

L'INFLUENCE DU STOÏCISME CHEZ PIERRE ABÉLARD: LA NOTION DE CONSENSUS

GUY HAMELIN*

1. Introduction

L'identification sans équivoque de la faute morale représente un trait reconnu de l'éthique d'Abélard. Même en étant particulièrement près de la position augustinienne à ce sujet, notre auteur a le mérite d'exposer dans l'*Ethica*¹ une conception du péché à la fois uniforme et précise, ce qui n'est pas toujours le cas chez son célèbre prédécesseur. Peu importe, ces deux philosophes ont en commun de défendre une thèse d'origine stoïcienne à l'égard de la définition de la faute morale, notamment lorsqu'ils se réfèrent à la notion d'assentiment (*adsensus-adsensio*) ou de consentement (*consensus-consensio*), qui se trouve au cœur même de leurs conceptions respectives². Les interprètes d'Augustin et d'Abélard reconnaissent sans grande difficulté cet emprunt à l'école du Portique, mais ils s'intéressent assez peu ou pas du tout au contexte historique dans lequel apparaît ce concept.

Dans le présent article, après avoir identifié l'essentiel de la conception abélardienne de la faute morale, nous examinons les principaux emplois faits par les stoïciens anciens et de l'époque impériale de cette notion de consentement ou d'assentiment, en grec συγκατάθεσις. Cela nous conduit à des territoires inattendus ou, du moins, nous mène vers des domaines philosophiques plutôt éloignés de la morale. Nous voyons par la suite comment ce matériel est recueilli par Augustin et adapté spécifiquement aux questions éthiques, avant d'être récupéré ultérieurement par Abélard. Toute cette démarche nous montre enfin jusqu'à quel point Abélard demeure fidèle

* Universidad Federal de Brasilia.

¹ *Peter Abelard's Ethics*, D. E. Luscombe (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 4 ss.

² En plus du verbe *consentire*, nous rencontrons chez Augustin les formes équivalentes suivantes: *assensus*, *assensio* et *consentio* (cf. *Contra Secundinum Manichaeum* 25; *De continentia* II, 3; *De praedestinatione Sanctorum* II, 5; *De sermone Domini in monte* I, 12, 34; *De spiritu et littera* 31, 54; *Enarratio in Psalmum* L, 3 et CXVIII; *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos* XIII-XVIII; *Sermo* VI, XCVIII et CLV). Étant donné son importance comme traducteur et diffuseur du vocabulaire philosophique grec, soulignons que Cicéron utilise dans le même sens les termes *adprobatio* et *approbatio* (cf. *Academica posteriora* I, 40; *Academica priora* II, XII, 37-39; *De fato* XVIII, 42).

pour l'essentiel à Augustin et à l'utilisation qu'il fait de ces notions stoïciennes de consentement et d'assentiment.

2. Abélard et la faute morale

Dans l'*Ethica sive Scito teipsum*, Abélard insiste sur le fait que le péché ou la faute morale n'est pas l'action mauvaise, ni se rencontre dans la concupiscence, ni dans la volonté ou le désir pernicieux, ni même dans le vice, mais bien dans l'acte rationnel de consentement³. Rappelons le passage décisif sur cette question.

"Est vice, par conséquent, ce qui nous rend prompts à pécher, c'est-à-dire nous incline à consentir (*inclinamur ad consentiendum*) à ce à (*sic*) qu'il ne convient ou de faire ou d'omettre de faire. C'est ce consentement (*consensus*) que nous nommons proprement péché, c'est-à-dire faute de l'âme en raison de laquelle elle mérite damnation, c'est-à-dire en raison de laquelle elle s'établit devant Dieu dans le statut de coupable. Qu'est, en effet, ce consentement sinon mépris de Dieu et offense à son égard?"⁴.

Signalons, avant de passer aux propos des anciens, qu'Abélard emploie dans l'*Ethica*, sauf exception⁵, non pas le terme *adsensio* pour décrire sa conception de la faute morale, mais bien celui de *consensus*. En dépit d'une nette volonté d'être explicite et cohérent, notre auteur tend à restreindre son vocabulaire sous l'influence, peut-être, de certains usages anciens liés au domaine socio-juridique et méthodologique, à l'instar de l'expression 'consentement universel des peuples' (*nationum consensus*)⁶

³ Notre auteur utilise également *consensus* dans le même sens dans les *Problemata* (PL 178; 696, 710). Cf. *Sententie magistri Petri Abelardi*, XVII, XXIV, p. 182-183 et *Reportatio* (f. 108v), cités par Marenbon dans *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 260, note 27. Notons enfin qu'il arrive parfois qu'Abélard emploie dans son œuvre *consensus* dans un sens plus général. Cf. *ibid.*, p. 259, note 26.

⁴ "Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc uero consensusm proprie peccatum nominamus, hoc est, culpam animae qua dampnationem meretur, uel apud deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi Dei contemptus et offensa ipsius? Non enim Deus ex dampno sed ex contemptu offendi potest" (*Peter Abelard's Ethics, op. cit.*, p. 4). La traduction française est tirée de l'ouvrage Abélard, *Conférence / Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même / Éthique*, Introduction, traduction et notes par Maurice de Gandillac, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 209.

