

Florence Dumora

Université Paris VII – Denis Diderot

**VÉRITÉS MENSONGÈRES
ET MENSONGES APPARENTS :
LES « STRATAGÈMES DE L'INTENTION »
À L'ÂGE DE TARTUFFE**

Il y a des faussetés déguisées qui représentent si bien la vérité que ce serait mal juger que de ne pas s'y laisser tromper¹.

« Dans une gare de Galicie, deux Juifs se rencontrent dans un train. 'Où tu vas?', demande l'un. 'À Cracovie', répond l'autre. 'Regardez-moi ce menteur!', s'écrie le premier furieux. 'Si tu dis que tu vas à Cracovie, c'est bien que tu veux que je croie que tu vas à Lemberg. Seulement moi, je sais que tu vas vraiment à Cracovie. Alors pourquoi tu mens?' »² Le premier voyageur de l'histoire rapportée par Freud, aux yeux du second, est un lointain descendant du Tartuffe de Molière, qui, dénoncé à Orgon après sa déclaration à Elmire (acte III, sc. 3), sans répondre à l'accusation précise de Damis sur son entreprise adultérine, s'accable en général de tous les péchés dans un autoportrait qui n'est que trop vrai, mais renforce la dupe dans la conviction de son innocence.

Comme le voyageur de Freud, Tartuffe dit la vérité, et, comme lui, il peut être tenu pour un menteur. Tartuffe, jusque là, a fait publiquement semblant d'être un dévot occupé de méditation pieuse et de bonnes œuvres³. Ses paroles et ses actes, mensongers en ce sens, le donnent pour autre qu'il n'est. Cette fois, Tartuffe fait semblant de mentir. Faisant semblant de mentir alors qu'il dit le vrai, il ment. Ce « mensonge » de Tartuffe va à l'encontre d'une première définition approximative du mensonge : dire le faux pour que le faux soit pris pour vrai ; Tartuffe comme le voyageur indélicat disent le vrai pour que le vrai soit pris pour faux.

¹ La Rochefoucauld, *Maximes*, n° 282.

² Freud, *Le Mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient* (1905), ch. III, section IV, 1930 tr. française, p. 218-219.

³ Acte III, scène 1.

Il ne s'agit pas que le vrai soit *universellement* pris pour faux. Il suffit à Tartuffe que le vrai soit pris pour faux par un auditeur précis, préparé en ce sens pour être sa dupe : Orgon. De même, dans la gare de Galicie, on peut supposer qu'un inconnu, entendant la réponse « À Cracovie », la prendra pour argent comptant, et, aussi instruit que le second voyageur de la destination véritable du voyage, ne saisira pas sans explication supplémentaire les enjeux de la querelle. Si le fils d'Orgon, Damis, étranglé d'indignation comme le personnage de Freud, se scandalise de la « feinte douceur » de l'hypocrite, c'est qu'il démonte comme lui les « stratagèmes de l'intention »⁴ présents derrière cette vérité mystificatrice. À ces stratagèmes on peut donner le nom de manipulation. Le terme n'existe pas en ce sens sous l'Ancien Régime, mais la chose est largement discutée sous d'autres noms, notamment au sujet de « ce grand commerce de piperie que l'on exerce à la Cour »⁵. Ainsi, sous la plume expressive de Gracián, de « l'art de manier les volontés et de faire venir les hommes à son but » ou de « tenir la clef de la volonté d'autrui »⁶.

Lors de son examen méthodique des divers procédés du *Witz*, Freud voit dans l'histoire des deux voyageurs la combinaison des techniques du non-sens et « de la figuration par le contraire, car d'après l'affirmation, non contredite, du premier Juif, le second ment quand il dit la vérité et il dit la vérité au moyen d'un mensonge »⁷. Cela lui permet de poser au passage la question de la définition de la vérité, tout à coup fragilisée par ce mot d'esprit qu'il qualifie de « sceptique », capable d'ébranler les concepts de la vie courante : « S'agit-il de vérité quand on décrit les choses telles qu'elles sont sans se préoccuper de savoir comment l'auditeur va comprendre ce qui est dit ? Ou cela n'est-il que vérité jésuitique, et l'authentique souci de la vérité ne consiste-t-il pas bien plutôt à avoir des égards pour l'auditeur et à lui transmettre une reproduction fidèle de son propre savoir ? »

Le choix même de l'expression « vérité jésuitique » au milieu de cette histoire juive montre que les réflexions des XVI^e et XVII^e siècles sur la dissimulation ou la casuistique ont fait date dans l'histoire du mensonge. L'interrogation à laquelle arrive Freud dissocie la définition du mensonge entre un contenu

⁴ Balthazar Gracián, *Oraculo manual y arte de prudencia* (1653), *L'Homme de cour* (1684), trad. Amelot de la Houssaie, Mille et une nuits, 1997, p. 13.

⁵ Guez de Balzac, *Aristippe ou De la Cour*, Paris, T. Jolly, 1665, p. 166.

⁶ Gracián, *op. cit.*, p. 21. « Déception » ou « fraude » sont plus attendus à l'époque. Voir le recueil collectif, *Deceptio. Mystifications, tromperies, illusions, de l'Antiquité au XVII^e siècle*, Montpellier, Presses de l'Université Paul Valéry, 2000.

⁷ La traduction française de Marie Bonaparte montre l'ambiguïté de cet échange : le mot malencontreux de « moyen » (« il dit la vérité au moyen d'un mensonge ») fait de la vérité la fin du locuteur, son intention, alors que cette intention est au contraire de mentir (« tu veux que je croie que tu vas à Lemberg ») par le moyen de la vérité (« à Cracovie »). Preuve, dans cette histoire ferroviaire, qu'il s'agit bien d'évaluation relative à un point fixe, soit lié au locuteur, soit abstrait de sa volonté.

lié à un état des choses objectif (« les choses telles qu'elles [ne] sont [pas] ») et la considération d'une intention et d'un effet (« égards pour l'auditeur », ou manipulation de celui-ci). Elle creuse l'écart de part et d'autre de la virgule qui, dans la définition de « menteur » du *Dictionnaire universel* de Furetière (1690), juxtapose celui qui « avance, soutient une chose contraire à la vérité » et celui qui « parle contre sa conscience »⁸.

