς ἀπάτης.

20 *Ibid.*, 1057a.

et un menteur ? Un homme accoutumé à mentir se parjure aisément. Celui que je puis engager à mentir, je le déterminerai sans peine à se parjurer. Quiconque s'est une fois écarté de la vérité, ne se fait pas plus de scrupule d'un parjure que d'un mensonge. Craindra-t-on la vengeance du ciel si l'on est sourd à la voix de sa conscience ? Aussi les dieux immortels n'ont-ils fait, pour le châtement, aucune distinction entre le parjure et le menteur. Ce ne sont point, en effet, les paroles dont se compose la formule du serment, mais bien la perfidie et la méchanceté par lesquelles on tend des pièges à autrui qui allument et provoquent la colère des dieux »<sup>21</sup>. En mettant l'accent sur l'intention à laquelle est subordonné le parjure ou le mensonge, Cicéron rejoint ainsi la définition que Stobée, Nigidius et Platon lui-même ont donnée du mensonge.

Mais cette condamnation sans appel du mensonge dont Cicéron fait preuve dans le *Pro Roscio* semble s'être atténuée au fil du temps. Dans sa maturité, Cicéron a introduit dans ses œuvres la notion d'humanisme : un lien de nature unit tous les hommes et fait qu'ils sont frères. C'est au nom de cet humanisme qu'en 43 avant J.-C., il admet dans le *Pro Ligario*, que l'on puisse se servir du mensonge pour sauver une vie humaine : voulant obtenir la clémence de César en faveur de Ligarius, accusé de s'être rendu en Afrique pour prendre les armes contre César, Cicéron cherche à convaincre ce dernier du contraire et trouve inhumain qu'un autre puisse dénoncer son mensonge : « Si nous pouvions persuader César que Ligarius ne parut jamais en Afrique ; si nous voulions, à l'aide d'un mensonge excusé par l'honneur et dicté par l'humanité, sauver un citoyen malheureux, il serait atroce, dans une telle circonstance, de réfuter et de détruire notre mensonge »<sup>22</sup>. L'expression *honesto et misericordi mendacio* met bien en évidence les motivations qui poussent Cicéron à agir en faveur de Ligarius : la beauté morale et la compassion. Pourtant, c'est au nom de ce même humanisme que Cicéron rejette le mensonge dans ses œuvres philosophiques. Au livre III du *De officiis*, lorsqu'il examine la relation entre l'honnête et l'utile, Cicéron condamne le silence du marchand de blé qui tait aux Rhodiens l'arrivée d'autres marchands et celui du vendeur de maison qui cache les défauts de sa maison : « Le marchand de blé n'aurait pas dû cacher la

21 *Pro Roscio*, XVI, 46 : *At quid interest inter periurum et mendacem ? Qui mentiri solet, peierare consuevit. Quem ego ut mentiatur inducere possum, ut peieret exorare facile potero. Nam qui semel a ueritate deflexit, hic non maiore religione ad periurium quam ad mendacium perducitur consuevit. Quis enim deprecatione deorum, non conscientiae fide commouetur ? Propterea, quae poena ab dis immortalibus periuro, haec eadem mendaci constituta est ; non enim ex pactatione uerborum quibus iurandum comprehenditur, sed ex perfidio et malitia per quem insidiae tenduntur alicui, di immortales irasci et suscensere consueverunt.*

22 *Pro Ligario*, V, 16 : *Quod si probare Caesari possemus in Africa Ligarium omnino non fuisse, si honesto et misericordi mendacio saluti ciui calamitosi esse uellemus, tamen hominis non esset in tanto discrimine et periculo ciuis refellere et coarguere nostrum mendacium.*

vérité aux Rhodiens ni le vendeur de la maison aux acheteurs. C'est cacher la vérité, quand, pour son propre avantage, on veut laisser ignorer ce que l'on sait à ceux qui ont intérêt à le savoir »<sup>23</sup>. En se taisant, ils ont induit sciemment les autres en erreur et pour Cicéron rien n'est plus honteux que de tromper autrui (*De officiis*, I, 42, 150). C'est ce qui le conduit, du reste, à condamner davantage l'attitude de ceux qui usent du mensonge dans leur propre intérêt : « Si on est à blâmer pour se taire, que dire de ceux qui emploient des paroles mensongères ? »<sup>24</sup>. C'est ce qu'a fait Pythias qui a su appâter Caneus pour lui vendre son domaine. S'appuyant donc sur la définition que le prêteur Aquilius a donnée du dol : « Il y a dol quand on fait semblant de faire une chose et qu'on en fait effectivement une autre »<sup>25</sup>, Cicéron aboutit à la conclusion qu'il faut bannir le mensonge des relations humaines.

La position de Cicéron par rapport au mensonge a donc varié : d'une condamnation catégorique, il est passé à une appréciation plus nuancée : tout en admettant que le mensonge puisse être utilisé pour faire du bien à autrui, il le récuse quand il doit servir à des fins personnelles. C'est pourquoi à l'égoïsme de Diogène de Babylone, il préfère l'altruisme d'Antipater qui, au nom de la loi de nature qui unit tous les hommes, fait prévaloir l'intérêt commun : « Que ton utilité soit l'utilité commune, et réciproquement que l'intérêt de tous soit le tien »<sup>26</sup>. Cette attention à autrui est le fondement de la doctrine de Quintilien sur le mensonge.

