Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 2 | 2008
Le Moyen Âge vu d'ailleurs

Pierre Abélard et la question de l'individu : conscience et mémoire individualisées

João Gomes

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cem/10602>

DOI : 10.4000/cem.10602

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

João Gomes, « Pierre Abélard et la question de l'individu : conscience et mémoire individualisées », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 20 janvier 2009, consulté le 02 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cem/10602> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.10602>

Ce document a été généré automatiquement le 2 mars 2023.

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Pierre Abélard et la question de l'individu : conscience et mémoire individualisées

João Gomes

Des lieux de la logique à la conscience individualisée

- 1 Pour Abélard, toute classification des êtres doit, impérativement, être fondée sur le réel. C'est la conséquence d'une définition de l'universalité qui exclue toute possibilité d'existence réelle de l'universel, aussi bien dans les êtres que dans l'extériorité d'une accumulation pure et simple, matérielle, des individus.
- 2 En partant de la définition aristotélicienne selon laquelle l'universel est ce qui est naturellement apte d'être le prédicat de plusieurs, Abélard cherchera la justification permettant d'expliquer correctement les impasses à propos du thème présent dans les questions de l'*Isagoge* de Porphyre. Pour lui « il n'est aucun universel qui ne contienne une pluralité ; mais l'universalité que la chose confère au mot, en soi la chose ne la possède point ; c'est dire que ce n'est point la chose qui donne au mot sa signification et qu'on considère le nom comme appellatif selon la pluralité des choses qu'il désigne, bien que les choses elles-mêmes n'aient pas de signification et ne soient pas appellatives ¹ ». Autrement dit, ce « contenir plusieurs » se réfère à la capacité d'être entièrement contenu en soi et dans les éléments desquels il est prédiqué. Pourtant, si l'ensemble des individus définissait l'universel comme un groupement pur et simple, fondé sur des caractéristiques communes, l'ensemble serait antérieur à l'universel et, en défaisant le groupe, l'universel se fragmenterait. Ainsi, l'universel est, pour Abélard, signification, et les êtres, ce qui est significatif : « la singularité du réel nous ramène à la seule universalité des signes » ².
- 3 Le sens de la prédication non essentielle est donné par le concept de « cause commune » (*communis causa*) ³, qui nous rapproche de certaines des qualifications auxquelles Abélard postule pour les êtres à partir d'une singularité qui, tout en constituant une conquête ou une avancée importante pour ce qui deviendra sa morale des intentions est, en ce moment, encore relative ⁴. Cette « cause » est ainsi par la

caractéristique des êtres individués qui pourront correspondre significativement à l'universel qui d'eux se prédique. Cette « cause » est dans leur propre nature d'être quelque chose, c'est-à-dire que la cause commune n'est pas une essence mais un fait.

- 4 Pour Abélard, « il est donc évidemment tout à fait déraisonnable de penser que des êtres divers posséderaient une essence unique ⁵ » autant qu'une autre thèse qui soutienne la diversité dans les essences, « puisque chaque forme nouvelle supposerait nécessairement pour se distinguer des autres de nouvelles formes diversifiantes (...). En outre, il n'y aurait jamais d'espèce généralissime, ni de genre spécialissime, ce qui revient à dire : leur différence consiste en ce que l'essence de l'une n'est jamais l'essence de l'autre ⁶. » En bref, nous pourrions affirmer que le refus d'Abélard de ces deux positions réside dans le fait que, même si elles sont contradictoires, elles s'harmonisent, car elles considèrent l'essence des êtres comme quelque chose de réellement contenu dans la singularité et, principalement, elles tentent d'appliquer un argument réaliste à la relation essentielle entre les êtres de genres différents.
- 5 Face à cette situation, il est possible d'affirmer qu'il existe un certain individu – *singulis rebus* ⁷; *pesonali discrezione* ⁸ – dans la logique d'Abélard qui, certes, est encore recouvert d'indétermination comme l'a bien souligné Alain de Libera en parlant justement de la notion de status ⁹. Cet individu est beaucoup plus circonscrit à ses propres caractéristiques, ce qui confirme une frontière qualitative entre lui et les autres, semblables ou non à lui. Sa réalité dirige un mouvement d'abstraction et d'intellection plus intenses, car « l'individualité de l'être exclut de lui toute universalité, même virtuelle ; l'universel n'est avec le réel que dans le rapport du signe à chose signifiée ¹⁰ ». Il y a une certaine promotion des mouvements de la raison de l'âme, d'une action du sujet du savoir, pour que de telles significations, de tels concepts puissent être formulés en suivant le degré de compréhension possible de chaque personne. C'est en partant de cette base qu'Abélard pourra, un peu, « désautoriser » les autorités. Comme résultat de la singularisation des objets et des êtres, ainsi que de l'effort de compréhension humaine, nous pouvons déduire que l'homme, dans ce contexte, a lui aussi également, et par conséquence, ses capacités de comprendre singularisées.
- 6 Étant donné que, chez Abélard, l'origine des termes universels est entièrement un acte de raison, il en est de même pour son caractère d'abstraction. Nous pouvons schématiser son idée suivant un chemin qui va de l'intellection aux conceptions, tout en passant par l'abstraction. Avec un détail, présent déjà dans le *De anima* d'Aristote : l'individu prend contact avec les choses par les organes des sens ; il a une notion de cela dans sa subsistance en tant que matière et forme non dissociées en leur état naturel, mais « l'esprit possède la puissance tantôt de considérer la matière en soi, tantôt de porter attention à la forme seule, tantôt enfin de les concevoir dans leur union. Dans les deux premiers cas nous avons affaire à une opération abstraactive, c'est-à-dire à l'acte par lequel l'esprit abstrait quelque élément d'une synthèse pour considérer à part sa nature propre. Dans le troisième cas nous avons affaire à une synthèse ¹¹. » Cela signifie que ce contact avec le sensible est la garantie d'une élaboration plus véritable. Toutefois, l'intellect n'a pas besoin de la présence constante de la chose pour pouvoir concevoir une idée. Cela est la fonction de l'abstraction dans le processus du savoir – former une image mentale, un *fictum* –, en pouvant, évidemment, avoir un caractère sélectif en suivant les objectifs de celui qui est engagé à connaître – c'est-à-dire, privilégier la forme, la matière, ou les deux ensembles. Établir cette relation cohérente dans la propre chose en soi ou dans son rapport avec les autres individus est ce

qu'Abélard dénomme le « lien par prédication », qui est propre aux dialectiques, en opposition au « lien de construction » des grammairiens. Pour Abélard, il est important de nuancer la différence pour que la logique du texte ne soit pas comprise comme si elle était la logique des choses dans leur existence réelle, en donnant aux noms la fonction des universels ou, encore, de la propre chose à laquelle on se réfère. Ainsi, la « liaison par prédication » fait apparaître la vérité sur l'état de la chose, sur l'état des réalités (*res*), et peut également se référer à la nature de la chose en soi, tandis que l'intellection est absolument distincte de l'existence réelle de ce à quoi l'on se rapporte¹². L'action de l'intellect s'applique à une certaine « réalité imaginaire et fictive¹³ » séparée de l'action des sens mais liée à cette dernière car, sans elle, il y aurait uniquement opinion et non intelligence, vu que l'on ne peut rien affirmer à propos de ce que l'on a uniquement entendu parler. « Ces images qui interviennent dans la connaissance des choses insensibles (*res insensibiles*) autres qu'elles-mêmes sont des *figmenta animi* que leur irréalité, comparable à celle d'une image dans miroir, oppose à la réalité de l'*intellectus*, action de l'âme. C'est sans doute ce caractère irréel qui permet à Abélard d'admettre qu'une *imago communis et quasi vaga* peut correspondre à l'universel homo¹⁴. »