1. Dire le vrai pour mentir : Tartuffe et le priscillianiste

Pour comparer les divers paradoxes de la manipulation mensongère, on peut confronter la feinte de Tartuffe à deux autres manières possibles de dire le vrai pour dire le faux.

La première entre dans la stratégie des habiles de ne pas toujours dissimuler. L'art consommé de la dissimulation suppose en effet qu'on en fasse paradoxalement un usage économe, comme l'explique Torquato Accetto dans son traité de l'*Honnête dissimulation* (1641) :

Il y en a certains [...] qui, à la moindre occasion, dépensant d'une main prodigue cette monnaie, s'en trouvent dépourvus là où elle est le plus nécessaire, parce que, découverts et montrés du doigt comme hypocrites, il ne se trouve plus personne pour les croire. C'est là d'aventure le plus difficile en une telle industrie, parce que, si en toute autre chose l'exercice continué est utile, dans la dissimulation on fait l'expérience contraire, puisqu'il n'apparaît que l'on ne puisse continuellement dissimuler avec bonheur. C'est donc une rude entreprise que de faire avec un art consommé ce que l'on ne peut exercer en toute occasion⁹.

La ruse de Tartuffe fonctionne d'une certaine façon à l'inverse. Tartuffe ne se découvre pas pour cacher que d'habitude il dissimule. Il ne dit pas exceptionnellement le vrai pour cautionner par ce vrai ses propos ordinairement mensongers, comme ces menteurs d'autant plus crédibles qu'ils sont parfois sincères. Ces derniers veulent être crus, cette fois-là autant que les autres. Tartuffe, comme le voyageur de Freud, ne veut pas être cru, il veut même ne pas être cru. Il s'appuie sur le contexte d'une simulation continue du faux (la pureté de ses mœurs) pour faire ressortir aux yeux d'Orgon l'incongruité ponctuelle de la vérité, sachant que la confession de ses crimes sera interprétée à rebours comme humilité chrétienne et désir charitable de protéger Damis en se sacrifiant. Façon, en l'énonçant, d'éconduire le portrait en étant persuadé qu'il sera tenu pour masque, et dans cette intention.

⁸ A. Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye et Rotterdam, Arnout et Reiners Leers, 1690. P., Robert, s.v. « menteur ». À l'entrée « mensonge », en revanche, seule demeure la relation du mensonge à la vérité.

⁹ T. Accetto, *De la dissimulation honnête*, ch. VIII. Pour une édition récente de ce traité, voir J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations*, J. C. Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. *Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Champion, « Lumière classique », 2002.

On peut donc bien dire qu'après avoir fait semblant d'être dévot, il *fait semblant* de mentir, mais les deux occurrences de ce « faire semblant » sont différentes, révélant d'ailleurs l'ambiguïté de la locution au XVII^e siècle, à la fois manifestation ostensible et feinte¹⁰. Tartuffe veut être pris pour dévot, il adopte donc l'apparence du dévot¹¹ pour être cru tel – autant qu'il peut, alors que devant Orgon il fait *semblant* de mentir, il apparaît comme menteur, montrant l'apparence comme apparence, faisant semblant (manifestation) de faire semblant (feinte). Comment réussit-il à faire voir le mensonge, c'est-à-dire, en quelque sorte, à faire voir une négation (qu'il *ne dit pas* la vérité) ? Paraître un *faux* quelque chose, c'est paraître n'être pas cette chose. Qu'est-ce que paraître *ne pas être* quelque chose, paraître *ne pas* ? Pour ce qui est de la fausse dévotion, la comédie présente deux solutions : d'une part, paraître un dévot *et* paraître autre chose de contradictoire (un homme concupiscent, « Gros et gras, le teint frais, et la bouche vermeille »¹²), d'autre part, et c'est là une interprétation plus risquée de la part de Molière, paraître *trop* dévot (la haire et la discipline)¹³. Paraître un faux menteur, c'est apparaître comme menteur, et donc comme mauvais menteur. Cela peut consister à « débiter » délibérément ses menteries, en montrant qu'on ne fait pas corps avec elles, ou à imiter ces mensonges ratés, honteux, du bout des lèvres, qui détachent la parole comme « grimace », et non expression naturelle. Si Tartuffe choisit l'outrance, c'est moins celle de la grimace que celle d'une catégorie héroïque, exceptionnelle, de faux menteurs, ceux qui ne mentent pas par habitude, mais qui se jettent à corps perdu dans le mensonge comme les saintes du Moyen Âge dans la fange, par sainteté.

Ce faisant, Tartuffe dévot qui endosse tous les péchés du monde pour sauver son prochain suppose permise une certaine catégorie de mensonge, celle destinée à une bonne cause (ici, en apparence, de soustraire le fils à la colère et

¹⁰ Ne pas faire semblant de quelque chose ne veut pas dire ne pas feindre cette chose, mais au contraire ne pas la montrer. Si ce sens de « faire semblant » a disparu, en revanche la même ambiguïté frappe le verbe « paraître ». Dans *Les Acteurs de bonne foi*, de Marivaux, Blaise s'indigne lui aussi devant ces acteurs qui « font semblant de faire semblant » (sc. XII). Mais ce cas précis unit deux occurrences identiques de « faire semblant » qui se neutralisent effectivement l'une l'autre : faire semblant de faire semblant, c'est dire vrai derrière les fausses faussetés du rôle de théâtre, selon le soupçon du jaloux. Tartuffe qui dit vrai fait semblant de faire semblant, au contraire, pour détourner Orgon de cette vérité et le piéger dans l'idée qu'il fait semblant, lui donnant l'illusion d'interpréter les signes et de soulever un masque qui n'est autre que son vrai visage.

¹¹ Si Molière le donne pour un faux dévot, La Bruyère dénonce en Tartuffe un faux faux dévot, un faux dévot cousu de fil blanc. Sur la question de la représentation du faux faux dévot qu'est Tartuffe, voir l'Onuphre de La Bruyère dans *Les Caractères*, et sur le rapport entre les deux, voir Auerbach, *Mimésis* (1946), « Le faux dévot », P. Gallimard, « Tel », 1968, p. 365-394, et M. Escola, « Vrai caractère du faux dévot. Molière, La Bruyère et Auerbach », *Poétique*, n° 98, avril 1994, p. 181-198.

¹² Acte I, sc. IV, v. 234.