#### 1.4. Quintilien et le mensonge de l'orateur

C'est d'abord un portrait de l'orateur parfait que dresse Quintilien au livre 12 de l'*Institution oratoire*. Dans la définition qu'il donne de l'orateur et qu'il emprunte à Caton l'Ancien « un homme de bien savant dans l'art de parler » (*uir bonus dicendi peritus*), il met au premier plan la qualité d'homme de bien. L'orateur doit, avant tout, être vertueux. C'est à ce prix qu'il fera triompher la bonne cause puisqu'il s'évertuera à ne pas utiliser des procédés malhonnêtes et réprouvés par la morale pour aboutir à ses fins : « Ôtons-nous de l'esprit que la plus noble des facultés puisse jamais s'allier avec les bassesses du cœur. Le talent de la parole, quand il échoit aux méchants, doit être

23 *De Officiis*, III, 13, 57 : *Non igitur uidetur nec frumentarius ille Rhodius nec hic aedium uenditor celare emptores debuisse. Neque enim id est celare quidquid reticeas, sed cum, quod tu scias, id ignorare emolumentum tui causa uelis eos quorum intersit id scire.*

24 *Ibid.*, XIV, 59 : *Quod si uituperandi qui reticuerunt, quid de iis existimandum est qui orationis uanitatem adhibuerunt ?*

25 *Ibid.*, XIV, 6 : *Cum esset aliud, aliud actum.*

26 *Ibid.*, II, 52 : *Ut utilitas tua communis sit, uicissimque communis utilitas tua sit.*

considéré comme une véritable calamité puisqu'il ne fait que les rendre plus dangereux »<sup>27</sup>. En effet, si l'éloquence devait être utilisée à des fins perverses, elle serait funeste aux intérêts publics et privés, et la responsabilité des rhéteurs serait engagée parce qu'ils auraient inculqué un art à des brigands. Cette exigence de la vertu établie, Quintilien reconnaît tout de même que des raisons valables peuvent contraindre l'homme de bien à mentir : « J'ai dit qu'il peut exister des motifs pour que, dans la défense d'une cause, l'homme de bien cherche à dérober au juge la connaissance de la vérité »<sup>28</sup>. Il invoque l'autorité des stoïciens pour donner plus de crédit à son affirmation : « Il faut bien qu'on m'accorde ce dont conviennent les plus rigides des stoïciens, qu'un homme vertueux peut être dans le cas de mentir pour des causes même assez légères »<sup>29</sup>. Il reprend à son compte les exemples en usage chez les stoïciens : les parents qui mentent à leurs enfants malades<sup>30</sup> en leur faisant des promesses qu'ils ne tiendront jamais, le mensonge fait à un assassin pour le détourner de son crime, ou à un ennemi pour le salut de son pays. Outre ces exemples, Quintilien énumère d'autres cas où, pour des motifs honorables, l'orateur peut travestir la vérité ou se charger de causes qu'autrement il n'aurait pas accepté de défendre. C'est ainsi qu'il n'aura pas de scrupule à vouloir sauver un homme accusé d'avoir eu le dessein de tuer un tyran : l'intention de délivrer la société d'un monstre est en soi bonne, et en cela, Quintilien rejoint Cicéron<sup>31</sup> ; il prendra aussi la défense d'un criminel repentant : il est plus avantageux pour la société de sauver un coupable qui promet de s'amender que de le punir ; de la même façon, il peut être préférable de défendre un général accusé à bon droit que de laisser condamner un homme qui sauvera sa patrie. À la suite de Platon, des stoïciens et de Cicéron, Quintilien reconnaît l'utilité

27 *Inst. orat.* XII, 32 : *Hoc certe procul eximatur animo, rem pulcherrimam eloquentiam cum uitiis mentis posse misceri. Facultas dicendi, si in malos incidit, et ipsa indicanda est malum : peiores enim illos facit quibus contingit.*

28 *Ibid.* XII, 36 : *Verum et illud (...) potest adferre ratio ut uir bonus in defensione causae uelit auferre aliquando iudici ueritatem.*

29 *Ibid.* XII, 38 : *Ac primum concedant mihi omnes oportet, quod stoicorum quoque asperrimi confitentur, facturum aliquando bonum uirum ut mendacium dicat, et quidem nonnumquam leuioribus causis.*

30 Il était généralement admis de penser que ce n'était pas un mensonge de dire quelque chose de faux à un enfant ou à une personne insensée. La raison avancée était que les enfants et les insensés, n'ayant pas la liberté de jugement, on ne saurait leur faire du tort à cet égard. Pour les enfants en particulier, c'était une opinion répandue qu'on pouvait « tromper cet âge impudent » (Lucrèce, *De nat. rer.* I, 935) et « leur faire croire bien des choses pour leur profit » (Quintilien, *Inst. Orat.*, XII, 1). Xénophon, *Mém.* IV, 2, 16-17 donne lui aussi l'exemple du père de famille qui, voyant que son fils répugne à prendre un remède qui lui est nécessaire, le lui fait prendre comme un aliment.

31 Cicéron affirme en *De officiis* III, 4, 19 que le peuple romain considérait le meurtre d'un tyran comme la plus belle de toutes les actions d'éclat.

du mensonge proféré dans un but purement altruiste et qui n'entache en rien la vertu de l'homme de bien.

Ainsi, nous ne trouvons pas chez les auteurs de l'Antiquité gréco-romaine une condamnation absolue du mensonge. Mis à part Platon qui le récuse sur le plan théologique, tous l'admettent sur le plan humain en spécifiant toutefois son caractère utilitaire. Les Pères de l'Église antérieurs à saint Augustin s'inspireront de ces auteurs profanes dans leur discours sur le mensonge.

