

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

Université d'Istanbul

LES RELATIONS ENTRE LE «TRIVIUM» ET L'ETHIQUE CHEZ ABELARD

Premièrement, il faut préciser que la philosophie ou le discours philosophique est une activité qui étudie les relations ou les rapports entre le monde extérieur, la pensée et le langage; deuxièmement qu'elle se nourrit d'autres sources telles que la science, l'art et la religion.

Proposer que la philosophie comme une activité tente d'exposer et de comprendre les rapports entre les entités du monde extérieur, de la pensée et du langage, c'est dire que les entités se divisent en les trois domaines. On répond ainsi à la fois à la question 'qu'est-ce que la philosophie?' et à la question 'qu'est-ce que l'entité?', Par ailleurs, il faut montrer que les philosophes ainsi que les historiens de la philosophie divisent les entités en champs différents.

D'après L.M. de Rijk, historien de la philosophie médiévale, les entités se divisent en deux catégories, celles qui sont physiques et celles qui sont mentales: «J'emploie 'entité' ici comme le nom de l'ensemble de toutes les quantités physiques et mentales. Par 'entités physiques' je comprends toutes les choses matérielles; par 'entités mentales' je désigne tout ce qui est produit de l'esprit et seulement en tant que tel. Ainsi Abélard et Héloïse sont des entités physiques (du passé), tout comme Otton III et Jeanne d'Arc. Les notions 'Abélard', 'Héloïse' etc., tout comme nos représentations ou nos opinions à propos des relations entre Abélard et Héloïse, sont des entités mentales. Le manuscrit qui contient l'autobiographie d'Abélard (*Historia calamitatum*), est une entité physique, le récit lui-même est une entité mentale»¹. Or, une entité peut se présenter autrement que ne le fait Rijk. Comme je viens de le dire ci-dessus, l'en-

1. L.M. de Rijk, *La philosophie au Moyen Age*, E.J. Brill, Leiden, 1985 p. 33.

tité se présente aussi dans le monde extérieur, dans la pensée et dans le langage. Les entités mentales et linguistiques dépendent directement du monde humain. Au fur et à mesure que les entités mentales entrent dans le champ linguistique, elles deviennent entités linguistiques.

D'un autre côté, le discours philosophique a beaucoup de sources qui changent selon le temps ou l'époque ou la philosophie se ment. Certains discours philosophiques se nourrissent des sciences mathématiques ou des arts, d'autres des arts du langage et enfin d'autres des sciences positives dont les sujets sont des entités existant dans le monde extérieur. Le discours philosophique du Moyen Âge généralement et le discours philosophique d'Abélard spécialement sont, d'une part, sous l'effet de la tradition du 'trivium' et d'autre part, ils se sont manifestés dans le climat culturel où des problèmes théologiques existent.

Comme on le sait bien, les sept arts libéraux se divisent en deux: 'trivium' et 'quadrivium'; celui-là se divise en trois comme la grammaire, la logique (ou la dialectique) et enfin la rhétorique; celui-ci se divise en quatre comme l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie. Dans ce contexte, c'est le trivium qui nous intéresse le plus et la logique ou la dialectique fut le plus important art au Moyen Âge: «Sans aucun doute, le rôle accordé à la logique par l'éducation médiévale était primordial. Ce rôle avait deux aspects liés l'un à l'autre: l'un institutionnel et l'autre scientifique. Le premier aspect nous montre qu'au centre du système médiéval de l'éducation se trouvaient les sept arts libéraux divisés en deux: le trivium, c'est-à-dire les trois arts du langage, et le quadrivium, à savoir les quatre sciences mathématiques. (...) Le second aspect du rôle de la logique explique le premier. On se référait à la logique et on la considérait comme 'l'art des arts, la science des sciences', car l'étude ne la logique était considérée propédeutique à toutes les autres sciences»¹.

Depuis longtemps, les historiens de la philosophie partagent la vue de Broadie. En effet, Etienne Gilson, un des plus grands historiens de la philosophie médiévale, est de cet avis: «En un sens, l'histoire du Trivium (grammaire, rhétorique, dialectique) et du Quadrivium (arithmétique, musique, géométrie, astronomie), c'est l'his-

1. Alexander Broadie, *Introduction to medieval logic*, Clarendon Press, Oxford 1987 p. 1.

toire de l'enseignement même du Moyen Âge»¹. L'intérêt porté au trivium témoigne en même temps, du rôle de la tradition au moyen âge. Les études concernat le trivium permettent à la fois l'évaluation de la tradition médiévale et la présence continue de la raison dans les activités mentales. C'est dire que, dans ce cas, les attitudes du Moyen Âge dépendant, d'un côté, de la tradition, d'un autre côté, de la raison, étaient expliquées. Toutes les deux sont déterminantes dans les controverses philosophiques. Par exemple«(...) la lutte entre dialecticiens et anti-dialecticiens aux XIe et XIIIe siècles atteste l'existence d'un conflit durable et profond entre la théologie représentant la foi et la dialectique parlant au nom de la raison»².

Dans ce cadre, Abélard, lui-même, est sous l'impact de l'autorité, autrement dit, de la tradition; il construit ses propres voies de penser par rapport à l'histoire de la philosophie et à la tradition; d'autre part il est un philosophe qui s'appuie sur la raison et qui n'étudie ses deux objets, c'est-à-dire l'homme et le domaine des actions que sous la lumière de la raison. Dépendant de la tradition aristotélicienne, Abélard le péripatéticien, est un philosophe qui tente d'obtenir la vérité par l'intermédiaire de la raison. Ainsi le considère-t-on comme le fondateur de la tradition scolastique au Moyen Âge. «Abélard est le principal fondateur de la philosophie du Moyen Âge: de sorte que la France a donné à la fois à l'Europe la scolastique au douzième siècle, par Abélard, et au commencement du dix-septième, dans Descartes, le destructeur de cette même scolastique et le père de la philosophie moderne. (...). Le même pays a donc très-bien pu porter, à quelques siècles de distance, Abélard et Descartes; et on remarque entre ces deux hommes une similitude frappante, à travers bien des différences. Abélard a essayé de se rendre compte de la seule chose qu'on pût étudier de son temps, la théologie; Descartes s'est rendu compte de ce qu'il était enfin permis d'étudier du sien, l'homme et la nature. Tous deux ils ne reconnaissaient d'autre autorité que celle de la raison; tous deux, ils doutent et ils cherchent; ils veulent comprendre le plus possible et ne se reposer que dans l'évidence: c'est là le trait commun qu'ils empruntent à l'esprit français, et ce trait fondamental de ressemblance en amène beaucoup d'autres;

1. Etienne Gilson, «La philosophie et les arts libéraux», dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen-Âge*. Montréal-Paris 1969. Actes du quatrième congrès de philosophie médiévale. p. 269.

2. op. cit., p. 270.

par exemple, cette clarté de langage qui naît spontanément de la netteté et de la précision des idées»¹.

Que la tradition, manifestée dans l'autorité, fût accompagnée de la raison, que la raison fût acceptée comme aurotité sont des choses très importantes pour un philosophe médiéval. Il est également important qu'il ait attribué une attention particulière à la clarté du langage. Cette attitude, qui est plutôt propre à Descartes, est aussi observée chez Abélard et je trouve que ceci est très important.