¹³ C'est l'excès que Cléante associe à la fausseté de la dévotion, thèse liée à une conception aristotélicienne, plus que chrétienne, de la vertu comme mesure.

la malédiction de son père). Il s'écarte sur ce point de la position radicale dans le débat. Car cette question théologique récurrente du mensonge licite est résolue dans un sens négatif par les plus sévères, à commencer par saint Augustin : le mensonge doit être proscrit absolument, en toutes circonstances, et les deux traités *De mendacio* (395) et *Contra Mendacium* (420)¹⁴ réfutent méthodiquement les exemples bibliques invoqués pour défendre l'existence de pieux manquements à la règle¹⁵.

Formellement, mentir en disant la vérité ressemble aussi à un autre « cas » moral, étudié justement par saint Augustin dans son second traité. Pour ne pas être découverts, les hérétiques dits priscillianistes sont encouragés à mentir et à se faire passer pour chrétiens, et donc à prononcer les articles de la foi chrétienne. C'est ce mensonge que le destinataire du traité, Consentius, veut découvrir en prétendant à son tour être priscillianiste, ce que lui interdit formellement saint Augustin, qui expose avec une logique implacable les conséquences morales désastreuses de la lutte contre le mensonge par le mensonge.

Mais il y a une différence de taille entre Tartuffe disant en substance « je suis un scélérat » (III, VI) et le priscillianiste prononçant en toute orthodoxie « l'âme est une créature » alors qu'il pense, selon sa croyance cachée, que l'âme est une parcelle de la divinité, et prétend seulement être chrétien. Tous deux disent la vérité (selon un univers de référence chrétien), mais l'un ne veut pas être cru, il veut même que l'auditeur entende le contraire (s'il s'accable ainsi c'est que c'est un saint), l'autre ne cherche évidemment pas non plus à convaincre du contenu de ce qu'il dit, auquel lui-même n'adhère pas, mais à convaincre que lui-même y croit, c'est-à-dire croit vrai ce qu'il dit. L'un sait que ce qu'il dit est vrai, mais souhaite qu'on le croie menteur, l'autre croit que ce qu'il dit est faux, mais souhaite qu'on le croie sincère. L'hérétique dissimulé et l'hypocrite retors éclairent de façons distinctes, non symétriques cependant, les ressorts de la manipulation et ses lieux de contact. Tartuffe manipule son auditeur en jouant sur la faculté d'interprétation de celui-ci, qu'il peut calculer à partir d'une série d'actes et de paroles antérieurs avec lesquels le nouvel énoncé, c'est le cas de le dire, « jure ». Le priscillianiste ne compte que sur une acception simple, directe, de ses paroles et de son comportement, sans renversement du pour au contre. S'il y a manipulation de sa part, elle s'exerce en amont, dans la distance entre cœur et bouche, entre parole et esprit, offrant le cas, évoqué par saint Augustin, d'une vérité prononcée contre une conviction, *contra mentem*.

¹⁴ *Le mensonge, Problèmes moraux*, B. A., tome 2. Pour une traduction d'époque du second traité, voir *Le Livre de S. Augustin contre le mensonge, adressé à Consentius*, P., A. Pralard, 1678.

¹⁵ Voir P. Zagorin, *Ways of lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Harvard U.P., 1990. Le chapitre « Sources » expose l'histoire du débat théologique sur le mensonge et sur l'interprétation de l'Épître de Paul aux Galatéens, des pères de l'Église au XVII^e siècle.

Le traité d'Augustin donne du mensonge la définition célèbre d'« énoncé faux avec l'intention de tromper », *enunciationem falsam cum voluntate fallendi*¹⁶, mais excède les limites de cette définition, qui écarte par elle-même l'erreur, en incluant inversement comme mensonge pur et simple le fait de dire la vérité elle-même dans l'intention de tromper. Il ne faut pas considérer comme un menteur celui qui ne ment pas : « Ne mentiri existimetur qui non mentitur ». Cette formule, qui n'est tautologique qu'en apparence, distingue mentir et prononcer des choses fausses et attache le diagnostic du mensonge à l'intention de celui qui parle, et non au jugement porté sur ce qui est dit. Le mensonge n'est pas le contraire de la vérité, mais celui de la bonne foi : cette évidence, loin d'aller de soi, n'apparaît au contraire dans sa complexité que dans les cas de disjonction entre les deux, comme la vérité de façade de l'hérétique ou la « vérité jésuitique »¹⁷ de Tartuffe et du voyageur polonais. Ces exemples, confrontés au traité d'Augustin, permettent de dissocier deux versants de la manipulation liée au mensonge : le versant « expressif » du mensonge, où la tromperie porte sur la croyance propre :

D'où il ressort qu'on ne ment pas en disant une chose fausse, si malgré sa fausseté on l'énonce telle qu'on la pense, et qu'on ment, tout au contraire, en disant une chose vraie, si, malgré sa vérité, on l'estime fausse tout en l'énonçant comme vraie. C'est par l'intention de l'esprit et non par la vérité ou la fausseté des choses en elles-mêmes qu'il faut juger si quelqu'un ment ou ne ment pas¹⁸ ;

et le versant « conatif » du mensonge, où l'intention de tromper touche à la croyance d'autrui :

...comme il arrive, par contre, qu'on lui dise la vérité pour [...] tromper. Celui, en effet, qui dit une chose vraie, parce qu'il sent qu'on ne le croira pas, trompe en la disant. Il sait ou pense, en effet, que son interlocuteur la jugera fausse, du fait seul qu'elle vient de lui. C'est pourquoi, en disant le vrai pour faire croire le faux, il commet une tromperie.

D'un côté, le rapport d'adhésion vraie ou feinte du locuteur à l'énoncé, vrai ou faux ; de l'autre, le rapport du destinataire à l'énoncé, tel qu'il a été prévu ou non par le locuteur : croyance, non-adhésion et interprétation à l'inverse – Orgon dans *Tartuffe*, le second voyageur dans l'histoire de Freud – ou, troisième cas, déduction erronée : le destinataire comprend quelque chose que le locuteur a fortement induit par ses propos, et « saute » à une conclusion fausse. Le faux, dans cette dernière forme de mensonge, réside dans quelque chose qui à proprement parler n'est pas dit par le menteur. Le mensonge ne peut donc être assigné ni à une parole fausse, ni même à une parole tout court. Il n'apparaît que dans

¹⁶ *De Mendacio*, PLCC 40, col. 491.

