

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	43 (1996)
Heft:	3
Artikel:	Notule sur le commentaire du Liber de causis de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin
Autor:	Imbach, Ruedi
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761253

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RUEDI IMBACH

Notule sur le commentaire du *Liber de causis* de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin

Distingo est le plus universel membre de ma logique
MONTAIGNE, *Essais*, II, 1.

K. F. amico et magistro

Introduction

La découverte en 1966 du commentaire du *Liber de causis* de maître Siger de Brabant représente incontestablement un des événements majeurs de l'histoire mouvementée de l'averroïsme latin¹. Cette découverte est fondamentale pour deux raisons principales. Elle enrichit de façon non négligeable le catalogue des œuvres du maître brabançon et donne un témoignage précieux sur l'évolution doctrinale de ce philosophe appartenant à l'aristotélisme radical.

Fernand Van Steenberghen, un des meilleurs connaisseurs de l'œuvre sigérienne, rappelle que d'une part Siger est «fidèle à l'orientation fondamentale de sa pensée»², et reste donc un philosophe radicalement aristotélicien, mais que d'autre part, le maître brabançon s'est rapproché progressivement d'un aristotélisme orthodoxe. Selon le maître de Louvain, on peut conclure que la pensée de Siger s'est convertie à «un aristotélisme pleinement compatible avec le christianisme»³. En effet, le commentaire du *Liber de causis*, dernière œuvre de Siger, que nous pouvons

¹ Le commentaire a été découvert par A. DONDAINET L.J. BATAILLON, Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant, in: *Archivum Fratrum praedicatorum* 36 (1996) 153–215. L'édition critique est de A. MARLASCA, Les quaestiones super librum *de causis* de Siger de Brabant, Edition critique, Löwen, Paris 1972. Pour ce qui est du Commentaire de s. Thomas, je me réfère à l'édition de H.D. SAFFREY, Fribourg 1954.

² Maître Siger de Brabant, Löwen, Paris 1977, 133.

³ Maître Siger, 133.

situer entre 1274 et 1276 clôt une évolution décisive aux yeux non seulement de Van Steenberghen⁴, mais encore de l'éditeur de ce texte, Antoine Marlasca, qui n'hésite pas à affirmer que ce document «est plus proche du thomisme que de l'averoïsme»⁵. Selon Marlasca qui confirme ici une idée de son maître Van Steenberghen, la conversion sigérienne est essentiellement due à l'influence de Thomas d'Aquin: «L'influence de Thomas d'Aquin sur Siger est un fait établi»⁶, écrit-il, rejoignant ici les recherches de A. Zimmermann qui affirme: «Man [hat] fast den Eindruck, Siger sei während der zweiten Anwesenheit des Thomas in Paris dessen Schüler geworden»⁷.

Cette évolution décisive concerne principalement un des points majeurs de ce qui a été appelé l'averoïsme, à savoir le problème de l'unicité et de la multiplicité de l'intellect: *Utrum intellectus multiplicetur multiplicatione hominum aut sit unus in omnibus*. Siger rejette explicitement dans la question 27 du commentaire du *Liber de causis* la position d'Averroès qu'il qualifie d'hérétique et d'irrationnelle⁸.

Malgré son indéniable importance, ce commentaire n'a pas suscité l'intérêt qu'il méritait. Les cinquante-sept questions de ce commentaire attendent toujours une interprétation globale. L'exposé qui suit, modeste, ne comblera pas cette lacune. Je vais examiner le texte que Siger consacre au *Liber de causis* à travers deux questions. La première sera: qu'en est-il de l'influence thomasienne sur le plan philosophique? La seconde mettra à l'épreuve une autre affirmation, celle de la conversion sigérienne à l'orthodoxie. Je ne demande pas si Siger s'est converti à l'orthodoxie car une telle question n'a pas de sens historique. Par contre, j'aimerais savoir si la liste des 219 thèses condamnées le 7 mars 1277 par l'évêque de Paris comporte des articles qui proviennent du commentaire du *Liber de causis*.

Notre étude nous montrera à quel point l'historien doit être circonspect et prudent dans ses déclarations d'ordre général. Ainsi j'espère que mes analyses comporteront aussi une leçon historiographique.

⁴ Maître Siger, 133.

⁵ Les *quaestiones*, 18, pour la datation voir 25–29.

⁶ Les *quaestiones*, 22.

⁷ Dante hatte doch Recht. Neue Ergebnisse der Forschung über Siger von Brabant, in: *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1967–68) 212.

⁸ Marlasca, 112, lin. 147–151: Sed ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis etiam sic apparent. Intellectu enim existente forma corporis, sicut vult Aristoteles universaliter de anima, satis planum est qualiter oportet intellectum numerari et multiplicari multiplicatione humanorum corporum; sed qualitercumque hoc quis ponat, apparent intellectum non posse unum esse numero hominum omnium.

1. L'influence thomasienne

L'éditeur du texte déclare donc que l'influence de saint Thomas sur Siger est un fait établi. L'apparat des sources vient confirmer cette thèse, puisque Marlasca y trouve 53 références à saint Thomas. Il serait nécessaire de procéder à un examen détaillé et rigoureux de tous ces passages. Une première étape de cette recherche m'a permis de voir qu'il conviendrait de distinguer entre différents types de renvois et par conséquent que toutes les références de Marlasca ne sont pas pertinentes. Toutefois, il y a un certain nombre de faits que nous pouvons affirmer avec certitude. Je ne tiendrai donc compte que de ces résultats indubitables.

1° Siger connaît et utilise le commentaire thomasien du Liber de causis.

