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: 50 (2003)

Heft: 1-2

Artikel: Siger de Brabant et Thomas d'Aquin : note sur l'histoire d'un plagiat

Autor: Calma, Dragos

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761008

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: 03.07.2025

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

DRAGOS CALMA

Siger de Brabant et Thomas d'Aquin: note sur l'histoire d'un *plagiat* *

Dissolvit errores. Quidam enim dixerunt loquentes metaphorice, velantes suam intentionem, sicut Plato.

Siger De Brabant
Q. in Metaphysicam, III, q. 16, Commentum

La notion de plagiat est assez fragile pendant le Moyen Age[1]: les auteurs empruntaient l'un à l'autre non seulement les idées mais aussi des fragments, le plus souvent sans nommer leur source. C'est le cas du rapport[2] entre S. Thomas et Siger de Brabant, mais sur ce point il y a encore quelques observations à ajouter; il est vrai qu'en ce qui concerne le maître ès arts on peut parler d'une habitude[3] de copier des exemples, des solutions

* Je remercie Cristiana Papahagi et Loïc Windels qui ont eu la générosité et la patience de corriger le français de ce texte.

[1] «On n'oubliera pas que, au moyen âge, le concept de ‹propriété littéraire› n'était guère connu et que les auteurs se copiaient mutuellement sans grands scrupules». A. MARLASCA, «Introduction», dans: Les *Quaestiones super Librum de causis* de Siger de Brabant, édition critique par Antonio Marlasca, Louvain-Paris, 1972, p. 26, n. 4; voir également: F.-X. PUTALLAZ/R. IMBACH, Profession: philosophe. Siger de Brabant, Paris, 1997, p. 166; pour une présentation générale du problème voir l'excellente étude de Zénon KALUZA, «Auteur et plagiaire: quelques remarques», dans: Nach der Verurteilung von 1277 (Miscellanea Medievalia, Band 28), Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2001, pp. 313–320 .

[2] On n'insiste pas ici sur le fait généralement reconnu, que la querelle menée entre Thomas et Siger a eu une profonde influence dans la pensée et la doctrine de ce dernier. Certains commentateurs contemporains pensent qu'on pourrait aussi bien parler d'un rapport inverse: E.-H. WEBER, La controverse du 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin, Paris, 1970, notamment le premier chapitre «Le dialogue philosophique de Thomas d'Aquin et de Siger de Brabant»; pour la thèse contraire voir B. BAZAN, «Le dialogue entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin», dans: *Revue philosophique de Louvain*, 72 (1974) pp. 53–155, et aussi Ch. LEFEVRE, «Siger de Brabant a-t-il influencé saint Thomas?», dans: *Mélanges de sciences religieuses* 31 (1974), pp. 203–215.

[3] «Presque toujours cependant, comme il a été normal de tout temps et comme c'était notamment la règle de l'époque, la source immédiate de Siger, c'est la dernière

et même des passages entiers de l'œuvre du frère dominicain, une habitude qui dure tout au long de sa carrière philosophique. Pourtant, son dernier livre, *Quaestiones super Librum de causis*, présente une situation plus complexe: plusieurs questions reprennent des fragments thomasiens, mais la manière dont ceux-ci sont disposés dans l'enchaînement argumentatif montre un intérêt particulier pour certaines solutions plutôt que pour d'autres; en outre, certains aspects qui relèvent du style de Siger de Brabant mettent en lumière sa propre attitude par rapport aux auteurs contemporains.

Des études récentes[4] ont essayé plusieurs fois de montrer que le plagiat – c'est-à-dire le procédé par lequel on prétend résoudre d'une manière originale certaines questions par l'entremise de réponses plus ou moins célèbres à l'époque – fait baisser la valeur philosophique de son auteur. Cependant, une analyse plus attentive, au moins dans le cas de Siger, peut souligner des traits dont il faut tenir compte lorsqu'on parle de ce genre d'emprunts pendant le Moyen Age.