## II. Le mensonge chez les Pères de l'Église

### 2.1. Clément d'Alexandrie

Clément d'Alexandrie reprend, dans ses *Stromates*<sup>32</sup>, la distinction de P. Nigidius entre « mentir » et « dire un mensonge »<sup>33</sup> et fait résider l'injustice ou le préjudice causé à autrui dans l'intention de celui qui agit ou parle<sup>34</sup>. Partant de là, il établit ce que doit être la conduite du gnostique, c'est-à-dire du chrétien qui est parvenu à la perfection spirituelle. Dans les *Stromates* 6 et 7, Clément présente le portrait du gnostique : il se distingue avant tout par sa piété : lui seul est vraiment religieux et le culte qu'il rend à Dieu est la seule forme de piété véritable. Mais sur le chemin qui mène à cette perfection spirituelle, Clément attribue à l'exigence morale autant d'importance qu'il en attribue à l'exigence de piété. De ce fait le gnostique est aussi un homme de vertu dont la conduite à l'égard du prochain est en accord avec la pureté de son amour pour Dieu. Le gnostique, dont les actes sont en conformité avec les paroles, ne saurait en aucune façon mentir : ni envers Dieu qui, par sa nature, ne peut être atteint par le mensonge, ni envers son prochain parce qu'il l'aime, ni envers lui-même puisque personne ne se fait du tort volontairement<sup>35</sup>. La seule restriction que Clément apporte à ce comportement concerne le gnostique qui assume la fonction d'éducateur et qui, par son enseignement, transforme ceux dont il a la charge en les arrachant au paganisme pour les convertir à la

32 Du grec *στρώμα, ατος* qui signifie couverture, tapis, le terme désignait probablement des objets bariolés, faits de pièces de formes variées ou plutôt de couleurs denses. À l'époque hellénistique, le mot s'emploie pour désigner une œuvre littéraire au sens de mélanges : voir C. Mondésert, Clément d'Alexandrie, *Stromates*, Sources chrétiennes 30, introduction, p. 8-9. Dans ses *Stromates* qui sont un mélange de sujets divers, Clément définit les rapports entre la foi et la connaissance.

33 *Stromates* VII, 9, 53 (2) : *ψεύσεται ἢ ψεύδος ἐρεῖ κατὰ τοὺς σοφιστάς*. Les textes et traductions des Pères de l'Église que nous citons sont ceux des Sources chrétiennes.

34 *Ibid.* VII, 8, 50 (4).

35 *Ibid.* VII, 8, 50 (1-4).

vraie foi. Dans ce ministère, il joue le rôle d'intermédiaire entre Dieu et les hommes et peut, à ce moment, user du mensonge à la seule condition qu'il puisse être utile au salut de ceux qu'il enseigne : « La seule aide due aux autres, au prochain, l'amènera à faire des choses qu'il ne choisirait pas d'accomplir s'il n'agissait pour eux »<sup>36</sup>. Clément est ainsi en accord avec les auteurs profanes puisque le seul mensonge qu'il reconnaît est le mensonge à valeur utilitaire et thérapeutique. Aussi reprend-il l'image traditionnelle du médecin qui ment à ses patients pour leur propre bien : « Il (le gnostique) pense et dit vrai tout à la fois ; à une exception près cependant en cas de soins à donner, à l'instar du médecin envers les malades, pour le salut de ses patients, peut-être alors mentira-t-il, ou plutôt pour parler comme les sophistes, dira-t-il un mensonge »<sup>37</sup>. Les Écritures lui offrent aussi des exemples qui lui permettent de mettre en valeur le symbolisme qui se cache derrière des passages qui, pris à la lettre, pourraient paraître équivoques, voire mensongers. Il en est ainsi de la circoncision de Timothée, acte qui semble aller à l'encontre de l'enseignement de saint Paul, mais que l'apôtre pose pour ne pas fermer la porte des synagogues au nouveau prédicateur<sup>38</sup>.

Pour trouver une justification au mensonge, Clément s'appuie à la fois sur les Écritures saintes et les auteurs antiques. L'influence de ces derniers sur sa pensée est notable, celle de Platon en particulier dont il reprend certains aspects de la doctrine : le mensonge n'atteint pas les dieux, c'est involontairement qu'on se fait du tort, le mensonge est réservé à une catégorie de personnes dans un but éducatif. Origène adoptera la même démarche que Clément.

## 2.2. Origène

Saint Jérôme, dans le *Contre Rufin*<sup>39</sup>, fait référence à un passage des *Stromates* d'Origène où celui-ci cite Platon. Rufin se plaignait que son ancien ami ait traité les origénistes de menteurs dans une de ses lettres (lettre 84). Pour sa défense, Jérôme cite le livre 6 des *Stromates* d'Origène dans lequel il lui semble que l'auteur fait l'apologie du mensonge. En effet, Origène y fait référence à la *République* de Platon, précisément

36 *Ibid.* VII, 9, 53 (2) : Ἐπὶ δὲ τῶν πλησίον ὠφελεία μόνη ποιήσει τινά, ἃ οὐκ ἂν προηγουμένως αὐτῷπραχθεῖη, εἰ μὴ δι' ἐκείνους ποιοίη.

37 *Ibid.* VII, 9, 53 (3) : Ἀληθῆ τε γὰρ φρονεῖ ἅμα καὶ ἀληθεύει, πληὴν εἰ μὴ τότε ἐν θεραπείας μέρει, καθάπερ ἰατρος πρὸς νοσοῦντας ἐπὶ σωτηρίᾳ, ψεύσεται ἢ ψεύδος ἐρεῖ κατὰ τοὺς σοφιστάς.

38 Le synode de Jérusalem (*Ac15*, 5-29) avait statué que la circoncision n'était pas nécessaire au salut pour les païens qui voulaient entrer par le baptême dans la Nouvelle Alliance. C'est pourquoi Paul ne fit pas circoncire Tite, son collaborateur venu du paganisme. En revanche, il jugea utile de le faire pour Timothée, d'origine juive par sa mère, dans le but de faciliter l'annonce de l'Évangile aux Juifs.

