
Systemes de pensées et de croyances médiévaux

Christophe Grellard



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3833>

DOI : 10.4000/asr.3833

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 315-330

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Christophe Grellard, « Systemes de pensées et de croyances médiévaux », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 19 juillet 2021, consulté le 03 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3833> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3833>

Systèmes de pensées et de croyances médiévaux

Christophe GRELLARD

Directeur d'études

1. L'intention au Moyen Âge : sémantique, droit, théologie

Le séminaire, animé en collaboration avec Irène Rosier-Catach, Raphaël Eckert et Corinne Leveleux-Teixeira, propose de croiser les champs disciplinaires et les compétences afin d'élucider la notion d'intention (et d'autres concepts connexes) au Moyen Âge. Le séminaire étant appelé à se poursuivre dans les prochaines années, un résumé complet sera donné à l'issu du cycle.

2. Lecture de l'*Ethica* de Pierre Abélard

1. On peut appeler « système éthique » un ensemble de règles ou de métarègles qui permettent de déterminer les conditions de l'action convenable, c'est-à-dire adaptée à une fin prescrite, ce qui conduit à s'interroger sur le mode d'accès de l'agent à ces règles, sur leur nature, et sur le bénéfice que retire l'agent de leurs applications. De ce point de vue, et de façon très schématique, l'éthique médiévale est d'abord un processus d'acculturation chrétienne de l'eudémonisme antique. Si tous les hommes désirent être heureux, comme le dit Augustin, et cherchent le Souverain Bien, la question du péché originel (question à laquelle Augustin donne une place déterminante) introduit un double bouleversement, épistémique et anthropologique. L'homme n'a plus accès par lui-même au Bien, qu'il ne peut connaître sans la Révélation, ni atteindre sans le secours de la grâce. L'intellect et la volonté sont insuffisants par eux-mêmes. Cette insuffisance s'explique par le bouleversement anthropologique de la Chute qui conduit à une subordination du supérieur à l'inférieur (de l'âme au corps, de l'esprit à la matière, etc.). Dès lors, l'homme est un être des confins appelé soit à se disperser dans la matière, soit à se convertir à Dieu (avec l'aide de la grâce) et se tourner vers les réalités spirituelles. Dans ce cadre augustinien général, les philosophes et théologiens du XII^e siècle sont confrontés à trois modèles principaux (que l'on ne trouve pas à « l'état chimiquement pur » mais qui s'hybrident mutuellement, comme on le verra dans le cas d'Abélard lui-même). Le premier modèle est celui de l'éthique des vertus héritée de Cicéron : cette morale situe l'évaluation du comportement dans l'extériorité d'une action, produite par des dispositions acquises et renforcées par la pratique (une forme de travail sur soi), et qui permet de garantir une forme de constance

dans l'action, face à l'adversité et à la contingence. Le second modèle est celui des éthiques de l'intériorité et de la volonté qui accordent un primat à la volonté droite dans l'évaluation de la moralité d'une action. La moralité ne dépend pas prioritairement de la connaissance du bien ou de sa réalisation, mais d'une intention bonne. On trouve ce type d'éthique également dans l'école de Laon : le péché est lié à l'idée de volonté mauvaise, tandis que comme l'explique le *Liber Pancrasis* la volonté bonne est celle qui est *propter deum* (sentence n. 69). De même, l'intention au sens de dessein ou but visé, est à la source du péché, quand elle est mauvaise, même si elle ne se réalise pas. De ce fait, on lit dans une sentence d'école que ce qui compte, ce n'est pas *quid faciat*, mais *quo animi faciat* (n. 423, avec l'exemple de Judas que l'on retrouve chez Abélard). Néanmoins, la plupart des membres de cette école maintiennent la différence entre actes bon ou mauvais par soi et actes indifférents (voir par exemple les *Enarrationes in Matthei*, attribuées à Geoffroy Babion, actif à Laon de 1106 à 1116, PL 162, col. 1311, avec la notion importante, d'origine augustinienne, d'*oculus simplex*, que l'on retrouvera chez Abélard). Le dernier modèle est celui des morales statutaires ou éthique du comportement, qui placent entièrement la moralité dans les actes extérieurs, et qui reposent sur l'occupation par chacun d'une place dans une société close, occupation qui implique l'acceptation d'un ensemble de règles (c'est-à-dire de droits et de devoirs), et qui assigne autant un être qu'un devoir : il faut que chacun se conforme strictement aux devoirs de son ordre et de la dignité qui lui échoie.

L'éthique d'Abélard se situe à l'articulation de ces trois modèles. L'intérêt d'Abélard pour l'éthique intervient relativement tardivement dans son œuvre : dans la *Theologia Christiana* qu'il rédige au Paraquet, vers 1123-1125, mais qui reste encore fortement marquée par le *Timée* de Platon ; dans les sermons de la période bretonne qui introduisent davantage l'importance de la charité et de l'intention, entre 1127 et 1130 ; enfin dans les *Collationes* (vers 1130-1132) et surtout dans la correspondance avec Héloïse où l'on trouve l'opposition entre loi et intention, la place centrale de la charité, et le rôle des vertus. Finalement, c'est à Paris, dans les *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos* et les *Sententie*, entre 1133 et 1138, qu'Abélard approfondit ces thèmes que l'on va retrouver dans l'*Ethica siue Scito te ipsum*. Ce texte est l'un des rares que l'on peut dater précisément, avec une relative certitude : 1138. En revanche, le lieu de production nous échappe, de même que le sens précis du projet d'Abélard en raison de son possible inachèvement (pas d'introduction générale, livre II perdu ou jamais rédigé en dehors de la première page). Le titre, *Ethica*, utilisé par Abélard pour renvoyer à son œuvre convient aux développements liminaires sur les *mores* qui sont cependant immédiatement évacués au profit du péché. Il fait signe aussi vers l'acculturation chrétienne de l'éthique païenne. Quant au titre *Scito te ipsum* par lequel il est connu des Cisterciens, et qui apparaît dans les manuscrits, il peut renvoyer au socratismes chrétien et à une certaine spiritualité monastique. Mais il peut aussi renvoyer à une pratique de l'introspection liée à une morale de l'intention centrée sur la question du péché et du mérite. C'est l'hypothèse que l'on a voulu mettre à l'épreuve au cours de cette lecture : ce texte relève, en effet, de la théologie morale naissante, et est

lié au développement des débats sur le sacrement de la pénitence, sur le rôle et la nature de la confession.