¹⁷ L'épithète est de Freud : sur l'identification précise de la cible visée par Molière dans *Tartuffe*, entre jésuites et jansénistes, par exemple, voir G. Ferreyrolles, *Le Tartuffe, Molière. Dossier pédagogique*, P., Larousse-Bordas, 1998, et L. Thirouin, *Traité de la comédie et autres pièces d'un procès du théâtre*, Champion, 1998.

¹⁸ Augustin, *Le mensonge*, *op. cit.*

le développement, au sens quasi photographique, d'un non-dit du menteur dans l'esprit de la dupe. Poussé à cette limite négative, il réside en son essence dans la manipulation (intention ou résultat¹⁹), et non dans l'évaluation logique de son contenu. Il n'a de rapport avec le faux que de façon contingente, liée à l'*opinion* des interlocuteurs, et relève moins de la logique des propositions que d'une sémantique de l'énonciation, ou d'une herméneutique de l'intention, notion complexe qui recouvre en amont l'adhésion de celui qui parle à ce qu'il dit et en aval la tromperie exercée sur celui qui l'écoute. Cette dualité de l'intention permet par exemple l'option logique d'un locuteur qui ne croit pas à un énoncé faux et le dit pour n'être pas cru, double négation dont on peut juger, selon le cas, qu'elle annule ou aggrave le mensonge. Car convaincre quelqu'un de mensonge, quand il ne suffit plus de s'inscrire en faux contre un propos, suppose d'interpréter les signes de sa croyance, et d'interpréter d'autre part ceux de l'interprétation qu'il aura faite de la croyance de son destinataire. C'est cette théorie des jeux virtuellement illimitée qui permet la sophistication comique de l'aller-retour instantané Cracovie / Lemberg, ou les hypothèses vertigineuses (et presque aussi humoristiques) d'Augustin, en fin de chapitre, sur l'hérétique réellement converti qui imiterait par prudence le chrétien faussement hérétique²⁰. Mais c'est aussi sur cette marge glissante que se situe le domaine de la rhétorique et de la littérature, grandes manipulatrices du vrai et du faux.

2. « Parler de loin » : mentir pour dire le vrai

L'apologue ésopeque, défini dans la *Rhétorique* d'Aristote comme un des moyens de persuader, relève des exemples fictifs, qui provoquent chez le destinataire un raisonnement par induction ou généralisation. L'*apo-logue*, littéralement, *parle de loin*, ce qui peut désigner aussi bien la ruse du pédagogue qui recourt avec le « pouvoir des fables »²¹ à un détour séduisant pour se faire comprendre, que la prudence du faible, qui répond par la parole oblique au discours de la force, comme le suggère La Fontaine dans la moralité de « L'homme et la couleuvre »²². Cette fonction défensive autant que didactique de la fable fait la légende de son invention par l'esclave Ésope au VI^e siècle avant Jésus-Christ, ainsi expliquée par Phèdre sept cents ans plus tard : « pourquoi le genre de la fable

¹⁹ C'est bien de la manipulation d'Orgon que se vante Tartuffe auprès d'Elmire : « C'est un homme, entre nous, à mener par le nez. [...] Et je l'ai mis au point de voir tout sans rien croire » (IV, V, v. 1523-1525).

²⁰ « D'ailleurs si nous leur mentons pendant qu'ils sont dans l'hérésie, nous nous ôtons tout moyen de nous assurer de ce qu'ils nous diront quand ils seront convertis ; car pourquoi ne feraient-ils pas étant Catholiques ce qu'ils auront vu faire à des Catholiques pour les gagner ? »

²¹ La Fontaine, *Fables*, VIII, 4.

²² « ...Mais que faut-il donc faire ? / Parler de loin, ou bien se taire », La Fontaine, *Fables*, livre X, 1.

a été créé, je vais vous le dire en peu de mots. Ésope, timide esclave, n'osant pas parler librement, mit une traduction de ses propres sentiments dans les apologues et déjoua la mauvaise foi de ses accusateurs par des fictions badines ». La fable *déjoue une mauvaise foi*, répond à une première manipulation des esprits par une autre, à laquelle La Fontaine lie le lexique attendu : l'apologue est quelque chose que « les enfants sucent avec le lait », qui « s'insinue avec d'autant plus de facilité et d'effet qu'il est plus commun et plus familier »²³ : « C'est proprement un charme : il rend l'âme attentive, / Ou plutôt il la tient captive / Nous attachant à des récits / Qui mènent à son gré les cœurs et les esprits ». À côté d'Ésope le Phrygien, dont la *Vie* ouvre le recueil dédié au dauphin en 1668, La Fontaine invoque le patronage de Socrate, engagé par un songe à composer en prison de la poésie. Mais il n'y a point de poésie sans fiction, « et Socrate ne savait que dire la vérité. Enfin il avait trouvé un tempérament : c'était de choisir des fables qui contiennent quelque chose de véritable, telles que sont celles d'Ésope »²⁴. La manipulation vertueuse des fables tient à ce « tempérament » de vrai et de faux, qui les exempte de l'accusation de mensonge. La Fontaine illustre ce statut de « contreruse »²⁵ de la parole oblique, qui parle de loin parce qu'elle ne peut parler ni librement (Phèdre) ni hautement (Ennius²⁶), dans des fables mettant directement en scène le mensonge.

Dans « Les Obsèques de la lionne »²⁷, parler de loin pour le cerf consiste à mentir au sens ordinaire du terme. Contrairement aux autres animaux pleurant la mort de la reine, le cerf est le seul dans un premier temps à ne pas feindre le chagrin et à résister à la manipulation des sentiments par le pouvoir royal. Mis en péril de mort par un délateur, il recourt à la ruse et manipule à son tour son auditoire par un faux songe, dans lequel la reine Lionne lui est apparue bienheureuse aux Champs Élysées. Ce mensonge du cerf renchérit sur le mensonge du pouvoir, la sainteté de la Lionne, et modifie le théorème courtisan : « la reine était parfaite ; or la reine est morte ; donc je pleure » en « la reine était parfaite ; donc elle est au paradis ; donc je ne pleure pas ». Implicitement, il impose aussi : « Je mens et vous le savez. Mais ce mensonge renforce votre propre mensonge. Donc vous devez le croire, sous peine de vous trahir ». La réaction unanime et *obligée* des courtisans : « Miracle, apothéose », piège à son tour le roi, tout le monde ayant intérêt (c'est là l'« appât » mentionné dans la moralité) à être dupe : « Amusez les rois par des songes, / Flattez-les, payez-les d'agréables mensonges : / Quelque indignation dont leur cœur soit rempli, / Ils goberont l'appât ;

²³ Préface aux *Fables choisies*, 1668.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ « Adresse qu'on a pour se deffendre d'une ruse ou d'une piéce d'un ennemy, en le faisant tomber dans un autre ». Furetière, *op. cit.*, s.v. « contreruse ».