⁵ Par exemple, on retrouve dans l'*Ethica* le verbe *assentio* (*assentire*) pour décrire le péché. "Non enim concupiscere quod uitare non possumus uel in quo, ut dictum est, non peccamus prohiberi debuit, sed assentire illi". "Cui uidelicet delectationi dum assentimus per consensusm peccamus" (*Peter Abelard's Ethics, op. cit.*, p. 24, 34). Notons enfin qu'Abélard emploie aussi, de manière exceptionnelle, *uoluntas* comme équivalent de *consensus* dans le même traité. "Et si diligenter consideremus ubicumque opera sub precepto uel prohibitione concludi uidentur, magis haec ad uoluntatem uel consensusm operum quam ad ipsa opera referenda sunt (...)" (*ibid.*, p. 24).

⁶ Cicéron utilise cette expression, qui renvoie à un accord de tous les hommes sur

ou de l'affirmation de l'engagement matrimonial⁷. Quoi qu'il en soit, les deux termes possèdent une racine identique, *sentio*, et ont au moins une signification commune très rapprochée, qui se réfère au fait d'accorder son accord ou son assentiment au témoignage des sens, comme l'affirme le propre Abélard dans les *Problemata*: *Ubi autem non est sensus, non potest esse consensus*, voulant surtout démontrer, dans ce cas-ci, que le *consensus* est un acte délibéré qui doit être accompli consciemment⁸. De toute façon, nous prétendons justement établir, dans le présent texte, que l'emploi de *consensus* fait par Abélard dans l'*Ethica* pour définir la faute morale concorde parfaitement avec celui d'*adsensus* (συγκατάθεσις) en usage dans les milieux stoïciens.

Dans l'extrait cité précédemment, nous constatons que le vice joue un rôle particulièrement important dans l'explication de la faute morale dans la mesure où il nous incite à pécher. Notre auteur ne se réfère pas alors à n'importe quel vice. Ses explications antérieures vont dans le sens de la tradition aristotélicienne, puisqu'il ne s'agit que du vice de l'âme acquis à la suite d'actes mauvais⁹. Enfin, Abélard insiste, au même endroit, sur le fait que le consentement consiste en un écart de conduite grave à l'égard de Dieu, écart qui, à lui seul, nous rend coupables. Ce faisant, maître Pierre écarte du coup les actions externes du champ moral, dès lors qu'elles ne viennent augmenter en rien notre culpabilité. Affirmer que les actions sont neutres d'un point de vue moral et que seule l'intention de l'agent compte dans ce domaine est certes téméraire au douzième siècle et Abélard l'apprit à ses dépens¹⁰. Il en est de même pour les actions inter-

certaines droits reconnus par tous: *coetus multitudinis iuris consensu sociatus* (Cic. *Rep.* I, 39). Ce dernier sens traduit le terme grec συμπάθεια. Cet accord peut également renvoyer à des propositions et être alors considéré comme une preuve de leur véracité, un peu à la manière de la méthodologie générale adoptée par Aristote. Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 13^e édition, Paris, PUF, 1980, p. 177.

⁷ Influencé probablement par Augustin et Hugues de Saint Victor, Abélard emploie *consensus* en ce sens particulier, distinct de l'utilisation faite, dans l'*Ethica*, du même terme pour définir le péché. Cf. Augustin, *De nuptiis et concupiscentia* I, 2 (PL 44, 420-421); Hugues de Saint Victor, *De beatæ Mariæ virginitate* (PL 176, 857-876); Abélard, *Sermo* I (PL 178, 379-388); Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, op. cit., p. 317-318.

⁸ La suite de la phrase est révélatrice: "(...) sicut in paruulis aut stultis". *Problemata* 24 (PL 178, 710). Notons que la définition donnée dans le dictionnaire Gaffiot du terme *adsensus* est celle de Cicéron: "(...) assentiment au témoignage des sens, accord de l'esprit avec les perceptions", alors que celle de *consensus* est nettement plus générale et vague: "(...) accord". Félix Gaffiot, *Dictionnaire illustré Latin-Français*, Paris, Librairie Hachette, 1934, p. 54, 400.

⁹ *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p. 4, 128-130.

¹⁰ Rappelons qu'Abélard a été accusé au Concile de Sens d'avoir apparemment défendu, entre autres, la thèse de l'indifférence des actes. Il fut notamment condamné pour avoir enseigné *quod propter opera nec melior nec peior efficiatur homo*. Cf. *Capitula haeresum* XII; *Peter Abelard's Ethics*, op. cit., p. xxxiv-xxxv, p. 24, note 1. Dans la *Confessio fidei*, Abélard nie cette accusation. Cf. PL 178, 107-108. Voir également à ce sujet R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première*

nes, telles que la volonté et le désir mauvais, qui précèdent l'acte rationnel de consentir; elles n'amplifient tout simplement pas notre culpabilité et ne font, en réalité, qu'exhiber la faiblesse de la nature humaine. En somme, la faute morale ne se produit qu'au moment où l'on consent à nos déficiences naturelles liées à la volonté ou au vice acquis volontairement, c'est-à-dire lorsqu'on consent à agir contre la volonté divine (*Dei contemptus*)¹¹.