- 7 Jean Jolivet attire notre attention sur une donnée très importante qui doit faire partie de notre réflexion : la différence entre trois sphères significatives ou intégrées dans le processus de signification présentes dans la pensée d'Abélard, « celles des choses et celles des idées, mais aussi celle des mots¹⁵ ». Suivant cette constellation de sphères propres à l'auteur, nous pouvons suggérer la correspondance des formes de savoir abordées *supra* – la première appréhension sensible, continue ou préservée dans l'imagination et dans la mémoire, et l'abstraction. Dans un premier moment, Abélard nous surprend par l'impossibilité d'établir une analogie entre la quantité des sphères et des formes de savoir, mais c'est justement cela qui est le plus important pour nous : la possible démarcation d'un territoire cognitif, même si plus modeste, par rapport à un « autre ». Le plus grand nombre des sphères mentionnées par Jolivet – des choses, des idées et des mots – tiennent efficacement dans une seule forme précise de construction de l'intellection et, par conséquent, de l'abstraction. Nous constatons que, pour les choses, la sphère se maintient – la *res* est, à partir de ce moment et pour une longue période de l'histoire de la pensée occidentale, indispensable –, mais l'amalgame qui produira le signe pour la philosophie du XIV^e siècle n'a par encore eu lieu. L'idée et le mot demeurent dissociés, même si le sens, comme étant universel, existe déjà. Chez Abélard, cet état des termes soutient et est également le fruit du mouvement de l'intellection dans l'âme, de l'espace intermédiaire qui fait « sauter » le *sens*, l'universel. Il semblerait que cela permet que ce savoir unifié de la logique abélardienne demeure en équilibre ; reste le besoin d'une médiation logique, mais intentionnelle, avant la résolution historique et philosophique du problème du signe¹⁶. La présence des idées comme une dimension dissociée des choses et des mots, aussi bien par les conventions que par la compréhension du fonctionnement de l'esprit, créait différents niveaux de communication entre le sujet, l'objet, la réalité singulière et les essences que proposait une difficulté considérable de résolution. Grâce aux réponses apportées aux questions de Porphyre, Abélard a ouvert la route vers la satisfaction de ces problèmes dans la mesure des possibilités historiques du XII^e siècle¹⁷. Un rapport de *discontinuité* entre les choses et les sens – comme les données d'un espace démarqué dans l'âme – et le temps – comme une donnée de vitesses, postérité et antériorité, pour l'apparition des significations¹⁸ – est devenue évidente dans sa pensée. Les mots et les choses, en

gardant cette relation discontinue, s'harmonisent dans la volonté d'attribution de sens contenue dans la sphère des idées, de la cause commune. Ce complexe s'adapte, à son tour, à un territoire plus élargi : celui du savoir *uno*. L'individu, traité dans ses singularités, avance main dans la main avec ce processus d'intellection, étant formé par la constatation et la présentation de sa réalité absolue et non essentielle, jusqu'à son élaboration abstraite plus raffinée en tant qu'« objet » de savoir pas encore individualisé ¹⁹.

- 8 Les sens ne confirment pas l'universalité par l'observation pure et simple des individus numériques, ce qui peut nous mener à croire que les personnes ne sont pas, encore, considérées comme des individus d'action autonome, comme des sujets individuels. Au niveau des concepts, nous ne pouvons l'affirmer, puisqu'un sujet suppose une action réalisée par lui et capable d'être considérée – suivant les critères d'Abélard – comme une donnée particulière, fondatrice d'un concept de sujet. Cette métaphysique de l'individu ²⁰, même si incomplète – le terme objet n'entrera dans le vocabulaire conceptuel qu'à partir du XIII^e siècle – insinue déjà sa portée. Voilà un doute fondamental : qu'est ce que c'est ou qu'est-ce qui définirait une essence individuelle pour une seule personne au XII^e siècle ? Jusqu'à quel point l'individu est reconnu, au cas où il y aurait une trace quelconque de son existence dans cette période ?
- 9 L'*Ethica* d'Abélard, par sa morale fondée sur les intentions et non sur les actions, est une œuvre fondamentale pour que nous puissions approfondir les questions à propos de l'individu au XII^e siècle. Pour Augustin, autorité suprême quand il s'agit de notions d'intériorité – dans ce cas de l'étape fondamentale de l'intériorisation de l'âme – le péché consiste dans la volonté de retenir ou de poursuivre ce que la justice interdit et que la personne a la liberté de s'abstenir. Cette notion s'appuie sur un certain degré de consentement ²¹. L'argument abélardien va au-delà, en différenciant la volonté chez Augustin de ce qu'il appelle « l'intention », qui confère plus d'importance à la décision dans la connaissance de fait du péché, et dans ses limites, à la conscience en elle-même. Mais, pour Abélard, ni tout péché est un acte volontaire, comme l'est l'acte sexuel. Pour certains théologiens comme saint Bernard, Pierre Lombard, Hugunce, Albert le Grand et Anselme de Laon, l'acte sexuel conduit au péché car il contient nécessairement le plaisir et le désir. Suivant la perspective d'Abélard, le plaisir sexuel se transforme en naturel et inévitable par la propre nature créée par Dieu : « the pressure upon us to say that this carnal pleasure itself is sin seems to come from authority rather than from reason ²² ». Ce sont les vices et les vertus des objets de réflexion morale, mais parmi eux existent ceux qui se rapportent au corps et d'autres qui se rapportent à l'esprit. Seuls certains parmi ces derniers concernent la morale, puisque les vices du corps sont exclus par un critère de nature et de création divine. Les vices mentaux diffèrent du péché car ils peuvent être présents sans l'action ou la propre intention, car ils font partie de l'âme humaine. « And so vice is that by which we are made prone to sin, that is, are inclined to consent to what is not fitting so that we either do it or forsake it ²³. » C'est donc ce consentement fondé sur une double connaissance – des vices humains qui tendent vers le péché et des interdictions qui définissent leur nature – qui se constitue le vrai péché : une forme de mépris pour Dieu, un manque d'âme. « Is the consent which alone we have called sin, not the will which precedes it nor the doing of the deed which follows ²⁴. » Il existe, chez Abélard, une antériorité naturelle qui convient à ce qui est compris comme étant nécessaire, à partir de laquelle aucune qualité morale ne peut s'inférer. Il existe aussi un stage postérieur que nous sommes menés à connaître collectivement, mais qui fait en sorte que le jugement manque de certitude dans ses

bases. L'intention, comme point intermédiaire qui peut équilibrer les tendances naturelles de la créature imparfaite, nécessite un mécanisme d'évaluation impossible au niveau de la société. Reste simplement la propre évaluation personnelle. Cette intention, cependant, porte son propre lot de conditionnements et il n'est pas facile de les articuler.

- 10 Ce qui est radical chez Abélard est, justement, le fait de ne pas accepter les absolutions en confession ou les châtements prévus dans les pénitences ²⁵, car le mal à être corrigé repose sur un combat constant de l'homme contre sa nature, capable de le mener au péché. Nous pourrions même, sans trop prendre de risques, affirmer que l'*Ethica*, jusqu'à la période à laquelle elle a été écrite, est l'œuvre dans laquelle l'affrontement de l'homme avec sa nature *tendanciellement* au péché apparaît de forme plus dramatique, comme le résultat lié au fort besoin d'une constante auto-évaluation. C'est un exercice exténuant que de chercher à sauver son âme suivant le modèle abélardien ! D'après Peter von Moos, « ce qui est propre à l'individu c'est son état de pécheur ²⁶ » comme contrepartie à l'unification intérieure de la grâce de Dieu ²⁷, ce qui nous fait réfléchir à propos de la haute considération que donne Abélard à cet état et à sa définition. Ce que nous tenterons de démontrer c'est que l'instrument privilégié de l'éthique abélardienne pour surpasser la dissemblance pécheresse, la conscience, s'inscrit en double sens et constitue un des éléments épars du futur individu.

- 11 Pécher contre la conscience signifie subvertir la connaissance du bien. Rappelons que ce processus particulier de savoir passe par la capacité de chacun pour l'abstraction et l'intellection. Désormais, une nouvelle promotion de cette faculté est entreprise, comme conséquence des idées antérieures : l'homme et sa conscience placés face à sa raison et sa foi, et tout l'ensemble placé face à Dieu. Les limitations de jugements, comme nous le verrons plus bas, se fondent sur ce dernier renfort spécial. Si nous considérons ce qui a été dit à propos de la logique des universels, nous constatons qu'Abélard réfute la primauté des actions, comme il réfutait la primauté de la réalité des essences. Il est inconcevable, pour lui, de croire qu'il y aurait dans les actions quelque « chose », une *res* qualificative des dignités de chaque action capable d'être quantifiée au point de s'ajouter et d'élever, cumulativement, les dignités morales. De la même manière dont il postula la singularité des choses et des êtres, nous le voyons la postuler pour les actions et, en conséquence, pour les intentions. La soumission de l'immense singularité des intentions à une règle généralisatrice extérieure, comme celles qui se destinent à la manutention de l'ordre social, signifie que le singulier – les intentions mais, aussi, les actions – se réduit considérablement à un ensemble qui renvoie à un a priori qui ne les contient pas et qui n'est pas leur contenu. Le seul a priori moral pour Abélard est Dieu, et il semblerait qu'en conséquence la singularité même des intentions surpasses celle des êtres, s'esquivant à la généralisation sociale extérieure, comme si l'on atteignait un autre niveau qui ne revient pas sur le premier, sur lequel la « cause commune », auparavant nécessaire, est remplacée par ce paradigme de foi.