La comparaison suivante vient confirmer cette première thèse:

SIGER, q. 46; Marlasca 164:

In hominibus intelligentibus sic contingit quod qui sunt fortioris et **excellentioris intellectus**, ex paucioribus auditis vel cognitis, ex universalibus, totam veritatem alicuius quaestionis vel negotii comprehendunt. Alii autem homines intellectum habentes magis debilem et grossiorem percipere non possunt, nisi eis inducatur per singula, ratione cuius frequenter inducere oportet. Deus autem cuius intellectus est excellentissimus uno solo intelligibili, ut essentia sua, **omnia comprehendit** ... Quare videatur quod intellectuum separatarum tanto unusquisque paucioribus speciebus et ad plura se extendentibus rerum notitiam habet quanto est altior, ita quod intellectus humanus, qui est infimus, rerum scientiam non potest habere nisi singulis speciebus singula rerum naturas cognoscat; materia vero corporalis et sensus corporeus

THOMAS, *De causis*, prop.10;
Saffrey 70–71:

Et hoc etiam experimento in nobis percipimus: videmus enim quod illi qui sunt **excellentioris intellectus** ex paucioribus auditis vel cognitis totam veritatem alicuius quaesionis vel negotii comprehendunt, quod alii grossioris intellectus existentes, percipere non possunt nisi manifestetur eis per singula; ratione cuius oportet frequenter inducere. Et ideo Deus cuius intellectus est excellentissimus, uno solo, scilicet essentia sua, **omnia comprehendit**; aliorum vero intellectum separatarum, tanto unusquisque paucioribus speciebus et ad plura se extendentibus rerum notitiam habet, quanto est altior, ita quod intellectus humanus qui est infimus, rerum scientiam habere non potest nisi singulis speciebus singularum rerum naturas cognoscat; materia vero corporalis et sensus corporeus omnino ab uni-

omnino ab universali participazione specierum deficere inventiuntur. Erunt igitur secundum hoc, ut videtur, in intelligentiis superioribus magis universales et in inferioribus formae minus universales.

versali participatione specierum deficere inveniuntur.

La question 46 de Siger aborde la question: *Utrum in intelligentiis superioribus sint formae magis universales*. Siger se sert d'un argument thomasien pour conforter sa propre opinion. Il est à peine nécessaire d'insister sur la littéralité de l'emprunt: tout ce qui est en gras ci-dessus indique une correspondance textuelle entre les textes de Siger et de Thomas. Il y a au moins quatre autres témoignages tout aussi convaincants qui attestent que Siger a connu et utilisé largement le commentaire de saint Thomas du *Liber de causis*⁹.

Toutefois, le commentaire du *Liber de causis* n'est pas le seul ouvrage thomiste dont le maître brabançon emprunte des idées et des passages entiers. Selon les indications de l'éditeur et mes relevés, nous trouvons des copies littérales qui proviennent du commentaire de la *Physique* et de la *Somme théologique* (= ST)¹⁰. Les emprunts à la ST sont particulièrement nombreux, dans cinq cas au moins, il s'agit de longues citations muettes¹¹.

Un second texte nous offre un exemple très parlant.

THOMAS AQUINAS, ST I, 10, 1:

Sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu apprehendimus

SIGER, q. 8; Marlasca 56–57:

Ad primum sciendum est quod, sicut vult Aristoteles in principio Phys., **composita** sunt nobis notiora quam **simplicia**; tempus autem compositum est et aeternitas simplex. Et ex cognitione temporis possumus venire in cognitionem aeternitatis. Est autem tempus, ut dicitur IV Phys., **numerus motus secundum prius et posterius**, ita quod in motu est successio

⁹ Il s'agit des passages suivants: (1) q. 6, Marlasca 76, lin. 16–24; (2) q. 21, Marlasca 91, lin. 44ss.; (3) q. 36, Marlasca 139, lin. 107ss.; (4) q. 47, Marlasca 168, lin. 63ss. Toutes ces indications sont données par l'éditeur.

¹⁰ Cf. les indications de Marlasca, *Les quaestiones*, 22.

¹¹ Q. 8, Marlasca 56, lin. 2ss.; q. 26, Marlasca 105, lin. 65ss.; q. 33, Marlasca 128, lin. 38ss.; q. 46, Marlasca 164, lin. 68ss.; q. 55, Marlasca 190, lin. 70–85.

tempus; quod nihil aliud est quam numerum prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur **ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum consistit ratio aeternitatis.**

Item ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, ut dicitur IV Physic.: et hoc ideo quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successio nem, ita nec principium aut finem habere potest

Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo ex hoc quod id quod est in aeternitate est interminabilis, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens.

partis post partem; et qui apprehendit prius et posterius in motu numerando et distinguendo ea, tempus apprehendit, eo quod ratio temporis in numeratione prioris et posterioris in motu consistit. Et cum in motu succedat aliquid post alterum, in eo quod est extra motum non succedit aliquid post alterum, sed uniformiter et semper sic se habet similiter illud quod omnino est extra motum; et sicut apprehensione prioris et posterioris in motu distinguendo et numerando ea tempus apprehendimus, sic in apprehensione uniformitatis essendi eius quod est extra motum aeternitatem apprehendimus

Et consistit ratio aeternitatis in apprehensione uniformitatis se habendi eius quod est extra motum et omnino immutabile. Et sicut in aeternitate non succedit unum post alterum, ita aeternitas ipsa caret principio et fine, ita quod ex his duobus notificatur nobis aeternitas, quia videlicet intransmutabilis carens termino, videlicet principio et fine, et quia etiam in aeternitate non est aliqua successio, sed tota simul existit. Et huic determinationi de aeternitate concordat illud Boethii in fine De consolatione, ubi dicit quod «aeternitas est interminabilis vitae possessio tota atque perfecta simul» existens.