La clarté dans le contexte du langage ne pouvait être assurée au Moyen Âge que par l'intermédiaire du trivium. Donc, le trivium (la grammaire, la logique et la rhétorique) l'aidera, à la fois, à fonder ses rapports avec le discours philosophique traditionnel et à supprimer ses inquiétudes philosophiques. *L'Historia Calamitatum* montre évidemment comment il établit des relations avec le trivium. Bien plus, montrer le rôle de *L'Historia Calamitatum* au sujet de la compréhension de la pensée médiévale, ne serait pas sans intérêt. Non seulement cet ouvrage, écrit par Abélard au début des années trente du XIIe siècle, nous renseigne amplement sur son auteur mais aussi il reflète son siècle avec toutes ses caractéristiques. C'est pourquoi *L'Historia Calamitatum* a de l'importance soit pour ceux qui travaillent sur Abélard soit pour ceux qui cherchent à comprendre le XIIe siècle et tout le Moyen Âge aussi. On apprend par ce livre la vie privée d'Abélard, les sujets qu'il traite, les pensées des personnes avec lesquelles il discute, les écoles qu'il fonde, les conciles réunis à cette époque les institutions religieuses, en résumé, le monde de ses pensées et son époque.

Les pensées d'Etienne Gilson sur la valeur et l'importance de *L'Historia Calamitatum* sont les suivantes: «(...) *L'Historia Calamitatum* soulève des problèmes historiques si nombreux, et de nature si variée, que nul ne peut se flatter de posséder toutes les techniques requises pour les résoudre. Histoire des faits, histoire des institutions ecclésiastiques, droit canon, histoire de la littérature classique et de la littérature médiévale, histoire de la philosophie, histoire de la théologie patristique et médiévale, on peut bien dire que tout y passe, et le pis est que tout s'y tient, car une faute de latin ou l'ignorance d'un fait engageront l'historien qui s'en rend coupable dans une série d'interprétations arbitraires dont le brillant ne compensera pas

1. Victor Cousin, *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*. Didier et cie. Paris 1865 pp. 4-5.

la vanité¹. Ces pensées d'Etienne Gilson sont très stimulantes pour les chercheurs. *L'Historia Calamitatum* met, en effet, en évidence toutes les caractéristiques de cette époque dans le tissu des histoires vécutées. En vérité, chaque problème que l'oeuvre contient, chaque série d'événements qu'elle raconte ont des qualités dignes de rechercher une à une. Cette oeuvre où Abélard parle de lui-même, a de l'importance au point de vue de l'implication de ses rapports qu'il a avec le trivium. Non seulement l'auteur voit la dialectique comme un objet d'enseignement mais aussi obtient un succès considérable comme chercheur dans le domaine de dialectique dont il se sert dans des études et recherches qu'il réalise dans d'autres champs.

Comme Jean Jolivet dit: «La pensée d'Abélard est une réflexion sur le langage, non sur les choses»². C'est pourquoi le trivium est un champ indispensable pour lui dans l'étude de ses sujets.

Jusqu'à présent, plusieurs chercheurs ou historiens de la philosophie ont plutôt étudié les relations entre le trivium et la théologie³. Dans cet exposé, j'insisterai sur les relations entre le trivium et l'éthique. Mais avant d'y passer, il serait très utile de prendre en main les pensées et les évaluations d'Abélard concernant le trivium ainsi que l'importance que le trivium a pour lui.

Comme on le dit ci-dessus, *l'Historia Calamitatum* nous aidera sur ce sujet:«(...) les progrès que je fis dans l'étude m'y attachèrent avec une ardeur croissante, et tel fut bientôt le charme qu'elle exerça sur mon esprit, que, renonçant à l'éclat de la gloire des armes, à ma part d'héritage, à mes privilèges de droit d'ainesse, j'abandonnai définitivement la cour de Mars pour me réfugier dans le sein de Minerve. Préférant à tous les enseignements de la philosophie la dialectique et son arsenal, j'échangeai les armes de la guerre contre celles de la logique et sacrifiai les trophées des batailles aux assauts de la discussion. Je me mis à parcourir les provinces, me transportant partout où j'entendais dire que l'étude de cet art était en honneur et toujours disputant, en véritable émule des péripatéticiens»⁴.

1. Etienne Gilson, *Héloïse et Abélard*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1978, pp. 9-10.

2. Jean Jolivet, *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1987. p. 70.

3. La plus importante de ces oeuvres est, sans doute, celle de Jean Jolivet: *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Librairie philosophie J. Vrin, Paris 1969.

4. Pierre Abélard. *Lettres complètes d'Abélard et d'Héloïse*. Traduction nouvelle par Octave Gréard. Garnier Frères. Librairies. Editeurs, Paris p. 2.

On voit bien que la dialectique et la manière de guerre de celle-ci devient son champ de bataille principal d'Abélard. Par ailleurs, entre les parties du trivium, la plus intéressante pour Abélard est la logique c'est-à-dire la dialectique. Mise en évidence entre les pages de *l'Historia calamitatum* la dialectique est alors brillamment étudiée à Paris et il ne faut pas oublier que Guillaume de Champeau fut le premier maître d'Abélard sur ce sujet: «J'arrivai enfin à Paris, où depuis longtemps la dialectique était particulièrement florissante, auprès de Guillaume de Champeau, considéré, à juste titre, comme le premier de mes maîtres dans ce genre d'enseignement; je séjournai quelque temps à son école: mais, bien reçu d'abord, je ne tardai pas à lui devenir incommode, parce que je m'attachais à réfuter certaines de ses idées et que, ne craignant pas en mainte occasion d'argumenter contre lui, j'avais parfois l'avantage»¹.

Au cours de sa vie, Abélard utilise le trivium ou les arts du langage comme un moyen pour les sujets qu'il traite; sans doute, il ne s'agit pas là seulement de la théologie, mais de l'éthique aussi. Abélard est un philosophe qui entre dans la philosophie par le langage. Ce qui le rend différent de ses contemporains et de ses prédécesseurs est sa perfection dans la dialectique².

Plusieurs historiens de la philosophie et chercheurs qui analysent le discours philosophique abélardien affirment qu'il est un philosophe du langage et qu'il étudie les problèmes philosophiques dans le contexte linguistique. Son vrai objet n'est pas la chose, mais le langage. C'est pourquoi, le trivium est pour lui plus intéressant que le quadrivium: «Cette pensée est avant tout une réflexion sur le contenu du *trivium* -plus précisément encore, sur la grammaire et la dialectique considérées comme unies (de là sortira la grammaire spéculative) beaucoup plus que comme séparées, et sur les méthodes de preuve fournis par la dialectique et la rhétorique»³.

D'après J. Jolivet, la philosophie d'Abélard est celle d'un interprète. Il tente d'élucider le sens des textes; donc il est avant tout un philosophe du langage. «Les conditions de son travail, la forme de sa culture et de son esprit, le détournent des sciences des choses

1. op. cit., pp. 2-3.

2. Jean Jolivet, *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage* p. 20.

3. Jean Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, p. 12.

et l'attachent aux arts du langage, en particulier à la logique; mais aussi, dans les traités qu'il examine, il va trouver des motifs particuliers de voir dans la logique une discipline qui s'occupe d'abord des mots¹.