- 12 Comme cela a été mentionné plus haut, l'homme est placé face à Dieu dénudé par sa propre capacité de comprendre et de juger selon sa conscience, sur une sphère plus profonde que celle des choses sensibles. Il s'agit de la distance identifiée entre les résolutions de la logique et de la théologie, et qui ne sont pas absolument distinctes l'une de l'autre, mais hiérarchiquement organisées. Étant donné l'évidence des accidents sur le plan des êtres existants, la singularité est bien mieux garantie par la

distinction entre eux que par l'individuation. En ce qui concerne les intentions, il n'est pas contradictoire d'affirmer que Dieu est le principe de l'individuation ultime, car il ne s'agit pas spécifiquement de conscience en soi, mais de sa fonction, de sa nature relationnelle ²⁸. Les « lieux » de la logique, réorganisés de la façon dont ils l'ont été par Abélard, lui ont fourni les instruments pour résoudre ces questions spécifiques en créant ou en améliorant magistralement un autre « lieu », avec un habitant rénové : la conscience. « And so an intention should not be called good because it seems to be good but because in addition it is just as it is thought to be, that is, when believing that one's objective is pleasing to God, one is in no way deceived in one's own estimation ²⁹. »

- 13 Rappelons, finalement, les raisons par lesquelles nous n'employons pas un concept de conscience individuelle. La première, parce qu'il ne semble pas correspondre à la réalité des expériences que nous connaissons de la culture du XII^e siècle, et qui pourrait le rendre historiquement possible. Le concept de conscience individuelle renvoie aussi bien à un espace dynamique de l'âme qu'à un objet passible d'auto-vérification et, selon nous, pour que cela eût un effet, il aurait été nécessaire un certain degré d'équilibre entre le sujet de cet acte de savoir, capable d'intériorité psychologique, et son for particulier dans lequel de tels jugements sont entrepris. Le déséquilibre des définitions entre la singularité des êtres et des intentions proposés ci-dessus, compromet cette dernière approche. Il nous paraît donc bien plus précis de parler d'une conscience individualisée, car il n'existe pas un individu dans le sens de se reconnaître parallèlement aux institutions supra individuelles. Il n'est pas suffisant d'affirmer que cet homme se place face à Dieu, mais qu'il se place face à toute une société. « La personne cherche des moyens pour s'exprimer, mais ceux que la culture met à sa disposition sont souvent, voire presque toujours, des obstacles sur la voie de la connaissance de soi-même ³⁰ » ; et cette conscience est une conquête comme celle d'un nouvel *ordo* dans ce contexte de relations qui est également interne et, surtout, personnel. C'est la conscience qui se territorialise pour se composer en tant qu'individuelle, ce qui, en conséquence, est une des facettes du propre individu encore déterritorialisé ³¹.
- 14 L'individuation correspond socialement à la forme d'exercer un pouvoir, directement ou indirectement, par une super-valorisation de caractéristiques bien définies de la personne et, principalement, d'un groupe. L'individuation, dans ce cas, a pour élément principal le rapport d'altérité et non celui de reconnaissance individuelle. C'est pour cela que les marginaux du Moyen Âge, par exemple, pouvaient être exhaustivement nommés sans que la marginalité qui leur était accordée devienne elle-même un espace à part. Les marginaux du Moyen Âge et, surtout, entre les XI^e et XIII^e siècles, n'étaient pas exclus. La nullité en tant qu'une idée moderne ne s'applique pas. Une des questions posées par cette recherche est justement celle de la possibilité de dissocier l'idée d'individuation de celle d'individu dans un contexte socioculturel précis et dans la continuité d'un raisonnement historiographique, vu que l'élément qui s'individualise ne détermine pas seulement une raison distincte du tout, mais surtout un espace (psychologique, éthique, etc.) entre cet élément et le tout. De telles pratiques, dans leurs univers de culture, ont aussi bien pu limiter que créer une ouverture pour le surgissement historique de l'individu, à partir du moment où elles fournissent un tableau de tensions dialectiques très particulier, possibles d'être vérifiées si elles sont considérées non pas comme des objets finis – y inclus l'individu – mais comme des relations ³². La délimitation des « lieux de l'âme » entre lesquels est placée la conscience, la façon par laquelle Abélard le fait, résonne comme une lente pénétration

d'un nouvel ordre social, et s'appuie sans doute sur les possibilités qu'historiquement lui sont disponibles à un moment donné pour promouvoir cette conscience, c'est-à-dire, la grande capacité d'individuation de la période, associée à la diversification qui lui est agréée ³³.

Historia calamitatum : autobiographie et mémoire individualisée

- 15 Selon Mary J. Carruthers ³⁴, il existe deux stades principaux de formation de l'autorité : le premier est le processus individuel d'*autorer* le texte, ce qui signifie déposer sur le contenu une inscription singularisée, créer avec ce contenu une liaison qui puisse le remettre à un *auteur*, identifié avec un autre texte, pas avec une autre personne. La fixation de ce contenu permet l'objectivation de l'*intentio auctoris*, ce qu'il y a de plus essentiel (*essencialiter*) pour être, de fait, appréhendé par la mémoire, par la compréhension dotée de qualités de registre. Le second stade est le processus d'*autoriser*, qui se réfère justement à la propre activité sociale et communale de circulation du texte, de l'introduction du/au texte (*accessus ad auctores*). Toujours selon Carruthers, il n'existe pas d'intention de l'auteur en dehors du texte. En ce qui concerne la tradition lettrée cléricale qui accompagne et sert de fondement à une marque distinctive de l'Église par rapport aux traditions non-chrétiennes, les grandes autorités sont bien connues. Ce sont, principalement, les Écritures sacrées, les Apôtres et les saints Pères, mais le processus continu de l'autorité médiévale, même s'il est soutenu, en grande partie, par l'ancienneté de la référence, ne dépend pas exclusivement de celle-ci. Des personnalités connues, contemporaines d'Abélard, telles Bernard de Clairvaux et Anselme de Laon, communiaient partiellement de ce *statut*, même si cela était dû à des mérites différents, surtout par l'emploi de la langue latine dans la composition des textes, qui portait déjà en elle l'autorité du langage des livres sacrés. Dans ce cas, l'autorisation communale est directement associée à l'autorisation doctrinale, avec l'orthodoxie. Cette association se réduit et s'approfondit pendant le XII^e siècle, avec la stabilisation de l'idéal de la communauté des fidèles dans un contexte territorial et spirituel. Les signes peuvent être perçus, entre autres, dans l'urgence de la pratique de la prédication évangélisatrice, qui est un des points principaux du processus de réforme et, davantage, dans l'importance sensible attribuée aux sermons et *exempla* à partir d'alors ³⁵.
- 16 Les autorités littéraires, quant à elles, peuvent moins être nommées. La manière la plus habituelle d'un auteur médiéval de se représenter serait, dans ce cas, en tant que lecteur d'un livre ancien ou en tant qu'auditeur d'une histoire ancienne, en communiant d'un temps non défini à être transmis avec la propre narrative, avec sa représentation.
- 17 L'œuvre, dans un état approprié pour être considérée en tant que telle, ne dépend pas de sa manifestation graphique finalisée, de son support écrit fonctionnel. L'esprit est la principale ressource aux autorités dans un premier moment, en composant le texte grâce à la mémoire. Ce qui suit est une création de l'image mentale qui pourra résulter ou pas en un texte, c'est l'invention (la *forma tractatus*), une récolte préliminaire dans la *meditatio*, qui découpe l'idée et ses parties centrales pour être employées par l'intelligence ; ce produit est alors nommé *res* – peut-être la propre *res fictia* mentionnée par Abélard dans le processus d'abstraction – pas encore incorporée à une certaine intention significative, c'est-à-dire, qui n'est pas passée au stage de signification. Pour que cela ait lieu, une autre action de l'intellect est employée : la *compositio*, qui établit le rapport des données de la mémoire avec l'intentionnalité marquée dans le dialogue de

l'homme avec le monde qui l'entoure, avec une action que l'on désire entreprendre par le mot dans ce monde. De cette autre phase – comme nous le remarquons, nous transitons toujours par des lieux de l'âme – résulte, enfin, le *dictamen*, qui pourrait englober l'écriture ou pas, mais qui peaufinerait et finaliserait la *res*, par la formalisation.

- 18 Malgré toute l'activité humaine, aussi bien d'un esprit comme de plusieurs, l'autorité – qui, en fin de compte, est la manifestation de la vérité – maintient son autonomie sur les individus, dont elle dépend pour être transmise. Il s'agit donc, encore, d'une relation avec un genre de révélation. Le principe du *Sic et Non* d'Abélard peut être classé par ce souci commun, puisqu'en vérité il n'est pas mis en cause. Ce qui est mis en cause sont les différentes formes d'expression qui peuvent induire en erreur d'interprétation en faisant usage des autorités. Il faut, finalement, avoir à l'esprit ce processus d'action intellectuelle et d'autorisation à chaque fois que l'on pense à la composition de l'*Historia calamitatum*.