3. L'assentiment chez les stoïciens

La notion d'assentiment apparaît chez les premiers stoïciens d'abord dans un contexte clairement psycho-épistémologique. Elle est étroitement liée à la question du critère de vérité, qui constitue l'élément essentiel servant à justifier le caractère empirique de la connaissance. Directement associé à la partie directrice et rationnelle de l'âme (ἡγεμονικόν), l'assentiment joue également un rôle déterminant à l'égard du comportement humain. Dans la présente section, nous examinons d'abord la fonction de l'assentiment dans le processus de cognition, tout en tentant d'en déterminer la nature exacte en tant qu'élément indispensable à ce mécanisme de la connaissance. Les thèses parfois provocantes développées par les stoïciens dans ce domaine suscitent de nombreuses critiques de la part surtout des académiciens sceptiques, mais ces dernières leur permettent de corriger et de raffiner leurs positions dites dogmatiques. Nous analysons donc, par la suite, ces ajustements avant de voir comment l'assentiment est associé aux questions éthiques. Enfin, ce lien avec la morale nous conduit vers la propre conception d'Abélard.

Les tout premiers stoïciens ont été influencés par la théorie de la connaissance d'Épicure, notamment en ce qui concerne la division consacrée au critère de vérité. Selon le fondateur du Jardin, l'impression sensible constitue le signe distinctif et assuré de la vérité et son caractère infaillible doit être séparé des jugements incertains portés à son égard¹².

moitié du XIIe siècle, Louvain/Gembloux, Presses universitaires de Louvain/Éditions J. Duculot, S.A., 1958, p. 198-207, 259 ss. La neutralité de l'action découle de la définition du péché d'Abélard et ce dernier en accepte apparemment toutes les conséquences. Il se distingue donc sur cette question d'Augustin, qui ne peut admettre, entre autres, que l'homme ne soit pas coupable de la faute de nos premiers parents. Cf. *Peter Abelard's Ethics, op. cit.*, p. xxxiv-xxxv. Au sujet de la distinction chez Abélard entre l'intention et le consentement, voir Blomme, *La doctrine du péché...*, *op. cit.*, p. 118-144.

¹¹ Cf. *Peter Abelard's Ethics, op. cit.*, p. 4.

¹² "Parmi les opinions, selon Épicure, certaines sont vraies, et certaines fausses. Sont vraies celles qui sont attestées (ἐπιμαρτυρούμεναι) par l'évidence et celles qui sont non contestées (οὐκ ἀντιμαρτυρούμεναι) par elle; fausses, celles qui sont contestées par l'évidence et celles qui sont non attestées par elle. L'attestation est la perception (κατάληψις), par le biais d'une impression évidente de soi (δι' ἐνάργειας), du fait que l'objet de l'opinion est tel qu'on croyait qu'il était. Par exemple, si Platon s'avance de très

Dans le même ordre d'idées, Zénon de Kition défend la thèse selon laquelle il est possible d'avoir une connaissance infaillible du monde et de distinguer avec certitude la vérité de la fausseté¹³. Là s'arrête l'influence d'Épicure, car les stoïciens, dans leur ensemble, maintiennent que les seules impressions sensibles ne constituent pas un critère certain de vérité. Elles peuvent, en effet, être vraies ou fausses, puisqu'elles relèvent, selon eux, d'une activité rationnelle qui présente, de manière judiciaire, l'objet de l'impression. Cicéron résume ainsi les thèses de ses prédécesseurs à ce sujet.

“Il existe quatre rubriques dont la conclusion est qu'il n'existe rien qui puisse être connu, saisi, compris, sujet autour duquel tourne toute la question. La première est qu'il existe des impressions fausses. La seconde, qu'elles ne peuvent pas être saisies [comme fausses]. La troisième, qu'entre des impressions qui ne présentent aucune différence, il ne peut se faire que les unes puissent être saisies et les autres non. La quatrième, qu'il n'existe aucune impression vraie provenant des sens à laquelle ne correspond une autre impression qui n'en diffère en rien, et qui ne peut être saisie [comme fausse]. De ces quatre rubriques, tout le monde accepte la seconde et la troisième. Épicure n'admet pas la première; mais vous [Stoïciens et sympathisants], avec qui nous sommes en discussion, vous l'acceptez aussi”¹⁴.

En adaptant cette théorie d'Épicure à leur système philosophique, les stoïciens font intervenir la notion d'assentiment, qui devient centrale dans leur caractérisation de la vérité. En effet, l'assentiment reçoit la fonction

loin, je forme l'opinion conjecturale, à cause de la distance, que c'est Platon. Mais quand il s'est approché, l'attestation s'ajoute que c'est bien Platon, maintenant que la distance est supprimée, et cela est attesté par l'évidence (ἐναργείας) elle-même”. Sextus Empiricus, *Contre les professeurs* VII, 211-212. In Long & Sedley, *Les philosophes hellénistiques*. I. Pyrrhon. *L'épicurisme*, Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 187-188. “Venio enim iam ad tertiam partem philosophiae. Aliud iudicium Protagorae est, qui putet id cuique uerum esse, quod cuique uideatur: aliud Cyrenaicorum, qui praeter permotiones intimas nihil putant esse iudici: aliud Epicuri, qui omne iudicium in sensibus et in rerum notitiis et in uoluptate constituit. Plato autem omne iudicium ueritatis ueritatemque ipsam abductam ab opinionibus et a sensibus cogitationis ipsius et mentis esse uoluit”. Cicéron, *Premières académiques*, II, 142. Cf. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, X, 31, 33. Long & Sedley, *Les philosophes hellénistiques*. I. Pyrrhon. *L'épicurisme*, *op. cit.*, chapitres 17-18.