Abélard considère la logique et la dialectique comme synonymes; mais de nos jours il y a, là-dessus, des points de vue divergents. Abélard en tant que logicien dans la tradition philosophique d'Aristote, de Porphyre et de Boèce, emploie la logique et la dialectique l'une pour l'autre. «Abélard a composé un traité personnel de dialectique, mais a également commenté à l'intention de ses élèves des textes philosophiques de Boèce; or celui-ci, dès le début de son exposé sur Porphyre parle de la *logica* comme de la science qui dirige le raisonnement. Le maître médiéval en prend acte et précise le sens du mot: le rôle de cette discipline est de porter un jugement de valeur sur l'argumentation, de la déclarer vraie ou fausse. Dans cette acception, la notion exprimée est très proche de celle rendue par *dialectica*, remarque-t-il, et il enregistre cette convergence: 'Nous disons que logique et dialectique sont la même chose et employons indifféremment les deux noms pour désigner cette discipline unique' (Pierre Abélard, *Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'*, éd. cit., p. 506)².

La logique ou la dialectique est l'art des arts, autrement dit, la science des sciences. Dirigeant les raisonnements, elle est une connaissance qui distingue le vrai du faux. La dialectique ou la logique est une activité intellectuelle qui met au jour la solidité des propositions concernant les choses. C'est une nécessité de s'occuper de la dialectique pour Abélard qui ne s'intéresse pas aux choses, mais bien aux mots. Faire des divisions dans ces champs de recherche en leur donnant des définitions et en mettant en évidence les différences spécifiques, c'est une manière de travail d'Abélard, à laquelle il se réfère souvent. Dans ce contexte, il discerne la logique de la métaphysique. «(...) la logique et la métaphysique sont deux choses différentes parce que leurs définitions sont différentes. L'une s'intéresse à l'*'impositio vocum'* tant que ceci reste l'opération au cours de laquelle s'établit ce qui est proposé par un nom ou une '*oratio*'; l'autre s'

1. op. cit., p. 19; Cf. Joël Biard, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Librairie philosophique J. Vrin Paris 1989, p. 260.

2. Pierre Michaud-Quantin, *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge avec la collaboration de Michel Lemoine*, Edizioni dell'Ateneo Roma 1970, pp. 62-63.

intéresse, comme d' autres traits l' indiquent d' ailleurs, aux 'res' et aux caractéristiques de celles-ci; et lorsqu' il s' agit d' une 'enunciatio', elle s' intéresse à la 'natura rei' aussi bien qu' à l' 'adaequatio' du discours sur cette dernière)¹.

L' importance qu' il donne à la logique, Abélard tente de la montrer sans dévier de la tradition où il se trouve, entre les pages de *Logica Ingredientibus*. Partant de la définition de la logique et en s' attachant à la tradition, il cherche à démontrer ce que c' est que la logique; celle-ci est à la fois la partie de la philosophie et l' instrument de la philosophie: «Pour ceux qui débutent dans l' étude de la logique, disons quelques mots des propriétés de cette science. Mais commençons par définir le genre auquel elle appartient, c' est-à-dire la *philosophie*. Boèce n' appelle pas philosophie n' importe quelle science, mais celle dont l' objet est constitué par les réalités les plus hautes de toutes: nous n' appelons pas, en effet, philosophe n' importe quel savant, mais celui dont l' intelligence sait résoudre les problèmes subtils»². Il pense à ce sujet comme Boèce; par conséquent, il prend la conception de philosophie et de logique de Boèce comme un critère: «Boèce distingue *trois* espèces de philosophie, savoir la *spéculative* qui porte sur la nature des choses, la *morale* qui détermine la vie honnête, la *rationnelle* qui organise rationnellement les argumentations et que les Grecs appellent logique. Certains pourtant ne considèrent pas cette logique comme une partie, mais plutôt, au rapport de Boèce, comme *l' instrument* de la philosophie, car les autres branches l' utilisent de quelque façon, en empruntant ses argumentations pour leurs propres démonstrations. Qu' il s' agisse, en effet, de problèmes physiques ou de problèmes moraux, c' est bien la logique qui fournit les arguments»³.

Comme on le voit bien, ici, la logique est très fonctionnelle pour résoudre les problèmes qui entrent dans le domaine de la philosophie. Chez Abélard, la logique, le trivium dans lequel elle se trouve ne sont que des instruments pour philosopher; c' est la logique qui assurera les argumentations de la philosophie spéculative et morale. Dans ce contexte, la logique est la condition *sine qua non* de la pensée phi-

1. Maria Teresa Beonio-Brocchieri Fumagalli, *The Logic of Abelard*. D. Reidel Publishing Company / Dodrecht-Holland, 1969 p. 14.

2. Pierre Abélard, *Première partie de la «Logica Ingredientibus»*, trad. par M. de Gandillac, dans *Oeuvres choisies d'Abélard*, Aubier Paris, 1945 p. 77.

3. *op. cit.*, p. 77.

losophique. «A quoi Boèce lui-même répond que rien n'empêche la logique d'être tout ensemble partie et instrument de la philosophie, comme la main est à la fois partie et instrument du corps humain»¹.

Le Moyen Âge ne déterminait une science que par son objet propre; et l'objet de la logique, c'est d'organiser des raisonnements. «Si le physicien compose lui aussi des argumentations, ce n'est pas la physique qui lui enseigne cet art, mais bien la logique»².

Nous pouvons donc remplacer physicien par moraliste dans cette expression d'Abélard pour affirmer que c'est la logique qui aidera une personne s'occupant de la philosophie morale et qui lui enseignera à composer les argumentations mais non pas la philosophie morale. Donc la logique est indispensable pour toutes les recherches philosophiques et scientifiques. Car le philosophe doit soigneusement étudier les raisonnements; c'est la logique qui le lui enseignera.

Abélard qui fait sa philosophie s'appuyant sur la raison d'une part, et d'autre part sur la tradition, se présente par conséquent comme un philosophe de la logique et du langage. Il donne le plus bel exemple de l'étude du sens des termes moraux selon leurs contextes où ils se placent. Ses raisonnements sont très importants; car il donne les définitions en s'appuyant sur la raison.

Comme j'en ai parlé plus haut, les auteurs ont généralement insisté sur les relations entre la théologie et le trivium ou les arts du langage chez Abélard. Mais dans cet exposé j'étudierai les rapports entre le trivium et l'éthique.

Abélard emploie la méthode logico-philosophique pour permettre la domination de la raison dans le *Dialogue*. D'après Abélard qui s'appuie sur les formes traditionnelles et sur la raison se concrétisent dans la tradition, la philosophie morale est le point culminant de toutes connaissances Ici, le critère d'Abélard est la tradition s'appuyant sur la raison; ainsi il s'agit de l'identification de l'autorité à la raison. Cette identification arrive à la forme la plus parfaite en philosophie. Le Philosophe du *Dialogue* dit: «C'est mon travail même qui est à la source de tout le débat; le but suprême de la philosophie n'est-il pas, en effet, de chercher rationnellement la vérité, de dépasser les opinions humaines et de leur substituer en toutes choses le règne de la raison»³. Dépasser les opinions personnelles et individuelles pour s'

1. op. cit., p. 77.

2. op. cit., p. 78.

3. Pierre Abélard, *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, trad. par M. de Gandillac, dans *Oeuvres choisies d'Abélard*, Aubier, Paris, 1945 p. 213.

engager à la raison, c'est le trait le plus caractéristique de l'approche abélardienne; et arriver à cette conclusion ce n'est possible que dans le contexte logico-philosophique.

Se comporter comme un philosophe de l'Antiquité, s'engager à la raison -attitudes acceptées comme la nature de l'homme-, déterminer le sens des mots selon leur structure, donner de l'importance à l'intériorité des actes au cours de leurs évaluations, ce sont tous de points qui attirent notre attention dans le discours d'Abélard.