- 19 Quand les actions et les intentions sont singularisées, comme on l'a remarqué, par l'emploi du nominalisme dialectique pour l'exercice de la théologie, il n'est pas surprenant que les productions humaines gagnent une nouvelle spécificité, de circoncriptions et de discernements équivalents. C'est le complément final d'un processus qui se déchaîne dans l'intellect par la considération de la non-réalité essentielle des êtres jusqu'à une conscience individualisée qui revient, maintenant, à cette production considérée singulière, mais, aussi, qui revient sur l'intellect des grands auteurs et leur humanisation. Une relative humanisation d'ailleurs et que n'abolit aucunement les autorités ou détruit l'ancienne hiérarchie entre elles et le fidèle, en se fondant sur le déséquilibre, déjà mentionné, entre ce qui est le plus proche de Dieu, en participant de ce paradigme de foi et ce qui est présent dans le monde. *La conscience n'est pas individuelle car elle n'est pas encore dans le monde ; les autorités, pour ces mêmes raisons, ne sont pas les individus*. L'autorisation communale et doctrinale des Écritures sacrées et des saints Pères confère au mot écrit la possibilité de partager cet univers symbolique propre de la culture cléricale qui ne peut pas, évidemment, être dissocié de la relation dynamique intense avec la culture populaire et folklorique, en l'insérant dans la mystique des rites du sacrement. Nous ne pouvons pas affirmer, d'ores et déjà, avec certitude, l'existence d'une distinction dans la pensée d'Abélard entre le caractère symbolique et le caractère signifiant. Mais nous pouvons affirmer que, jusqu'à ce point, la désacralisation de ce « signe » en bénéfice de son sens n'a pas impliqué la désacralisation du propre sens et de la vérité qu'il contient.

- 20 La critique aux autorités est un moment intéressant pour lancer les considérations qui se rapporteront à la mémoire, à la propriété individuelle à propos de cette faculté et la mesure de son expression par l'autobiographie. Les limites pour que l'appropriation individuelle de la mémoire se concrétise doivent se réduire aux mêmes éléments qui servent de soutien à l'intemporalité de la mémoire de la cohésion sociale. Les idées et les sentiments à propos de l'orgueil et de l'humilité passent par d'importantes altérations. Dans la mesure où la personne s'approprie, non pas de son passé, mais des considérations à propos de celui-ci, le premier grand péché chrétien, l'orgueil, et sa plus grande vertu, l'humilité, se débattront aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de cet individu. La narration de l'*Historia calamitatum* passe par une réflexion d'Abélard à propos de ce sentiment spécial qui est l'orgueil avec tout son pouvoir corruptible.

- 21 Saint Bernard, dans le *De grandibus humilitatis*, affirme que « L'humilité conduit au premier degré de la vérité qui est la connaissance de soi-même ; d'où l'on passe au second, de la connaissance miséricordieuse du prochain ; d'où l'on passe au troisième, de la pure contemplation de Dieu. En contrariant l'humilité, l'orgueil est donc l'obstacle radical de la perfection ³⁶. » S'enorgueillir signifie s'approprier ce qui ne nous appartient pas, c'est mépriser irrémédiablement Dieu et, par conséquent, l'ordre social proposé. Nous devons donc souligner la différence entre Abélard et saint Bernard. Pour Abélard, il n'existe, en définitive, que le blasphème contre la vérité du Saint-Esprit, celui-ci n'étant même pas compris comme acte contre le Fils de Dieu – sa consommation sans péché, son assumption –, puisqu'il est considéré définitif ³⁷.
- 22 Malgré le fait de ne pas inclure l'orgueil, cette notion abélardienne peut le faire supposer en négatif ou, au moins, supposer une de ses conséquences possibles : l'infidélité exprimée plutôt dans le blasphème que dans l'orgueil pour lui-même. Il serait, semble-t-il, très difficile pour lui de transformer l'orgueil en quelque chose d'unique et d'absolu, ainsi qu'il ne réduit également pas à un seul dénominateur commun la gravité des péchés – étant donné la haute singularité des intentions –, car si tous étaient mortels, la vie serait complètement impossible. Il semble donc possible de suggérer, comme l'a fait Alain de Libera, que l'humilié, pour Abélard, est beaucoup plus une magnanimité philosophique, une humilité de « sévérité » par la conscience du péché, plutôt qu'une nullité de l'humilité par la « vérité » ³⁸. La médiation, dans ce ténu chemin du fidèle vers la perfection, est faite par son intellect, qui peut aussi bien être la faculté par laquelle il se livre des jugements exagérés et pratique la modération des sentiments, comme le propre objet à être modéré ³⁹. Dans le cas de l'humilité, il est vrai que son exercice doit être dompté pour que l'« ego » soit approprié à nouveau par Dieu. Il s'agit, effectivement, d'un savoir qui se postule, mais du savoir divin, pas le savoir humain d'Abélard. À la limite, le savoir du chrétien est un non-savoir, qui apprend non seulement par la connaissance, mais par la reconnaissance. La critique d'Abélard aux autorités est une revendication de ce savoir temporel sans essayer de subvertir la prédominance du savoir divin. En fait, si l'orgueil est progressivement vidé de ses caractéristiques morales chrétiennes, même s'il ne portera jamais une permissivité positive, il peut être compris comme l'un des principaux sentiments de délimitation d'une distance entre un individu et un autre, d'une autosatisfaction totalement particulière.
- 23 Il existe divers passages du jugement d'Abélard à propos de ce sentiment dans l'*Historia calamitatum*. Par exemple, les désaffections intellectuelles et personnelles avec Guillaume de Champeaux et son désir constant, quand il était encore « jeune », de diriger une école et sa tentative de l'établir à Melun après de successives conquêtes sur son maître pour enfin réussir à le faire à Corbeil : « Ainsi, me mettant toujours plus en avant, j'ai pu déménager toute mon école à Corbeil, ville plus proche de la capitale, pour donner libre cours à mon ardeur belliqueuse et engager des disputes encore plus nombreuses ⁴⁰. »
- 24 À la suite de cette querelle avec Guillaume, ajoutée aux nouveaux malentendus avec Anselme de Laon, son maître en théologie, et de son établissement final en tant que maître de l'école de Paris, il accentue une impertinence des sentiments : « me prenant pour l'unique philosophe du monde, je croyais n'avoir plus à craindre aucune tracasserie de l'avenir. C'est ainsi que je commençai à lâcher la bride au désir (*libidini*), moi qui avais mené jusqu'alors une vie des plus pures ⁴¹. » Dès les premières pages de

son manuscrit, Abélard ne laisse aucun doute à propos des aspects suivants lesquels les faits se sont déroulés, et sous quel point de vue il a été nécessaire de les évaluer. C'est une séquence de jugements à propos de ses propres jugements passés (pas seulement sur ses actions), une considération affective sur le manque de modération permis de ces affections antérieures. À la fin de son introduction, Abélard finit par fixer son sens :

« Complètement assujéti par la luxure et l'orgueil, je fus délivré, contre mon gré je dois le dire, de l'une et de l'autre de ces maladies par la grâce divine : ce fut d'abord le tour de la luxure, puis de l'orgueil : pour ce qui est de la première, je fus guéri par la privation des parties nécessaires à sa pratique ; quant à l'orgueil – surtout entretenu chez moi par le savoir livresque, car l'Apôtre a dit : “La science enfle” [I Cor, 8, 1], ce fut par l'humiliation subie lorsque l'ouvrage où j'avais mis toute ma fierté fut livré au feu ⁴². »