Le commentaire de Siger sur le *Liber de Causis* est probablement son dernier ouvrage, composé entre 1274 et 1276[5]. Par conséquent, pendant les cinq ou neuf dernières années de sa vie[6], le maître brabançon préfère avoir une attitude moins engagée du point de vue philosophique[7]; de plus, même ces *Questions sur le Livre des causes* n'ont pas été rédigées «en vue d'une publication immédiate»[8]; on constate ainsi que la dernière œuvre que Siger a écrite en vue de publication, et dont l'authenticité[9] n'est pas contestée, est *De anima intellectiva* (1273/1274). Le *Tractatus de aeternitate mundi* et *Quaestiones in Metaphysicam* (1272)[10], c'est-à-dire les traités

œuvre parue». R.-A. GAUTHIER, «Notes sur Siger de Brabant. Siger en 1265», dans: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67 (1983), p. 214.

[4] En analysant les *Quaestiones in tertium De anima*, R.-A. Gauthier observe quant à Siger de Brabant que «sa culture est limitée, son information médiocre, sa faculté d'invention nulle (on chercherait en vain chez lui une idée originale)». R.-A. GAUTHIER, «Notes sur Siger de Brabant» (v. note 3), p. 231.

[5] Cf. A. MARLASCA, «Introduction» (v. note 1), p. 29.

[6] Sur la date et les circonstances de sa mort, voir R.-A. GAUTHIER, «Notes sur Siger de Brabant. Siger en 1272–1275», dans: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 6 (1984), p. 27; cf. aussi F. VAN STEENBERGHEN, Maître Siger de Brabant, Louvain-Paris, 1977, pp. 21–27.

[7] Il est fort probable que le silence lui soit imposé par les condamnations de 1277.

[8] A. MARLASCA, *ibid.* (v. note 1), pp. 12–15.

[9] Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *ibid.* (v. note 6), p. 195.

[10] Cf. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, édition critique par Bernardo Bazán, Louvain-Paris, 1972, p. 77sqq.; pour la chronologie des œuvres de Siger voir aussi F. VAN STEENBERGHEN, *ibid.* (v. note 6), p. 218.

qui l'ont consacré en tant qu'aristotélicien hétérodoxe[11] datent de la même époque. Pourtant, la période 1270–1274 est la plus intéressante en ce qui le concerne puisqu'on décèle dans ses textes un changement progressif[12] qui trouve son aboutissement dans les *Quaestiones in libros tres Aristotelis de anima* et *Quaestiones super Librum de causis*, deux ouvrages à peu près simultanés.

Les quelques études sur ce dernier livre ont montré qu'une très importante partie du commentaire sur le *Liber de Causis* reprend des argumentations ou des fragments thomasiens; ainsi les *Questions 8–11* de Siger résument de la *Somme théologique* la *Prima Secundae* I, q. 10, art. 1-4; de la même manière *Quaestio 20* synthétise la P.S. I, q. 45 et les *Questions 22–24* la P.S. I, q. 50, art. 2 et 4. La q. 56, art. 3 de la P.S. I se retrouve dans la *Question 48*. De l'*Expositio super Librum de causis*, notamment de la proposition X, on retrouve des emprunts dans la *Quaestio 46*[13]. Et si on ajoute à cette liste les *Questions 1, 2, 34* et *36,* on observe qu'un quart du dernier texte de Siger copie la pensée de S. Thomas est copiée!

I.

Par sa structure discursive et son emplacement, le *Prooemium*[14] de *Quaestiones super Librum de causis* attire nécessairement l'attention, d'autant plus qu'il présente un intérêt particulier pour les explications qu'il donne sur la méthode que Siger se propose de poursuivre dans ce livre.

Une analyse récente[15] fournit une lecture qui insiste sur le fait que le fondement du *Prologue* est structuré sur trois idées principales qui auraient été tirées de S. Thomas: une première, qui rappelle que «celui qui

[11] R.-A. Gauthier nomme ce mouvement philosophique «le deuxième averroïsme». R.-A. GAUTHIER, «Notes sur les débuts (1225–1240) du premier ‹averroïsme›», dans: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 66 (1998), p. 335.