D'après lui, donner le sens ou signifier quelque chose, c'est engendrer une intellection pour un auditeur. Quelle sorte d'intellection forment-ils donc ces concepts dans le domaine de l'éthique. Que signifient ces concepts?

J'étudierai ici l'acte, le bien suprême et la vertu et emploierai le trivium comme un instrument. Donc, qu'est-ce que l'acte; qu'est-ce que le bien suprême et qu'est-ce que la vertu? Quelle intellection ou représentation évoquent-ils ces mots dans l'esprit de l'auditeur?

Abélard dont la pensée ne porte pas sur les choses, mais sur le plan linguistique y relatif, ne met en valeur les actes que dans les limites de l'intériorité; c'est le déterminant principal pour l'intention ou la dimension intérieure qui se place derrière l'acte «Dans le cadre de l'éthique abélardienne la connaissance du soi devient certainement une règle principale du comportement moral s'opposant au jugement purement externe d'un acte moral comme il était d'usage dans les 'libri poenientiales'; Abélard souligne l'importance de la disposition intérieure du sujet. Au lieu de considérer un comportement dans structure extérieure, notre auteur indique la subjectivité du comportement individuel; ce qui importe dans notre activité morale pose essentiellement le problème de savoir s'il y a un consentement libre et si notre intention était juste ou erronée»¹.

Vu sous l'angle de son aboutissement ou de son effet, l'acte lui-même n'est ni bon ni mauvais; il ne peut l'être que suivant l'intention d'où il part. Le même acte peut se réaliser par divers auteurs; voire même il peut se réaliser par le même auteur mais à divers moments dans des milieux différents. Il est donc tantôt bon tantôt mauvais; car le point de départ de l'acte est très important; c'est-à-dire l'intention ou la pensée éthique qui l'engendre. Abélard écrit dans le *Di-*

1. G. Verbeke, «Peter Abelard and the concept of subjectivity» dans *Pierre Abélard Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires artistiques en Occident au Milieu des XII^e siècle*. Editions du CNRS, Paris 1975, p. 4.

alogue «C'est le cas de nos actes qui, en soi indifférents, sont dits pourtant bons ou mauvais, selon l'intention dont ils procèdent. Aussi arrive-t-il souvent que le même acte, accompli par des hommes différents ou par le même homme en des circonstances différentes, soit dit, selon la diversité des intentions, bon ou mauvais»¹. A propos d'une évaluation morale, se borner à l'apparence seule ou au résultat seul ne donne pas des résultats droits, résultats équitables. Abélard dit sur ce sujet dans *l'Éthique*: «Quand nous disons: une bonne intention, nous entendons une intention qui est par elle-même droite. Quand nous disons: une bonne action, nous n'entendons pas que cette action possède en soi rien de bon, mais nous voulons signifier seulement qu'elle procède d'une bonne intention. C'est pourquoi le même homme en des temps différents peut agir de la même façon et son action mériter pourtant, à cause de la diversité des intentions, tantôt la qualification de bonne et tantôt celle de mauvaise, en sorte qu'elle semble varier en ce qui concerne le bien et le mal»².

Comme la succession logique des propositions aux raisonnements porte de l'importance, il en est de même pour la dimension logique, autrement dit, le contexte mental; le caractère bon ou mauvais de l'acte aussi dépend de l'intention qui se situe en arrière-plan de l'acte. Abélard, logicien et dialecticien, se présente. L'interprétation de J. Jolivet est assez intéressante sur ce sujet: «Le principal, c'est d'avoir vu comment la vigueur de la dialectique d'Abélard se retrouve dans son éthique. L'affinement de l'analyse logico-grammaticale se tourne en précision de l'analyse intérieure: à chercher le sens exact du mot, on distingue les divers aspects et moments de l'acte et, de l'opération effective et totale, on dégage l'intention. Cette mise en valeur de l'intention permet elle-même de faire le lien avec une autre application de la dialectique: on lit au chapitre XI de *l'Éthique* que 'la même action faite par le même homme en des temps différents est dite, tantôt bonne, tantôt mauvaise, à raison de la diversité de l'intention'»³.

Pour Abélard les sens changent selon le contexte où ils se situent et il s'agit de la même situation pour le champ éthique. L'acte on doit l'évaluer dans le contexte de l'intention; on ne doit pas se con-

1. P. Abélard, *Dialogue...* p. 281.

2. P. Abélard, *Éthique ou Connais-soi, toi-même*, trad. par. M. de Gandillac dans *Oeuvres choisies d'Abélard*, Aubier, Paris 1945, p. 164.

3. J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Editions Seghers, Paris 1969, p. 89.

tenter de l'acte apparent seul. D'après lui: «A vrai dire, si on considère les choses en elles-mêmes et non les intentions humaines, si l'on juge les conséquences objectives des actes et non la valeur intrinsèque des moeurs et qu'on les rémunère selon ce jugement et d'après l'apparence des actes, on jugera que certains hommes sont plus justes que d'autres, ou plus courageux, ou meilleurs ou pires»¹.

L'explication d'Abélard sur ce sujet est la suivante: «Les actes, nous l'avons dit déjà, sont communs, en effet, aux damnés et aux élus; en soi ils sont entièrement indifférents et on ne doit les appeler bons ou mauvais qu'en raison de l'intention de celui qui agit, non point parce qu'il serait bon ou mauvais d'agir de telle ou telle façon, mais parce que ces actes sont bien ou mal accomplis, c'est-à-dire parce qu'ils sont accomplis dans l'intention avec laquelle il convient de les accomplir ou sans cette intention»². Savoir ce que c'est que l'intention, c'est de saisir la vérité derrière les actes qui ne se distinguent pas les uns des autres; c'est la dimension intérieure de la raison: «Ainsi, lorsque nous disons que l'intention d'un homme est bonne et que son est bon, nous distinguons deux choses, savoir l'intention et l'acte, mais il n'existe pourtant qu'une seule bonté, celle de l'intention»³. Connaître de près l'intention c'est saisir la vérité respective qui se cache derrière chacun des actes qui ne sont pas différents les uns des autres.

L'acte 'bon' n'a pas d'existence indépendante; quand il se dégage d'une bonne intention, il est un acte «bon». L'existence de l'acte seul est privée de valeur morale. Elle est l'arrière-plan de l'acte qui dépend de l'intention.

Par ailleurs, il y a une grande différence entre «faire le bien» et «bien faire» d'après Abélard. Mais on n'insiste pas sur leurs différences dans le langage de tous les jours. «Il est possible que la langue commune ait négligé la différence de sens entre les deux expressions: *faire le bien* (bonum facere) et *bien faire* (bene facere): si l'on y prend garde, elles sont loin pourtant d'être équivalentes. On peut faire le bien, cela arrive souvent, sans faire bien, c'est-à-dire sans bonne intention. Et il advient aussi fréquemment que deux hommes accomplissent les mêmes actes et que pourtant leurs intentions diffèrent, en sorte que l'un fait bien et que l'autre fait mal»⁴.