- 25 Il est nécessaire qu'il y ait un sens, mais ce sens ne peut être fondé sur le déplacement du rôle de l'individu sur l'intention suprême de Dieu, sur le sens large d'inclusion dans la communauté. C'est pour cette raison que l'histoire personnelle est construite, en grande partie, comme étant moralisatrice. Cependant, ce texte présente certaines particularités qui ont une retombée sur la mémoire de soi-même. Ce contraste, qui apparaît internement, rendu évident par l'auteur, par ses erreurs et la façon par laquelle la Providence a rendu possible qu'il les purge. Il apparaît aussi comme une ligne de raisonnement à être démontrée à travers la présentation des images mentales dans l'intellect par sa propre faculté de remémoration, ajoutée à la considération des rapports essentiels qui peuvent être perçus et qui vont servir à une forme de connaissance, comme un produit d'une raison humaine active et, principalement, consciente.
- 26 La même Prudence qui agit sur l'orgueil est soutenue par l'étroite relation avec la mémoire. Dans un premier cas, nous considérons la mémoire comme la partie sensible de l'âme tandis que la Prudence se trouve dans la partie rationnelle, dans un dédoublement inspiré sur le concept de « réminiscence rationnelle » d'Aristote. Dans un second cas, qui nous intéresse particulièrement, la mémoire se qualifie par sa fonction de remémorer des événements passés et de les enregistrer comme une forme de savoir extrêmement important pour discerner le Bien du Mal, ce qui demande une habileté qui dépasse largement notre concept contemporain de mémorisation. La Prudence, dûment christianisée, se convertit en un habit moral dans lequel la mémoire finit par participer par la qualification des actions humaines passées en fonction d'une meilleure conduite au présent et au futur : « Pour le chrétien, cette pédagogie de la mémoire ne se restreint, néanmoins, au passé d'Israël, mais au passé en soi, c'est-à-dire, à tout le passé possible. (...) Étant chrétien celui qui est devenu un autre par l'épiphanie de la venue du Christ, son passé est également transformé. Il est transformé non seulement dans les faits, mais dans son sens. Le fait d'être devenu un autre, selon le chrétien, consiste, ainsi, dans l'expérience de voir le passé devenir un autre ⁴³ », au-delà de l'être du chrétien et qui se verse dans son intérieur dans un degré proportionnel à celui de son humilité dans cette histoire qui est l'histoire du temps. C'est, celui-là, le sens « biographique » des *Confessions* de saint Augustin ⁴⁴, très différent de l'« autobiographie » de l'*Historia calamitatum*.
- 27 La mémoire, pour Abélard, est une des facultés impliquées dans le processus d'abstraction et d'intellection, car la définition de la réalité des choses, mais, principalement, son appréhension de la *cause commune* par des sens différents dans son esprit, est ce qui ira conférer une nouvelle densité pour le passé à être connu. Nous

constatons, pourtant, que les faits peuvent également être traduits en une séquence de sens capables de produire des images dans l'esprit. L'action des sens s'exerce aussi bien sur les choses que sur les textes, le langage et les faits. La théorie d'Abélard fonctionne de la même manière pour tous ces phénomènes ; *c'est pour cette raison que l'expérience du monde est fondamentalement une expérience de langage*. La mesure de ce que chacun a vécu peut passer inaperçue par l'esprit et par la volonté de compréhension personnelle, sans que l'on entreprenne une intention claire de rationalisation de cette expérience, puisque la réalité accidentelle n'offre pas en soi-même les réponses à propos des qualités essentielles de ses rapports. Les images et les mots sont intermédiaires (*intersigna*) pour que l'on puisse penser aux choses qui ne sont pas des images : le monde objectif.

- 28 La mémoire est active dans l'intellection car la présence physique de la chose est dispensable suite à son appréhension par les sens, cette chose pouvant être traduite aux « yeux de l'esprit » par la création de la *res fictia*, d'un être imaginé (*imagines*) ou, en d'autres mots, d'un être pensé : « Mais l'intellection, c'est-à-dire, la réflexion même de l'esprit, n'a besoin ni de l'exercice d'un instrument corporel – dont elle se servirait évidemment pour réfléchir –, ni même des qualités distinctives d'une chose existante sur laquelle elle pourrait réfléchir, puisque l'esprit se façonne aussi bien, par une intellection, une chose tant existante qu'inexistante (*non existentem rem*), soit corporelle, soit incorporelle (*incorporalem*) ; ou bien un souvenir du passé (*preteritorum scilicet reminiscendo*), ou une prévision pour l'avenir, ou encore se fabrique quelques fois des êtres fantastiques... » ⁴⁵.
- 29 Le passé et le temps chrétiens portent en soi une mémoire chargée d'autorité, et cette autorité contient autant, voire plus, de questionnements de la part des individus que celle des textes, à cause de son caractère absolu de création communale immédiate. La façon par laquelle Abélard propose l'action de la mémoire rationnelle ne semble pas laisser d'espace à l'existence de cette grande autorité du non-temps. Depuis que, dans l'univers des « lieux de l'âme », la conscience s'est imposée comme nécessaire à l'évaluation morale des intentions, nous retrouvons entre ses intentions leur propre passé qui, en étant, à nouveau, ramené par la mémoire, devient objet de jugement. La Prudence comme un habit moral n'a pas été laissée de côté, mais adaptée pour servir à la conquête de l'autorité individuelle sur son propre passé et sur sa propre mémoire. « Furthermore, Abelard's theory implies the impossibility of cross-cultural or even trans-historical comprehension *unless* one assumes a hypothetical stability in existents to be experienced which can then be signified by propositions whose truth value depends on their possible present existence. There is, then, no distinctive and unique past that can have any meaning for men unless they make the assumption, as he believes they must, that what exists now and which may be experienced and signified, existed in like manner at some earlier time ⁴⁶. »
- 30 Une demande directe de l'homme sur son passé et sa mémoire, suivant les paramètres proposés par Abélard, n'est pas la remémoration, mais un sentiment de présence du passé traduit en significations antérieures et, donc, disponibles pour être transformées en de nouvelles significations. Avec ceux-là, son temps est également nécessaire, plus que les faits à être apportés à la mémoire de forme définitive. Cela empêche une reconnaissance définitive de soi dans le passé, ce qui contrarie le processus de construction de la personne et de la *persona* médiévales, qui soutiennent, en grande partie, le sens du phénomène autobiographique écrit ⁴⁷. La narration de l'*Historia*

calamitatum est une sélection judicieuse d'un agent sur un ensemble de faits passés qui deviennent significatifs car ils répondent à une intentionnalité très bien définie par l'auteur à l'instant où elles sont transformées de leur langage dans l'esprit à la transcription dans un texte : une articulation complexe entre la mémoire comme faculté de l'intellect, la mémoire comme la revendication sur un passé personnel déterminé et la mémoire communale et cohésive de la transmissibilité de la culture orale, comme nous a été appris par Paul Zumthor.

- 31 L'action de la « conscience individualisée » proposée dans l'*Ethica* promeut une auto-évaluation qui atteint une plus grande dimension concrète dans le discours de l'*Historia calamitatum*, car le contenu moral donné ne peut être retiré de sa primauté dans les intentions, ni des conséquences immédiates sur la conscience. Il semble donc logique que l'argumentation et la preuve puissent se soutenir de façon subjective, principalement dans ces sentiments singularisés, dans la façon par laquelle la personne a appréhendé de telles expériences.

- 32 Gilles Constable a commenté l'importance du genre épistolaire dans la transmission des idées au cours du XII^e siècle et des siècles suivants. De la classification restrictive au contenu et à l'intention la plus significative de l'envoi, dans le contexte actuel de notre travail c'est celle qui aborde les lettres dites « fictionnelles » qu'attire notre attention. Ces modèles de lettres, de traités en forme épistolaire, sans l'intention d'être envoyées mais considérées comme des lettres par ses contemporains, pouvant également être adressées aussi bien à des personnes dans le passé que dans le futur ⁴⁸. D'après l'auteur, « this concept of the letter as *sermo absentium* opened the way to including within the epistolary genre many works – especially works like sermons and polemical treatises ⁴⁹ ». En bref, cela signifie qu'il était relativement fréquent de recourir au genre épistolaire en vue de charger les travaux d'un style probablement plus efficace ou pour fuir les conventions formelles comme il aurait déjà été possible de fuir les conceptuelles. Le nouveau genre épistolaire permettait un degré de liberté et de mobilité textuelles que l'on ne retrouve nulle part ailleurs. Pour que la mémoire, en tant que faculté de l'intellect, passe avec la conscience par le même processus d'individuation, il était peut-être nécessaire d'employer un moyen d'expression qui soit le plus convenable ⁵⁰. Serait-il correct d'affirmer que l'*Historia calamitatum* est une autobiographie ? Ou, plus précisément, et de façon historiquement plus censée, dire qu'Abélard, en employant le genre épistolaire, ait pu témoigner un degré de considérations sur sa propre subjectivité ⁵¹, fait qui garantit le « ton autobiographique » de l'œuvre ? L'*Historia calamitatum* représente une avancée considérable pour cette prise d'une mémoire pour soi, d'un approfondissement du phénomène autobiographique. Mais de telles avancées n'ont pas lieu sans quelques hésitations et, pour cette raison, nous ne devons pas nous laisser emporter par le désir d'identité et considérer l'individu prêt à ce moment. Ayant recours aux mots de Félix Guattari, nous pouvons affirmer que « its not my intention to retrace, even summarily, the diverse paths of deterritorialisation of the territorialised Assemblages of enunciation. Let us just note that general evolution will move towards an accentuation of the individuation of subjectivity, towards a loss of its polyvocality ⁵². »