²⁶ Ennius aurait justifié à l'avance le détour de la fable, cette façon de parler de loin, par l'interdiction de parler haut : « parler haut quand on est plébéien est un sacrilège ». Voir Ésope, *Fables*, Garnier Flammarion, 1993, préface D. Loayza.

²⁷ La Fontaine, *op. cit.*, VIII, 14.

vous serez leur ami ». Dans ce système général de mensonge, le menteur contraint l'auditeur à adhérer à ses dires, avec ce pli supplémentaire que chacun sait qu'il ment. Il fait soudain apparaître la communauté hypocrite comme rets de mensonges étayés les uns sur les autres, indémêlable, et que l'indignation ne peut trancher. Le mensonge dévoile ici le mensonge : la vérité de ce mensonge universel, propre à la tyrannie ou simplement à la société de cour, reste extérieure à l'univers de la fiction, c'est celle de la fable elle-même.

« Le dépositaire infidèle » (IX, 1) traite explicitement des « légions de menteurs » (v. 19), à partir de deux couples de mensonges en miroir. Contrairement à la leçon augustinienne, le fabuliste met une évidente distinction entre ces cas de mensonge, et donne une portée pédagogique positive à ceux proférés en réponse à un premier mensonge vicieux. Il ne s'agit pas d'une condamnation des menteurs, mais d'une distinction entre vrai menteur et faux menteur, entre menteur et fabuliste. Le dépositaire « infidèle », selon le titre qui atteste du rapport essentiel du mensonge à la (bonne) foi, prétend que le « cent de fer » que son voisin lui a confié a été mangé par un rat : chose fausse dite avec l'intention de tromper, à laquelle la victime fait d'abord semblant de croire. Mais c'est pour répondre en miroir par le mensonge invraisemblable d'un chat-huant auteur de l'enlèvement du fils du menteur. Le piège du marchand consiste à simuler un mensonge en le choisissant délibérément trop « gros » pour être cru, en faisant donc *semblant*, au sens ancien, de mentir : d'où l'humour de sa réponse littérale à la protestation du premier : « [...] *Comment* voulez-vous que je croie / Qu'un hibou pût jamais emporter cette proie ? / – Je ne vous dirai point, reprit l'autre, *comment* ». Le marchand ne veut justement pas être cru, son mensonge qui ne *passé* pas est au contraire destiné à être vu : et de fait « L'autre vit où tendait cette feinte aventure ». Même chose dans le deuxième volet de la fable, qui présente le cas de mensonge gratuit, l'invention par un voyageur d'un « chou plus grand qu'une maison », auquel répond le « pot aussi grand qu'une église » de son interlocuteur : « On le fit pour cuire vos choux ».

Le corps de la fable élabore tacitement une allégorie du mensonge, du moins de la version imagée présente dans l'expression « faire avaler des couleuvres » : le premier mensonge consiste en effet à faire avaler à l'auditeur le récit d'un rat qui aurait lui-même avalé un quintal de fer, ou d'un chou gigantesque. On notera que ces deux allégories en acte du mensonge ne sont autres à leur tour qu'une ébauche de fable animalière, qui crédite d'une capacité imaginaire un animal ou une plante (rat ferrivore, chat huant herculéen et légume monumental) placé en tiers de la dispute humaine.

Contrairement à Augustin, La Fontaine admet l'usage du mensonge redresseur de torts, et prétend, dans l'issue du conte, à son efficacité et son économie : « Enchérir est plus court, sans s'échauffer la bile ». Le rapport exact entre mensonge pédagogique et fable est évidemment difficile à *arrêter*, et de fait La

Fontaine multiplie, de façon contradictoire, ses définitions. Dans l'exorde, il fait de la fable un mensonge qui n'a du mensonge que l'apparence :

Et même qui mentirait
Comme Ésope, et comme Homère,
Un vrai menteur ne serait.
Le doux charme de maint songe
Par leur bel art inventé
Sous les habits du mensonge
Nous offre la vérité.

Paradoxalement, cette vérité qui s'affuble de la seule apparence du mensonge (« les habits du mensonge ») ne peut se différencier de celui-ci, aisément figuré lui-même par l'habit que revêt le faux pour se déguiser en vrai. Certes, on comprend bien, malgré la difficulté topologique de ce déguisement réciproque en peau d'oignon, que le fabuliste propose de distinguer la fable en en faisant un faux mensonge, affiché, visible, quoique les mensonges enchâssés du cerf ou du marchand ne tiennent évidemment à aucun pacte préalable, aucune convention générique analogue à celle de la fable. L'image de l'enveloppe ou de l'habit, celle du faux mensonge, coexiste avec la notion de mélange, de « tempérament de vrai et de faux » de la fable ésopique, ou encore avec un jeu de renvoi en miroir de l'un à l'autre, comme dans « Le Fou qui vend la sagesse » (IX, 8), mise en scène d'un fou enseignant à se tenir à distance des fous, qui relève de cette autre inversion dynamique du vrai et du faux dite « paradoxe du menteur ».

Considérée comme « contreruse », la fable chez La Fontaine est à la fois parole de maître (à élève) et parole d'esclave, réponse qui se substitue à l'indignation et au raisonnement, « par raison et par bile ». Augustin refusait cette arme dangereuse pour des raisons morales (l'infection par le faux²⁸), théologiques (la damnation de soi), et pratiques : « quand on emploie le mensonge pour surprendre les menteurs », on leur apprend « à mentir plus dangereusement »²⁹.