1. P. Abélard, *Dialogue...* p. 273.

2. P. Abélard, *Ethique...* p. 159.

3. Op. cit., p. 159.

4. Pierre Abélard, *Dialogue...* p. 324.

Quant au bien suprême que pense Abélard à ce sujet? «Selon la définition adoptée par la plupart des philosophes on appelle bien ou encore fin du bien, c'est-à-dire son achèvement ou sa perfection, ce dont la possession procure la béatitude, tandis qu' à l' inverse le mal est ce qui rend malheureux. C'est par notre conduite morale que nous accédons à l'un comme à l'autre. Elle consiste en ce que tout le monde appelle vertus ou vices. Certains auteurs pourtant, comme le rappelle Saint Augustin au huitième livre de la *Cité de Dieu*, ont confondu la vertu elle-même avec le souverain bien, tandis que d'autres l'assimilaient au plaisir»¹.

Le fond logique de la conception de l'éthique d'Abélard se construit sur les contraires. Il se dégage, sans doute, des *Catégories* d' Aristote. Il y a le mal suprême en face du bien suprême. Celui-ci est le sujet à la fois de l' éthique et de la théologie chez Abélard. Ontologiquement le souverain bien ou le bien suprême est Dieu: «Il est clair que le souverain bien n'est rien d' autre que Dieu; c'est ce que disent et ce que croient tous les bons philosophes»². Dieu omniscient dont le savoir est illimité, Dieu tout-puissant est le souverain bien; l'être absolu; il est sa cause d' être même; il est toute la bonté; il est absolument bon. La bonté de Dieu qui a créé non seulement l' homme mais aussi l' univers, est le bien suprême.

Le thème principal du *Dialogue* est ce que c'est que le souverain bien et comment on peut l'atteindre. Le Philosophe donne l'explication suivante sur le souverain bien: «Le souverain bien, c'est Dieu même, c'est-à-dire la parfaite tranquillité de sa béatitude, qui se confond avec sa substance même, puisque c'est de lui qu'elle procède et non du dehors»³.

La définition que le philosophe donne du bien suprême humain est ainsi exprimée: «Le bien suprême de l'homme est ce repos, cette joie perpétuels, que chacun reçoit après sa mort selon ses mérites(...)»⁴ Quant au mal suprême de l'homme, c'est la peine méritée qu'il subit; il dépend des maux qu'il commet. Ne sont justes que les châtiments dépendant de la dignité de chacun. Car il est juste de punir celui qui doit être puni.

Dans le monde humain, le champ des actes, l' adjectif «bon» acquiert diverses acceptions selon le contexte; ici nous avons devant

1. Op. cit., p. 263.

2. Op. cit., p. 290.

3. Op. cit., p. 291.

4. Op. cit., p. 291.

nous Abélard, le grammairien et le logicien. «Quand on dit *un homme bon, un bon forgeron, un bon cheval* etc., tout le monde sait que le même adjectif prend selon les cas des sens différents; si l'homme est bon, c'est par ses moeurs, si le forgeron est bon, c'est par sa science, si le cheval est bon, c'est par sa force et par sa vitesse à la course ou par d'autres qualités encore qui tiennent à l'usage que nous en faisons»¹. Il faut bien savoir les sens des mots qu'on emploie pour que les discussions soient saines; sans doute ceci est valable pour le mot 'bon' aussi. Le bon peut être la qualité d'une mauvaise chose ou d'une fâcheuse situation: «Le mot *bon* varie tellement dans les acceptions où on le prend qu'on ne craint pas de l'adjoindre parfois à des noms de vices, et qu'on parle, par exemple, d'un bon voleur ou même d'un excellent voleur pour désigner un homme rusé ou astucieux dans cet art détestable»².

La construction de la phrase et son sens forment une intégralité indivisible selon Abélard; J. Jolivet insiste sur ceci; «(...) on ne peut abstraire entièrement dans une phrase ce qui concerne la construction (couche grammaticale) de ce qui concerne la signification et l'attribution des prédicats-en terme technique, la 'prédication' (couche dialectique). Précisément parce qu'il a conscience de cette liaison intime. Abélard fait aller de pair, chaque fois que c'est nécessaire, la grammaire et la dialectique»³. Parce que les contextes de l'emploi sont détarminants pour les sens des mots, chaque souffrance endurée n'est pas mauvaise pour Abélard; le châtement peut faire souffrir mais cette souffrance est juste comme la conclusion just qu'on donne par Dieu: «Je n'en conclus pas pour autant que toute douleur soit mauvaise. Il arrive, en effet, souvent, que, selon la variation du genre grammatical, le sens des épithètes varie aussi, en sorte que ce n'est pas la même chose de dire qu'une punition est bonne ou de dire qu'elle est un bien (...). De même ici, lorsque nous affirmons qu'un châtement est just ou bon, parce qu'il est just ou bon de punir celui qui le subit, nous ne sommes pas forcés d'accorder que ce châtement serait en soi une réalité juste ou bonne»⁴.

1. Op. cit., p. 321.

2. Op. cit., p. 321.

3. J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie du langage*. p. 44; Cf. Joël Biard, *Logique et théorie du signe en XIV^e siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1989, p. 201.

4. P. Abélard, *Dialogue...* p. 292.

Toutes les bonnes choses concernent le champ des apparences; or le souverain bien concerne le domaine de l'absolu. L'intérêt qu'il a porté au bien suprême a poussé Abélard à s'occuper d'une part de la théologie et d'autre part, de la dialectique, la grammaire. Comme je viens de la dire ci-haut, Abélard étudiant les sujets théologiques et éthiques, s'en est servi comme instruments. Il étudie le souverain bien de l'homme et en même temps le mal suprême de l'homme au point de vue du trivium.

C'est là que le Philosophe du *Dialogue* insiste: l'adjectif bon, on peut l'employer pour toutes les choses comme un élément grammatical; mais il construit le rapport du sens avec le mot qu'il qualifie; et ainsi qu'il gagne des sens différents: «(...) vous n'acceptez pas pourtant que l'homme méchant soit un homme bon, car on ne doit appeler bon que celui dont les moeurs sont bonnes. Or, d'une créature irrationnelle et inanimée, on peut dire aussi qu'elle est une réalité bonne. Dieu, dit-on, n'a créé que des réalités bonnes. Or, c'est Dieu qui a créé cet homme minuscule ou ce cheval. Cet homme ou cheval sont donc en tant que créatures des réalités bonnes. On ne peut pas dire pourtant que Dieu les ait créés immédiatement comme homme bon ou comme bon cheval. Cette minuscule créature, qui deviendra méchante, Dieu ne l'a créée ni comme homme bon ni comme homme mauvais, mais bien comme réalité bonne, c'est-à-dire comme substance d'une bonne nature»¹.

En créant les êtres, le souverain bien, Dieu leur a donné une structure 'bonne; mais ils peuvent réaliser le bien et le mal. Les différences existantes dans le monde apparent se reflètent bien dans le langage. Les éléments linguistiques qui signifient les choses, sont les meilleures prises pour comprendre ou saisir les structures différentes. Par conséquent il faut se référer aux analyses linguistiques pour comprendre les apparences. Et le meilleur moyen qui nous y conduirait, c'est d'évaluer les mots selon leur contexte. Pour toutes les branches de la connaissance, il s'agit d'un travail intellectuel analogue. Donc, tout mot qui entre dans le champ de la connaissance, on doit l'étudier soigneusement, en même temps qu'on doit déterminer au point de vue de ses acceptions. De là, nous arrivons à l'implication que les mots comportent intrinsèquement une certaine polysémie, c'est-à-dire qu'ils sont le plus souvent équivoques.