- 33 Le déséquilibre et les tensions subsistent toujours, avec des dimensions plus complexes que celles indiqués par rapport à la conscience et à la revendication d'une éthique pour l'individu. À partir de l'instant où Abélard se voit obligé de conduire un jugement sur ses propres expériences, sur ses actions et intentions, les articulant avec celles d'autres

individus, la maille de causalités dépasse ce qui était prévu dans les formulations philosophiques et théologiques et il propose le défi de les harmoniser⁵³. Une conséquence extrême serait de considérer les autres individus de façon réellement individuelle, ainsi que toutes ses expériences subjectives. Une telle procédure serait limitée par la propre garantie de fonctionnement de l'éthique abélardienne, qui n'admet pas que les intentions singularisées d'autrui soient jugées, même si les choses et les êtres pouvaient être singulièrement équivalents aux facultés de jugement de l'intellect. D'un autre côté, il restera simplement la négation de toute la théorie. Abélard se fixera à elle, mais pas sans l'occurrence de reculs non délibérés. Ces reculs seraient produits par les conditions spécifiques du XII^e siècle, imbriquées dans les réseaux de relations suzerain/vassaux par lesquelles une équité sociale et existentielle entre les personnes n'était pas possible. La force et la franchise de ce commencement s'équilibrent sur un même niveau.

- 34 La mémoire individuelle n'est également pas exprimée de façon complète, à cause du manque de reconnaissance et à l'absence historique des éléments capables de l'édifier, de la compléter. L'identification récurrente dans l'*Historia calamitatum* entre Abélard et d'autres auteurs chrétiens, principalement saint Jérôme, peut être comprise comme une tendance de recherche de ressources autorisées dans l'ensemble des mémoires d'autrui. D'autrui, certes, en ce qui peut se rapporter au fait qu'elles n'ont pas été vécues par d'autres que non eux-mêmes, mais effectivement circulaires dans l'univers de la pensée qui est la propre autorité. Il est intéressant de supposer que les mémoires communient de ce même propos, et qu'Abélard cherchait à autoriser doublement sa mémoire, puisque celle-ci s'était élevée à la non-passivité, comme la rationalité. Cette appropriation de son passé personnel ne pouvait avoir lieu sans qu'il s'appuie sur la tradition chrétienne lettrée d'un savoir collectif, qui est le produit de la grâce :

Comprenant bien cela, saint Jérôme – dont je crois être l'héritier pour ce qui est de la diffamation et de la calomnie –, écrit à Népotien : “Si, comme dit l'Apôtre, je voulais encore plaire à des hommes, je ne serais plus le serviteur du Christ.” Il cessa de plaire aux hommes ; il devint le serviteur du Christ” [Ep. LII : *Ad Nepotianum*, 13 (éd. PL, 22, col. 537)]. Le même Jérôme écrit à Asella sur ceux qui prétendent être nos amis : “Je dois remercier mon Dieu d'être digne de la haine du monde” [Ep. XLV : *Ad Asellam*, 6 (éd. PL, 22, col. 482)]. Il écrit encore au moine Héliodore : “Tu te trompes, mon frère, tu te trompes, si tu penses qu'un chrétien peut jamais échapper à la persécution (...)” *notre ennemi, comme un lion rugissant, rôde autour de nous, cherchant qui dévorer* (I Pet 5, 8 ; cf. Ps 10, 8), et tu crois trouver la paix ? Il se tient en embuscade avec les riches (...) [Ep. XIV : *Ad Heliodorum monachum*, 4 (éd. PL, 22, col. 349)]⁵⁴.

- 35 Le fait de l'existence d'une personnalité déterminée, définie culturellement et socialement par les règles de l'établissement des fonctions et des *ordines*, qui portaient la personne à une moralité extérieure, empêche l'épanouissement d'une personnalité autonome, qui est sa propre négation, sa limite historique. « L'individu médiéval ne put se former qu'en “assemblant” des fragments d'autres individus qu'il pouvait puiser dans les textes⁵⁵ », donc, une fois de plus, ce qui se présente comme une contingence pour que cet individu survienne est, en même temps, un de ses éléments inhibiteurs. C'est le *socius* résistant à l'invasion de l'élément déterritorialisé qui affleure, contenant et étant contenu dans les représentations déjà conventionnelles, comme la représentation épistolaire.
- 36 Il existe également une autre implication de la mémoire, dans laquelle se diluent partiellement les deux autres déjà mentionnées : la mémoire communale et cohésive de

la transmissibilité de la culture orale. À propos de cette dimension, nous nous laisserons guider par les réflexions de Paul Zumthor, qui affirme que « grâce à l'errance de ses interprètes – dans l'espace, dans le temps, dans la conscience de soi –, elle est présente en tout lieu, connue de chacun, intégrée aux discours communs, pour eux référence permanente et sûre. Elle leur confère figurément quelque extra-temporalité : à travers elle, ils demeurent, et sont justifiés ⁵⁶. » Suivant sa propre manière d'actualisation constante par l'évocation, le contenu exprimé au moment présent court sur le corps unique de cette société qui partage ses codes, prend son temps, diminue sa vitesse dans la mesure où elle se fait présente dans les représentations. Quand cela n'a pas lieu, ce contenu est une antériorité perpétuelle, en mouvement constant. Cette mouvance est le produit et la caractéristique la plus forte de cette oralité investie par la communauté d'un potentiel significatif. C'est une communion de codes qui incorpore aussi bien les lieux communs des expressions les plus quotidiennes comme les sophistications stylistiques des grands maîtres. Le sens commun est investi de savoir sans maître qui est constamment approprié dans la répétition, ce qui confirme sa véracité. Face à une telle force, même si les théoriciens n'ont pas reconnu ces implications, ils n'ont pu échapper au besoin de penser une mémoire, de délimiter leurs fonctions internes dans l'esprit.

37 Il se fait noter ici une caractéristique de l'écriture qui s'oppose à l'oralité et qui est d'une importance extrême pour l'apparition de l'individu. L'immutabilité du registre écrit qui limite suffisamment la mouvance de la mémoire collective et permet que les objets soient analysés avec plus d'attention, en gagnant une importance distincte dans l'ordre de la déconstruction et de la reconstruction des idées. C'est pour cette raison qu'il a été indispensable qu'Abélard rencontre les moyens de fixer de façon écrite les considérations à propos de sa « subjectivité », de fixer la propre subjectivité en danger constant de réintégrer la tradition, d'immerger dans sa constante actualisation étant donné son caractère encore non réalisé. Ramener la mémoire au temps présent est une non-actualité. L'individu est toujours, avant tout, une singularité linguistique dans l'ordre d'un discours écrit et d'une rationalisation qui s'appuie sur ce qui existe de plus fondamental dans les textes.

38 « La parfaite voix de mémoire – qu'elle ait sa forme dans le gosier, la bouche, le souffle d'un poète ou d'un prêtre – a sans doute pour fin ultime d'éviter les ruptures irrémédiables, l'écartèlement d'une aussi fragile unité ⁵⁷. » À la limite, la présence réelle d'un individu, en tant que sujet historique bien délimité, est, dans ce contexte, encore improbable, si on le considère individuellement. Mais les potentialités subversives qui l'insinuent participent déjà au bouleversement que les nouvelles conditions sociales urbaines commencent à promouvoir. La revalorisation de l'espace urbain avec toutes les activités qui y sont relatives, accompagne un processus global de complexification de l'Occident médiéval, de son instabilité intrinsèque et établit, localement, l'élargissement des espaces dans lesquels cette instabilité pourra s'installer structurellement. La culture humanistique est une des dimensions de cette installation et, dans la première moitié du XII^e siècle, Abélard est l'un de ses plus grands représentants.

En guise de conclusion : la dualité du discours d'Abélard

39 Si la mémoire porte donc en soi, en tant que qualité nécessaire, cette fonction de maintenir une certaine unité, la revendication de l'autorité sur son propre passé, faite par Abélard dans la composition de l'*Historia calamitatum*, surprend par sa dualité.