¹³ Cf. Cicéron, *Seconds académiques* I, 40-42; Long & Sedley, *Les philosophes hellénistiques*. II. *Les stoïciens*, *op. cit.*, chapitres 40 B, 41 B.

¹⁴ “Quattuor sunt capita, quae concludant nihil esse quod nosci percipi comprehendi possit, de quo haec tota quaestio est. E quibus primum est esse aliquid uisum falsum, secundum non posse id percipi, tertium, inter quae uisa nihil intersit, fieri non posse ut eorum alia percipi possint, alia non possint, quartum nullum esse uisum uerum a sensu profectum, cui non appositum sit uisum aliud, quod ab eo nihil intersit quodque percipi non possit. Horum quattuor capitum secundum et tertium omnes concedunt. Primum Epicurus non dat; uos, quibuscum res est, id quoque conceditis”. Cicéron, *Premières académiques* II, 83. Traduction française Long & Sedley. *Les philosophes hellénistiques*. II. *Les stoïciens*, *op. cit.*, p. 195. Cf. *Ibid.* chapitres 39 G; 41 A-B.

de juger les impressions sensibles et de récuser les impressions fausses jusqu'à ce qu'elles soient corrigées par la raison¹⁵. Cette intervention de l'assentiment permet déjà aux premiers stoïciens de raffiner le critère de vérité proposé par Épicure et de proposer un type d'impression¹⁶ qui soit absolument sûr et qui représente l'objet correspondant avec exactitude et clarté; il s'agit de l'impression cognitive (φαντασία καταληπτική).

En tant que critère de vérité, l'impression cognitive constitue un don de la nature, qui permet de déterminer ce qui est réellement le cas. En fait, il existe deux principes métaphysiques qui fondent l'idée, bien stoïcienne, selon laquelle les impressions cognitives sont sûres et certaines. Le premier implique que les êtres animés, notamment ceux dotés de la raison, possèdent une structure mentale leur permettant d'exécuter les discriminations nécessaires pour pouvoir vivre en harmonie avec la nature. Le second principe maintient que la nature a favorisé ces mêmes êtres en leur accordant le pouvoir de l'assentiment, qui leur permet d'approuver ou de récuser les impressions, à partir desquelles sont fondées les fameuses préconceptions (προλήψεις) et les notions générales (έννοιά)¹⁷. Enfin, notons que le résultat de l'assentiment donné à l'impression cognitive est la cognition¹⁸.

La description de cette impression cognitive s'est transformée et s'est raffinée au cours des siècles, notamment pour s'adapter et répondre aux diverses critiques soulevées par des académiciens sceptiques. En réalité, ce qui se modifie dans cette définition est l'ajout de caractéristiques, qui sert à identifier l'impression cognitive. Nous retrouvons alors, dès le tout début avec Zénon, les deux principaux signes distinctifs. D'abord, l'impression cognitive doit être causée par un objet réel, comme le sont, soit dit en passant, tous les types d'impression et, ensuite, elle doit représenter cet objet avec exactitude et clarté absolue. Pour être qualifiée de cognitive, l'impression doit donc satisfaire ces deux critères, ce qui suppose, de manière implicite, comme nous l'avons déjà vu, l'intervention de l'assentiment pour remplir la seconde exigence.

À la suite des critiques des sceptiques, surtout celles d'Arcésilas et de Carnéade, le propre Zénon se voit forcé à consolider sa théorie des im-

¹⁵ Cf. Sextus Empiricus, *Adversus logicos* VII, 159-165, in Long & Sedley, *Les philosophes hellénistiques*. III. *Les académiciens. La renaissance du pyrrhonisme*, op. cit., p. 47-48; Long & Sedley, *Les philosophes hellénistiques*. II. *Les stoïciens*, op. cit., p. 204; Cicéron, *Seconds académiques* I, 40-41, in Long & Sedley, *Les philosophes hellénistiques*. II. *Les stoïciens*, op. cit., p. 188.

¹⁶ Pour les stoïciens, les impressions, qui se divisent en sensibles et non sensibles, diffèrent des fantasmes. Cf. Long & Sedley, *Les philosophes hellénistiques*. II. *Les stoïciens*, op. cit., p. 175.

¹⁷ Cf. F. H. Sandbach, "Ennoia and prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge", *Problems in Stoicism*, A. A. Long (Ed.), London, The Athlone Press/University of London, 1971, p. 22-37.

¹⁸ Cicéron, *Seconds académiques* I, 41-42 (SVF I, 60); Long & Sedley, *Les philosophes hellénistiques*. II. *Les stoïciens*, op. cit., p. 211, note 6.

pressions cognitives. En fait, il va ajouter un troisième critère, qui devient rapidement canonique et que doit satisfaire l'impression pour être qualifiée de cognitive. L'essentiel de cette nouvelle distinction indique qu'une impression doit être d'une catégorie telle qu'elle ne pourrait provenir de ce qui n'est pas¹⁹. En d'autres termes, seuls les objets réels peuvent produire la certitude et la précision propres à l'impression cognitive. Il est clair que cette nouvelle caractéristique vient renforcer le premier critère déjà établi.