1. Op. cit., pp. 292-293.

La vertu aussi, en tant que terme éthique, doit être étudiée sous cet angle. Je dirai même que, sans apporter une explication claire au concept de la vertu, il serait impossible de comprendre une quelconque philosophie éthique. J'entends évidemment par là les écoles ou courants de l'Antiquité et du Moyen Âge. La vertu est la notion principale de l'éthique abélardienne; on l'étudie ici avec sa définition et ses espèces. On montre la vertu comme le bon côté de l'âme humaine dans l'*Ethique*; mais dans le *Dialogue*, on la voit comme un instrument du bien suprême.

Les vertus n'ont de sens que dans le monde des humains, dans le milieu humain où des contradictions se situent. Dans le monde où le bien absolu, le bien suprême se trouve, on n'a pas besoin de vertus. Par exemple, le bien suprême, Dieu, n'a pas de vertus. D'autre part on n'a pas besoin de vertus dans le milieu où le mal suprême où le mal absolu domine; parce qu'une conscience concernant le mal et le bien n'y est pas; il ne s'agit pas d'atteindre le bien. Le bien n'est pas une fin. La vertu, donc, n'existe que dans le monde où le bien et le mal s'opposent, où un conflit se situe.

Qu'est-ce que la vertu qui assurera à l'homme le souverain bien ou le bonheur perpétuel? Comment est-ce qu'on peut la déterminer logiquement? Le critère d'Abélard, ici, est généralement l'oeuvre d'Aristote, et spécialement la logique aristotélicienne: «La vertu, dit-on, est une excellente disposition, acquise et durable, de l'âme. Je pense qu'à l'inverse le vice est une déplorable disposition, également acquise et durable. Par disposition acquise et durable, nous entendons ce qu'Aristote dans ses *Catégories* appelle la première espèce de qualité. Il s'agit donc non point d'une qualité naturellement innée, mais d'une disposition acquise consciemment et laborieusement, et telle qu'on puisse difficilement la modifier. Ainsi, ce qu'on appelle naturelle et qu'on rencontre chez certains hommes, n'est la chasteté aucunement une vertu»¹.

La partie consacrée aux «contraires» qui se placent dans les *Catégories* d'Aristote est le support logique le plus important de la doctrine d'Abélard. Abélard fait parler les contraires dans toutes ses oeuvres philosophiques. Sans doute, cela vient de ce qu'il est un dialecticien. «Vos docteurs sont d'accord avec les nôtres et avec tous les hommes pour compter au nombre des maux la pauvreté, la maladie la mort et toutes les autres atteintes de l'adversité ou de la passion.

1. Op. cit., p. 280.

Or ces maux, qui sont contraires à des vertus, causent un grand nombre de vices tant dans nos âmes que dans nos corps et des défauts qu'il faut compter également au nombre des maux, la claudication, par exemple, ou la cécité, la faiblesse d'esprit ou le manque de mémoire¹.

Das ces expressions qui expriment des structures contraires, la contribution aristotélicienne est très grande. «Parlant des contraires, Aristote écrit dans ses *Catégories*: 'Le contraire d'un bien est nécessairement un mal. On le voit clairement en opposant la maladie à la santé, l'injustice à la justice, la faiblesse à la force. Et il en est de même pour les autres opposés. Le contraire d'un mal est tantôt un bien, tantôt un mal. A la pauvreté, qui est un mal, s'oppose par exemple la surabondance qui est également un mal. Mais c'est un cas exceptionnel, comme chacun peut s'en convaincre. Le plus souvent c'est le bien et le mal qui s'opposent.'²»

La proposition de «le bien est le contraire du mal» explique la vue principale. Abélard a construit sa conception de vertu, partant d'éthique sur cette pensée: le mal est le contraire du bien; le contraire de la vertu qui est le bien, est le vice; si on veut l'exprimer d'une façon plus générale, le mal. Mais les vices qui intéressent le domaine de l'éthique sont des vices de l'âme. Il est d'une grande importance de déterminer à laquelle des catégories principales de la logique aristotélicienne appartient la vertu qui entre dans le domaine éthique basé sur les contradictions. En fait cela est compris dans la définition ci-haut. La vertu est une qualité; elle appartient à la catégorie des qualités. La vertu est une qualité propre aux individus et par conséquent elle est individuelle. Comme le péché qui est défini comme l'obéissance aux vices est individuel, de même la vertu elle-même est individuelle de par sa nature même; elle est une qualité d'un individu.

Il faudra, donc, comprendre ce que c'est que la qualité comme catégorie; qu'est-ce que la première espèce de qualité dont Abélard parle? «J'appelle *qualité* ce en vertu de quoi on est dit être tel. -Mais la qualité est au nombre de ces termes qui se prennent en plusieurs sens.

Une première espèce de qualité peut être appelée *état* et *disposition*. Mais l'état diffère de la disposition en ce qu'il a beaucoup

1. Op. cit., p. 266.

2. Op. cit., pp. 266-267; (Cf. Aristote, *Catégories*, 13b-14a).

plus de durée et de stabilité: sont des états les sciences et les vertus, car la science semble bien être au nombre des choses qui demeurent stables et sont difficiles à mouvoir, même si l'on n'en possède qu'un faible acquis, à moins qu'un grand changement ne se produise en nous à la suite d'une maladie ou de quelque autre cause de ce genre. De même aussi la vertu (par exemple, la justice, la tempérance, et toute qualité de cette sorte) ne semble pas pouvoir aisément être mue ni changée. -Par contre, on appelle dispositions les qualités qui peuvent facilement être mues et rapidement changées, telles que la chaleur et le refroidissement, la maladie et la santé, et ainsi de suite»¹.

Abélard étudie le même sujet dans le deuxième livre de l'*Ethique*; en fait les principes du *Dialogue* sont posés dans ce livre: «Or, ce qu'ils appelaient habitudes ou dispositions, Aristote le mettait bien dans la première espèce de qualités, c'est-à-dire en nous apprenant que les qualités qui ne sont pas en nous de façon naturelle mais que nous acquérons par suite de nos faits sont appelés habitudes ou dispositions. Celles dont il est difficile de nous séparer, telles que les sciences ou les vertus, sont des habitudes; celles, d'autre part, dont nous pouvons facilement nous séparer sont des dispositions.»²

Abélard insiste sur la vertu d'une façon si détaillée que, on y voit une série de vertus. Parmi elles la prudence est la plus importante. Dans ses exposés concernant les vertus Abélard est comme un philosophe de l'Antiquité. Il applique à chacune d'elle une définition propre.

L'élément rationnel présent dans toute la philosophie d'Abélard, se manifeste spécialement dans sa conception éthique et surtout les déterminations concernant la notion de prudence où il se concrétise. Par ailleurs, l'importance qu'Abélard donne au rationalisme est très significative dans ce contexte. Sans doute, le rationalisme aide l'homme dans sa recherche pour se frayer un chemin plus que n'importe quelle autre doctrine. Attribuer la plus grande dignité et la plus grande importance à la raison, croire à sa force, à son caractère qui ne connaît pas de limites, c'est de produire des pensées ouvertes à tout moment des critiques, des corrections et aux modifications. Cette propriété et ces activités que le rationalisme contient, on peut les voir généralement dans la philosophie générale d'Abélard, spé-

1. Aristote, *Catégories* trad. par J. Tricot, 8b.

2. P. Abélard, *Know Thyself*, Transl. by D.E. Luscombe, Oxford at the Clarendon Press, 1971, p. 129.

cialement dans sa philosophie morale; car la raison pratique se situe à la base des vertus qui forment la plus importante dimension de sa conception éthique. L'homme n'est juste, fort et modéré que par sa raison.