Il faisait cependant deux exceptions, en écartant de son propos les plaisanteries, parce que « le ton et l'humeur badine de celui qui les lance montrent de la façon la plus évidente qu'il n'a pas la moindre intention de tromper, bien

²⁸ « Mais si nous en venons une fois à faire un moindre mal, de peur qu'un autre n'en fasse un plus grand, voilà une grande brèche à la digue qui arrête l'inondation du péché ; ou plutôt voilà la digue renversée de fond en comble, et il n'y plus de bornes au débordement de l'iniquité ». *Contre le mensonge, op. cit.*

²⁹ *Ibid.*, ch. III. D'autres la récuse pour des raisons d'efficacité. Ainsi Torquato Accetto : « ...se garder de loups et de lions est chose plus aisée, en raison de leur violence qui est connue et parce que rares sont les fois où on les rencontre ; en revanche, nombreux sont parmi nous les renards et pas toujours connus, et, quand on les connaît, il est malaisé pourtant d'user de l'art contre l'art et, en ce cas, plus habile se révélera celui qui plus saura garder l'apparence d'un sot, parce que, affectant de croire en celui qui veut nous tromper, il peut être cause que celui-ci croie en nos façons ; et c'est là le rôle d'une grande intelligence que de donner à voir que l'on ne voit pas, alors que l'on voit tout, car ainsi le jeu se déroule-t-il avec des yeux qui paraissent clos, mais qui, en réalité, sont ouverts ». *Op. cit.*, XI : « De la dissimulation envers les simulateurs ».

qu'il ne dise pas la vérité », et en distinguant soigneusement le mensonge du mystère, de la figure et de la parabole :

Or on ne peut pas mettre les mystères au rang des mensonges, à moins que d'y mettre aussi les figures et les paraboles, qui étant employées pour faire entendre une chose par une autre, ne se doivent pas prendre selon le sens propre et naturel des termes ; autrement toutes les locutions figurées et métaphoriques dont la propriété est d'emprunter un terme propre à une chose pour en signifier une autre, seraient autant de mensonges [...] Nous ne pourrions plus dire sans mentir que le vent fait ondoyer les campagnes, ni que les fleurs sont couvertes de perles au lever de l'aurore, ni que la jeunesse est fleurie, ni qu'il a neigé sur nos têtes. L'écriture même ne serait pas exempte de mensonge, quand elle dit que J. C. est la pierre [...].

C'est même par là que sont expliqués les lieux de l'Écriture sainte parfois invoqués pour défendre l'existence du mensonge licite : si Jacob a menti quand il a répondu à son père qu'il était Ésaü, ce n'est plus l'intention du fils qu'il faut étudier, mais celle de l'Écriture elle-même :

[...] et il nous paraîtra que c'est un mensonge si nous ne regardons que ces deux jumeaux : mais si nous perçons les voiles de la figure dont il n'a été rien fait, dit, ni écrit que par rapport au mystère qu'elle enferme ; nous trouverons que c'est Jésus-Christ même qui parle pour son Église qui est son corps, et qui ayant pris la place du peuple Juif a été, comme un cadet qui a supplanté son aîné, et qui en a emporté tous les droits et tous les avantages ; [...] On ne prend donc ces sortes d'actions et de paroles pour des mensonges, que parce que l'on ne va pas jusqu'aux vérités qui en sont la propre et véritable signification, et que l'on la croit bornée à ce qui paraît de faux dans la manière de s'exprimer³⁰.

Mais cette distinction ne vaut cependant que pour l'intention du texte sacré, et son interprétation figurative. Ailleurs, la formule adoptée à cette occasion : « c'est ce qu'on a dessein de signifier qui est proprement ce que l'on dit », serait la voie ouverte à tous les excès. Le chrétien désireux de ramener l'hérétique dans le droit chemin en prononçant des choses impies sans les croire (ce que ferait Consentius s'il se faisait passer pour priscillianiste) commet au contraire un péché plus grave que l'hérétique lui-même, qui blasphème sans le savoir, parce que lui blasphème avec connaissance. Citant un défenseur du chrétien déguisé en hérétique : « Mais au moins direz-vous celui-là débite ses erreurs pour les inspirer aux autres, et celui-ci ne les prononce extérieurement que pour parvenir à en délivrer ceux qui en sont infectés », Augustin voit même un moindre mal dans la tromperie de l'hérétique déguisé en chrétien, dont la faute d'intention est en quelque sorte contrebalancée par la vérité supérieure de ses propos insincères :

Ils parlent donc selon la vérité lors même qu'ils mentent ; non qu'une même chose puisse être vraie et fausse tout à la fois, mais parce que si d'un côté ils mentent, puisqu'ils parlent contre ce qu'ils croient, de l'autre ils ne laissent pas de dire le vrai, puisque ce qu'ils énoncent de la foi Catholique afin de passer pour être des nôtres sont autant de vérités ; et qu'ainsi quoiqu'ils les disent par un esprit de mensonge, et dans le dessein de se cacher, ce sont toujours des vérités que leurs paroles expriment.

³⁰ *Contre le mensonge, op. cit., ch. X.*

Par exception, la vérité intangible du dogme l'emporte par son propre poids sur la véracité humaine : mais ce n'est qu'une concession pour insister sur la gravité redoublée de la feinte du chrétien simulateur. Blasphémer sans croire au blasphème, ce n'est pas ne pas mentir, c'est mentir deux fois : en ce cas « il n'y a rien que de faux ». L'intention n'excuse jamais les propos menteurs, et la dissociation du cœur et de la parole, comme lors du reniement de saint Pierre, reste criminelle. Augustin met les points sur les i, récusant à l'avance la possibilité même de la fameuse *restriction mentale*, si vivement discutée au XVII^e siècle :

Lors donc que l'Écriture promet le bonheur éternel à celui qui prononce la vérité dans son cœur ; il ne faut pas s'imaginer que cela signifie, que pourvu qu'on ait la vérité dans le cœur, on peut avoir le mensonge dans la bouche. Mais le dessein de l'Écriture a été de nous faire entendre qu'il ne sert de rien d'avoir la vérité dans la bouche, à moins qu'on ne l'ait dans le cœur.

L'action trompeuse n'est pas même justifiée face à « ces loups ravissants, qui se couvrant de peaux de brebis ravagent sourdement et cruellement le troupeau de Jésus-Christ ». Seul le droit chemin est ouvert au chrétien, et c'est la prédication qui agira « comme des filets sacrés dans lesquels ces hérétiques se trouveront pris, non par les artifices du mensonge, mais par la force de la vérité ». Quant aux irréductibles : « ce sera à la main invisible de Dieu à leur appliquer le remède et à les guérir ».