2. Si Abélard semble commencer son enquête de façon classique par un examen de la notion de mœurs (*mores*), c'est-à-dire des vices et des vertus, notions qui devraient être effectivement au cœur d'une *scientia moralis*, il apparaît vite que son but est précisément d'en limiter la portée dans le cadre de sa réflexion sur le péché. Abélard distingue deux niveaux de vice, d'abord des vices du corps ou de l'âme qui sont des incapacités naturelles (due à des défauts strictement corporels (comme la cécité ou l'hébétéude), ensuite des vices au sens propre qui sont des dispositions inclinant à une action. Or, si ces différents types de vices s'inscrivent dans un cadre anthropologique dont il faut tenir compte, ils ne concernent qu'indirectement l'évaluation de l'action bonne ou mauvaise. Ce sont des éléments de la vie morale, mais ils ne jouent un rôle qu'à la marge. De fait, par-delà l'idée de la vie morale comme combat contre les pulsions corporelles ou spirituelles (que l'on retrouve dans l'examen de la question de la volonté), Abélard place au cœur de son enquête la notion de péché, qu'il s'efforce de distinguer de tous ces éléments annexes de la vie morale (le vice, la volonté entendue comme désir, et finalement l'action concrète). De fait, au § 3 Abélard introduit brièvement sa fameuse définition du péché comme consentement à ce que l'on croit ne pas convenir. Le péché est fondamentalement un acte de l'esprit (un acte entièrement libre comme on le verra) par lequel celui-ci décide en connaissance de cause de transgresser une norme (d'origine divine). Le péché s'inscrit donc dans une sorte de face-à-face sotériologique entre l'âme et Dieu. En ce sens, le péché est mépris de Dieu et conduit à la damnation (donc une peine spirituelle). La notion de consentement sera explicitée ultérieurement par Abélard (à partir du § 16). Dans l'immédiat, Abélard s'efforce de distinguer sa position de celle classique en son temps (d'origine augustinienne, reprise dans l'École de Laon, et par Abélard lui-même dans ses premiers textes éthiques) selon laquelle le péché se situe dans la volonté. Les § 4-10 proposent donc une étude de la notion de volonté, en relation avec la question du péché. La difficulté de ces textes, si l'on n'y prend pas garde, c'est qu'Abélard utilise la notion de volonté dans un sens peu classique, comme désir ou impulsion spontanée (alors même que, à partir du § 16, il revient à un sens plus classique comme faculté de décision, assimilée au consentement).

Pour prouver que la volonté n'est pas le péché, Abélard produit un ensemble d'exemples où l'on peut identifier l'une sans l'autre. Si l'on peut trouver une situation peccamineuse sans volonté, cela signifie que la volonté n'entre pas dans la définition du péché. Dans ce but, Abélard introduit d'abord l'exemple du serviteur homicide : un serviteur poursuivi par son maître pris de folie le désarme et le tue pour protéger sa vie. Il n'y a aucune volonté mauvaise chez le serviteur (uniquement la volonté de protéger sa vie, c'est-à-dire une impulsion à persévérer dans son être), mais il y a péché (consentement à l'homicide : le serviteur était sous la contrainte d'un danger de mort, mais il a choisi de détourner l'arme de son maître contre lui-même). Le serviteur a commis un péché, puisqu'il a consenti à l'homicide, fût-ce malgré lui. Il a ainsi transgressé une norme puisqu'il ne disposait

pas de l'usage légitime du glaive. Un second ensemble d'exemples (en particulier celui du père qui accepte de laisser son fils en otage pour pouvoir être libéré §6) introduit l'idée d'une volonté dérivée : je ne veux pas X, mais je l'accepte en vue d'obtenir Y (que je veux). De nouveau pour Abélard, aucune volonté mauvaise ne se trouve présente puisque X est supporté malgré soi (il s'agit d'une *passio*) et non voulu. Enfin, une dernière série d'exemples (§ 7-9) considère des actes qui ne sont pas faits sous la contrainte, mais en connaissance de cause (*scienter*). Il s'agit des cas de prévarication, où l'on transgresse une norme connue comme telle : Abélard prend l'exemple de la luxure (la volonté du rapport sexuel provoquée par la vision d'une femme) et de la gourmandise (la volonté de manger un fruit délectable). Abélard insiste dans les deux cas sur le fait que le péché n'est pas dans la volonté mais dans le consentement à cette volonté. Par ailleurs, il souligne le fait que toute volonté peut être combattue, réfrénée, comme le vice, par la vertu de tempérance. Il apparaît ainsi que la volonté dans cet ensemble de textes est identifiée à une forme de désir ou d'impulsion, qui constitue l'horizon anthropologique de la morale. Mais encore une fois, comme dans le cas du vice, cet horizon anthropologique est l'occasion du péché et non le péché lui-même qui se trouve dans le consentement au désir. Ce consentement est un acte de l'esprit entièrement libre, en notre pouvoir, et qui détermine au regard de Dieu notre mérite ou notre démérite. Le consentement est en effet le dernier niveau avant la réalisation extérieure de l'action, laquelle se produit automatiquement si les circonstances s'y prêtent (si nous en avons la capacité : *si facultas daretur*). Dans la mesure où seul le consentement est en notre pouvoir, c'est à ce niveau que se joue l'imputabilité et l'évaluation morale, l'action extérieure étant axiologiquement neutre. Abélard peut donc conclure au § 10 que le péché peut être dit volontaire en deux sens : (1) parce qu'il procède d'une volonté, c'est-à-dire que toute action humaine s'ancre dans un substrat anthropologique fait de désirs et de capacités ; (2) parce qu'il n'est pas nécessaire : quelles que soient les incitations que nous subissons de la part de nos vices et de nos désirs, le consentement dépend toujours de nous. C'est cette absolue liberté, liée à une conception dualiste de l'homme, qui distingue l'esprit et le corps, qui fonde implicitement la théorie morale d'Abélard. Le point important c'est que l'imputabilité, la responsabilité et donc la faute ou le mérite, supposent cette liberté. Pour cette raison, le lieu propre de l'éthique se situe dans un acte de choix rationnel entièrement au pouvoir de l'esprit, quelles que soient les déterminations anthropologiques qu'il puisse subir par ailleurs et quelles que soient les difficultés qu'il puisse trouver dans la réalisation de son action.