Comme dans tout effort concernant l'homme, la philosophie elle-même se présente dans un milieu où la raison est dominante. Pour comprendre que la raison et le point de départ si important il suffit de jeter un coup d'oeil sur l'Antiquité. La philosophie commence avec l'utilisation de la raison de l'homme dans cette époque. Le grand trait distinctif des hommes de l'Antiquité (païenne) était leur effort déployé pour se servir de leur raison. Celle-ci a ouvert le monde aux païens; l'utilisation de la raison leur a fait gagner une nouvelle représentation du monde. Cette nouvelle représentation est au delà de la mythologie qui est l'invention de la raison humaine mais plutôt qui s'adresse à la croyance humaine. La philosophie qui fonctionne par la raison a joué un rôle important sur les changements des conceptions du monde.

Le Moyen Âge a fait durer la tradition rationnelle de la philosophie; mais son intérêt principal fut la religion dans une grande mesure et en même temps la raison ne fut efficace qu'en s'attachant à la raison théologique. Par ailleurs, la raison s'est orientée vers la religion. Le but était non d'identifier la raison à la croyance, mais plutôt de rendre la croyance rationnelle. Il s'agit là donc d'un rationalisme, dans le contexte philosophico-théologique.

Ici, ces lignes de J. Jolivet peuvent porter lumière sur le rationalisme abélardien pour nous: «En termes clairs, Abélard a-t-il été, au coeur de Moyen Âge, un précurseur du rationalisme moderne? Si la question s'est posée, ce n'est pas le fait du hasard. Logicien, Abélard maniait un outil intellectuel entièrement extérieur, par sa nature à la sphère religieuse (encore qu'il ait présenté son art comme le résultat d'une donation divine, et l'ait rattaché à la Sagesse de Dieu). Surtout, l'application de la dialectique à la théologie lui a valu d'être condamné par deux conciles»¹.

Abélard tente d'assujettir sa conception de la théologie et de la morale à la domination de la raison. Celui qui oriente le *Dialogue* est le philosophe, à la fois le logicien et le dialecticien. Ce n'est pas par hasard que le Philosophe est chargé de la direction des controverses qu'il assume; ce devoir implique l'importance attribuée à la rai-

1. J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, p. 340.

son. Le Philosophe met souvent sous les yeux son attachement à la raison; il critique le juif et le chrétien de ce point de vue; parce qu'ils sont fidèles aux contenus de la croyance qui ne sont jamais changés.

Représentant éminent du XIIe siècle soit au point de vue des sujets étudiés soit des évaluations de ces sujets, Abélard se devait d'ailleurs de se tenir ainsi à la raison; en effet élevé dans un monde de pensée dit la Renaissance du XIIe siècle, il a tout naturellement posé la raison à la base de toute controverse que nous rencontrons dans le *Dialogue*. Pour lui, cela fut, dès le début, la condition *sine qua non* de la poursuite de ses travaux. Au début de la discussion, le Philosophe affirme que la raison doit prendre place pour le juif et pour le chrétien aussi. Par conséquent, apparaît l'attitude d'Abélard face à la religion « (...) il veut, fidèle aux règles de la discussion dialectique, réfuter par des raisons humaines les adversaires de la foi chrétienne, et montrer inversement, et corrélativement, que cette foi est raisonnable; c'est cela qui le conduit à définir son programme apologétique: 'proposer quelque chose qui soit vraisemblance et proche de la raison humaine, sans être contraire à la croyance sacrée'.¹»

Voilà un autre passage où se révèlent nettement ses pensées concernant la religion: «Assurément aucun homme sensé n'interdit qu'on étudie ou qu'on discute rationnellement notre foi ni n'acquiesce aux vérités rationnellement douteuses sans avoir d'abord des raisons d'y acquiescer. En ce cas la raison qui accepte comme objet de foi une vérité douteuse procède exactement par ce que vous appelez un argument. Qu'il s'agisse d'exégèse scripturaire ou de théologie doctrinale, la controverse trouve sa place et quel que soit l'objet de la discussion la démonstration rationnelle a plus de poids que l'étalage des autorités. Ce qui détermine, en effet, l'établissement de la foi, ce n'est point la vérité de l'objet mais l'opinion acceptable, et les mots mêmes dont use l'autorité font naître tant de questions qu'il faut les juger avant même de recourir à elle. Au contraire, une fois que la raison a jugé, même s'il ne s'agit que de vraisemblance et non de certitude rationnelle, la question est close car il n'y a plus de place pour le doute»².

Ici, Abélard démontre que les vrais dépourvus de contenu et ne concernant pas la réalité ne servent à rien. C'est ce qui montre qu'Abélard est si moderne et si différent de ses contemporains. Les constructions logiques qui ne sont justes que dans leurs limites, ne sont

1. Op. cit., p. 235.

2. P. Abélard, *Dialogue...* pp. 261-262.

pas suffisantes pour atteindre à la vérité; ce qui importe, c'est l'adéquation avec la réalité.

D'après Abélard, adopter comme le but l'accès à la vérité par des raisonnements, ce n'est pas faire des discussions sophistiques. Il est contre à la méthode des sophistes, car cette méthode n'aboutit à rien et ces discussions sont pleines de doutes parce que son dessein est d'atteindre à la vérité par les discussions et en les fondant sur des raisonnements; sinon cela ne serait que discussion pour discussion: «(...) mon seul dessein est la recherche de la vérité, non l'étalage d'un vain orgueil: il ne s'agit pas pour moi de discuter à la façon des sophistes, je suis un philosophe qui ne cherche qu'à examiner soigneusement des arguments et, ce qui est bien plus important, à assurer le salut de son âme»¹.

On voit ouvertement qu'Abélard n'accepte pas la discussion seulement comme discussion. Employer la raison, agir par les raisonnements, ce sont des choses au delà de penser, parler ou se comporter au hasard; prendre la raison pour les comportements comme un guide, c'est se renouveler toujours; celui qui se sert de sa raison et en même temps qui peut s'éloigner de certaines formes possédera le bonheur. Ainsi la fin, la plus importante qu'on veuille atteindre, autrement dit, le bonheur sera acquis. Sur le champ éthique, le plus grand guide, c'est la raison, c'est son utilisation dans les discussions.

On voit clairement le rationalisme d'Abélard et la relation qu'il construit avec le trivium dans ce contexte; l'utilisation de la raison se concrétise dans les arts de la pensée et du langage.

Le philosophe du *Dialogue* n'a pas d'impératives certaines à l'encontre de ceux qui croient aux impératives religieuses. La loi naturelle ou la raison est suffisante pour lui. Agir suivant la loi naturelle ou la raison implique l'utilisation des modèles et des formes portant sur tous les hommes. La forme simple de la loi naturelle est suffisante pour l'éthique. Or on ne peut parler d'un comportement général commun à tous les hommes quand il s'agit d'obéir aux lois religieuses.

Done, comme je viens de le dire plus haut, la raison manifeste l'universalité des ordres de vie ou les normes de vie qui intéressent tous les hommes: «Il arrive que les hommes soient plus stimulés par les querelles et les injures qu'ils ne sont fléchis par les prières et les

1. Op. cit., pp. 218-219.

supplications, et que ceux qu'on a ainsi excités aillent au combat avec plus de zèle que ceux qu'on a priés et qui ne combattent que pour obliger leur adversaire»¹.