Ad primum ergo dicendum quod simplicia consueverunt per ne-

Et cum per privationem definatur aeternitas, hoc non est quia

gationem definiri, sicut punctus est cuius pars non est. Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest nisi per remotionem compositionis.

privatio ad eius essentiam sit pertinens, cum non pertineat ad definitionem quamdam aeternitatis, sed hoc est propter nos quibus non notificatur simplex nisi privatione compositionis, sicut dicimus punctum cuius non est pars.

La question 8 du commentaire de Siger s'interroge: *Quid sit aeternitas*. La réponse à la question est donnée par Siger, quand il dit que la raison de l'éternité consiste dans l'apprehension de l'uniformité de ce qui est au-delà du mouvement. Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette formulation une réminiscence de la solution thomiste. Thomas, dans la ST I, 10, 1 dit que «appréhender l'uniformité en ce qui est complètement étranger au mouvement, c'est saisir la raison d'éternité». Mais, comme le texte ci-dessus le montre, il n'y a pas seulement un emprunt doctrinal, mais Siger suit *ad litteram* l'article 1 de la question que Thomas consacre à l'éternité. Il est vrai que Siger utilise ici le modèle de manière un peu plus libre que dans l'exemple précédent. Mais la parenté est tout à fait évidente. Cela vaut pour la détermination de la *ratio aeternitatis* que Thomas donne à la fin du premier paragraphe (*in apprehensione uniformitatis eius quod est omnia extra motum*). Siger la copie un peu plus loin, à la fin du premier paragraphe. Cela vaut également lorsque Siger rappelle comment on connaît l'éternité. En effet, il mentionne deux points: il n'y a pas de succession et il n'y a pas de commencement et de fin. C'est exactement ce que Thomas écrit dans le second paragraphe de son texte, quand il affirme que l'éternité peut être connue par ces deux caractères: *principio et fine carens, successione caret*. Nous pouvons donc affirmer que:

2° Siger emprunte à Thomas des thèses doctrinales importantes.

Le problème de l'éternité, pour un médiéval, n'est pas un problème mineur. Le texte que nous venons d'analyser donne la preuve que Siger fait sienne sans transformation notable la doctrine thomasienne. Cependant, Siger modifie certains détails. Par exemple, dans le passage reproduit plus haut, il remplace *negatio* et *remotio* par *privatio*. Et il est plus explicite que son modèle! Cela vaut particulièrement pour les autorités. Dans le texte de Thomas, une seule autorité est citée, le 4^e livre de la Physique. Siger, en revanche, identifie des citations implicites dans le texte de saint Thomas: au début du texte, il renvoie au livre I de la *Physique*, de même pour la définition du temps. Et finalement, il ajoute la source du *tota simul existens*, mais Thomas avait lui-même indiqué cette source, dans la première objection où il renvoie le lecteur à Boèce.

A propos de ce texte, il nous faut faire un bref excursus. Comme on le sait, Tempier a condamné la thèse de la subjectivité du temps (Art. 86: *Quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solam apprehensione*). A la recherche d'une source de cet article, Roland Hissette mentionne notre question 8 du commentaire de Siger et écrit: «Siger insiste sur l'importance de l'apprehension de la succession» et il ajoute «cette insistence sur l'apprehensio a sans doute éveillé l'inquiétude d'un censeur»¹². Dans son ouvrage récent *Aristoteles contra Augustinum*, Udo Jeck suit l'indication de Hissette: «Zugleich ist Siger mit seiner spezifischen Terminologie und seinem Hinweis auf die ‹apprehensio› ein Vorläufer der in Paris verurteilten 200. These zum seelischen Sein der Zeit. R. Hissette hat zuerst einen Zusammenhang der o.g. Äußerung Sigers mit der 200. Pariser These hergestellt. Seine Argumentation ist überzeugend. Sie bestätigt sich in diesem Zusammenhang»¹³.

Ni l'un ni l'autre n'a constaté que le texte de Siger est un simple plagiat du texte de Thomas d'Aquin. Hissette cite le passage de Thomas¹⁴, sans remarquer que celui-ci a été copié par Siger. On ne peut évidemment pas parler d'une terminologie spécifique de Siger.

Un troisième texte va nous permettre de mieux saisir encore le caractère spécifique des emprunts sigériens: *Utrum intelligentia sit composita ex materia et forma*, tel est l'intitulé de la question 22 du commentaire de Siger.

THOMAS, ST I, 50, 2:

1. Omne enim quod continetur sub aliquo genere est compositum ex genere et differentia, quae, adveniens generi, constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet in VIII Metaph. Ergo omne quod est in genere est compositum ex materia et forma. Sed angelus est in genere substantiae. Ergo est compositus ex materia et forma.

SIGER, q. 22; Marlasca 91–93:

2. Praeterea. Omne quod continetur sub aliquo genere, compositum est ex genere et differentia illius generis. Intelligentia autem continentur sub genere substantiae. Ergo composita est ex genere et differentia illius generis. Sed genus sumitur a materia et differentia a forma, ut vult aristoteles VIII Metaph. Ergo intelligentia videtur esse composita ex materia et forma.

¹² Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277, Löwen/Paris 1977, 153–154. Pour des raisons de commodité, je suis la numérotation des articles parisiens de Mandonnet (et Hissette).