39 *Contra Rufinum* VII, 2.

au livre III, 389b où, après avoir montré que les dieux ne pouvaient pas mentir, Platon accorde aux seuls gouvernants la possibilité de mentir à leurs citoyens. Jérôme fait suivre cette citation du commentaire d'Origène. Celui-ci se conforme à la doctrine de Platon, tant sur le plan théologique qu'humain : comme Platon, il affirme que Dieu ne saurait mentir, mais que, dans l'intérêt des hommes, il arrive qu'il s'adresse à eux à mots voilés en utilisant des paroles ambiguës et des énigmes (*uerbis loquitur ambiguïs et per aenigmata*). C'est la théorie de l'obscurité biblique que Sébastien Morlet explique en ces termes : « Ceux qui ne sont pas arrivés au stade de la perfection spirituelle ne peuvent, à cause de leur infirmité, contempler toute nue la vérité ; il leur faut des images et des symboles pour appréhender, quoique d'une manière imparfaite, la révélation divine »<sup>40</sup>. Quant à l'homme à qui sied le mensonge, Origène le renvoie à Platon qui recommande d'user du mensonge comme d'un viatique et d'un remède, mais aussi aux Écritures à travers les exemples des personnages bibliques qui ont su manœuvrer pour parvenir à leurs fins : Judith qui tua Holopherme en déguisant sagement ses paroles (*prudenti simulatione uerborum*), Esther qui a caché son origine juive (*tacita diu gentis ueritate*) et Jacob qui a obtenu les bénédictions de son père au prix d'un mensonge artificieux (*artifici mendacio*).

Un développement analogue sur le mensonge se retrouve dans le *Contre Celse*. Ce païen, dans son *Discours véritable*, reprochait aux chrétiens de remettre en cause l'immutabilité divine. Pour réfuter le dogme de l'Incarnation, il se référait aux passages 381b-c du livre II de la *République* où Platon affirme que Dieu ne peut ni changer de nature ni mentir. Par conséquent, dit Celse, si Dieu s'est montré sous forme humaine aux hommes, c'est qu'il a menti. De plus, si le mensonge licite est celui qu'on fait aux malades ou aux ennemis, la divinité ne saurait être concernée puisqu'elle ne s'adresse pas aux malades et ne s'occupe pas des ennemis, faisant ici encore référence à Platon (*Resp.* II, 382e) où le philosophe affirme que les dieux sont amis des sages et des hommes sensés. Dans sa réfutation, Origène se sert des mêmes arguments que son adversaire : Dieu ne change pas dans son essence, mais il s'adapte à la capacité qu'a chaque homme de l'accueillir<sup>41</sup>. Pour mieux se faire comprendre, Origène se sert de la comparaison de la nourriture qui se présente de façon différente selon qu'elle est destinée à un nourrisson, à un malade ou à une personne robuste. Dans ce cas on ne peut pas parler de mensonge

40 S. Morlet, « Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les *Stromates* d'Origène dans la *Préparation évangélique* ? », *Revue de philologie*, LXXVIII, 1, 2004, p. 136.

41 Ce point est au centre de la doctrine d'Origène ainsi que le souligne Morlet, *op. cit.*, p. 136 : « L'idée que Dieu parle le langage adapté au niveau spirituel de chacun constitue un point capital de la théorie origénienne de la révélation ».

en ce qui concerne la divinité : « Assurément le Logos ne ment pas sur sa propre nature, quand il nourrit chacun dans la mesure où il peut l'accueillir, et ce faisant, il ne trompe ni ne ment »<sup>42</sup>. S'agissant de l'Incarnation, puisque Celse admet que l'on peut recourir au mensonge pour guérir les malades, il faut aussi qu'il admette que le Christ, pour guérir les âmes malades en vue de leur salut, ait pu utiliser « des moyens que l'on n'utiliserait pas en principe, mais qu'on emploie par suite des circonstances »<sup>43</sup>.

Le discours d'Origène sur le mensonge demeure tributaire de Platon et de Clément. Platon lui sert de soubassement pour réfuter le mensonge divin. Comme Clément, il puise dans les Écritures<sup>44</sup> pour illustrer sa pensée. Hilaire de Poitiers et Jean Chrysostome ne font pas cas du mensonge divin. Ils se limitent à l'examen du mensonge sur le plan humain.

### 2.3. Hilaire de Poitiers

Chez Hilaire, le mensonge n'existe que s'il y a un préjudice contre autrui : *crimen mendacii in incommodo habetur alieno*<sup>45</sup>. Dans son commentaire du psaume 14, une des conditions que pose Hilaire pour que l'homme puisse trouver le repos en Dieu, c'est-à-dire parvenir au salut, c'est de vivre dans la vérité : « Celui qui n'a pas rusé avec sa langue et n'a pas fait du mal à son prochain »<sup>46</sup>. Mais Hilaire constate, comme l'avaient fait les stoïciens, qu'une telle perfection est difficile à atteindre ici-bas. C'est pourquoi, à la suite de ses prédécesseurs, il légitime l'usage du mensonge dans certaines circonstances : « Le mensonge est bien souvent nécessaire et la fausseté parfois utile »<sup>47</sup>. Ce mensonge, c'est celui qui est proféré pour venir en aide à autrui et les exemples qu'ils donnent sont ceux que nous avons déjà rencontrés chez les autres auteurs : le mensonge fait à un assassin pour le détourner de sa victime, le faux témoignage apporté pour aider une personne en danger, le mensonge fait à un malade sur la gravité de sa maladie. Par conséquent, le mensonge, pour Hilaire, est justifié tant qu'il n'y a pas volonté explicite de tromper. C'est aussi le point de vue de Jean Chrysostome.

42 *Contra Celsum* IV, 18 : καὶ οὐ δὴ που ψεύδεται τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ λόγος, ἐκάστω τρόφιμος γινόμενος, ὡς χωρεῖ αὐτὸν παραδέξασθαι, καὶ οὐ πλανᾷ οὐδὲ πεύδεται.

43 *Ibid.* IV, 19 : τοῖς τοιοῖσδε, οἷς οὐκ ἂν τις χρήσαιτο προηγουμένης ἀλλ' ἐκ περιστάσεως.

44 *Cf. Judith* 11 ; *Esther* 2, 10-20 ; *Gen.* 27,18-30.

45 *Tractatus in psalmos* 14, 10.