De ce fait, l'éthique d'Abélard s'inscrit dans le cadre d'un dualisme fort entre le corps et l'esprit. Ce dualisme ressort du débat implicite mené avec Anselme de Laon dans les § 11-15. L'objection anselmienne part de la question de la *delectatio*, de la jouissance que l'on retire de l'acte peccamineux. Cette jouissance augmente le péché, de sorte que l'acte extérieur ajoute quelque chose à la décision intérieure de pécher. Tout l'enjeu pour Abélard est alors de rendre manifeste la neutralité axiologique des aspects corporels du péché. Pour cela, il défend la naturalité du plaisir corporel, et par là, sa nécessité (par opposition à la dimension volontaire et rationnelle du choix). Le plaisir sexuel comme le plaisir gustatif renvoient à une

concession divine au moment de la création. Il est certain qu'Abélard valorise la dimension corporelle de la création, sans s'inscrire dans la perspective augustinienne d'une rupture produite par le péché originel. En effet, Abélard qui aborde peu la question du péché originel le réduit au paiement d'une dette contractée par nos premiers parents, sans que cela induise un changement anthropologique majeur. De ce fait, pour Abélard, il est impossible de produire un acte sexuel ou gustatif sans en retirer du plaisir. L'enjeu sotériologique n'est donc pas dans ce plaisir corporel inévitable mais dans le consentement intérieur que je donne ou non à ce plaisir (comme le montre l'exemple du moine attaché au milieu de jolies femmes). En distinguant radicalement le niveau corporel, naturel et involontaire, du niveau spirituel entièrement libre, Abélard veut éviter la thèse qui fait de l'accomplissement extérieur d'un acte un degré supplémentaire ajouté à l'attitude mentale intérieure. Au § 14, Abélard est très clair sur ce point, on a affaire à deux lignes parallèles telles que rien de ce qui est corporel ne peut atteindre l'âme : la souillure spirituelle est différente par nature et indépendante de la souillure corporelle, qui n'a pas de valeur morale. Cette différence de régimes entre les formes de souillure va conduire, à partir du § 16 à la thèse fondamentale de l'éthique d'Abélard, à savoir la différence entre l'intention et l'action. Abélard va défendre la thèse de la neutralité axiologique de l'action, et situer l'évaluation morale entièrement au niveau de l'intention. S'inscrivant discrètement dans une perspective augustinienne, Abélard va situer la valeur morale d'un acte dans la nature de l'état mental qui y préside et qui est appelé, de façon générique, intention (le terme va apparaître pour la première fois au paragraphe 17 mais sans être défini précisément) et qui subsume deux espèces principales, la charité (*caritas*) et le désir (*cupiditas*). Tout ce qui procède de l'un ou l'autre de ces états mentaux, quelle qu'en soit la conséquence extérieure, sera respectivement méritoire ou peccamineux.

La fin de la première partie du livre I de l'*Ethica*, § 17 à 24, dans laquelle Abélard décompose les éléments de l'action peccamineuse, vise à identifier précisément ce qui relève d'un horizon anthropologique général de l'action humaine et ce qui appartient à l'éthique proprement dite, i. e. à l'évaluation morale d'une action, qui suppose l'imputabilité et donc la liberté. Abélard fonde la question de la liberté sur une dichotomie radicale entre le corporel et le spirituel, en préservant l'esprit de toute souillure corporelle, même si la dimension corporelle peut incliner l'esprit (c'est précisément l'horizon anthropologique de l'éthique). Dans la continuité de cette dichotomie, que requiert l'absolue liberté de l'acte intérieur imputable, à savoir le consentement ou non à la transgression, Abélard est conduit à défendre une seconde dichotomie entre l'intention et l'action. Cette dernière est indifférente en soi, alors que l'intention seule va déterminer la bonté ou la malice de l'acte qui en découle.

Ce qui justifie cette dichotomie entre intention et action, pour Abélard, c'est précisément la neutralité axiologique de l'action, qui se manifeste dans le fait qu'une même action extérieurement identifiable peut être mise en œuvre à partir d'intentions différentes, voire opposées, comme la trahison du Christ (§ 17). Une même action identifiable empiriquement est axiologiquement neutre dans la mesure où elle peut être effectuée par des personnes bonnes ou mauvaises que seule leur

intention distingue, intention qui dès lors est la clé de l'évaluation morale (c'est-à-dire de l'attribution ou non de l'éloge et du mérite). Pour l'instant, l'intention est simplement définie par l'expression *quo animo faciat* (l'état d'esprit dans lequel on agit) en citant Augustin : « *non quid faciat homo considerandum est, sed quo animo et uoluntate faciat* ». Cette opposition entre intention et action conduit Abélard à un ensemble de développements inspirés par *Marc 7, 36*, qui fait apparaître l'idée d'une transgression non peccamineuse, et par l'épisode du sacrifice d'Abraham où semble apparaître l'idée d'une prescription légale qui ne doit pas être suivie. Dans les deux cas, Abélard, peut-être conscient des débats contemporains en droit romain et en droit canon (c'est un point difficile à déterminer), introduit la question de l'intention du législateur pour critiquer le littéralisme légal et le pur formalisme. Du point de vue de l'action de l'agent, il apparaît ainsi que des actes peuvent être posés contre une prescription divine, dans sa formalité, et *scier* (on sait que l'on s'oppose à cette prescription), sans qu'il y ait transgression ni péché car la prescription est subordonnée à la valeur de l'intention, et l'acte se rapporte directement à l'intention du législateur par-delà la forme de la loi. Ce n'est donc pas la conformité littérale à la loi qui importe mais l'intention du prescripteur : l'action en apparence transgressive de l'agent est donc bonne car son intention ou sa volonté sont bonnes, elles visent à se conformer à la volonté divine, par-delà la littéralité de la loi. Il n'y a donc aucun mépris de Dieu, ni aucun péché, dans le fait de ne pas accomplir un commandement divin qui ne correspond pas à l'intention divine, et la valeur de l'action ne peut pas être évaluée uniquement par le critère externe de la conformité à une loi. Cette solution pose néanmoins un problème de cohérence qui va apparaître ultérieurement puisque Abélard semble considérer qu'il est impossible pour les hommes d'évaluer les intentions d'autrui, seul Dieu en étant capable. Une solution serait de considérer qu'Abélard importe ici un débat propre au droit savant en cours de constitution, pour l'appliquer au législateur divin, et qu'il ferait donc un usage assez large, voire équivoque, de la notion d'intention.