¹³ Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert, Amsterdam 1993, 301.

¹⁴ Enquête, 154.

3. Praeterea, forma est actus. Quod ergo est **forma tantum est actus purus**. Sed angelus non est actus purus: hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia. ...

Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod **ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem**: sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a materia abstrahitur, quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis.

Ad tertium dicendum quod licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura **comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum**. Substracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut

3. Praeterea. Si intelligentia non sit composita ex materia et forma, ergo erit forma pura. Sed **forma pura est actus purus**, cum forma sit actus. Sed hoc est impossibile dicere nisi in eo quod est primum in ordine entium. ...

Et apparet etiam intelligentiam penitus materiam non habere per operationem intelligendi quae immaterialis est: quod **apparet ex eius obiecto a quo operatio rationem accipit**, nam actu intelligibilia abstracta sunt a materia, ita etiam quod materialia non intelliguntur nisi secundum quod forma eorum abstrahitur a materia.

Est tamen advertendum quod licet intelligentia non sit composita ex materia et forma, nec inveniatur in intelligentia subiectum quod sit unius rationis cum subiecto materiae omnium materialium, nihilominus tamen in intelligentiis est **aliqua compositio** et aliqua potentiae ratio. Intelligentia enim cum non sit primo ens, sic est ens quod esse habet et quod natura intelligentiae **comparatur ad esse eius sicut potentia ad actum**. Sed potentia ista propria est ad esse tantum et non communis ad esse et non esse, sicut materiae potentia. Est igitur, ut apparet, in

potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis.

ea compositio, non tamen ex materia et forma: et est in ea potentiae ratio non quae est ipsius hyle, transmutabilis existentis ad formas et privationes formarum.

Cette question de Siger fait partie de ce que Van Steenberghen appelle «un traité étendu sur les Intelligences»¹⁵. Pas moins de dix-neuf questions sont consacrées à ce thème. Siger rejette la composition hylémorphe des intelligences mais admet «une certaine» composition, qui est celle d'essence et d'être (*natura intelligentiae comparatur ad esse sicut potentia ad actum*). Quand on examine de plus près la question 22, on constate qu'il s'agit en fait d'un plagiat de l'article 2 de la question 50 de la ST I: *Utrum angelus sit compositus ex materia et forma*. Deux des objections proviennent de ce texte et le noyau central de la solutio est également emprunté à ce texte thomasien. L'argument principal prétend que l'opération manifeste la substance d'un être et puisque selon Thomas l'ange intellige, il doit posséder une substance immatérielle. Un détail nous frappe toutefois lorsque nous comparons les deux textes et ce fait mérite toute notre attention: alors que Thomas parle d'*angelus* ou encore de *substantia intellectualis*, Siger parle toujours d'*intelligentia*. Il remplace donc de manière conséquente le terme théologique d'*angelus* par le terme exclusivement philosophique d'*intelligentia*. Nous pouvons ainsi formuler une troisième thèse:

3° Siger transforme le texte thomasien pour pouvoir l'utiliser dans un contexte purement philosophique.

Cette constatation se vérifie par la comparaison de la question 48 de Siger avec la question 56 de la première partie de la *Somme*:

THOMAS, ST I, 56, 3:

Respondeo dicendum quod angelii aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid tripliciter cognoscitur.

Uno modo per praesentiam suae essentiae in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo: et sic dictum est quod angelus intelligit

SIGER, q. 48; Marlasca 170–171:

Dicendum est quod intelligentia intelligit et cognoscit causam primam. Sed cognoscere aliquid ad minus est tribus modis: vel per essentiam rei cognitae, sicut intelligentia seipsum cognoscit; vel per speciem immediate a re acceptam, sicut color parietis videtur; vel per speciem rei non immediate a

¹⁵ Maître Siger, 319.

se ipsum. Alio modo per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo per hoc quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re alia in qua resultat, sicut cum videmus hominem in speculo.

Prima igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia. Tertiae autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via per similitudinem eius in creaturis resultantem secundum illud Rom. 1,20 ... Unde et dicimur Deum videre in speculo.

Cognitio autem qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum media est inter has duas; et similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari, quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repraesentans.

re acceptam, sed ab aliquo simili ipsi rei, sicut videtur color parietis in speculo per speciem coloris non immediate acceptam a colore sed immediate acceptam a similitudine aliqua coloris.

Intelligentia non intelligit causam primam primo modo per essentiam causae primae. Cognita enim sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis naturae: unde quia sensus materialis et organicus est, hinc est quod cognita ab eo cognoscuntur materialiter et individualiter; intellectus autem non habet organum, nihilominus tamen unitur corpori et unde est unitus corpori ex phantasmate intelligens, connaturalia et proportionata intelligibilia eidem sunt formae materiales, intellectae tamen ab eo abstractae, quia organum non habet; intellectus autem intelligentiae, penitus a corpore abstractus, habet intelligentiam eorum quae in esse suo sunt abstracta a materia. Nihilominus tamen, quia intelligentia non est esse purum per se subsistens, sed esse eius est determinatum et participatum ab aliqua natura, causa vero prima est supra hunc modum essendi, esse purum et separatum existens, propter quod, quia cognita ab ipso cognoscente debent esse per modum cognoscentis naturae, non intelligitur causa prima per essentiam suam ens in cognoscente natura quae est intelligentia; sed intelligitur causa prima ab intelligentia per speciem immediate acceptam ab ea, quae tamen species non suf-

ficienter repreaesentat essentiam causae primae, suae essentiae sufficientem cognitionem faciens: per illud enim quod est ordinis inferioris non cognoscitur illud quod est ordinis superioris sufficienter; et ideo per speciem intelligibilem quae non est esse purum per se subsistens non cognoscitur sufficienter esse purum quod est ordinis superioris. Et ideo cognitio causae primae ab intelligentia per similitudinem causae primae eidem impressam est velut cognitio eius quod cognoscitur in suo simili, ita quod modus cognoscendi causam primam ab intelligentia medius est inter modum cognoscendi quo cognoscitur aliquid per similitudinem immediate a re acceptam et modum cognoscendi quo cognoscitur aliquid per similitudinem non immediate a re cognita acceptam.