46 *Ibid.* : *Qui non egit dolum in lingua sua nec fecit proximo suo malum.*

47 *Ibid.* : *Est enim necessarium plerumque mendacium et nonnumquam falsitas utilis est.*

#### 2.4. Jean Chrysostome

Jean Chrysostome, qui aborde la question du mensonge dans le *De sacerdotio*<sup>48</sup>, met en avant la notion d'intention. À son ami Basile qui lui reproche de s'être dérobé à la prêtrise malgré ses promesses, il fait une apologie du mensonge. En la circonstance, il s'agit de se demander si le mensonge est à écarter absolument et, à ce moment, il est prêt à se laisser punir, ou si, au contraire, il peut être utile ou mauvais suivant l'intention de celui qui en fait usage. Il opte pour la deuxième hypothèse et l'applique à son cas : s'il a caché à son ami ses intentions, c'était pour son bien et pour celui de ceux qui ont voulu les élever, Basile et lui, à la prêtrise. Partant de là, il fait voir les avantages du mensonge : « une ruse habile et qui part d'une bonne intention est quelquefois un bien si précieux, que beaucoup d'hommes ont été punis pour n'en avoir pas usé »<sup>49</sup>. Il énumère des exemples où le mensonge présente des avantages : en temps de guerre, il peut être bénéfique à un État : le général qui remporte la victoire par la ruse est plus méritant que celui qui l'emporte par la force ; non seulement il accable les ennemis et en fait un objet de risée, mais encore il procure à sa patrie une joie sans mélange<sup>50</sup>. Ce n'est pas seulement dans l'intérêt des affaires publiques que le mensonge est bénéfique. Il l'est aussi dans la vie privée, surtout quand il participe à préserver la santé et la vie des individus. C'est ainsi que le médecin emploie des subterfuges pour obtenir la guérison de ses malades. Les Écritures elles-mêmes offrent des exemples de ce genre : Mikal, la fille de Saul, a sauvé son mari David en mentant à son père et son frère Jonathan a agi de la même manière pour sauver le même David<sup>51</sup>. Le mensonge devient ainsi un artifice dont peuvent se servir réciproquement les époux, les amis, les parents et les enfants dans leurs relations. S'il est légitime d'employer le mensonge pour sauvegarder les biens du corps, combien plus doit-il l'être en vue d'obtenir des biens spirituels : c'est dans cette intention que saint Paul a circoncis Timothée et que des prophètes ont pu tuer des hommes. Pour Chrysostome, le mensonge n'est pas condamnable tant qu'il n'est pas employé dans un dessein frauduleux et mérite d'être considéré comme de l'habileté (οἰκονομία), de la sagesse (σοφία), ou une pieuse industrie (τέχνη).

48 *De sacerdotio* I, 6.

49 *Ibid.* : τοσοῦτον γὰρ ἔχει κέρδος εὐκαιρος ἀπάτη καὶ μετὰ τῆς ὀρθῆς γινομένη διανοίας ὡς πολλοὺς ὅτι μὴ παρεκρούσαντο καὶ δίκην δοῦναι πολλάκις.

50 La même idée se retrouve chez Polybe, *Hist.* IX, 15, qui soutient que les exploits militaires, faits ouvertement et à main armée, sont moins honorifiques que ceux qu'on fait par ruse et en profitant de l'occasion. Plutarque, dans la *Vie de Marcellus*, rapporte que, chez les Lacédémoniens, celui qui avait tué son ennemi par ruse immolait une plus grande victime que celui qui l'avait tué à main armée. Le même auteur loue encore Lysandre de ce qu'il remportait la plupart de ses exploits militaires par des stratagèmes.

51 *I Samuel* 19, 11-17 ; *ibid.*, 20.

Le discours des Pères sur le mensonge offre un certain nombre de similitudes avec celui des auteurs antiques. Ils ont axé leurs réflexions sur un double plan, théologique et humain. Clément et Origène, à l'instar de Platon, ont mis en évidence l'inaccessibilité du mensonge aux dieux. Sur le plan humain, tous sont unanimes pour reconnaître l'opportunité du mensonge qui peut être mis au service de l'intérêt individuel ou général. Les exemples qu'ils puisent aussi bien chez les auteurs profanes que dans la Bible leur servent d'illustration. En définitive, pour les Pères comme pour les auteurs païens, le mensonge à but utilitaire, à condition que l'intention morale soit sauve, ne doit pas être considéré comme un vrai mensonge. Quelle sera la position de saint Augustin ?

### III. La doctrine augustinienne du mensonge

Dans ses *Retractationes*, Augustin fait allusion aux deux ouvrages qu'il a consacrés à la question du mensonge : le *De mendacio*, écrit en 395 après Jésus-Christ, au tout début de sa vie sacerdotale et le *Contra mendacium*, écrit vers la fin de sa vie en 420. On pourrait être amené à croire, vu l'écart temporel qui sépare ces deux œuvres, que la fougue du jeune homme a pu être tempérée par l'expérience du vieillard, autrement dit que le discours d'Augustin sur le mensonge a pu évoluer entre 395 et 420. Pourtant, il n'en est rien. En effet, si le *De mendacio* se présente comme l'analyse, sur le plan théorique, de la pratique du mensonge, le *Contra mendacium* n'en est que l'application directe sur un cas concret : c'est la réponse d'Augustin à Consentius qui avait envoyé au vieil évêque des documents concernant les priscillianistes et lui indiquait par la même occasion la voie qui lui paraissait la plus efficace pour les démasquer. Augustin lui-même a relevé la complémentarité des deux livres : s'il n'a pas détruit le *De mendacio*, comme il en avait exprimé le désir, c'est parce qu'il s'y trouvait des points que le *Contra mendacium* ne développait pas. En outre, Augustin reconnaît que, malgré leur différence sur la forme, les deux opuscules visent le même but quant au fond : combattre le mensonge. Il s'agit donc de voir, à travers la définition qu'il donne du mensonge et la réponse qu'il apporte à la licéité du mensonge, la position d'Augustin par rapport aux auteurs qui l'ont précédé.