La place de l'apologue et de la fiction, sous cet éclairage, reste donc inconfortable, entre mensonge interdit et figure ou parabole licite : contrairement au texte sacré, dont la supposition même qu'il puisse mentir est un péché, l'auteur et le texte profanes peuvent être taxés de mensongers : et ils le sont souvent en ces années 1660.

Dans ses *Observations sur le Festin de Pierre* (1665), c'est Molière lui-même qu'un certain Rochemont accuse d'hypocrisie, en formulant contre *Tartuffe* un grief précis : alors que le dramaturge a insisté sur le caractère évident de l'hypocrisie de son imposteur, Rochemont lui reproche de ne pas avoir présenté à ses côtés un vrai dévot, ni hypocrite, ni ridicule, vu, en quelque sorte, « de l'intérieur » :

L'hypocrite et le dévot ont une même apparence, ce n'est qu'une même chose dans le public ; il n'y a que l'intérieur qui les distingue, [...] il devait faire voir ce que le dévot fait *en secret*, aussi bien que l'hypocrite. Le dévot jeûne, pendant que l'hypocrite fait bonne chère³¹.

Un procès d'intention en règle conduit le critique à assimiler l'auteur à son personnage : « Certes, il faut avouer que Molière est lui-même un Tartuffe achevé et un véritable hypocrite, et qu'il ressemble à ces comédiens dont parle Sénèque, qui corrompaient les mœurs sous prétexte de les réformer, et qui, sous couleur de reprendre le vice, l'insinuaient adroitement dans les esprits »³².

³¹ *Ibid.*, p. 157-158.

³² Rochemont, *Observations sur une comédie de Molière intitulée « Le Festin de pierre »* (1665), dans Laurent Thirouin, *op. cit.*, p. 155 sq.

L'œuvre elle-même est une hypocrite : « Molière a ruiné tout ce que ce sage politique [Richelieu] avait ordonné en faveur de la comédie, et d'une fille vertueuse il en a fait une hypocrite », puis une fausse dévote, avant de la révéler athée dans *Don Juan*, où « confondant enfin l'hypocrisie avec l'impiété, il a levé le masque à sa fausse dévote et l'a rendue publiquement impie et sacrilège »³³.

Molière est un libertin caché, comme le prouverait *Don Juan*, « où un athée, foudroyé en apparence, foudroie en effet et renverse tous les fondements de la religion, à la face du Louvre »³⁴. Mais la littérature la plus honnête, celle du pieux Corneille ou des romans édifiants, est dénoncée à l'époque elle aussi comme Tartuffe qui s'ignore, maîtresse des mensonges et des passions, et ses effets délétères souvent magnifiquement analysés par ses détracteurs les plus féroces. Parmi eux, Bossuet, à qui on laissera le dernier mot, non pour son analyse célèbre des dangers insensibles du théâtre, mais pour un dernier paradoxe de l'intention, qui sous-tend l'opposition qu'il établit entre la littérature et la prédication évangélique.

3. Parler de haut : la chaire de vérité contre l'école invisible

La fable était une réponse et une défense contre les abus de la force ; la prédication est présentée comme une défense contre ceux de la douceur, l'endocritinement, la « subtile contagion qu'on respire avec l'air du monde » : « Ce maître subtil et dangereux tient école publique sans dogmatiser : il a sa méthode particulière de ne prouver pas ses maximes, mais de les imprimer sans qu'on n'y pense » et concourt « à nous donner de fausses idées du bien et du mal »³⁵. S'attaquant aux plaisirs de l'esprit, et au funeste goutte à goutte de la concupiscentie mondaine, Bossuet stigmatise d'un côté cette manipulation imperceptible, et de l'autre le mensonge explicite de la prétendue éducation par les lettres. Il réussit à la fois à dénier aux effets littéraires toute authenticité, toute efficace (et ironisera ailleurs sur l'introuvable *catharsis* tragique³⁶), et à les accuser de conduire à la damnation. Le mal produit est effectif, alors que l'émotion vertueuse n'est qu'une illusion faite d'impressions « faibles, imparfaites, qui se dissipent en un moment »³⁷ et ne peuvent déboucher sur l'action, les œuvres, la conversion véritables. Plus généralement, la littérature peut enseigner insidieu-

³³ *Ibid.*, p. 156.

³⁴ *Ibid.*, p. 154.

³⁵ Bossuet, « Sermon sur la prédication évangélique », *Sermons. Le Carême du Louvre* (1662), éd. C. Cagnat-Debœuf, P., Gallimard, « Folio classique », 2001, p. 79.

³⁶ « Mais laissons, si l'on veut, à Aristote, cette manière mystérieuse de les purifier, dont ni lui ni ses interprètes n'ont su encore donner de bonnes raisons », *Maximes sur la comédie* (1694), § 18, *Œuvres complètes*, t. 1, p. 264.

³⁷ *Ibid.*, p. 89.

sement le vice, elle ne peut enseigner insidieusement la vertu : on n'insinue pas la vérité, eau pure qui se trouve altérée, mêlée, troublée au moindre détour.

Le dispositif théologique de la prédication, dont Bossuet rappelle qu'elle est un mystère au même titre que l'eucharistie, s'oppose diamétralement à la persuasion insidieuse, indirecte, de la fable ou de la maxime profane. Bossuet ne parle pas de loin, mais de haut, ou, selon ses propres mots, « hautement ». Il s'indigne en chaire contre le siècle pécheur, et son but officiel, son *ministère* exactement, est bien de manier les âmes afin de les convertir. Il faut pour cela lutter contre ces simulacres « par lesquels le cœur se donne la comédie en lui-même [...] tant il est aisé de nous imposer, tant nous aimons à nous jouer nous-même »³⁸. Pour échapper à cette tartufferie intérieure universelle, le fidèle doit ouvrir ce cœur à la parole divine, sans s'arrêter à la beauté de la phrase, en allant droit à la Vérité. Au conseil ironique que La Rochefoucauld donnera à son lecteur l'année même où paraît *Tartuffe* (1665), de lire le noir portrait humain des *Maximes* en se persuadant « qu'il en est seul excepté, bien qu'elles paraissent générales », s'oppose l'attitude du sage qui, à l'écoute du sermon, doit croire « que c'est à lui seul qu'on en veut [...] que c'est à lui personnellement que s'adresse tout le discours »³⁹. « Tellement qu'il est nécessaire que les prédicateurs de l'Évangile, par des avertissements chrétiens *comme par une main invisible*, [...] tirent [les vérités] de ces lieux profonds où nous les avons reléguées ». La métaphore de la « main sur notre blessure », dans cette manipulation sacrée, lie la notion de « l'application » du fidèle à la vérité du sermon au coup qu'il se porte : « Si le coup ne porte pas assez loin, prenons nous-même le glaive, et enfonçons-le plus avant »⁴⁰.