Siger se demande dans ce texte: *Utrum intelligentia intelligat causam primam*. Pour répondre à ce problème, il se sert de la question thomassienne intitulée: *Utrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint*. Le texte de Thomas est basé sur l'idée qu'il y a trois manières de connaître une chose, à savoir par la présence de l'essence dans le sujet, par la présence de sa similitude et par une similitude de la chose connue. Selon Thomas, l'ange connaît Dieu de la deuxième manière: *similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem*. En effet, l'ange est «image de Dieu» donc *angelus Deum cognoscit inquantum est similitudo Dei*. Siger s'inspire du triple mode de connaissance (premier paragraphe) en reproduisant le même modèle: *per essentiam, per speciem acceptam, per speciem rei non immediate acceptam*. Quant à la solution du problème, Siger affirme comme Thomas que l'intelligence connaît Dieu «indirectement», mais il évite l'expression *imago Dei* et parle d'une «espèce innée» (*species impressa*): *intelligitur causa prima ab intelligentia per speciem immediate acceptam ab ea*. Comme Thomas, et pour les mêmes raisons que lui, il insiste enfin sur la déficience de cette connaissance angélique. Comme dans ce cas précédent, Siger donne ici une version philosophique

du texte thomasien, remplaçant ici *imago Dei* par idée innée, mais sa solution est tout à fait en conformité avec l'épistémologie angélique de Thomas.

Un dernier texte donne un autre éclairage encore à la dépendance sigérienne. Il s'agit ici du prologue au commentaire.

SIGER, Prooemium; Marlasca 35–
36:

Sicut vult Aristoteles in principio III Metaph. volentes attingere ad cognitionem veritatis in aliquibus rebus absque cognitione eorum quae dubitationem inducunt in cognitionem veritatis illarum rerum, similes sunt incidentibus nescientibus tamen ad quem locum ire debeant. Cuius ratio est, quia absolutio dubitationis finis est tendentis ad veritatem; et ideo, sicut qui nescit locum non veniet ad ipsum nisi casu, et cum ad ipsum venerit, nesciet ipsum esse locum quo tendebat, et ideo ignorabit utrum sit ibi quiescendum vel ulterius procedendum, sic non praecogniciens dubitationes ad cognitionem veritatis non dirigetur nisi casu, quia, si veritatem attigerit, nesciet utrum ibi quiescendum vel ulterius procedendum.

Et dubitans etiam similis est ligato vinculo corporali qui, si ligamentum ignoraverit, ipsum dissolvere non valebit. Dubitatio enim mentem tenet ne ulterius per considerationem procedere possit, sicut vinculo corporali pedes tenentur; et ideo dubitationes non praecognitans non valet absolvere dubitationes; quare nec attingere ad veritatem. Cognitio enim veri-

THOMAS, In Metaph. III, lect. 1:

n. 339. Primo dicit quod voluntibus investigare veritatem contingit praे opere, idest ante opus, bene dubitare, idest bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia. Et hoc quia posterior investigatio veritatis, nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum.

n. 341: **Sicut ex hoc quod aliquis nescit quo vadat, sequitur quod quando pervenit ad locum quem intendebat, nescit utrum sit quiescendum vel ulterius eundum, ita etiam quando aliquis non praecognoscit dubitationem, cuius solutio est finis inquisitionis, non potest scire, quando inventit veritatem quaesitam, et quando non; quia nescit finem suae inquisitionis, qui est manifestus ei qui primo dubitationem cognovit.**

n. 339. Manifestum est autem in solutione corporalium ligaminum, quod ille qui ignorat vinculum, non potest solvere ipsum. Dubitatio autem de aliqua re hoc modo se habet ad mentem sicut vinculum corpore ad corpus, et eundem effectum demonstrat. In quantum enim aliquid dubitat, instantum patitur aliquid simile his qui sunt stricte ligati. Sicut

tatis in aliqua rerum solutio est dubitatorum

enim ille qui habet pedes ligatos, non potest in anterio-
ra procedere secundum viam corporalem, ita ille qui dubi-
tat, quasi habens mentem li-
gatam, non potest ad anterio-
ra procedere secundum viam speculationis.

Et sicut in iudiciis dicitur quod melius contingit iudicare audiendo rationes utriusque partis, similiter etiam praeconsideratis rationibus ad utramque partem contradictionis dubitationem in aliquo inducentibus melius contingit iudicare veritatem

n. 342 Auditorem enim oportet iudicare de auditis. Sicut autem in iudiciis nullus potest iudicare nisi audiat rationes utriusque, ita necesse est eum, qui debet audire philosophiam, melius se habere in iudi-
cando si audierit omnes ratio-
nes quasi adversariorum du-
bitantium.