Ni la raison ni la religion ne peuvent être irrationnelles selon Abélard: la raison doit accompagner chacune s'elles. L'une des fins qu'Abélard se propose dans le *Dialogue* est de critiquer, d'examiner les impératives religieuses d'une part, et de démonter d'autre part que, sans que la raison soit à la base de nos comportements, on ne peut atteindre au bien suprême.

Dans l'évaluation de ses objets, le grand guide de la raison est sans aucun doute la dialectique. Comme on le sait bien, de par sa vie même, la dialectique est très importante pour Abélard. Certains pensées expliquées par Augustin ont été très efficaces sur Abélard. D'après Augustin: «(...) elle la dialectique) est la science des sciences: elle apprend à apprendre, elle apprend à enseigner. Par elle, c'est la raison en personne qui se révèle; elle seule sait ce qu'elle est, elle seule sait ce qu'elle veut. Non seulement elle veut instruire, mais elle le peut»².

D'autre part, Abélard insiste bien sur la querelle des universaux dans ses oeuvres logiques. Son attitude est tout à fait critiquée sur ce sujet; il n'adopte ni le réalisme conceptuel ni le nominalisme. La *Logica Ingredientibus* est très importante de ce point de vue. Par conséquent, les relations entre le trivium et l'éthique, on peut les montrer dans le cadre de l'universel-la vertu chez Abélard. Jusqu'à maintenant les relations mentionnées ont été montrées au point de vue de l'acte, du bien suprême et de la vertu et on a insisté sur les notions qui appartiennent à ces termes; par ailleurs on a montré le rôle de la raison dans le domaine de l'éthique.

Donc, j'étudierai maintenant le rapport entre les universaux et la vertu; et je vais tenter de montrer que la vertu est un des universaux. Les débats des universaux, partant de Platon et d'Aristote, et s'élargissant par l'adhésion d'un ou deux philosophes de chaque siècle, tels que Porphyre, Boèce, etc, arrivent au XIIe siècle pour être alors insérés dans des controverses théologiques, controverses qui portaient également sur les problèmes les plus importants de l'époque. Excellent discutant de la logique et du langage, Abélard n'y reste évidemment pas indifférent.

1. Op. cit., p. 261.

2. Op. cit., p. 261.

Il donne cette explication sur les mouvements et pensées qui sont venus jusqu'à lui-même: «Chacun pense différemment sur les genres et espèces. En vérité, certains affirment que les genres et les espèces, les universaux et les singuliers ne sont que des mots et ne situent aucun d'eux dans le domaine des choses. Certains autres disent que les choses générales et les choses spéciales, les universaux et les singuliers existent réellement; mais leurs interprétations ne sont pas sans diverger. Parce qu'une partie d'eux insistent plus fermement que les autres sur le fait que les genres et les espèces qui se situent plus bas, ne sont qu'un individu. Les autres aussi montrent que les universaux (les essences générales) existent en réalité et croient que ces universaux se trouvent intégralement dans un individu»¹.

Abélard discutera ces deux conceptions. Ces discussions se trouvent liées l'une à l'autre. Selon J. Jolivet: «La célèbre doctrine des universaux ne prend elle-même son sens, (...), qu'à partir de la théorie de la prédication, qui se rattache à celle de la signification»².

Contrairement aux réalistes, Abélard n'accepte que le singulier l'individu comme être réel; il ne le réduit pas aux accidents ni aux formes; mais d'autre part il n'accepte pas que l'universel est mot comme les nominalistes le prétendent. Aux universaux il consacre un champ d'existence différent de celui des réalistes.

Il n'y a qu'individu et toute chose qui se trouve chez cet individu est individuelle selon lui. Il ne s'agit pas d'une humanité en soi, comme une réalité. Les universaux, d'après lui, ne sont que les concepts de l'entendement; par conséquent ils sont des mots non comme «flatus viocis», mais comme «vox significativa». Celle-ci ou «sermo» est réalisée par l'opération mentale. L'entendement l'a faite en s'appuyant sur une réalité; le mot est un signe; il est chargé d'un sens et ce sens aussi a un attachement à la réalité. La logique est un «ars sermocinalis» pour Abélard, elle est un art d'employer le langage en sens large. Le terme n'est pas une voix, mais il est, un objet évalué selon son sens, c'est-à-dire qu'Abélard appelle «sermo», «vox» prise comme un être logique, parce qu'elle est chargée d'une signification³.

Les universaux ne viennent pas des choses, autrement dit, ils n'en font pas partie, mais ils s'y réfèrent; par conséquent, ils sont d'ordre mental. Les universaux, on les possède par des abstractions.

1. V. Cousin, *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, p. 132.

2. J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, pp. 21-22.

3. L. M. de Rijk, *Dialectica* (Intr.) pv. XCI-XCII.

Il est possible de trouver dans la vertu aussi les caractéristiques des universaux. Il ne s'agit de vertus que chez les êtres rationnels. Comme les universaux en tant que «*vox significativa*» ne se dégagent pas des choses mais s'y réfèrent; la vertu non plus ne se dégage pas des actes mais elle n'acquiert de sens que par eux. Comme on ne peut pas considérer les universaux en dehors de l'homme, prudent et rationnel, ceux-ci ne peuvent donc pas avoir un fondement matériel en dehors de l'être humain. La vertu n'a pas de fondement matériel isolé des actes; elle n'est pas une qualité absolue et intrinsèque de l'homme. Au contraire, elle est une disposition durable que l'homme en tant qu'être rationnel a acquise avec force. C'est l'homme qui est vertueux et qui l'atteint aussi comme un être rationnel et prudent.

Par exemple, la justice, la tempérance, la force de l'âme; la prudence elle-même se situe au fond des autres. La prudence n'est que pour le monde humain. Donc, la vertu n'est pas une idée au sens platonicien. Si la vertu avait été une idée platonicienne, Abélard aurait été un réaliste (des idées). Si la vertu avait été un «*flatus vocis*», elle n'aurait été aucun sens pour l'homme qui vit l'acte éthique.

Comme la vertu est une «*vox significativa*» elle a une importance. Considérer la vertu comme un concept qui montre l'une des plus importantes qualités de l'âme, s'accorderait mieux aux pensées d'Abélard, bien qu'on ne pût le dire précisément.

Ainsi il est possible d'affirmer qu'Abélard produit sa philosophie par l'intermédiaire du trivium et qu'il prend en main les questions au point de vue de la logique et de la dialectique soit pour la théologie soit pour l'éthique. Abélard est un philosophe de la tradition logique et dialectique. Le discours philosophique abélardien qui essaie, par les définitions, de se débarrasser des imprécisions est sous l'impact des conceptions logiques de l'Antiquité et de son époque. Il s'efforce d'établir les rapports reliant dans un contexte éthique le monde extérieur c'est-à-dire le domaine des actes à l'univers de la pensée et du langage, de la vertu ou des vertus, autrement dit, aux universaux; ce faisant, il se sert surtout des arts du langage.

Au début de cet exposé, la philosophie s'est montrée comme une activité qui étudie les relations entre le monde extérieur, la pensée et le langage. La philosophie étudiant ces rapports peut se nourrir des sources diverses. Et, le discours philosophique d'Abélard, comme on l'a vu nettement, s'est nourri du trivium en prenant sa racine du langage.