#### 3.1. Définition du mensonge

Dans le préambule du *De mendacio*, Augustin convie ses lecteurs à éviter de considérer comme mensonge ce qui ne l'est pas. C'est ainsi qu'il écarte du débat le mensonge joyeux, fait dans le cadre de la plaisanterie, celui proféré de bonne foi ou par ignorance. En quoi fait-il consister le mensonge ? Augustin émet une première

définition dans laquelle il associe la volonté délibérée de mentir et la fausseté de l'énoncé : « Mentir, c'est avoir une pensée dans l'esprit et, par paroles ou tout autre moyen d'expression, en énoncer une autre »<sup>52</sup>. Pourtant, cette définition ne recouvre pas tout à fait la réalité du mensonge. Il était donc nécessaire de circonscrire de façon plus précise la nature du mensonge, ce que fait Augustin en mettant en avant l'intention de celui qui ment : « C'est par l'intention de l'esprit et non par la vérité ou la fausseté des choses elles-mêmes qu'il faut juger si quelqu'un ment ou ne ment pas »<sup>53</sup>. Il précise mieux sa pensée en établissant un lien entre la volonté délibérée de mentir, la fausseté de l'énoncé et l'intention d'induire en erreur : « Le péché du menteur consiste à parler contre sa pensée avec l'intention de tromper »<sup>54</sup>. Et encore : « Personne ne doute que celui-là ment qui dit volontairement une chose fausse avec l'intention de tromper. En conséquence, parler contre sa pensée avec l'intention de tromper est un mensonge manifeste »<sup>55</sup>.

Cette définition que donne Augustin recoupe celle de ses prédécesseurs : tous ont mis en exergue la volonté délibérée de mentir et l'intention de tromper. En revanche, des divergences apparaissent lorsqu'il est question de la licéité du mensonge.

### 3.2. Est-il permis de mentir ?

Dans le *De mendacio*, Augustin distingue huit catégories de mensonges que nous regroupons en quatre groupes à partir des adjectifs et des expressions qu'il emploie pour les désigner : les mensonges blasphématoires (*mendacia blasphema, capitale mendacium*), les mensonges qui font du tort à autrui (*mendacia quae aliquem laedunt injuste*), les mensonges proférés gratuitement (*qui gratis mentiuntur*) et les mensonges qui sont dits dans l'intention de rendre service (*mendacia honesta*). Puis il les analyse pour montrer ce que chacun a de pernicieux.

#### 3.2.1. Les mensonges blasphématoires

Ce sont les mensonges commis contre la religion. De tous les mensonges, ils sont les plus graves puisque portés contre la divinité : « Si c'est contre Dieu que nous parlons quand nous mentons, quel plus grand mal est-il possible de trouver dans un

52 *De mendacio* III, 3 : *Ille mentitur qui aliud habet in animo et aliud uerbis uel quibuslibet significationibus enuntiat*. Les textes et les traductions du *De mendacio* et du *Contra mendacium* sont ceux de l'édition bénédictine, II, *Problèmes moraux*.

53 *Ibid.* III, 3 : *Ex animi enim sui sententiae, non ex rerum ipsarum ueritate uel falsitate mentiens aut non mentiens iudicandus est*.

54 *Ibid.* : *Culpa uero mentientis est in enuntiando animo suo fallandi cupiditas*.

55 *Ibid.* IV, 5 : *Enuntiationem falsam cum uoluntate ad fallendum, manifestum est esse mendacium*.

autre mensonge ? »<sup>56</sup>. Il faut donc, contre tous ceux qui s'appuient sur les Écritures pour justifier le mensonge, notamment les manichéens et les priscillianistes, écarter la possibilité de trouver des mensonges dans les Écritures. Les faits supposés comme tels dans l'Ancien Testament n'en sont pas : soit ils sont utilisés dans un sens allégorique que seuls peuvent comprendre ceux qui sont en mesure d'en décrypter le symbole et qui en tirent une joie profonde, soit ils sont soumis au principe de la relativité qui fait qu'entre deux maux, on choisit le moindre. De la même manière, il combat tous ceux qui pensent pouvoir trouver des mensonges dans le Nouveau Testament : il récuse Jérôme qui, à la suite d'Origène, s'était servi d'un passage de l'Épître aux Galates pour accuser saint Paul de dissimulation<sup>57</sup>. De même, contrairement à certains Pères qui se sont servis de la circoncision de Timothée par Paul pour expliquer le mensonge à but utilitaire, Augustin interprète cet acte comme l'application de la doctrine de liberté de l'apôtre : *Ex libertate suae sententiae*.

Il n'est pas non plus permis d'user du mensonge pour ramener quelqu'un à la foi. Déjà, dans le *De mendacio*, Augustin condamnait un tel procédé qui allait à l'encontre de l'économie de la foi. Pour la même raison, il fustige le comportement des priscillianistes et de Consentius dans le *Contra mendacium*. Les priscillianistes portaient du principe que le mensonge qui ne met pas en danger les convictions intimes était licite. Leur devise, qui peut être assimilée au mensonge en paroles de Platon et de l'absence d'assentiment des stoïciens, était : « avoir le mensonge à la bouche et la vérité dans le cœur. » Partant de là, ils se faisaient passer pour des catholiques dans le but de cacher leur propre doctrine. Augustin estime que les priscillianistes se condamnent eux-mêmes non seulement parce qu'ils portent atteinte à la foi, mais parce qu'ils sont en porte-à-faux avec leur intime conviction. À Consentius qui veut utiliser le mensonge pour démasquer les hérétiques, Augustin démontre que cette façon d'agir ne peut en aucune manière être agréée : « Si on justifie non pas tous les mensonges, mais les mensonges blasphématoires, sous prétexte qu'ils ont pour but de découvrir les hérétiques cachés,