Hinc est quod nos, de primis re-
rum causis aliquas veritates con-
scribere volentes, primum in sin-
gulis dubitationes inducemos, ut
sic lucidius veritas appareat, hoc
autem conservato, quod dubita-
tiones tales inducantur per quas
veritas eorum quae in Libro *de
causis* videntur esse dubia appa-
reat, multitudinem quaestionum
et argumentorum inutilium quae
fastidium generant ac intellectum
impedit evitando, dubitationes
etiam extraneas a nostro propo-
sito inducere non intendentem.

Une première lecture du prologue de Siger peut nous révéler ce texte comme un éloge du doute. Quelle belle introduction à un commentaire: un traité sur les premières causes qui s'ouvre avec une *commendatio du-
bitationis!* Le prologue comporte trois moments. Siger rappelle que celui qui ne doute pas, est comparable à l'homme qui ne sait pas où il veut aller. Il est ensuite dit que celui qui doute est comparable à l'homme ligoté qui doit connaître les noeuds pour pouvoir s'en défaire. Et finalement, il y a la très belle comparaison avec le tribunal où le juge doit entendre les deux parties: *melius contingit iudicare audiendo rationes utriusque partis.*

Personne n'a remarqué jusqu'à maintenant que les trois idées, plus exactement: la formulation de ces trois idées vient de Thomas, qui expose cette argumentation dans la leçon consacrée aux apories dans son commentaire de la *MétaPhysique*. Siger a isolé ces déclarations sur l'utilité de l'aporie de leur contexte et il a rassemblé trois extraits pour en faire un prologue, consacré à l'éloge du doute. Dans ces «Notes sur Siger de Brabant», le P. Gauthier avait jadis montré que le Siger des années soixante, celui qui rédige les *Quaestiones in tertium de anima*, pour une question au moins, celle sur le feu de l'enfer, copie littéralement le *Commentaire des Sentences* de Thomas. Il attribue cette maladresse à la jeunesse et l'inexpérience¹⁶. Nous venons de prouver que Siger reste fidèle à ses pratiques d'emprunts jusqu'à la fin de sa carrière. Cela ne signifie nullement que Siger suive aveuglément Thomas sur tous les points. Un passage de la q. 2 que j'ai étudié ailleurs en détail prouve le contraire¹⁷.

SIGER, q. 2, Marlasca 40–41:

THOMAS, IV Sent., d. 12, q. 1,
Art. 1:

Solutio. Quidam homines vulgares et populares opinati sunt, sicut recitat Averroes super IX Metaph., quod causa prima omnia faceret immediate, quod esset agere causam primariam sine secundaria. Et hi, sicut dicit, non habentes cerebrum ad bonum naturale tollunt ab entibus proprias operationes ... Et ideo dicendum quod causa primaria effectum causae secundariae non potest sine causa secundaria.

Unde sophistice quidam arguunt credentes naturali ratione ostendere et demonstrare quod causa prima possit facere quod accidens existat sine subiecto illius accidentis, propter hoc quod causa prima est causa omnium causarum mediarum accidentis inter ipsam et accidens, et ideo sola

Sicut dicitur prima propositione Libri *de causis* «causa prima est vehementioris impressionis supra causatum causae secundae quam ipsa causa secunda.» Unde quando causa secunda removet influentiam suam a causato, adhuc potest remanere influentia causae primae in cau-

¹⁶ Notes sur Siger de Brabant, I, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983) 212–231.

¹⁷ Cf. «Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes», in: Quodlibeta, Articles choisis, Fribourg 1996, 309–331.

facere possit quod existat accidens, quamquam accidenti nulla existat aliarum causarum accidentis; et cum substantia sit aliqua causa accidentis, poterit facere ut sine substantia subsistat accidens.

satum illud; sicut remoto rationali, remanet vivum, quo remoto remanet esse.

Cum ergo causa prima accidentium et omnium existentium Deus sit; causa autem secunda accidentium sit substantia, quia accidentia ex principiis substantiae causantur; poterit Deus accidentia in esse conservare remota tamen causa secunda, scilicet substantia.

Et ideo absque omni dubitatione dicendum est quod Deus potest facere accidens esse sine subjecto.

Ratio, ut manifeste appareat, deficit secundum ea quae prius dicta sunt. Ut tamen sane intelligitur, sciendum est quod primariam causam posse facere accidens existere sine subiecto illius accidentis confitemur. Hoc tamen est non propter istam rationem: est enim oratio conclusa peior se ipsa non conclusa.

Siger vise directement Thomas lorsqu'il rejette l'argumentation sophistique de certains qui veulent prouver à l'aide du *Livre des causes* la séparabilité des accidents. Notons simplement la virulence de l'invective de Siger: se basant sur Averroès, il parle de *homines vulgares et populares*.

2. Sur l'orthodoxie du commentaire

Nous l'avons déjà rappelé: le commentaire est le dernier ouvrage de Siger, celui où, selon le jugement unanime de la critique, le maître brabançon s'approche le plus de l'orthodoxie. Selon Van Steenberghen, il abandonne, «ses thèses les plus gravement hétérodoxes»¹⁸. Il est en effet établi que Siger renonce explicitement à la thèse de l'intellect unique.

Mais il y a un autre fait, qui ne manque pas non plus de certitude: parmi les thèses que l'évêque de Paris condamne solennellement le 7 mars 1277, une quarantaine peut être mise en relation avec le com-

¹⁸ Maitre Siger, 206.

taire du *Liber de causis*¹⁹. Pour quatorze parmi elles, on peut à mon sens montrer qu'elles se trouvent dans le commentaire²⁰. Je prends à titre d'exemple deux articles. L'article 35 dit: *Quod Deus numquam plus creavit intelligentiam quam modo creat*. Cet article prétend (au moins indirectement) que «la première intelligence est l'effet éternel de la cause créatrice immuable»²¹. Il reprend une idée qui est clairement exprimée dans la question 12 du commentaire:

cum causa prima numquam fecerit intelligentiam transmutando ad esse eius, nunquam prius vel plus causata est intelligentia a prima causa quam nunc causetur, sed semper ex causa prima esse eius invenitur²².