Sans la « secrète conduite de la grâce » qui permet cette touche salutaire, l'habitude des belles lettres pourrait attenter à la prédication elle-même : l'engouement pour les sermons, loin d'être un atout, est un obstacle qui réduit la vérité chrétienne à « un entretien agréable, qui ne fait que chatouiller les oreilles par la douceur d'un plaisir qui passe ». C'est là le paradoxe de l'intention auquel nous mène Bossuet : face à la manipulation sacrée de la prédication œuvre, sans un mot, la manipulation invisible de son destinataire. Bossuet s'en prend ici au détournement, *par l'assemblée des fidèles*, du discours de vérité qui lui est adressé pour la convertir. L'intention du sermon se trouve faussée par l'auditeur lui-même, sa vérité divine « diminuée » en théâtre et en fiction. Loin d'entraîner la conversion, le vrai est converti en songe ; empêché de devenir « vérité de pratique », il s'enlise dans des désirs stériles « qui demeurent toujours désirs, et qui ne se tournent jamais en résolutions »⁴¹. En donnant cette part active à l'écoute du fidèle, Bossuet complique le présupposé de tout jugement

³⁸ « Sermon sur la parole de Dieu », 1661, publié en annexe des *Sermons* de 1662, *op. cit.*, p. 311.

³⁹ « Sermon sur la prédication évangélique », *op. cit.*, p. 85.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁴¹ *Ibid.*, p. 89.

de manipulation, à savoir la passivité de l'auditeur spectateur. Il poussait la chose jusqu'au paradoxe dans le *Sermon sur la parole de Dieu*, prononcé en 1661 : « Voici un grand mystère que je vous annonce. Oui, mes frères, c'est aux auditeurs de faire les prédicateurs. Ce ne sont pas les prédicateurs qui se font eux-mêmes »⁴². Si l'auditeur est un manipulateur, ce manieur d'âmes qu'est le prédicateur n'a pas lui-même d'intention, ni même de for intérieur. Il parle, mais se garde « de rien avancer de [s]on propre sens »⁴³. L'image du canal, beau miroir dont le piège vertueux est décrit par La Fontaine dans la fable « L'Homme et son image » en hommage à La Rochefoucauld, sert à Bossuet à louer par un tout autre biais l'éloquence fruste de saint Paul : « tout appareil lui est bon, pourvu qu'il soit un miroir où Jésus-Christ paraisse en sa vérité, un canal d'où sortent en leur pureté les eaux vives de son Évangile, ou, s'il faut quelque chose de plus animé, un interprète fidèle qui n'altère, ni ne détourne, ni ne mêle, ni ne diminue sa sainte parole »⁴⁴. À la surface captivante du canal des *Maximes*, dont la beauté propre fait accepter à l'homme l'image difforme qui s'y reflète, s'oppose la transparence absolue revendiquée par l'anti-éloquence du prédicateur, intercesseur qui s'efface entre les fidèles et la parole divine, comme le dit en style sublime la péroraison du *Sermon sur la Prédication évangélique* et l'adresse finale au Roi : « Sire, c'est Dieu qui doit parler dans cette chaire : qu'il fasse donc par son Saint Esprit (car c'est lui seul qui peut faire un si grand ouvrage) que *l'homme n'y paraisse pas* »⁴⁵.

Par derrière une ironie qu'on peut imputer à la mauvaise foi de l'auteur ou à celle du lecteur, on ne lit plus guère Bossuet qu'en tant que modèle de l'éloquence et de la phrase classique – la plus belle aux yeux de Valéry – comme si la surface du canal était malgré tout restée vive.

Florence Dumora

NIEPRAWDZIWE PRAWDY I POZORNE KŁAMSTWA W WIEKU TARTUFFE'A

W kulturze XVI i XVII wieku obecna jest refleksja dotycząca wypowiedzi, które charakteryzują się swoistą grą prawdą i kłamstwem. Jednym z takich przykładów jest I scena z III aktu *Świętoszka*, kiedy Tartuffe mówi prawdę, ale umyślnie mówi tak, jakby kłamał, gdyż nie chce, aby mu wierono. W ten sposób mówiąc prawdę, kłamie. Przeciwnym przykładem jest wypowiedź, która zawiera nieprawdę, aby zasugerować prawdę. Jest to wypowiedź z pozycji słabszego, którego status nie pozwala mu na deklaracje wprost. Tak wypowiadał się w swoich bajkach niewolnik Ezop. Bajka

⁴² « Sermon sur la parole de Dieu », *ibid.*, p. 305.

⁴³ « Sermon sur les devoirs des rois », *ibid.*, p. 233.

⁴⁴ « Sermon sur la parole de Dieu », *ibid.*, p. 305.

⁴⁵ « Sermon sur la prédication évangélique », *ibid.*, p. 90.

jest wypowiedzią, która stanowi obronę przed nadużywaniem siły. Trzecim przykładem wypowiedzi, która nie wyraża bezpośrednio intencji mówcy, jest kaznodziejstwo, które ma być reakcją na „subtelny zarazę zagrażającą ze strony świata”. Kaznodziejstwo funkcjonuje w sposób przeciwny do aluzyjnej perswazji bajki lub maksymy. Kaznodzieja, według określenia Bossueta, mówi „górnym”: wyraża swoje oburzenie na grzeszny świat, a jego celem jest kierowanie duszami tak, by je nawrócić, dlatego nie naprowadza słuchaczy do prawdy, którą chce wyrazić za pomocą aluzji, ale formułuje *expressis verbis* i podkreśla prawdy, które zostały zapomniane. Kaznodziejstwo nie unika jednak pewnej paradoksalności: to nie tylko mówiący kieruje słuchaczami, oni z kolei poprzez nadmiar uwagi skierowanej na formalny aspekt kazania sprowadzają wyrażoną prawdę na poziom „teatru i fikcji”. Dlatego kaznodziejstwo powinna cechować absolutna przejrzystość antyretoryki; kaznodzieja nie powinien swoją sztuką odgradzać człowieka od słowa Bożego.