56 *Contra mendacium* IV, 7 : *Si enim et contra Deum loquimur cum mentimur, quid tanquam scelestissimum omni modo deuitare debemus ?*

57 *Galates* II, 11-21 : il s'agit de l'incident d'Antioche. Pierre, par peur des chrétiens d'origine juive, ne voulait plus partager la table des chrétiens issus du paganisme. Paul le lui reproche publiquement. En qualifiant l'attitude de Paul de dissimulation, Jérôme admettait une certaine duplicité dans les Écritures révélées. Certains commentateurs ont cherché à expliquer l'attitude de Jérôme : P. Henne, *Saint Jérôme*, Paris, 2009, p. 266, estime que c'était un moyen pour Jérôme de se défendre contre ceux qui l'accusaient de vouloir judaïser le christianisme : « Donc, pour répondre à ce reproche, il se fait plus sévère que les autres et présente l'incident d'Antioche comme le rejet absolu de toute la législation hébraïque non seulement par Paul, mais aussi par Pierre. »

on pourra de la même manière et pour le même but, assimiler la chasteté à l'adultère »<sup>58</sup>. Il lui fait ensuite prendre conscience des méfaits qu'un tel mensonge pourrait engendrer : consolider les priscillianistes dans leur erreur, faire perdre aux fidèles la confiance qu'ils placent en leurs pasteurs ; le catholique qui se ferait passer pour priscillianiste se trouverait dans l'obligation de louer les dogmes des hérétiques et, de ce fait, s'éloignerait de la vraie foi. En tout état de cause, le priscillianiste, qu'il se fasse passer pour un chrétien catholique ou qu'il professe ouvertement sa doctrine, serait plus excusable que le catholique : dans le premier cas, son langage est conforme à la vérité, même s'il n'y adhère pas ; dans le second cas, il pèche par ignorance de la vérité. Quant au catholique, il pèche doublement : en se faisant passer pour ce qu'il n'est pas et en enseignant une fausse doctrine.

En définitive, pour Augustin, c'est par la vérité qu'il faut combattre le mensonge et non par le mensonge : « C'est par la vérité qu'il faut éviter le mensonge, c'est par la vérité qu'il faut le démasquer, c'est par la vérité qu'il faut le tuer »<sup>59</sup>. Cette vérité, dans la lutte contre l'hérésie, réside dans l'exposé de la vraie doctrine et de la libre discussion. Par sa condamnation du mensonge contre la religion, Augustin continue la tradition de Platon et des Pères. Toutefois, il se montre plus radical que ces derniers par sa négation absolue de toute forme de mensonge dans les Écritures.

### 3.2.2. *Les mensonges injustes*

Augustin range dans cette catégorie les mensonges qui nuisent à autrui. Ils se présentent sous deux formes : soit qu'ils nuisent à autrui sans que personne d'autre ne tire profit du mensonge ; soit qu'ils nuisent à autrui tout en rendant service à un autre. Ces mensonges sont à éviter dans l'un et l'autre cas pour la simple raison que faire du tort à quelqu'un est condamnable : *Nulli est iniuria uel leuior inferanda*<sup>60</sup>. En les rejetant, Augustin se situe dans la droite ligne de ses devanciers qui ont tous condamné le mensonge dès l'instant où il porte préjudice à autrui.

### 3.2.3. *Les mensonges gratuits*

Comme Stobée et Nigidius, Augustin distingue le menteur (*mendax*) de l'homme qui ment (*mentiens*). Le menteur, c'est celui qui trouve du plaisir à mentir. L'homme qui ment, c'est celui qui se sert du mensonge. Dans le cas précis du mensonge

<sup>58</sup> *Contra mendacium VII : Nam si propterea iusta sunt, non qualiacumque sed blasphema mendacia, quia hoc animo fiunt ut occulti haeretici detegantur, poterunt isto modo, si eodem animo fiant, casta esse adulteria.*

<sup>59</sup> *Ibid.VI, 12 : Veritate sunt cauenda, ueritate capienda, ueritate occidenda mendacia.*

<sup>60</sup> *De mendacio XI, 18.*

gratuit, c'est le mensonge destiné à agrémenter la conversation. Ces deux types de mensonge, bien qu'ils ne soient pas nuisibles aux autres, sont également à éviter parce que ceux qui les profèrent accordent plus d'importance à leur personne qu'à la vérité : les uns tournent le dos à la vérité « pour prendre plaisir à leur tromperie », les autres « aiment mieux se rendre aimables à eux-mêmes que de rendre aimable la vérité »<sup>61</sup>.

#### 3.2.4. *Les mensonges honnêtes*

Au nombre de ces mensonges, Augustin compte : le mensonge qui profite à une personne sans nuire à quelqu'un d'autre, le mensonge qui participe à l'amélioration morale ou spirituelle d'une personne et le mensonge pour éviter un outrage corporel impur.

##### *Le mensonge profitable à autrui*

Ce sont les mensonges qui étaient considérés comme licites par les prédécesseurs d'Augustin. D'ailleurs, ce dernier reprend certains de leurs exemples comme le mensonge destiné à sauver la vie ou le mensonge du médecin à son malade. Il se sert aussi de l'expression *honesto et misericordi mendacio* que Cicéron avait utilisée pour justifier son intervention en faveur de Ligarius. Tout en admettant qu'il y a moins de mal dans ce type de mensonges parce qu'ils sont accompagnés de quelque bienveillance, Augustin les condamne néanmoins, car il considère le mensonge comme une iniquité : *mendacium iniquitas est*. Par conséquent, sur le plan moral, il est pernicieux de commettre le mal, même en vue du bien. De plus, les biens de l'âme étant supérieurs aux biens corporels, il est préférable de sauver son âme en vue de la vie éternelle plutôt que de vouloir préserver par un mensonge sa propre vie ou celle d'autrui.