Premièrement, car c'est justement pour postuler à cette unification des « lieux de l'âme » (ou instances mentales), autour de la subjectivité des jugements antérieurs resignifiés, qu'une œuvre comme celle-ci contribue par l'opposition possible d'une singularisation d'objets dans le langage écrit. L'unité préservée par la mémoire est non seulement une unité sociale mais, à partir de ce moment, personnelle. Cela dit, nous pouvons placer ce cadre en perspective dans la relation avec les risques qu'il porte et compléter l'hypothèse de la dualité, en citant Abélard :

« Il me fallait encore comprendre que le bras du Seigneur s'était abattu sur moi précisément pour que, débarrassé ainsi de l'aiguillon des plaisirs charnels et du tourbillon du monde, je m'adonne plus librement à l'étude des lettres, et qu'en cessant d'être philosophe du monde je devienne enfin le véritable philosophe de Dieu (*nec tam mundi quam Dei vere philosophus fierem*)⁵⁸. »

- 40 Même si Abélard ne retrouve jamais la paix qui lui fait signe comme une promesse, cette considération, prise comme un fait dans l'histoire de l'expérience d'une mémoire dans le monde et dans le temps, indique combien la tradition chrétienne affecte la personnalité et les jugements, et force une négation d'une temporalité subjective. Notons qu'Abélard ne nie pas les expériences qui, de fait, sont clairement les siennes, mais il accomplit un entrecroisement des sens qui n'est pas si facile d'être suivi. Cela n'est pas le but, mais la cause de la dualité dans la fonction unificatrice de la mémoire dans l'*Historia calamitatum*. Le danger social n'est pas, en ce moment, plus important que le danger personnel, si l'individu plonge en soi sans la nécessaire correspondance historique qui le soutient⁵⁹, sans laquelle cette unification se transformerait en une explosion désagrégeante, quelque chose que nous pourrions même appeler, sans psychologismes, de schizophrène. Le rôle positif de la mémoire collective sur la personnelle est celui d'instrumentaliser l'impulsion individuelle pour que, à elle, viennent s'accoupler des caractéristiques de réintégration, pour que l'on ne perde pas le délicat et actif équilibre entre la conscience individualisée lucide, la raison dialectique critique, le savoir atemporel de la grâce divine et de la société comme un tout.

NOTES

1. M. GANDILLAC, *Œuvres choisies d'Abélard*, Paris, 1945, p. 127. « *Multitudo est causa universalitatis nominis, quia, ut supra meminimus, non est universale, nisi quod multa continet ; universalitatem tamen quam res voci confert, ipsa in se res non habet, quippe et significationem gratia rei vox non habet et appellativum nomen iudicatur secundum multitudinem rerum, cum tamen neque res significare dicamus neque esse appellativas* », B. GEYER, *Peter Abaelardus Philosophische Schriften. I. Die Logica Ingredientibus*, Münster, 1919, p. 32.
2. P. VIGNAUX, « Nominalisme », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 11/1, Paris, 1931, col. 741.
3. *Logica ingredientibus*, p. 8 et 19 sqq.
4. Nous disons « relative » car cette notion se dédoublera de façon plus radicale, comme chez Guillaume d'Ockham au XIV^e siècle. Il est connu qu'Ockham n'intervient pas sur l'état (*status*) de l'homme, et cela est dû à sa préoccupation avec les réalités

contingentes. Chez Abélard, le fait que Socrate et Platon soient chacun un homme, n'est pas mis en cause et est considéré nécessaire. Pour Ockham, malgré le fait de fonder le savoir uniquement dans la chose existante, en faisant abstraction de l'essence de la chose (comme pour Abélard) rien ne peut être dit qui soit universel, immobile, immuable et nécessaire. Ainsi, nous pouvons uniquement faire des affirmations à propos de l'être des choses, mais rien à propos de leur état, de leur aspect, car nous ne possédons aucune certitude à ce sujet. L'état auquel Abélard a recours dans ses argumentations n'est pas relevant pour Ockham, car il ne reconnaîtrait pas une raison dans cet argument, il serait absurde puisque l'indivisibilité totale des êtres existants, privilégiée pour tous les deux, est, chez Ockham, aussi absolue que la contingence, ce qui n'est pas le cas chez Abélard.

5. M. GANDILLAC, *Œuvres choisies...*, op. cit., p. 96-97. « (...) *penitus sententiam ratione carere qua dicitur eadem penitus essentiam in diversis simul consistere* », *Logica ingredientibus*, p. 13.

6. M. GANDILLAC, *Œuvres choisies...*, ibid., p. 97. « *sicut et formae ipsae in se ipsis diversae sunt invicem (...) Amplius neque species fieret unquam generalissimum neque genus specialissimum, ac si diceret : haec est earum differentia, quod huius non est illius essentia* », *Logica Ingredientibus*, p. 13.

7. « *Et sic in singulis rebus quas intellectus noster percipit, aliquam tantum que illis rebus insunt, non omnia, attendit* », *Des Intellections*, éd. P. MORIN, Paris, 1994, p. 72.

8. « *Et nulla est natura que indifferenter subsistat, sed quolibet res, ubicumque est, personaliter discreta est atque una numero reperitur* », *Des Intellections...*, ibid., p. 74.

9. A. DE LIBERA, *La Querelle des Universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1996, p. 149 : « ce *status*, qui n'est pas une chose (d'où le non-réalisme) mais qui n'est pas non plus l'Idée d'une chose, ce *status* qui est une *quasi-res*, une "quasi-chose" que seule exprime pleinement la proposition infinitive, ce *quasi nomen*, ce "quasi-nom" où se marque, dans sa dimension verbale, la plénitude de l'être qui fait le fond de chaque chose. »

10. P. VIGNAUX, « Nominalisme »..., op. cit., col. 741.

11. M. GANDILLAC, *Œuvres choisies...*, op. cit., p. 115. « *Animi tamen ratio hanc vim habet, est modo materiam per se speculetur, modo formam solam attendat, modo utraque permixta concipiat. Duo vero primi per abstractionem sunt, qui de coniunctis aliquid abstrahunt, ut ipsam eius naturam considerent. Tertius vero per coniunctionem est* », *Logica ingredientibus*, p. 25.

12. *Des Intellections...*, op. cit., p. 79.

13. M. GANDILLAC, *Œuvres choisies...*, op. cit., p. 109 : « *res imaginaria quaedam est et ficta* », *Logica ingredientibus*, p. 20.

14. P. VIGNAUX, « Note sur le nominalisme d'Abélard », in *Pierre Abélard-Pierre le Venerable*, Paris, 1975, p. 525.

15. J. JOLIVET, « Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre », *Cahiers de la Revue de théologie et philosophie*, 6 (1981), p. 48.

16. Suivant ce raisonnement, la considération d'Ockham, aussi bien pour les sphères que pour la dualité des formes de savoir, quand il laisse supposer une sphère d'idées et une autre des mots en faveur de celle des signes, révèle une *accélération de la production des significations de l'esprit*, un mouvement de continuité – ou, au moins, d'une non-continuité moins évidente – transformé par le changement du temps et de l'espace en réalité plus mesurables et indépendantes. Cela signifie qu'il y aurait un processus de réduction, d'écroulement de la hiérarchie entre le temps et l'espace et entre celles-ci et la réalité des êtres dans le monde, établissant une horizontalité complète totalement différente de ce rapport entre niveaux proposés par Abélard. Ces résultats de la pensée

d'Ockham contiennent également leurs difficultés : pour que cette situation se maintienne, il a été nécessaire d'établir un mouvement logique et théologique qui a scindé les possibilités de savoir, même si l'une d'elles eût été bien plus probable que l'autre – cette dernière, à cause de la considération d'Ockham de la « puissante volonté de Dieu » – ; Ockham peut, ainsi, préserver l'omnipotence divine absolue, favorisée justement par la contingence totale de la réalité et des vérités proposées à partir d'elle.

17. A. DE LIBERA, *La Querelle des Universaux...*, op. cit., p. 154-158.

18. Pour les intellections qui sont unes (continues) : « l'esprit chemine de façon continue d'une seule impulsion de l'intelligence, et est aligné sur un seul effort par lequel (...) il achèverait en quelque sorte sans interruption la démarche entreprise », *Des intellections*, p. 53-54. Pour les intellections multiples (discontinues) : « l'esprit revient derechef sur lui-même de concept en concept, comme s'il recommençait dans le détail le mouvement de son intelligence ; et pour cette raison, il n'aboutit pas de l'un à l'autre de façon continue, et de ce fait l'unité de l'intelligence est supprimée et la continuité, morcelée », *Des intellections*, p. 59.

19. Je ne pourrais pas développer ici, malheureusement, toutes les implications historiques d'une telle affirmation, pour tout cela et plus encore je renvoie à A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet*, t. 1 (*Naissance du sujet*), Paris, 2007.