[12] «Siger professe ouvertement la thèse de l'unicité de l'intellect dans les *Quaestiones in tertium de anima*; il hésite dans le *De anima intellectiva* et il abandonne finalement cette doctrine dans les *Quaestiones in libros tres Aristoteles de anima*». Ruedi IMBACH, «L'averroïsme latin du XIIIe siècle», dans: Quodlibeta – Ausgewählte Artikel/Articles choisis. Francis Cheneval et al., Schweiz, 1996, p. 56; cf. aussi F. VAN STEHENBERGHEN, *ibid.* (v. note 6), pp. 131–133.

[13] Cf. A. MARLASCA, «Introduction» (v. note 1), p. 22; en revanche, R. Imbach souligne que la *Quaestio 8* a la source dans la P.P., q. 10, art. 10 de même que la *Question 22* dans la P.P., q. 50, art. 2 et la *Question 48* dans la P.P., q. 56. R. IMBACH, «Notule sur le commentaire du *Liber de causis* de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin», dans: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 1996 (43), p. 316.

[14] Traduit en français par F.-X. PUTALLAZ/R. IMBACH, Profession (v. note 1), p. 165.

[15] R. IMBACH , «Notule» (v. note 13), p. 316sqq.

ne doute pas est comparable à l'homme qui ne sait pas où il veut aller»; une autre idée qui prouve que celui qui doute est semblable «à l'homme ligoté qui doit connaître les nœuds pour pouvoir s'en défaire» et une dernière qui consiste dans une comparaison avec le tribunal où le juge doit entendre les deux parties[16].

L'argumentation déployée par Siger dans son *Prooemium* insiste précisément sur ces trois points: (1) les gens qui veulent atteindre la vérité sans faire auparavant l'expérience du doute dans la connaissance de cette vérité sont semblables aux gens qui avancent sans connaître le lieu où ils doivent se rendre. (2) Par conséquent, si quelqu'un arrive au lieu qu'il cherche, il y parvient par hasard et ne saura donc pas s'il doit se reposer ou continuer; celui qui doute est comme s'il était ligoté et s'il ignore le nœud, il ne saura pas comment s'en défaire. Il est vrai que le doute empêche l'esprit (*mentem*) d'avancer dans la connaissance, mais le but de celui qui tend vers la vérité est de se débarrasser du doute. (3) En outre, de même que dans les tribunaux on juge mieux si on écoute les arguments de l'une et de l'autre partie, de même on atteint aisément la vérité si l'on considère les raisons de chaque partie. Le *Prologue* se clôt par un quatrième point, encore insuffisamment exploité, qui consiste en la présentation d'une très intéressante série d'explications sur la méthode d'analyse adoptée dans le livre; en tenant compte de toutes les remarques antérieures, Siger cherche les vérités sur les premières causes des choses. La démarche est celle exposée plus haut: on commence par introduire un doute dans l'argumentation afin qu'apparaissent dans la lumière de la vérité des choses tenues pour incertaines dans le *Livre de causes*; mais il faut ajouter que seuls sont pris en compte les argumentations qui ne produisent pas le dégoût (*fastidium generant*) et les doutes qui sont liés directement à cette démarche. Ceci est l'architecture principale du *Prooemium*; elle peut être mieux comprise si on réduit les quatre parties à deux, une qui expose tel quel le texte de la *Métaphysique* d'Aristote[17] et une autre qui présente explicitement la méthode de travail et le but du commentaire au *De causis*. Dans ce sens, il faut mentionner que, contrairement à ce qu'on pourrait supposer[18], ce que fait Siger dans un premier temps est une analyse du

[16] SIGER DE BRABANT, *Quaestiones super Librum de causis* (v. note 1), p. 35, lin. 4–24.

[17] On cite d'après ARISTOTELES latinus, *Metaphysica*, recensio et translatio Guillemi DE MOERBEKA, edidit Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden-New York-Köln, 1995.