##### *Le mensonge destiné à l'amélioration morale ou spirituelle (correctio)*

Quintilien soutenait que l'homme de bien pouvait défendre la cause d'un accusé dont on pouvait espérer un changement de comportement. Jean Chrysostome excusait lui aussi le mensonge proféré pour guérir les âmes, d'autant que la doctrine de l'Église commande de ne pas désespérer de la conversion de qui que ce soit ni de lui fermer la voie du repentir. Mais pour Augustin, l'homme qui ment pour faire du bien à son prochain, même s'il ne fait du tort à personne, se porte lui-même préjudice par le simple fait qu'il ment. C'est ce qui arrive lorsqu'on refuse de dénoncer un criminel ou lorsqu'on fait un faux témoignage. Par conséquent, ce mensonge aussi est à éviter comme les autres.

<sup>61</sup> *Ibid.* XI, 18 : *Ipsis autem mentientibus ualde obsunt, illis quidem quia sic deserunt ueritatem ut fallacia laetentur ; istis quia se malunt placere quam uerum.*

*Le mensonge pour éviter un outrage corporel impur (immunditia corporalis)*

Les manichéens, suivis par les priscillianistes, estimaient qu'il était légitime de mentir pour éviter une souillure corporelle. Ainsi, une femme poursuivie par un libertin pourrait lui mentir pour échapper à un outrage corporel. Augustin, pour sa part, soutient qu'il n'est pas licite de mentir pour préserver son corps d'un acte impur puisque tout acte commis sur notre corps sans notre consentement ne saurait nous souiller. De surcroît, la pureté de l'âme étant de loin préférable à celle du corps, il faut éviter de rendre l'âme impure par un mensonge pour sauvegarder la pureté corporelle. De même, mentir pour éviter un dommage corporel plus grand est tout aussi illicite. Augustin s'en prend à l'argument des manichéens et des priscillianistes, pour qui les martyrs auraient pu échapper à la mort en mentant à leurs bourreaux et éviter, de cette façon, de se faire les complices de leur propre mort. Augustin, dont le raisonnement ressemble fort à celui des stoïciens qui estimaient que le sage qui ne donnait pas son assentiment au mensonge ne mentait pas, condamne cette utilisation du mensonge. En acceptant de mourir plutôt que de se parjurer, les martyrs n'approuvaient pas pour autant le crime de leurs bourreaux et, pour cette raison, n'engageaient pas leur responsabilité. En effet, entre deux actes répréhensibles, il vaut mieux éviter le mal qu'on peut commettre personnellement sans se sentir responsable ou complice du mal commis par un autre : « Je ne peux éviter que l'acte qui est en mon pouvoir ; mais l'acte qui dépend d'un autre, si je ne peux l'arrêter par mes conseils, je ne dois pas l'empêcher par mon crime »<sup>62</sup>.

## Conclusion

Les Anciens faisaient la distinction entre le mensonge proféré dans l'intention de nuire et le mensonge utile. Les philosophes de l'Académie, ceux du Portique ainsi que les auteurs latins ont estimé que le mensonge était licite s'il n'était pas accompagné de mauvaise intention et pouvait rendre service à autrui. En cela, ils ont été suivis par certains Pères de l'Église tous antérieurs à saint Augustin. En revanche, l'attitude de ce dernier par rapport au mensonge est sans équivoque : il rejette toute forme de mensonge, que ce soit en matière religieuse, qu'il soit proféré par méchanceté, pour rendre service, s'amuser ou divertir. Si cette intransigeance sied à l'intellectuel et au théologien qu'il est, elle est difficilement conciliable avec le rôle du pasteur qui doit tenir compte des faiblesses et des imperfections de ses fidèles pour les mener à Dieu. Ce combat pour le

<sup>62</sup> *De mendacio IX, 14 : Id tantum cauere potui ne fieret quod erat in mea potestate ; alterum autem alienum, quod meo praecepto extinguere non potui, meo malefacto impedire non debui.*

salut des âmes aurait pu conduire Augustin à avoir une attitude moins rigide par rapport au mensonge, d'autant qu'il est écrit que l'homme, de son propre fonds, est menteur (*Ps.* 115, 11). Pourtant, cette condamnation sans ambages du mensonge se justifie chez Augustin. Si l'Écriture déclare que tout homme est menteur, c'est pour lui permettre de sortir de soi-même et de recourir à Dieu qui est le principe de toute vérité. Ce qui conduit Augustin à affirmer que l'homme de bien ne ment pas, (*Numquam mentiuntur boni*), prenant ainsi le contre-pied de tous ses devanciers, païens comme chrétiens. La perception qu'Augustin se fait du mensonge repose également sur la confiance absolue qu'il porte à l'autorité des Écritures qui reflètent l'intention divine de donner des instructions saines pour le salut des hommes à travers les préceptes qu'elles contiennent. Mais avant tout, Augustin condamne le mensonge parce qu'il s'oppose à la vérité : « Il y a de nombreuses catégories de mensonge, mais toutes indistinctement doivent exciter notre haine. Car il n'y a aucun mensonge qui ne soit contraire à la vérité »<sup>63</sup>. La vérité doit donc être recherchée inlassablement puisqu'elle est au-dessus de tout : elle est supérieure à tous les biens corporels, même les plus précieux ; elle dépasse l'âme qui aspire à l'éternité ; elle surpasse l'homme lui-même qui doit la préférer à sa propre personne ou à son propre plaisir en vue du bonheur éternel que seule la vérité peut lui procurer. Dans un monde où le mensonge semble être devenu la règle, la pensée de l'évêque d'Hippone pourrait sans doute aider à retrouver certaines valeurs fondamentales.

---

63 *Contra mendacium* III, 4 : *Mendaciorum genera multa sunt quae quidem omnia uniuersaliter odisse debemus. Nullum est enim mendacium quod non sit contrarium ueritate.*