Nous ne pouvons ici examiner les nombreuses critiques édifiantes et souvent subtiles adressées par les académiciens à la théorie stoïcienne de l'impression cognitive en tant que critère assuré de la vérité. Elles conduisent toutefois à la formulation d'une nouvelle précision, de la part des stoïciens plus récents, comme Antipater, touchant les critères vus jusqu'à présent, à savoir que l'impression cognitive demeure le critère de vérité à la condition de ne rencontrer aucun obstacle²⁰. Voyons maintenant de plus près la nature de l'assentiment, tel que présenté avant tout par Crisipe.

Qu'il s'agisse de l'impression, de l'impulsion ou de l'assentiment, ils ont tous en commun d'appartenir à la faculté directrice de l'homme, nommée ἡγεμονικόν et parfois νοῦς²¹. Les propres parties de cette faculté directrice, qui sont au nombre de huit, constituent ses principaux modes d'opération, par lesquels elle interagit et connaît son environnement naturel. Contrairement à la conception platonicienne de l'âme, Crisipe ne fragmente pas l'ἡγεμονικόν, qui comprend autant les facultés dites, par leurs prédécesseurs, rationnelles qu'irrationnelles. Cela dit, l'innovation des penseurs de la Stoa consiste à intégrer l'assentiment parmi les puissances de la partie hégémonique de l'homme. Il y joue alors un rôle intermédiaire déterminant entre l'impression et l'impulsion (ὄρμη), qui lui permet de passer naturellement de la sphère de la connaissance à celle de la morale. Nous apprenons, par d'autres sources, que l'impulsion est une sorte d'acte d'assentiment, qui en diffère uniquement par son objet²². Notons que l'impulsion première de tout animal a pour objet la conservation de soi, expression qui traduit de manière plus ou moins adéquate ce à quoi renvoie le fameux vocable stoïcien d'οἰκείωσις²³. En somme, le lien étroit qui existe entre l'assentiment et l'impulsion permet de se fier à la fois à la vérité et au désir relatifs à l'état de choses que constitue le contenu d'une impression, nous accordant ainsi la capacité d'accepter ou de s'abstenir d'agir.

Nous allons conclure cette section en résumant les phases indispensables pour atteindre la sagesse stoïcienne et en signalant surtout la re-

¹⁹ Cf. Long & Sedley, *Les philosophes hellénistiques*. II. *Les stoïciens*, op. cit., chapitres 40 D, 6-7; 40 E, 5-7; 40 D, 6-7.

²⁰ *Ibid.*, p. 196.

²¹ *Ibid.*, p. 353.

²² *Ibid.*, p. 89-90.

²³ Cf. S. G. Pembroke, "Οἰκειῶσις", *Problems in Stoicism*, op. cit., p. 114-149.

lation très étroite qui existe entre la connaissance et l'éthique chez les stoïciens, davantage certes que chez les platoniciens et *a fortiori* chez les aristotéliens. Le sage vit en harmonie avec l'ordre universel qui suit un destin inexorable. Ce dernier conserve toutefois sa liberté interne d'accepter cette destinée, car il sera entraîné, le cas contraire, contre sa propre volonté – *ducunt uolentem fata, nolentem trahunt*, aimait à dire Sénèque²⁴. Ce libre choix est déterminé par des capacités naturelles qui permettent l'existence à la fois des préconceptions (προλήψεις) et de l'affinité ou de la conservation de soi (οικειώσεις)²⁵. En d'autres termes, la possession dans l'âme humaine de ces prénotions de ce qui est bien ou mal et de cette affinité à l'endroit de l'ordre naturel rend possible, de la part du sage stoïcien, cet ajustement envers la nature universelle.

La perfection morale implique l'acquisition de la connaissance et l'exercice du libre choix. Sans aborder la question des fameux paradoxes éthiques des stoïciens, il faut avoir présent à l'esprit que le sage du Portique recherche les vertus pour elles-mêmes, bien qu'il en existe au bout du compte qu'une seule, et que celles-ci sont, à l'exemple des vertus socratico-platoniciennes, des savoirs. Cette poursuite des vertus implique un contrôle des passions, car chaque homme et chaque animal est sujet aux impulsions (ὀρμηί). Cependant, le sage n'y cède pas et profite avantageusement de cette faculté, propre à l'homme, d'accorder ou de retenir son assentiment (συγκατάθεσις) aux impulsions; le sage ne donne tout simplement pas son assentiment aux impulsions mauvaises. En bref, le sage stoïcien est libre, puisque son âme se trouve dans un état apathique (ἀπαθής). Autrement dit, étant donné qu'il ne donne son assentiment qu'aux impulsions saines, le sage peut alors exercer un choix approprié entre ce qui n'est à ses yeux, *stricto sensu*, que moralement indifférent (ἀδιόφορος-οὐδέτερος).

4. De l'assentiment au consentement

Nous ne savons pas toujours précisément quelles sont les principales sources, auxquelles se réfère Abélard au sujet de la notion de consentement. Il ne fait toutefois pas de doute que sa connaissance des théories stoïciennes vient en bonne part de Cicéron²⁶, qui décrit dans le détail les thèses surtout morales de la Stoa, et aussi d'Augustin, dont l'influence

²⁴ Cf. Sénèque, *Ad Lucilium epistulae morales*, 107, 11.