Abélard conclut cette première partie, aux § 20-23, en reprenant les éléments de l'action peccamineuse et en croisant deux schémas : l'un qui insiste sur la séquence vice → volonté → consentement ; et l'autre sur la séquence suggestion → délectation → consentement. En fait, les deux schémas visent à souligner les inclinations qui conduisent au consentement peccamineux, d'un côté un ensemble d'inclinations anthropologiques, liées à la vie psychique et corporelle, qui introduit les notions de vice (de l'âme et du corps) et de désir ; de l'autre, un ensemble de représentations cognitives (représentations d'un bien apparent, représentations du plaisir lié à ce bien). Chaque fois, il s'agit bien d'inclinations qui peuvent être combattues, et non de déterminations. Néanmoins, à cette occasion, Abélard introduit un ensemble de remarques qui le dédouanent partiellement du pélagianisme que l'on pourrait être tenté de lui attribuer. Après le péché originel, et dans une perspective très augustinienne, il est devenu impossible à l'homme de résister à la tentation charnelle sans le secours divin. Donc, toute résistance à la suggestion et à la jouissance, tout le combat mené contre les vices et les désirs, suppose d'une façon ou d'une autre le secours divin.

Abélard achève cette partie par un excursus surprenant consacré à la tentation démoniaque. L'excursus est surprenant car Abélard s'intéresse peu à cette question ; et d'autre part, il propose une lecture entièrement naturaliste de l'action démoniaque. Mais on a là un indice de l'horizon d'attente du texte d'Abélard, et peut-être de son contexte de production, à savoir un horizon monastique qui à l'époque, bien plus que la société laïque, est saturé d'incitations démoniaques. Il est important pour un moine de pouvoir discerner les actions du démon quand il fait son examen de conscience. Ce passage confirmerait alors l'hypothèse d'une visée monastique de ce texte d'Abélard.

3. Dans la deuxième partie, Abélard se focalise sur la question de la valeur morale des actions extérieures qui procèdent d'un état mental intérieur, appelé intention, et dont la description est encore peu précise à ce stade de l'enquête. Abélard va aborder le problème par le biais d'une réflexion sur la différence entre la justice divine et la justice humaine, réflexion qui va le conduire à une dichotomie stricte entre la finalité des deux formes de justice, et leur champ d'application.

Abélard part de l'examen d'une objection, au § 24 : à quoi sert la peine infligée (en droit canon, en premier lieu) à une action extérieure, si toute la faute est intérieure ? S'il y a punition de l'action extérieure, c'est bien qu'elle a une valeur peccamineuse par soi, distincte de la faute intérieure. Dans sa réponse, Abélard va radicaliser la séparation entre l'intérieur et l'extérieur, en montrant que des innocents (des agents exempts de toute faute intérieure au sens propre) peuvent être punis à juste titre pour une action extérieure. L'exemple que prend Abélard est un classique de la littérature pénitentielle, celui d'une femme qui étouffe son enfant au lit. Abélard développe le cas de la mère infanticide en insistant sur l'absence de faute au sens de mépris de Dieu : elle a agi par charité, ce qui signifie que son intention était bonne, comme on l'a vu. Et elle n'a consenti à aucune transgression des normes divines. Néanmoins, sans consentement ni volonté, elle a produit un acte répréhensible. Dans ce cas, la peine ne vise pas à réparer la faute en tant que telle, mais à prévenir la répétition d'une telle faute. L'innocence au regard de Dieu est punie par les hommes dans une perspective d'exemplarité et d'incitation à la prudence. Le deuxième exemple, un peu différent dans l'esprit, amplifie la séparation de l'ordre légal (humain) et de l'ordre de l'équité (divin), en soulignant en même temps la difficulté à relier intention et action. Le cas est celui d'une erreur judiciaire reconnue comme telle par le juge. Un innocent, connu comme tel par le juge en son intime conviction, est jugé coupable sur la base de faux témoignages qu'il est impossible de récuser. Il s'agit de souligner les limites de l'objectivité juridique et la faillibilité de toute recherche humaine de la justice et de la vérité. Dès lors, Abélard peut proposer une dichotomie entre droit et morale, et renvoyer la peine légale hors du champ de l'équité. De fait, il distingue nettement ce qui concerne les hommes et ce qui concerne Dieu afin de mettre en évidence l'incapacité des hommes à imputer de façon fiable une intention (c'est-à-dire, un état intérieur dont nous n'avons aucune connaissance directe). Ce qui fonde la position d'Abélard sur la justice divine, c'est le motif du *probator cordis*. Le cœur et les reins sont une métaphore des intentions (ou consentement comme il le dit dans une équivalence

à la fin du paragraphe 26). À l'inverse (§ 27), les hommes sont incapables de saisir ces intentions, de sorte qu'ils doivent se contenter des actions. Mais l'idée d'Abélard ici n'est pas, contrairement à la littérature pénitentielle et juridique ainsi qu'à la théologie scolaire de son temps, que l'acte permet de remonter à l'intention. On voit encore une fois à l'œuvre chez Abélard les conséquences de son dualisme : la justice humaine qui agit sur les corps et se situe dans l'extériorité ne peut pas prétendre purifier ou réparer l'âme, mais réguler les actions extérieures, en prenant en compte le point de vue de la société dans son ensemble. Pour Abélard, en effet, le droit positif n'a pas pour fonction de corriger ou purifier l'individu, mais de réguler la société et la préserver. Seul Dieu peut établir avec certitude la culpabilité qui résulte du consentement à la transgression, de l'état d'esprit par lequel on vise une fin (*in proposito suae intentionae* : dans la finalité que se propose l'intention).

La dichotomie entre l'intérieur et de l'extérieur redouble donc l'opposition des deux formes de justice (dont seule celle divine est justice au sens propre) et se fonde *in fine* sur le dualisme du corps et de l'esprit, et sur les limites cognitives de l'homme qui en découlent. Abélard reprend ces éléments au § 30, en conclusion, en revenant sur l'opposition intention/action et en formulant sa thèse : les actes sont indifférents en soi, et ne deviennent bon ou mauvais que par l'intention dont ils procèdent.