Tout aussi probant est le cas de l'article 98: *Quod in causis efficientibus causa secunda habet actionem quam non accepit a causa prima*. On voit bien quel est le sens de cet article qui attribue à la cause seconde une activité qu'elle n'aurait pas reçue de la cause première. La source se trouve dans la question 2 de Siger:

et causa huius est quia causa secundaria aliquando formam quae est operationis principium non accipit a primaria, sed tantum applicationem ad opus et ad materiam²³.

Si nous acceptons l'hypothèse de Hissette selon laquelle sur les 219 thèses, trente paraissent viser directement Siger²⁴, une bonne moitié se réfère donc directement au commentaire du *Liber de causis*.

Si nous analysons ces thèses de plus près, nous constatons qu'elles concernent, à une exception près²⁵, deux thèmes seulement: en premier lieu la *conception de Dieu*, plus exactement le rapport entre la cause première et les causes secondes. En effet, les articles qui se retrouvent chez Siger concernent l'impossibilité d'éliminer les causes secondes. C'est tout l'enjeu des miracles qui est visé ici. L'autre thème concerne les *intelligences* puisque sept des quatorze articles que l'on peut mettre en rapport avec le commentaire traitent des intelligences, en particulier de leur rôle dans la constitution du monde (Art. 31, Art. 56), leur création (Art.

¹⁹ Hissette mentionne notre Commentaire à propos des articles suivants: 11, 13, 24, 26, 31, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 63, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 86, 89, 98, 119, 134, 152, 153, 157, 176, 187, 196, 197, 198, 199.

²⁰ Il s'agit des articles suivants: 26, 31, 35, 36, 45, 48, 50, 55, 56, 69, 72, 73, 98, 134. Dans son commentaire, Hissette donne les références exactes

²¹ Hissette, Enquête, 73.

²² Marlasca, 65, lin. 80–83.

²³ Marlasca, 40, lin. 38–40.

²⁴ Enquête, 314.

²⁵ Il s'agit de l'article 134: *Quod anima rationalis quando recedit ab animali, adhuc remanet animal vivum*. Hissette renvoie à la question 7 du commentaire (Enquête, 213.).

35), leur éternité (Art. 41, Art. 45), leur connaissance (Art. 48), et leur fonction dans l'univers (Art. 50)²⁶.

Les censeurs jugeaient donc la doctrine sigérienne des substances séparées particulièrement hétérodoxe. Ces précisions nous font mieux comprendre ce qui dans la pensée du «soit-disant» averroïsme latin faisait difficulté pour les autorités ecclésiastiques. Les théorèmes concernant les intelligences et une certaine conception du rapport entre Dieu et le monde sont au moins aussi importants que l'unité de l'intellect et l'éternité du monde.

Je souhaite terminer cette étude, à peine esquissée, par deux exemples qui peuvent nous rendre conscients de l'extrême complexité des choses:

Le premier exemple concerne encore une fois le rapport Siger-Thomas. Les articles 42 et 43 de la condamnation traitent de la singularité des intelligences. Ils condamnent la thèse que Dieu ne peut multiplier les individus dans une même espèce sans matière:

Art. 42: Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia.

Art. 43: Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei.

Il est connu que cette doctrine qui selon Tempier porte atteinte à la toute-puissance divine, est celle de Thomas d'Aquin (p. ex. ST I, 50, 4; 76, 2 ad1). Mais Siger a également défendu cette thèse, tout au long de sa carrière. Notamment la question 24 de notre commentaire:

Producta autem intelligentia aliqua a causa prima, aliam producere eamdem secundum speciem esset aliam producere secundum individuum et nihilomibus eamdem producere secundum individuum²⁷.

Créer deux fois le même individu est donc contradictoire. Qui est visé par les censeurs? Bien sûr, nous l'ignorons, mais Siger autant que Thomas sont touchés par cet article de la condamnation. Nous avons déjà noté dans la première partie le cas de l'article 86 concernant la subjectivité du temps. Les critiques modernes pensaient pouvoir en attribuer la paternité à Siger, mais de fait le texte invoqué de Siger est un plagiat de Thomas. Si cet exemple manifeste les connexions complexes des textes et des doctrines, le second peut nous étonner encore plus: l'article 48 dit

Quod angelus nihil intelligit de novo.

Selon Marlasca et Hissette, cette thèse est sans aucun doute sigérienne et provient du commentaire du *Liber de causis*: «La source de cette propo-

²⁶ Si nous tenons compte des articles où l'on peut établir un lien entre la condamnation et le commentaire (voir note 19), dix-sept des articles concernent les intelligences.

²⁷ Marlasca, 99–100, lin. 93–95.

sition est le commentaire au *De causis* de Siger de Brabant»²⁸. Il s'agit en effet de l'interprétation sigérienne de la proposition du *Liber: intelligentia plena est formis*. Or il se trouve que Béatrice, dans le XXIX^e chant du Paradis (v. 79–81) cite littéralement cette proposition condamnée. Dans son enseignement sur la nature des anges, Béatrice affirme:

però non hanno vedere interciso
da novo obietto, e però non bisogna
rememorar per concetto diviso

(c'est pourquoi elles n'ont pas la vision interrompue par un nouvel objet et n'ont donc pas besoin de se remémorer par concepts séparés).