[18] Ruedi Imbach insiste sur le fait que «personne n'a remarqué jusqu'à maintenant que les trois idées, plus exactement: la formulation de ces trois idées (présentées plus haut) 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 pro-

début du *livre III* de la *Métaphysique*, un fragment déjà interprété en 1273[19]. On ne peut pourtant pas affirmer que Siger ait complètement ignoré l'exposé de S. Thomas, puisqu'on trouve des formulations et même une explication tirée de celui-ci, mais ce fait ne confirme pourtant pas l'hypothèse du *Prooemium* comme simple «collage de quelques passages que Siger a littéralement puisés dans le *Commentaire de la Métaphysique* de Thomas d'Aquin»[20]. La lecture des trois textes rend les problèmes plus transparents:

ARISTOTE, *Metaph.*, III, 1, 995 a. 1–19	SIGER, *Prooemium*, lin. 4–24	S. THOMAS, *In Metaph.*, L. III., 1.1
Necesse est ad quesitam scientiam nos aggredi *primum de quibus dubitare primum oportet.* Hec autem sunt quecumque de ipsis aliter susceperunt quidam, et si quid extra hec est pretemissum. *Inest autem inuestigare uolentibus pre opere bene dubitare; posterior enim copia [inuestigatio] priorum est solutio dubitatorum, soluere uero non est ignorantis uinculum.* Sed mentis dubitatio hoc de re demonstrat. *In quantum enim dubitat, in tantum similiter ligatis est passa; impossibile enim utrisque procedere ad quod est ante.*	Sicut vult Aristoteles in principio tertii *Metaphysicae, volentes attingere ad cognitionem veritatis in aliquibus rebus absque cognitione eorum quae dubitationem inducunt in cognitionem veritatis illarum rerum, similes sunt incedentibus 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*	Assignat quatuor rationes suae intentionis: et *primo dicit quod volentibus investigare veritatem contingit ‹prae opere›, idest ante opus ‹bene dubitare›*, idest bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia. Et hoc ideo *quia posterior investigatio veritatis*, nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum. 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 corporale ad corpus, et eumdem effectum*

logue, consacré à l'éloge du doute». R. IMBACH, «Notule» (v. note 13), p. 317; cf. aussi R. IMBACH, «Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes», dans: Quodlibeta (v. note 12), p. 327 et F.-X. PUTALLAZ/R. IMBACH, Profession (v. note 1), p. 165sqq.

[19] SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne, éditées par William Dunphy, Louvain, 1981 et *Quaestiones in Metaphysicam* texte inédit de la reportation de Cambridge. Edition revue de la reportation de Paris, éditées par Armand Maurer, Louvain, 1983.

[20] F.-X. PUTALLAZ/R. IMBACH, Profession (v. note 1), p. 165.

Propter quod oportet difficultates speculari omnes prius, *horumque causa et quia querentes sine dubitatione primo similes sunt quo oportet ire ignorantibus; et ad hec neque quando quesitum inuenit aut non, cognoscit; finis enim huis est non manifestus, predubitanti uero manifestus. Amplius melius necesse est habere ad iudicandum eum qui audiuit uelut aduersariorum et dubitantium omnes rationes.*

quiescendum vel ulterius procedendum, sic non praeconcipiens 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 praeconsiderans non valet absolvere dubitationes; quare nec attingere ad veritatem. Cognitio enim veritatis in aliqua rerum solutio est dubitatorum. *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 contigit iudicare veritatem.*

demonstrat. Inquantum enim aliquid dubitat, intantum patitur aliquid simile his qui sunt stricte ligati. Sicut enim *ille qui habet pedes ligatos, non potest in anteriora procedere* secundum viam corporalem, ita *ille qui dubitat, quasi habens mentem legatam,* non potest ad anteriora procedere secundum viam speculationis. Et ideo sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas. (...) Secundam rationem ponit; et dicit quod illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant. (...) Manifestum est autem quod *ille qui nescit quo vadat, non potest directe ire, nisi forte a casu:* ergo nec aliquis potest directe inquirere veritatem, nisi prius videat dubitationem. (...) Et dicit, quod 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 invenit veritatem quaesitam, et quando non; quia nescit finem suae inquisitionis, qui est manifestum ei qui primo dubitationem cognovit. (...) Auditorem enim oportet iudicare de auditis. *Sicut autem in iudiciis nullus potest iudicare nisi audiat rationes utriusque partis,* ita necesse est eum, qui debet audire philosophiam, *melius se habere in iudicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium.*