Abélard ne nie pas que les actes extérieurs puissent avoir une valeur d'exemplarité, mais d'un point de vue sotériologique (qui est le point de vue qui l'intéresse ici), c'est-à-dire, au regard de Dieu, ces actes ne comptent pas dans l'évaluation du péché et du mérite. La radicalité d'une telle thèse, et l'opposition entre l'objectivité de l'acte extérieur et la subjectivité de l'intention intérieure qu'elle semble supposer, nous renvoie à l'ambiguïté initiale (§ 3), qui a fondé les lectures subjectivistes de la théologie morale d'Abélard. C'est précisément le § 36 qui permet de rejeter ce type de lecture. Abélard s'y demande si l'intention bonne peut se réduire à la bonne foi, au fait de croire que notre intention est bonne. Sa réponse négative s'appuie sur un exemple promis à une large postérité, à savoir le cas des persécuteurs du Christ qui ont agi en pensant plaire à Dieu. De façon plus générale, la question annexe est de savoir si l'on peut agir bien en étant dans l'erreur ou l'ignorance. Or, Abélard souligne la dimension fortement cognitive du jugement éthique, lié à la connaissance du bien, et met en garde contre les passions qui obscurcissent un tel jugement. Dans cette perspective, il reprend le thème monastique d'origine augustinienne de l'œil simple. L'intention est ici assimilée avec une vision spirituelle de la *mens*, qui appréhende un bien objectif, à savoir la norme morale voulue par Dieu, et qui produit un jugement éthique infaillible. Même si Abélard ne le dit pas explicitement, on peut faire l'hypothèse, en raison de son recours au vocabulaire de l'*estimatio*, que ce jugement est infaillible parce que fondé sur la foi. La connaissance du bien et sa mise en œuvre supposent donc la connaissance de foi qui nous révèle les volontés de Dieu. Mais cela introduit une difficulté nouvelle : comment penser non seulement le salut (à savoir, l'action méritoire) mais même, l'action bonne des infidèles ? Cette question va conduire Abélard à développer la question du péché d'infidélité et à réfléchir au lien entre ignorance et péché (à partir du § 37). De fait, d'un côté l'infidélité qui procède de l'ignorance de Dieu

ne semble pas s'accompagner de mépris envers Dieu. Mais d'un autre côté, si le Christ a prié pour ses persécuteurs, c'est qu'il y avait péché. Pour résoudre cette difficulté, Abélard distingue plusieurs sens de péché (§ 38), opposant principalement un sens propre (le mépris de Dieu) et un sens large (d'un côté, la peine consécutive au péché, de l'autre, les actions extérieures qui transgressent une norme divine même sans intention mauvaise). Dans cette perspective, la prière du Christ ou d'Étienne pour leurs persécuteurs visait le sens large : il s'agissait de demander une dispense de peine corporelle pour les Juifs, peine corporelle qu'appelait sur eux leur action injuste quoiqu'accomplie dans l'ignorance du vrai. De fait, comme le rappelle Abélard dans une parenthèse (§ 40-42), le châtement corporel envoyé par Dieu a une valeur d'exemplarité et peut frapper même des innocents, comme le montre le cas du prophète de 1 *Roi* 13 (§ 41).

En un sens large, propre aux philosophes (§ 43), le péché renvoie aux actions extérieures qui contreviennent aux règles objectives de la moralité, même si l'intention qui y préside n'est pas nécessairement mauvaise. De fait, il faut bien noter qu'Abélard ne revient nullement sur les deux thèses qu'il avait énoncées antérieurement, à savoir l'indifférence en soi des actions (physiques, extérieures), au § 30, d'une part ; et d'autre part, la thèse selon laquelle l'acte extérieure n'ajoute rien au péché (§ 31-32). Car Dieu ne considère que les intentions, alors que les hommes, comme on l'a vu, prennent en compte les actions (d'où le fait que cette définition du péché est renvoyée aux philosophes, c'est-à-dire aux païens). En d'autres termes, Abélard semble vouloir distinguer au moins deux situations. En premier lieu, une action peut découler directement d'une intention qui est subjectivement et objectivement bonne (ou mauvaise), c'est-à-dire *sciemer*. Dans ce cas, il n'y a pas de difficulté, l'action est peccamineuse (ou méritoire) en raison de l'intention dont elle provient. Mais en second lieu, il peut y avoir, non pas accord, mais divergence des aspects subjectif et objectif de l'intention : une intention peut être subjectivement bonne mais objectivement mauvaise (ou l'inverse), par exemple quand je crois suivre la norme de la moralité mais que je me trompe dans l'identification d'une telle norme, ou dans son application. L'action qui en résulte constitue bien une violation de la norme objective (un vol, un meurtre, un adultère etc., voire une action sans dommage à autrui), mais il n'y a pas mépris de Dieu, donc pas de péché au sens strict. C'est tout l'enjeu des analyses du péché d'ignorance, exemplifié par l'infidélité des persécuteurs des premiers chrétiens. Abélard semble vouloir identifier une sorte de zone grise sans faute ni péché au sens propre, voire sans dommage à autrui (le prophète qui, étant trompé, se sustente, ne commet aucun dommage et n'offense pas Dieu, et pourtant son action est un péché au sens large puisqu'elle contrevient à l'interdiction divine). Dans ce type de situation, il y a transgression sans imputation de faute. De ce fait, le prophète reçoit un châtement proportionné à son péché : dans la mesure où son péché est dans l'acte matériel, il reçoit une punition purement matérielle (il est tué par un lion) mais pas spirituelle (il n'est pas damné). C'est dans ce cadre qu'Abélard introduit la notion d'ignorance invincible (qu'il reprend peut-être à l'école de Laon) qui va essaimer dans le droit canon et la théologie morale médiévale : il s'agit d'une ignorance qui, malgré tous nos efforts (c'est-à-dire en l'absence de toute forme de négligence), ne peut pas être

évitée, que cette ignorance soit structurelle ou conjoncturelle. Une telle ignorance excuse alors le péché (au sens d'acte transgressif). Abélard peut donc conclure cet ensemble d'analyses de façon provocante (§ 45), qui sera condamnée à Sens et discutée par toute la théologie morale médiévale, en soutenant que les persécuteurs du Christ n'ont pas péché au sens strict mais seulement au sens large, et qu'ils auraient péché davantage en ne persécutant pas le Christ car alors, ils n'auraient pas suivi leur conscience, ce qui revient à mépriser Dieu. Leur situation était donc inextricable, puisqu'ils ne pouvaient que pécher, soit au sens large, soit au sens restreint.