20. P. VIGNAUX, « Nominalisme »..., op. cit., col. 742.

21. Sur ce thème chez Augustin, voir : J. WETZEL, « Will and interiority in Augustine : travels in na unlikely place », *Augustinian Studies*, 33/2 (2002), p. 139-160 ; J. P. KENNEY, « Augustine's inner self », *Augustinian Studies*, 33/1 (2002), p. 79-90 ; C. GIASSON, « Les "Confessions" de saint Augustin et l'avènement de la subjectivité », *La petite revue de philosophie*, 10 (1988), p. 45-64 ; A. MANDOUZE, « Se/nous/le confesser ? Question à saint Augustin », in M. CATANI et C. DELHEZ-SARLET, *Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruxelles, 1983, p. 73-83 ; G. VERBEKE, « Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin », *Augustiniana*, 4 (1954), p. 495-515.

22. « *Magis nos auctoritate quam ratione uidentur constringere, ut ipsam scilicet carnis delectationem peccatum fateamur* », PETER ABELARD, *Ethics*, éd. et int. D. E. LUSCOMBE, Oxford, 1972, p. 20-21.

23. « *Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus* », *Ethics...*, *ibid.*, p. 4-5.

24. « *Est consensus quem solummodo peccatum esse diximus, non uoluntatem eum precedentem uel actionem operis subsequentem* », *Ethics...*, *ibid.*, p. 22-25.

25. *Ethics...*, *ibid.*, p. 82-83. Cf. C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969.

26. P. VON MOOS, « Identité personnelle et identification avant le XIX^e siècle. Corrélation entre hétéronomie sociale et auto-définition de l'individu », *Bulletin du CEM. Études et travaux (2001-2002)*, 6 (2002), p. 139.

27. Nous comprenons cette intériorité dans un sens augustinien.

28. Nous comprenons qu'il serait nécessaire de questionner la nature intrinsèque de la conscience si nous nous référons à un principe d'individualisation, et non d'individuation de la façon dont nous l'avons formulée. Cf. J. J. G. GARCIA, « The tradition based on Boethius' logical works : Peter Abailard and John of Salisbury », in J. J. G. GARCIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munich/Vienne, 1984, p. 195-254.

29. « *Non est itaque intentio bona dicenda quia bona uidetur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur, cum uidelicet illud ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur* », *Ethics...*, op. cit., p. 55.
30. A. J. GOUREVITCH, « Individu », in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 513.
31. Cf. G. DELEUZE et F. GUATTARI, « Sauvages, barbares, civilisés », in *L'Anti-Œdipe*, Paris, 1972, p. 163-324.
32. Cf. A. BOUREAU, « Un royal individu », *Critique* 593 (1996), p. 853 sqq. ; P. NAGY, « Individualité et larmes monastiques. Une expérience de soi ou de Dieu ? », in G. MELVILLE et M. SCHÜRER, *Das Eigene und das Ganze. Zum individuellen im Mittelalterlichen religiosentum*, Münster, 2002, p. 107-129 ; A. ANHEIM, « Une lecture de Pétrarque. Individu, écriture et dévotion », in B. M. BEDOS-REZAK et D. IOGNA-PRAT, dir., *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, 2005, p. 187-209.
33. Nous sommes d'accord avec les observations de C. W. Bynum (« Did the twelfth-century discover the individual ? », in C. W. BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, California, 1984, p. 82-110), principalement par rapport à une plus grande prolifération des modèles de l'axe et de l'auto référence qui accompagne la multiplication des activités sociales. Voir également C. W. BYNUN et S. R. KRAMER, « Revisiting the twelfth-century individual. The inner self and the christian community », in G. MELVILLE et M. SCHÜRER, *Das Eigene und das Ganze...*, *ibid.*, p. 57-85.
34. J. M. CARRUTHERS, *The Book of Memory. A study of memory in medieval culture*, Cambridge, 1992.
35. C. BREMOND, J. LE GOFF et J.-C. SCHMITT, « L'Exemplum », Turnhout, 1982 ; M. ZINK, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1982. Par rapport à ce dernier, le chapitre 1^{er} de la 4^e partie, « Culture cléricale et langue latine : tradition et traduction » (p. 305-340), est celui qui intéresse directement notre travail.
36. Trad. dans Th. DEMAN, « Orgueil », in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, t. 11/2, 1932, col. 1414.
37. « *Non enim in hoc aliquis contemptus Dei notari potest si ueritatem per erroneam contradicet nec contra conscientiam agat, maxime cum id tale sit quod humana ratione inuestigari non possit, sed magis rationi uidetur contrarium. Blasphemare autem in Spiritum est ita opera manifestae gratiae dei calumpniari, ut illa quae credebant per Spiritum Sanctum, hoc est, diuina bonitate misericorditer fieri, per diabolum tamen assererent agi, tamquam si dicerent illum quem Spiritum Dei credebant esse spiritum nequam et sic Deum esse diabolum* », *Ethics...*, op. cit., p. 96.
38. A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991, p. 318.
39. Il faut également modérer les expressions textuelles dans un sens analogue : « (...) dans les textes même où le raisonnement lui-même est traité comme une autorité, moins par son éventuelle attribution à un de nos maîtres que par le simple effet de contraste entre les deux langues, latine et romane », M. ZINK, *La prédication...*, op. cit., p. 335.
40. *Lettres d'Abélard et Héloïse*, éd. E. HICKS et T. MOREAU, préf. M. ZINK et int. J.-Y. TILLIETTE, Paris, 2007, p. 45.
41. *Lettres d'Abélard et Héloïse...*, *ibid.*, p. 55-57.
42. *Lettres d'Abélard et Héloïse...*, *ibid.*, p. 57.
43. M. S. C. SCHUBACK, *Para Ler os Medievais. Ensaio de hermenêutica imaginativa*, Petrópolis, 2000, p. 176-177.

44. *Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extensus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem*, SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, éd. J. TRABUCCO, Paris, 1950, t. 2, L.XI, C.XXIX, p. 228. Il est important de noter que, contrairement à Abélard, pour Augustin, la mémoire et la conscience sont dissociées l'une de l'autre : *Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam ? (les réalités signifiées) Nescio quomodo ; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde proferrem, cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi : « Ita est, verum est », nisi quia jam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in caveis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem ?*, SAINT AUGUSTIN, *Les confessions...*, *ibid.*, L.X, C.X, p. 82.
45. *Des intellections...*, *op. cit.*, p. 29.
46. J. COLEMAN, *Ancient and Medieval Memories. Studies in the reconstruction of the past*, Cambridge, 1995, p. 242.
47. Nous comprenons le phénomène autobiographique comme une expression subjective qui parcourt une multitude de textes avec des caractéristiques distinctes, comme l'*Historia calamitatum*, l'*Ethica*, et les autres lettres de la *Correspondance*. Nous pensons que cette dénomination convient également mieux pour le rapport interne de quelques textes pris individuellement, comme les *Monodiae* de Guibert de Nogent.
48. G. CONSTABLE, *Letters and Letters-Collections*, Turnhout, 1976, p. 13.
49. G. CONSTABLE, *Letters...*, *ibid.*, p. 14.
50. Cf. : P. VON MOOS, « Le dialogue latin au Moyen Âge : l'exemple d'Evrard d'Ypres », *Annales ESC*, 4 (1989), p. 993-1028 ; *Id.*, « Les *Collationes* d'Abélard et la "question juive" au XII^e siècle », *Journal des savants*, 1999, p. 349-389. Nous ne voulons pas dire que le support épistolaire soit le seul ou le plus privilégié pour permettre l'expression d'une mémoire individualisée. Nous ne réfléchissons pour le moment que sur l'expérience d'Abélard.
51. Ou « subjectivité » ? Nous hésitons encore ; cf. A. DE LIBERA, *Archéologie...*, *op. cit.*
52. F. GUATTARI, *Chaosmosis*, Bloomington/Indianapolis, 1995, p. 99.
53. Pour que l'on puisse avoir une dimension plus complète, les lettres échangées avec Héloïse sont indispensables.
54. *Lettres d'Abélard et Héloïse...*, *op. cit.*, p. 133.
55. A. J. GOUREVITCH, « Individu »..., *op. cit.*, p. 513.
56. P. ZUMTHOR, *La lettre et la voix*, Paris, 1987, p. 155.
57. P. ZUMTHOR, *La lettre...*, *ibid.*, p. 158-59.
58. *Lettres d'Abélard et Héloïse...*, *op. cit.*, p. 79.
59. Comme dans le cas d'Otloh de saint Emmeran, cité par C. MORRIS, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, Toronto, 1987, p. 80-81. Mais pas totalement similaire à l'expérience d'Opicinus de Canistris (1296-1365) analysée par A. J. GOUREVITCH, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, 1997, p. 272 et 277.

INDEX

Mots-clés : Pierre Abélard

AUTEUR

JOÃO GOMES

Université de Paris-I/Sorbonne