Il est manifeste que Siger n'emploie pas le fragment de Thomas d'Aquin pour en tirer les idées directrices. Il le connaît sans doute et la preuve la plus claire, à part un certain nombre d'expressions, est une explication que le frère dominicain ajoute au texte d'Aristote: si on ne connaît pas le lieu où l'on veut arriver on n'y parvient que par accident (*nisi casu*); or cet adage manque au commentaire que le maître brabançon avait fait quelques années auparavant au *livre III* de la *Métaphysique*.

II.

La *Quaestio 2* du commentaire de Siger au *Liber de causis* a déjà attiré l'attention[21] des chercheurs notamment à cause du fait qu'il y exprime très clairement son attitude en ce qui concerne le problème de l'immédiatisme divin. Les thèses discutées ici prolongent la réflexion de la première *Question*, où Siger traite de la hiérarchie et du rapport entre les substances sé-

[21] R. IMBACH, «Notule» (v. note 13).

parées et leurs effets, un thème qui l'intéresse dès le début de sa carrière philosophique[22]. Il expose ainsi la distinction classique entre les causes par accident et la cause *per se*[23]; tout ce qui est *per se* a une capacité de causalité plus grande que ce qui est sans intention et par accident; l'être qui a besoin d'un autre pour qu'il soit est presque non-être. Or, la cause première, la seule cause *per se*, est davantage cause et plus proche de son effet. La première proposition du *Liber de Causis* énonce la même chose: *omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda*[24]. Mais la cause secondaire, continue Siger, pour qu'elle puisse produire quelque chose, reçoit cette vertu de trois manières de la cause première[25]: (1) si la cause première est le terme (*finis*) dans l'acte d'agir de la cause secondaire, pour que celle-ci agisse elle reçoit cette propriété de la cause primaire; (2) la cause secondaire obtient la substance et la forme, principe de l'opération, par laquelle elle produit son effet et la conservation de la nature et de la substance par laquelle elle agit; (3) même si la cause secondaire n'acquiert pas de la cause primaire la forme et la substance, elle reçoit l'attachement à l'œuvre (*applicationem ad opus*) et à la matière dans laquelle elle doit agir. La cause première est cause de la seconde soit par sa substance soit parce qu'elle la fait agir. De là découle aisément une autre conclusion: la cause primaire est une cause plus grande que la seconde puisque, comme il a déjà été montré, pour pouvoir agir, cette dernière reçoit cette vertu de la première.

La deuxième question du livre prolonge donc toutes ces pensées, mais Siger se se demande s'il est possible que la cause première, dans l'ordre naturel des choses (*naturaliter*), produise l'effet de la cause secondaire sans la participation de celle-ci. Il faut noter que le cadre de la discussion est dès le début très réduit et on pose ce problème seulement dans le cas de l'ordre naturel des choses en excluant d'un seul coup tout autre genre de discours qui aurait pu se fonder sur la théorie du miracle (l'ordre surnaturel des choses). Aussi longtemps que la vertu informatrice de la cause secondaire se trouve dans la première, celle-ci n'aurait pas besoin de la secondaire dans son acte. C'est à partir de ce point que

[22] Il s'agit d'un livre écrit en 1272, *De necessitate et contingentia causarum* édité par J. J. DUIN, dans: *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954.

[23] Au début du *De necessitate et contingentia causarum* (v. note 22), p. 14, Siger entreprend la même distinction.

[24] *Liber de causis*, prop. I, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan PATTIN, Leuven, 1966.