On voit ainsi que la notion de *scienter* est fondamentale dans la théorie du péché d'Abélard qui a une dimension cognitive forte : l'intention, bonne ou mauvaise, pré-suppose la connaissance des normes objectives de la moralité (voulues par Dieu). C'est ce que l'on retrouve dans la séquence qui conclut cette partie et qui aborde la différence entre péchés véniels et mortels (§ 46-50). Abélard propose une distinction qui repose, non pas sur l'objet du péché, mais sur l'état d'esprit de celui qui pèche : il y a péché véniel quand la transgression n'est pas délibérée. Le péché véniel n'est pas un péché d'ignorance car les règles sont connues, mais elles sont momentanément oubliées. Un tel péché ne contrevient pas à la conscience mais relève d'une sorte d'inadvertance. De la sorte, le péché véniel est réparé par un rituel simple, le *confiteor* (la confession quotidienne) qui rappelle de façon générale le péché et fait revenir à l'esprit ce qui a été commis. À l'inverse, les péchés mortels sont des péchés commis délibérément et en connaissance de cause. Néanmoins, Abélard éprouve le besoin de distinguer au sein de ce sens générique de péché mortel, un sens plus spécifique qui englobe les péchés délibérés qui, en outre, lèsent le corps social qu'est l'Église, en provoquant le scandale. Il est certain que l'introduction de ce paramètre induit un glissement qui annonce les analyses ecclésiologiques de la fin du livre I : le scandale (comme on l'a vu au § 29) ne concerne pas Dieu (pour qui tous les péchés mortels sont équivalents puisque jugés sur la seule intention), mais plutôt les hommes, et l'évaluation qu'ils peuvent en faire (évaluation fondée sur l'acte extérieur observé) et la réparation qu'ils peuvent en exiger.

Abélard va achever ses analyses en examinant les critères qui permettent de hiérarchiser les péchés véniels et mortels. À un premier niveau, Abélard, en accord avec sa morale de l'intention, distingue les péchés véniels et mortels en fonction de leur caractère délibéré ou non, insistant sur l'importance du *scienter*, de la transgression en connaissance de cause, par opposition au péché qui résulte d'un oubli momentané, d'une forme d'inadvertance. Dans ce dernier cas, on ne contrevient pas à sa conscience. À un second niveau, cependant, ces deux types de péché se distinguent par le type de réparation qu'ils exigent. De ce fait, l'analyse du péché fait nécessairement dévier Abélard du point de vue interne (mépris de Dieu) au point de vue externe (punition de type légal). Et ce d'autant plus que, au sein des péchés mortels (ceux délibérés), Abélard va ajouter un degré supplémentaire, qui concerne la dimension extérieure du péché, à savoir le scandale qui est le symptôme d'un dol causé à la communauté des fidèles. Insensiblement, donc, les analyses d'Abélard le déportent du péché au sens strict (le mépris de Dieu dans l'intériorité d'une conscience) au péché au sens large (l'action extérieure qui a des répercussions observables par tous). De fait, Abélard semble essayer ici de faire tenir

ensemble les deux aspects du schème intérieur/extérieur en insistant sur l'amour de Dieu comme forme de l'*honestum*, de la pratique de la vertu, du souci de ne pas offenser autrui. Abélard réinscrit ainsi son éthique dans un cadre relationnel. C'est, en effet, le critère du dommage causé à autrui qui est finalement érigé comme critère de distinction des péchés véniels et mortels (§ 49). Au final, donc, deux dimensions doivent être prises en compte : 1) le caractère délibéré ou non du péché, 2) le dommage causé à autrui (c'est-à-dire la transgression de l'amour dû au prochain). Dans ce cadre, si la maîtrise de soi qui permet d'éviter les péchés véniels est un signe de perfection, voire de sainteté, c'est bien l'absence intérieure de mépris de Dieu, donc de péché mortel, qui est le seul critère du mérite.

4. La réintroduction d'un point de vue extérieur et social sur le péché va conduire Abélard à la dernière partie de ses analyses consacrées à la réparation du péché par la pénitence, la confession et le pouvoir des clés revendiqué par le clergé. Un premier ensemble d'analyses est consacré à la *penitentia* (c'est-à-dire, le repentir intérieur et l'expression extérieure de ce repentir). Abélard s'inscrit dans un processus général qui conduit à la mise en place du sacrement de pénitence au XII^e siècle, même si pour lui la pénitence n'est pas un sacrement.

Abélard commence par insister sur l'aspect intérieur de la pénitence, entendue comme douleur de l'esprit. Cette douleur, lamentation, regret, néanmoins, peut provenir soit de l'amour que l'on porte à Dieu, soit de la crainte du châtement qu'Il nous réserve. Le premier cas est celui de la pénitence fructueuse, i.e. salutaire, tandis que le second est celui de la pénitence infructueuse. Dans une séquence qui ressemble à un sermon sur la pénitence (§ 53-59), Abélard développe un ensemble de thèmes autour des angoisses du mourant qui use de manœuvres dilatoires pour éviter de réparer ses torts. Le discours implicite d'Abélard est ici fondé sur une application du principe d'équité entendue comme réciprocité. Tout dommage doit être compensé de façon exacte : l'argent pris à autrui doit être restitué. Cette restitution constitue la part extérieure de la pénitence. Or, le riche préfère mettre en avant le système des aumônes. Celles-ci se placent à un double niveau : d'une part, le mourant compte sur ses héritiers pour faire des aumônes, payer des messes pour son salut ; d'autre part, il compte sur les messes qu'il aura financées de son propre chef. Dans les deux cas, Abélard dénonce un système où le salut s'achète et repose sur un tiers, et oppose une conception où chacun est responsable des conditions de son salut.

Il faut donc mesurer qu'Abélard s'oppose, ici, de façon assez nette et violente au système social médiéval qui repose sur une circulation des biens spirituels et matériels (don matériel contre don spirituel) et sur une solidarité des niveaux communautaires : famille nucléaire, famille élargie (clients, vassaux etc.), communauté spirituelle des chrétiens. Pour autant, Abélard est encore loin de la rupture anthropologique fondamentale qui interviendra avec le protestantisme et qui instituera une rupture radicale entre morts et vivants (contre le purgatoire, l'intercession, etc.). Abélard se place dans la perspective (nouvelle et radicale quand il écrit) d'une intériorisation des conditions du salut, qui appartiennent à la conscience

de chacun. Encore une fois, l'arrière-plan de sa démarche se situe dans la césure entre le matériel et le spirituel.