²⁵ Cicéron traduit *οικειώσεις* par les termes latins *commendatio* et *conciliatio*. Selon Pembroke, "(...) the Latin language is unable to support either of these (deux termes) with a directly related adjective corresponding to *οικειών*, but they are both no less explicitly personal than the Greek original". Cf. S. G. Pembroke, "Oikeiōsis", *Problems in Stoicism*, *op. cit.*, p. 120.

²⁶ Cf. *De officiis* II; *De finibus*; *De legibus*; *Paradoxa stoicorum*; *Secunds Académiques* I.

stoïcienne est désormais bien connue²⁷. Nous pouvons également penser à une ascendance directe d'autres auteurs stoïciens de l'époque impériale, comme Sénèque et Épicure, ainsi qu'à des auteurs chrétiens du haut moyen âge, comme Martin de Braga et Alcuin²⁸. Notons que cette notion d'assentiment a eu également des répercussions dans le monde arabe, notamment dans la logique d'Ibn Sina (Avicenne), qui la traduit par le terme *tasdiq*²⁹. Nous ne pouvons passer sous silence l'autorité des prédécesseurs immédiats d'Abélard des dixième et onzième siècles, qui a peut-être influé sur son choix terminologique³⁰. Dans cette partie finale, nous allons donc examiner uniquement l'influence qu'a pu exercer Augustin sur la conception abélardienne de la faute morale, car il représente sans aucun doute, avec Cicéron, la principale source à laquelle vient puiser Abélard à ce sujet. Nous relèverons finalement les principaux points qu'ont en commun l'assentiment des stoïciens et le consentement d'Abélard. Nous serons alors mieux en mesure de décider si l'usage du terme 'consentement' fait par Abélard dans son éthique est bel et bien une contribution originale de sa part, comme l'affirment certains commentateurs, en l'adaptant à la question de la faute morale dans un contexte chrétien³¹.

Les interprètes d'Abélard croient dans l'ensemble que cet auteur mérite une attention particulière pour avoir été sinon le premier penseur chrétien, du moins le plus important à clairement identifier la faute morale à l'acte de consentement³². Ils ont, nous semble-t-il, raison en partie seulement. Il est vrai que la conception d'Augustin du péché n'a pas la précision et la clarté de celle d'Abélard, mais il faut admettre en même temps que le célèbre docteur de l'Église décrit parfois cette faute morale en des termes bien stoïciens qui rappellent nettement la position abélardienne³³. Dans sa tentative de ramener le péché au niveau de l'intention, Augustin a tendance à l'identifier à la volonté mauvaise ou à la concupiscence. Il faut cependant compter avec d'autres passages très explicites de son œuvre dans lesquels l'évêque d'Hippone affirme que la faute est concommée lors de notre consentement au mal. Le chapitre 4 du livre IX du *De*

²⁷ Cf. Colish, Marcia L., *The Stoic Tradition From Antiquity to The Early Middle Ages. II. Stoicism in Christian Latin Thought Through the Sixth Century*, Leiden, E. J. Brill, 1985, p. 142-238.

²⁸ Cf. Lapidge, "The Stoic Inheritance", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, P. Dronke (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 91 ss.

²⁹ Cf. D. L. Black, "Aesthetics in Islamic Philosophy", *Routledge Encyclopaedia of Philosophy CD-Rom*, Version 1.0, General Editor Edward Craig, Consultant Editor Luciano Floridi, 1998; D. L. Black, "Logic in Islamic Philosophy", *Ibid.*; S. C. Inati, "Epistemology in Islamic Philosophy", *Ibid.*

³⁰ Cf. R. Blomme, *La doctrine du péché...*, *op. cit.*, p. 27-53; Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, *op. cit.*, p. 254-259.

³¹ Cf. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, *op. cit.*, p. 260 et circa.

³² Cf. *Ibid.*; Blomme, *La doctrine du péché...*, *op. cit.*, p. 46-49, 117 ss., 188-190, 306 ss.; *Peter Abelard's Ethics*, *op. cit.*, p. XXXIII-XXXVII, p. 14, note 1.

³³ Cf. *De continentia*. C.2; *De sermone Domini in monte* I, 12, 34; *Enarratio in Psalmum* 3, 118; *Expositio ad Romanos* XIII-XVIII; *Sermo* III, VI.

ciuitate Dei est particulièrement notable pour notre propos, car Augustin y identifie les concepts d'assentiment et de consentement dans sa description clairement stoïcienne de la faute morale. Il est également important de souligner dans cette même citation l'identification de l'assentiment et du consentement à un acte de la raison. La lecture entière de ce quatrième chapitre est édifiante pour comprendre le contexte du propos d'Augustin, bien que nous ne puissions ici nous en tenir qu'à un extrait significatif :