Si nous rapprochons ces assertions de Dante de celles du début de la *Monarchia*, I, iii, 7 où il affirme l'identité entre *l'esse* et *l'intelligere* des anges, nous pouvons conclure que Dante semble dépendre de Siger dans sa doctrine des anges, puisque Siger a défendu également cette doctrine, condamnée par l'article 47 de Tempier:

Quod scientia intelligentiae non differt a substantia eius²⁹.

Siger ne se trouve donc pas seulement parmi les docteurs dont Thomas d'Aquin fait l'éloge au X^e chant du *Paradis*, mais en plus, Béatrice, la voix céleste de la théologie, le cite.

Conclusions

Le parcours que nous venons de faire est plus *philologique* que *philosophique*. Les conclusions seront à son image. On peut distinguer *trois* groupes de conclusions. Le premier concerne le commentaire de Siger. Nous avons étudié ce texte sous un angle tout à fait particulier, celui de son rapport à Thomas d'Aquin. Il appert très clairement que Siger, dans sa dernière œuvre, comme dans sa première, dépend à bien des égards directement de Thomas. Le rapport entre Thomas et Siger exige donc une nouvelle étude qui arrivera à des conclusions plus nuancées que celles qui existent déjà. Ce résultat, même si on doit le considérer comme provisoire, jette une nouvelle lumière sur la stature intellectuelle de Siger. En effet, il s'agit de réévaluer la spécificité et l'originalité de la pensée sigérienne sous l'éclairage d'un examen philologique complet du rapport à Thomas d'Aquin et éventuellement d'autres auteurs comme Albert le Grand. Mais ces résultats soulèvent un problème plus général qui concerne notre manière de lire et d'interpréter les textes philosophiques mé-

²⁸ Hissette, Enquête, 97.

²⁹ Sur ce point, la pensée de Siger a évolué. Dans le Commentaire du *Liber de causis* il affirme que l'identité entre *esse* et *intelligere* n'existe qu'en Dieu (cf. q. 37, Marlasca 145, lin. 18–19; q. 38, Marlasca 147, lin. 25–35). Il avait auparavant admis l'identité, cf. Hissette, Enquête, 96.

diévaux. On peut se demander si une interprétation directe et immédiate, qui part de l'hypothèse qu'il est possible de comprendre et d'interpréter ces textes comme des sources philosophiques indépendantes que l'on peut discuter au niveau doctrinal, est encore possible. *L'intertextualité* complexe des documents philosophiques médiévaux n'exige-t-elle pas d'autres méthodes et d'autres procédés que ceux de l'herméneutique philosophique habituelle qui lit un texte pour y découvrir des doctrines et, parfois, la vérité?

Le second groupe de conclusions concerne le problème de *l'orthodoxie* de Siger. R. Hissette, dans son beau travail sur la condamnation de 1277, pose à propos de chaque article la question: est-il vraiment hétérodoxe ou non? Cet exemple montre que l'historiographie utilise une conception de l'orthodoxie qui n'est pas historique. C'est pourquoi certains pensent pouvoir affirmer que le commentaire de Siger se rapproche le plus de l'orthodoxie.

Nous avons vu que le texte sigérien qui – aux yeux des critiques de Louvain – est le plus orthodoxe, est en fait l'écrit de Siger dont le plus grand nombre de thèses ont été condamnées par Tempier. Celui-ci ainsi que les critiques modernes n'ont pas la même conception de l'orthodoxie. L'historien doit exclusivement tenir compte des documents historiques et il doit se tenir à une conception historique et non pas religieuse ou dogmatique de l'orthodoxie. Selon les documents de 1277, le commentaire du *De causis* est un texte qui est «dangereusement hétérodoxe», notamment en raison de la doctrine du rapport entre la cause première et les causes secondes et en raison de sa conception des intelligences.

Cela nous amène à formuler un troisième groupe de conclusions, qui se rapporte à la *condamnation* de 1277. Le travail de Hissette est remarquable mais aujourd'hui, il faut aller plus loin. Cet auteur a négligé dans son étude le *Liber de causis*. Or, tous les articles sur les intelligences, plus ou moins directement, ont un rapport avec le *Liber de causis*. Il faudrait examiner avec précision ce rapport entre la condamnation et le *Liber de causis*. Il y a une autre lacune; dans mes recherches, j'ai rencontré plusieurs articles qui peuvent également se lire dans le *De causis et processu universitatis* d'Albert le Grand³⁰. Dans ce texte, Albert affirme sans ambages l'éternité des intelligences³¹, il écrit qu'elles intelligent *per*

³⁰ On consultera l'excellente édition de W. FAUSER, *Alberti Magni Opera omnia*, t. XVII, pars II, Münster 1993.

³¹ Cf. Lib. 2, tract. 5, cap. 17; ed. cit. 182, lin. 85ss.

modum suae substantiae³² et que chaque intelligence constitue une espèce³³. Toutes ces doctrines ont été d'ailleurs condamnées. L'examen du rapport entre Albert le Grand et la condamnation reste à faire.

³² Cf. Lib. 2, tract. 2, cap. 12; ed. cit., 104, lin. 7ss.

³³ Cf. Lib. 2, tract. 2, cap. 4.; ed. cit.. 97, lin. 82ss. Je tiens à remercier Claude Pottier qui m'a soutenu dans la préparation des matériaux pour cette étude et Isabelle Pittet qui a corrigé avec beaucoup de soins le texte français.