Abélard présente ensuite la pénitence fructueuse (§ 58-64), fondée sur l'amour de Dieu. En fait, la présentation de la pénitence fructueuse ne commence véritablement qu'à la fin du § 58, après une digression consacrée aux deux fondements de la pénitence que sont la bonté et la justice divine : Dieu, en raison de sa bonté, peut supporter longtemps les offenses, mais la vengeance de sa justice sera d'autant plus sévère que sa patience aura été éprouvée. Il n'est donc jamais trop tard pour se repentir, mais il est nécessaire de se repentir pour éviter le jugement divin. Le repentir véritablement fructueux, cependant, suppose une forme de conversion à Dieu, un acte de retour total à Dieu par amour pour Lui. C'est le point essentiel de l'analyse d'Abélard. Cette pénitence suppose le gémissement de l'âme, la disposition affective intérieure (dont Dieu connaît la véritable nature) qui est une contrition du cœur et qui efface le péché (en vertu de la charité divine qui est symétrique à l'amour que le fidèle Lui porte). La pénitence individuelle est donc d'abord un état intérieur avant d'être un ensemble de pratiques, et si en cas de nécessité la confession et la satisfaction ne peuvent avoir lieu, la pénitence intérieure suffit au salut. Annonçant un thème qu'il reprendra plus loin, Abélard souligne cependant que le rôle de l'institution ecclésiale (en tant que garante des pratiques pénitentielles) n'est pas nul puisque les réparations qu'elle impose ici-bas permettent d'éviter les peines purgatives dans l'au-delà. Inversement, les peines purgatives viennent compenser l'absence de réparation sociale ici-bas. La déconnexion entre l'intérieur et l'extérieur n'est donc pas entière, comme l'avait déjà montré la question du scandale dans le cas du péché mortel. Surtout, l'idée de quantité de péché, et de compensation exacte, quantitative de la faute, permet d'articuler la réparation *ante* et *post mortem*, donc l'extérieur et l'intérieur. D'un point de vue intérieur, néanmoins, et en accord avec la thèse du péché comme mépris de Dieu, la véritable pénitence, le regret sincère de l'offense faite à Dieu, conduit à supprimer l'ensemble des péchés puisque l'on ne peut se repentir que de façon globale et complète. Ainsi, la pénitence intérieure apparaît véritablement comme une conversion à Dieu.

Après la pénitence comme repentir intérieur, la confession est la deuxième étape du sacrement de pénitence, qui met en œuvre une démarche à la fois intérieure et extérieure. Abélard s'inscrit dans une démarche générale, accentuée par les récentes synthèses canoniques, qui vise à privilégier le rôle du tiers dans la confession, instituant un médiateur dans la relation du fidèle, contre la pratique « grecque » de la confession directe à Dieu. De fait, Abélard exclut la confession à Dieu dans la mesure où Il n'a pas besoin d'une confession pour connaître exactement nos péchés. La confession, comme l'ensemble des analyses ecclésiologiques d'Abélard, est l'un des lieux où il s'efforce d'articuler sa théorie du péché comme strict mépris intérieur de Dieu avec la dimension sociale des règles de vie instituées par l'Église. Comme on l'a vu, le discours d'Abélard ne se comprend pleinement que si l'on a présent à l'esprit le sens large de péché, à savoir le *peccatum per operationem*.

Cette dimension sociale ou relationnelle apparaît dès le § 65 quand Abélard énonce les trois raisons qui lui semblent justifier la confession à un tiers (une

personne seule ou une communauté) : 1) l'obtention du soutien des prières des autres fidèles, 2) l'humilité, voire l'humiliation, ainsi exhibée et qui fait partie de la satisfaction (ou réparation extérieure du péché), 3) la renonciation à son arbitre, qui a failli, et qui est remis à un supérieur, en signe d'obéissance. La confession est donc renoncement à soi comme source du péché et soumission à un autre. Au moment même où Abélard met en place les conditions de l'autonomie, il réintroduit une forme stricte d'hétéronomie dans le cas des mésusages de cette autonomie. Outre cette justification morale de la confession au prêtre (le renoncement à soi), Abélard reprend les positions classiques qui reposent sur l'analogie du prêtre et du médecin : le prêtre est celui qui, en principe, sait identifier la maladie et proposer la médication adéquate (§ 66).

Néanmoins, symétriquement à la valorisation de l'humiliation publique, Abélard est conscient que la honte peut être un frein à la confession (et surtout à la satisfaction qui s'en suit et qui a nécessairement une dimension publique). Il aborde cette question à travers l'analyse des larmes de Saint Pierre, après son reniement, question qui est aussi l'occasion de traiter du problème canonique de la dispense (exception à une règle). Les larmes de Pierre ont-elles pu tenir lieu de confession et de satisfaction, ou du moins, pouvaient-elles (en tant que signe du repentir) autoriser un report de la confession ? L'analyse d'Abélard se fonde sur la question du scandale (le dol infligé à un corps social) et sur la distinction de deux formes de honte. Si la honte qui retient de se confesser, est la peur de voir sa *fama* personnelle avilie, c'est un péché d'orgueil supplémentaire qui aggrave la situation. Mais si la honte est une retenue motivée par le souci du bien commun, alors la dispense peut être accordée. Pierre craignait de fragiliser par son aveu l'Église naissante et encore tendre dans sa foi. En revanche, quand l'obstacle est levé, la dispense l'est aussi, et Pierre a dû avouer son péché plus tard, quand il fut reconnu dans son autorité de chef de l'Église, et que cette communauté se fut affermie. À cette occasion, Abélard exclut que la position hiérarchique soit un motif suffisant en soi de dispense : même si le chef de l'Église n'a pas de supérieur pour lui infliger une satisfaction, il doit néanmoins se confesser en vertu du second critère de confession publique, à savoir l'*humilitas*. En l'occurrence, la manifestation d'humilité est encore plus grande quand on se confesse à un inférieur.