(...) Aulu-Gelle demanda au philosophe, non pour le railler, mais pour s'instruire, quelle avait été la cause de sa peur (*pauoris*). Celui-ci, s'empresant de satisfaire un homme si jaloux d'acquérir des connaissances, tira de sa cassette un livre d'Épictète, où était exposée la doctrine de ce philosophe, en tout conforme (*congruerent*) aux principes de Zénon et de Chrysippe, chefs de l'école stoïcienne. Aulu-Gelle dit avoir lu dans ce livre que les Stoïciens admettent certaines perceptions de l'âme (*animi uisa*), qu'ils nomment fantaisies (*phantasias*), et qui se produisent en nous indépendamment de la volonté. Quand ces images sensibles viennent d'objets terribles et formidables, il est impossible que l'âme du sage n'en soit pas remuée: elle ressent donc quelque impression de crainte quelque émotion de tristesse, ces passions prévenant en elle l'usage de la raison; mais elle ne les approuve pas, elle n'y cède pas (*nec adprobari ista eisque consentiri*), elle ne convient pas qu'elle soit menacée d'un mal véritable. Tout cela, en effet, dépend de la volonté, et il y a cette différence entre l'âme du sage et celle des autres hommes (*stulti*), que celle-ci cède (*cedit*) aux passions et y conforme le jugement de son esprit (*adcommodat mentis adsensum*), tandis que l'âme du sage, tout en subissant les passions, garde en son esprit inébranlable un jugement stable et vrai, touchant les objets qu'il est raisonnable de fuir ou de rechercher³⁴.

Le chapitre en entier montre bien la familiarité avec laquelle Augustin décrit la subtilité de ces thèses stoïciennes, notamment celle qui signale que le sage est d'abord affecté par ses passions, à l'exemple des autres hommes, mais il ne se laisse pas dominer par elles en accordant ensuite son consentement; il maintient plutôt son jugement jusqu'au moment où il devient en contrôle de ses impulsions. Le lien est ici évident entre l'ὁρμή et la συγκράτης chez les stoïciens anciens, comme nous

³⁴ "Hac illo diuite responsione depulso postea quaesiuit A. Gellius a philosopho non exagitandi animo, sed discendi, quaenam illa ratio esset pauoris sui. Qui ut doceret hominem sciendi studio nauiter accensum, protulit statim de sarcinula sua Stoici Epicteti librum, in quo ea scripta essent, quae congruerent decretis Zenonis et Chrysippi, quos fuisse Stoicorum principes nouimus. In eo libro se legisse dicit A. Gellius hoc Stoicis placuisse, quod animi uisa, quas appellant phantasias nec in potestate est utrum et quando incidant animo, cum ueniunt ex terribilibus et formidabilibus rebus, necesse est etiam sapientis animum moueant, ita ut paulisper uel pauescat metu, uel tristitia contrahatur, tamquam his passionibus praeuenientibus mentis et rationis officium; nec ideo tamen in mente fieri opinionem mali, nec adprobari ista eisque consentiri. Hoc enim esse uolunt in potestate idque interesse censent inter animum sapientis et stulti, quod stulti animus eisdem passionibus cedit atque adcommodat mentis adsensum; sapientis autem, quamuis eas necessitate patiat, retinet tamen de his, quae adpetere uel fugere rationabiliter debet, ueram et stabilem inconcussa mente sententiam" (*De ciuitate Dei*, IX, 4). Nous traduisons.

l'avons vu précédemment. Notons enfin qu'il existe également un passage précis du livre IX du *De trinitate* qui indique, cette fois-ci, une relation directe entre la connaissance de vérités essentielles et sa reconnaissance ou son assentiment³⁵.

5. Conclusion

En conclusion, nous relevons deux points précis qu'ont en commun la conception abélardienne du consentement et la théorie de l'assentiment des stoïciens. L'accord le plus fondamental concerne l'identification du manque de sagesse ou de la faute morale avec la raison, notamment avec l'acte rationnel d'assentiment à ses impulsions pour les philosophes de la Stoa et avec celui également rationnel de consentement chez Abélard. Dans les deux cas, le mal ne se situe pas dans la volonté, l'impulsion ou le désir mauvais, mais bien dans l'état mental qui consent à ces faiblesses naturelles. Il s'agit donc, pour les deux théories, d'identifier la nature de l'assentiment et du consentement à un acte de raison. Un second point d'accord important a à voir, cette fois-ci, avec la connaissance, notamment avec l'idée selon laquelle le consentement ou l'assentiment implique un certain savoir de l'objet de cette faculté. Nous avons vu que les stoïciens s'intéressent d'abord à la notion d'assentiment pour des raisons gnoséologiques, même s'il ne s'agit pour eux que d'une étape, certes indispensable, dans le processus qui conduit à la véritable connaissance (ἐπιστήμη)³⁶. Abélard ne rejette pas cette nécessité d'accorder son consentement uniquement à ce que nous savons être vrai, puisqu'il admet clairement que ce qui importe en matière éthique n'est pas ce que nous accomplissons, mais bien avec quelle intention et pourquoi nous le faisons³⁷. Selon le passage d'Abélard cité au début du présent article, il est clair que seul un consentement délibéré ou conscient dans le but de mépriser Dieu rend coupable. Dans le même ordre d'idées, l'intention ou l'agir volontaire (ἐφ' ἡμῖν) est valable, selon les stoïciens, uniquement lorsqu'il est conforme à la loi naturelle et universelle³⁸. De son côté, Abélard parle de conformité avec la volonté divine. Dans les deux cas, la faute morale ne se situe qu'au moment de consentir à ne pas accepter consciemment cette même volonté divine ou ce λόγος universel³⁹.

³⁵ *De trinitate* IX, 6,9. Cf. *Contra academicos* III, 11, 26.

³⁶ Cf. Cicéron, *Seconds académiques* I, 41-42 (SVF I, 60); Long & Sedley, *Les philosophes hellénistiques*. II. *Les stoïciens*, op. cit., p. 211, note 6.