La nécessité de se confesser à un tiers qui est, de toute évidence, dans la plupart des cas, un prêtre, conduit Abélard à considérer la question des conséquences de la défaillance du confesseur (§ 69). Le déficit intellectuel et moral du prêtre est une réalité dont Abélard est conscient. Si un confesseur est inapte à évaluer la satisfaction nécessaire ou s'il rompt le secret de la confession, il est légitime d'aller chercher un autre confesseur. Le souci de son propre salut prime sur la contrainte institutionnelle, et chacun doit faire preuve du discernement nécessaire pour identifier ce qui convient à son salut. En même temps, et l'on voit ici la tension entre la dimension intérieure de la théologie morale, et son inscription dans un cadre social, Abélard ne prône pas la désobéissance à l'institution. Bien au contraire, l'obéissance dédouane le fidèle de l'erreur de jugement du prêtre. La sincérité de la contrition suffit à effacer le péché et à éviter la damnation, mais si la satisfaction imposée n'est pas suffisante, il faudra la compenser par des peines purgatives

dans l'au-delà (car Dieu ne remet aucun péché impuni, et exige finalement une compensation ici-bas). Néanmoins, la désobéissance du fidèle au prêtre défaillant risquerait d'introduire un nouveau péché.

C'est dans cette perspective qu'Abélard aborde le délicat problème du pouvoir des clés, c'est-à-dire la possibilité pour les évêques, en tant que successeurs des apôtres, de lier ou délier, i. e. de remettre ou non les péchés. Le problème qui se pose est de savoir si ce pouvoir donné aux apôtres a été transmis aux évêques en tant que détenteur d'un office, ou en tant que personne. Dans le premier cas, tout évêque reçoit ce pouvoir, dans le second cas, il n'est remis qu'à ceux qui s'en montrent digne, par leurs vertus et leur discernement, voire leur sainteté. La question est cruciale au moment où la grande réforme de l'Église (dite grégorienne) est en cours, et où à la fois l'Église essaie de corriger les abus de ses membres, et en même temps tente d'imposer son pouvoir en tant qu'institution. L'idée est bien d'introduire l'institution comme garante de la tradition apostolique et de sa continuité par-delà la défaillance ponctuelle de ses représentants. Inversement, Abélard semble bien vouloir lier le pouvoir épiscopal à la dignité du titulaire. Comme le sujet est éminemment sensible, Abélard procède de façon différente d'un point de vue stylistique, en s'appuyant sur des autorités patristiques qu'il cite longuement. Ces autorités sont celles de Jérôme, Origène et Grégoire le Grand – dont il cite respectivement les commentaires à l'Évangile de Matthieu pour les deux premiers, et les *Moralia in Iob* pour le troisième –, et toutes mettent en avant l'importance de la dignité personnelle. La citation de Grégoire permet en outre, à partir de l'analogie avec les prêtres du *Lévitique*, de réduire le pouvoir des évêques à un simple discernement du péché. Abélard peut donc mettre en garde les évêques contre l'orgueil qu'il y a à revendiquer un pouvoir comme celui des apôtres, sans en être digne. Néanmoins, symétriquement, il invite les fidèles à l'obéissance face à une mesure injuste, les renvoyant à la confiance dans la justice divine. Même s'il n'exclut pas absolument la possibilité pour un évêque vraiment vertueux de remettre les péchés en un sens fort, le pouvoir des clés pour Abélard est donc avant tout un pouvoir de discernement d'une part, et un pouvoir légal, institutionnel d'exclusion hors de la communauté ecclésiale terrestre. Mais il ne préjuge en rien le jugement divin. Le pouvoir institutionnel est un pouvoir qui relève du droit positif, fût-il ecclésial, et qui porte sur l'extériorité, l'intériorité étant jugée par Dieu seul. Même si Abélard s'efforce, dans le cadre de la réflexion sur la pénitence, d'articuler justice humaine et justice divine, Dieu ne peut en aucun cas être contraint par le jugement des hommes.

5. La portion du livre II qui nous a été conservée ressemble à une sorte d'introduction générale. On peut en déduire que le livre II avait une structure symétrique à celui du livre I : il visait (ou aurait visé s'il avait été achevé) à explorer la question du mérite, et de ses liens avec les vertus. De même que le péché n'est pas le vice, la vertu n'est pas le mérite, mais une condition anthropologique du mérite. Celui-ci se situe dans la volonté prête à obéir à Dieu.

D'après les éléments que l'on trouve dans le commentaire de l'épître aux Romains, et qui annoncent le projet de l'*Ethica*, on sait qu'Abélard entendait développer les

rapports entre vertu et mérite, entre action et mérite, et plus largement aborder la question de la récompense que Dieu donne au juste. On peut se faire une idée de ce qu'aurait sans doute contenu cette partie en lisant les passages des *Sentences* (qui contiennent son enseignement parisien de 1135-1137) consacrés d'une part à la charité et d'autre part au mérite. Comme dans les *Collationes*, la charité est présentée comme le fondement de toutes les vertus. La charité est à la fois amour de Dieu et amour du prochain. Comme dans le début de l'*Ethica*, l'amour de Dieu est la volonté de lui obéir. C'est donc un état mental intérieur, avant d'être une action (celle-ci relevant de l'exemplarité).

6. Qu'est-ce donc que ce livre ? L'*Éthique* d'Abélard est sans aucun doute un traité de théologie morale, nourri du dernier enseignement parisien d'Abélard (*Commentaire aux Romains, Sentences*), et même du débat avec Héloïse sur la nature du péché autour de 1132. C'est une étude théorique de la notion de péché (et sans doute de mérite) dont les visées pastorales ne sont pas absentes. D'un point de vue stylistique, néanmoins, on l'a vu, le traité est hybride. Certains passages semblent directement tirés des notes prises pour son enseignement, d'autres ont plutôt une dimension pastorale (proche du sermon), d'autres enfin semblent relever du traité philosophico-théologique. Il est en tout cas peu probable que ce texte résulte directement d'un enseignement, dans la mesure où la rédaction en est plus soignée que celle des *Sentences*.

Par ailleurs, quand Abélard met en chantier ce texte (pendant la période parisienne), il le nomme *Ethica*. Mais les manuscrits qui le diffusent l'appellent *Scito te ipsum*, et c'est sous ce titre qu'il est connu de Saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry. En outre, la diffusion manuscrite semble se limiter à des milieux monastiques. Il est à peu près certain que ce n'est pas par ce texte, mais plutôt par son enseignement et ses *Théologies*, que la pensée d'Abélard a été diffusée. Plusieurs raisons poussent donc à supposer une origine monastique du traité : le traité à visée pastorale et morale pourrait avoir été rédigé, dans la perspective d'une direction spirituelle, à destination d'une communauté monastique ou canoniale.