³⁷ C'est pour cette raison qu'Abélard écarte de la sphère morale les jeunes enfants et les déficients intellectuels. Cf. *Problemata* 24.

³⁸ Cf. Long & Sedley, *Les philosophes hellénistiques*. II. *Les stoïciens*, op. cit., chapitres 62 et *passim*.

³⁹ Cf. R. Blomme, *La doctrine du péché...*, op. cit., p. 144 ss.; Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, op. cit., p. 267-268, 273-279. Mentionnons que de Gan-

Il nous apparaît indéniable que la conception abélardienne de la faute morale, qui met en évidence la notion de consentement, est en étroite continuité avec l'ancienne théorie stoïcienne de l'assentiment. Abélard a peut-être le mérite d'être parfaitement clair dans sa description de la faute morale, mais Augustin n'en est pas moins explicite à l'occasion dans certaines parties de son œuvre. L'influence du docteur de l'Église est considérable dans ce domaine et sa conception de la faute morale domine durant une bonne partie du moyen âge. Notons, par ailleurs, que la position de Thomas d'Aquin à ce sujet est à la fois digne d'intérêt et apparemment exceptionnelle, puisqu'il distingue nettement l'assentiment, qu'il considère être un acte de raison, du consentement, qui relève plutôt de la volonté, bien qu'il affirme finalement qu'il n'est pas rare que l'un soit confondu avec l'autre⁴⁰. Ce faisant, le philosophe du XIII^e siècle suit de très près la conception stoïcienne en différenciant, selon ce que nous avons vu, l'usage épistémologique de l'emploi moral du terme 'assentiment'; il est ainsi plus précis que ses prédécesseurs anciens et médiévaux. En bref, l'évêque d'Hippone mérite certes d'être considéré, peut-être davantage qu'Abélard, le premier philosophe chrétien d'importance à identifier la faute morale au consentement et d'être le principal intermédiaire à transmettre cette conception stoïcienne fondamentale aux penseurs médiévaux. Il n'en reste pas moins qu'Abélard est plus systématique que son prédécesseur d'Hippone, sans oublier qu'il distingue clairement ce même consentement de la volonté.

ABSTRACT

Medieval thinkers have been inspired by different ancient philosophical theses, which they have partially modified and adapted to their Christian belief. Abelard is certainly no exception, since he has been under the most various pagan influences of his time without abandoning his own religious convictions. Abelard's philosophy consists mainly of ancient borrowings, which come more

dillac soutient qu'il existe, dans la sphère morale, une nette distinction entre la conception stoïcienne de l'assentiment et celle d'Abélard du consentement. Nous croyons, malgré tout, qu'il y a une grande ressemblance entre les deux visions, dans la mesure où l'assentiment, qui constitue une acceptation d'une tendance naturelle universelle, s'apparente au *consensus* exercé pour se conformer à une volonté divine également universelle. Par ailleurs, nous concordons avec lui pour distinguer, chez Abélard, l'*intentio* du *consensus*. Cf. M. de Gandillac, "Intention et loi dans l'éthique d'Abélard", in *Pierre Abélard. Pierre le Vénéral*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1975, p. 586.

⁴⁰ "Et ideo uoluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire: intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e conuerso, (...) magis proprie dicitur assentire: quamuis unum pro alio poni soleat". Cf. ST I^a II^{ae}, q.XV, a. I, ad 3. S.Thomae Aquinatis, *Summa theologicae*, Cura et studio Petri Caramello, cum textu ex recensione Leonina, Taurini/Romae, Marietti, 1952, p. 75.

often from indirect sources. The authority of Plato and Aristotle is obvious in almost all philosophical topics developed by Abelard. It is however more less known that Stoicism has also played an important role in his thought, especially in ethics with notions like *consensus* (συγκατάθεσις) or actions morally indifferent (ἀδιάφορος - οὐδέτερος). Stoic physics has also influenced his moral doctrine with the concept of affinity or preservation (οἰκείωσις), which refers to a certain innate capacity in man to observe the natural law and, before the advent of Jewish and Christian laws, to progress toward his own salvation. Finally the famous precept dear to all Stoics of living in agreement with nature (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) has received a favorable reception in Abelard's ethics, as well as the attitude of serene detachment (ἀπάθεια - ἀπραξία), which he has encouraged in its *Plantus*. In the present paper, the objective is to expound the influence of the Stoic notion of assent (συγκατάθεσις), or its equivalent consent (*consensus*), on Abelard's ethics, which serves him as a fundamental component to define moral trespass. More specifically, we first see Abelard's definition of sin, found in his *Ethica*, which represents a decisive step in clarifying what really constitutes this notion in the history of ideas. We examine after that the main usages made by the Stoics of the term assent. We can then realize that the passage of this Stoic concept from the epistemological sphere to the ethical has been recuperated by some Latin authors like Augustine, who uses the term in both areas, and later by Abelard himself, who restricts its usage to ethics by using instead *consensus*. We finally arrive at the conclusion that Abelard's ethics has not only been influenced by the most notable religious and philosophical thinkers, like Plato, Aristotle, Jerome and Augustine, but also by some Stoic philosophers, who were relatively unknown at the time and sometimes accessible only by some obscure intermediaries.