[25] SIGER DE BRABANT, *Super Librum de causis* (v. note 1), p. 37, lin. 53sqq.; c'est une théorie inspirée toujours par un fragment de THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles* III, 70. 5.

se lance l'attaque virulente de Siger: certains gens vulgaires et communs pensent que la cause première peut produire son effet immédiatement et qu'elle peut agir sans la cause seconde; mais ceux qui partagent cette opinion n'ont pas le cerveau d'une bonne nature puisqu'ils enlèvent aux substances séparées le propre de leurs opérations. Chaque chose a un but qui lui est propre puisque la nature n'a rien fait en vain et on a l'exemple du sens qui est pour sentir, de l'intellect pour comprendre ou de l'imparfait qui est disposé envers le parfait et le mal envers le bon. Or, si l'on accepte l'immédiatisme divin on suspend les actions des causes secondaires et ainsi elles seraient donc vaines (*frustra*)[26]. Une telle croyance pourrait impliquer un syllogisme: si la cause première crée les causes qui sont entre elle et l'accident, elle peut faire exister l'accident sans l'entremise d'autres causes; et comme la substance est une certaine cause de l'accident, la cause première pourrait faire que l'accident subsiste sans sa substance[27].

Une longue digression argumentative pour arriver finalement au but de son attaque, à savoir la théorie de la séparabilité de l'accident de sa substance au moment de l'Eucharistie, idée défendue à plusieurs reprises par Thomas d'Aquin; en effet, la lecture de la *Quaestio 2* doit être nécessairement effectuée avec les textes de Thomas sous les yeux. Chaque paragraphe écrit par Siger dans cette *Question* est une réplique directe et virulente à son adversaire dominicain, et ceci même dans les cas les moins évidents. On pense ici au début de sa solution lorsqu'il laisse l'impression d'attaquer, avec Averroès, *quidam homines vulgares et populares opinati sunt quod causa prima omnia faceret immediate*[28]. Il est vrai que le Commentateur dans son livre sur la *Métaphysique*[29] se lance dans une polémique contre certains de ses contemporains (probablement Algazel) qui *ponunt unum agens omnia entia sine medio, scilicet deum*[30]; mais dans ce cas *nullum ens habeat actionem propriam naturaliter* et par conséquent *non habebunt essentias proprias*[31]. Averroès rejette une telle opinion en partant de l'idée que des actions diverses sont produites par des essences diverses, un fait qui est valable également pour les choses qui sont *extranea a natura hominis*. Siger

[26] SIGER DE BRABANT, *Super Librum de causis* (v. note 1), p. 40sqq., lin. 25–53.

[27] *Ibid.*, p. 41, lin. 54sqq.

[28] *Ibid.*, p. 40, lin. 25.

[29] AVERROES, *In Aristotelis Librum IX (Θ) Metaphysicorum Commentarius,* comm. 7, dans: Berhard BÜRKE, Das neunte Buch (Θ) der lateinischen großen Metaphysik-Kommentars von Averroes. Text-Edition und Vergleich mit Albert dem Großen und Thomas von Aquin, Berlin, 1969, p. 38.

[30] *Ibid.*, p. 38, lin. 40.

[31] *Ibid.*, lin. 41sqq.

ne s'intéresse point à une telle explication; il emploie très habilement l'argument de l'autorité en reprenant les mots du Commentateur et en s'en couvrant, il conteste l'immédiatisme divin; il développe cependant une pensée qui se trouve à peine esquissée chez Averroès: une fois suspendue l'action des substances séparées, celles-ci perdraient leur substance. Pourquoi fait-il usage d'une telle manœuvre? Parce que de cette manière, il peut mieux viser son propre contemporain, Thomas d'Aquin; tout en laissant l'impression qu'il s'agit toujours des philosophes visés par Averroès, Siger colle, à la suite de la citation de celui-ci, un fragment copié presque à la lettre de la *Somme théologique*, P.P., q. 105, art. 5. Son intention est donc manifeste: il veut polémiquer avec le dominicain, mais il le fait sous couvert d'une autorité marionnette; il veut se cacher et pour cela il met en scène une autorité qui a jadis défendu la même idée que lui, bien que pour d'autres raisons:

SIGER, *q.* 2, lin. 25–36	AVERROES, *In IX Metaph., comm.* 7	S. THOMAS, *P.P., q. 105, art.* 5
Quidam homines vulgares et populares opinati sunt, sicut recitat Averroes super nono Metaphysicae, 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; quare et essentias et virtutes. Et secundum sic dicentes entia causata omnia essent frustra.* Frustra enim est quod natum est includere finem aliquem, illum non attingens. Fines autem entium causatorum sunt operationes eorum, ut sensus sentire et intellectus intelligere.	Moderni autem ponunt unum agens omnia entia sine medio, scilicet deum. Et contingit istis, ut nullum ens habeat actionem propriam naturaliter. *Et cum entia non habuerint actiones proprias, non habebunt essentias proprias.* Actiones enim non diversantur nisi per essentias diversas. Et ista opinio est valde extranea a natura hominis. *Et qui recipiunt hoc, non habent cerebrum habile naturaliter ad bonum.*	Respondeo dicendum quod Deum operari in quodlibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur (...) Hoc autem est impossibile. *Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis.* Quod pertinet ad impotentiam creantis: ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo, *quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur: cum omnis*

Nam imperfectum ad perfectum sive ad operationem sicut ad magis perfectivum ut ad suum bonum ordinatur, ut sicut materia propter formam, sic forma propter operationem et actus primus propter secundum.	*res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius: sicut igitur materia est propter formam, ita forma,* quae est *actus primus, est propter* suam operationem, quae est *actus secundus.*

Une telle argumentation est intéressante et même surprenante si l'on tient compte du fait qu'elle apparaît dans un commentaire au *Liber de causis* qui, dans sa première proposition, traite justement de ce problème. La cause première influe plus sur son effet et elle en est plus proche que la cause secondaire; en outre, la cause première embrasse davantage et plus fortement son effet que la cause universelle seconde[32]. Un cadre thématique qui peut permettre un développement rationnel comme celui que Thomas[33] fait dans les *Sentences*[34]: la cause première influe ses vertus plus fortement que la seconde de telle sorte que même si on retire à l'effet la cause secondaire, la cause première n'en est pas retirée. Et si on ajoute que Dieu, cause de toute chose, produit également les accidents et que la substance est la cause secondaire de l'accident, on conclut que Dieu peut conserver les accidents *in esse*, la cause seconde ayant été retirée. Le *Liber de causis* expose donc le dogme de l'immédiatisme divin et dans ce cadre Siger, pour réfuter S. Thomas, semble employer un sophisme[35]: il ignorait délibérément la première proposition du *De causis*, le fondement philosophique du dominicain, pour pouvoir lancer son attaque. Une présupposition qui est pourtant improbable puisque Siger n'a jamais contesté l'idée que la cause première agit avant toute autre sur son effet; tous ses textes qui traitent de ce problème s'accordent en ce qui concerne l'influence originelle de la cause première[36]. Si l'on peut parler

[32] Cf. *Liber de causis*, prop. I (v. note 24); dans ce sens voir les pages admirables de Cristina D'ANCONA COSTA dans son livre: Recherches sur le *Liber de causis*, Paris, 1995, notamment p. 9sqq.

[33] R. Imbach a déjà insisté sur ce point dans son article «Le traité de l'eucharistie» (v. note 18), p. 312sqq.

[34] IV *Sent.* d. 12, q. 1, art. 1, nn. 22–23.

[35] Je dois cette suggestion interprétative à Cristina d'Ancona Costa; qu'elle en reçoive ici toute ma reconnaissance.

[36] Cf. SIGER DE BRABANT, *De necessitate et contingentia causarum* (v. note 22), pp. 19–24; *Compendium de generatione et corruptione* on cite l'édition de B. Bazàn, dans: Ecrits de logique, de morale et de physique, Louvain-Paris 1974, pp. 127–140; *Quaestiones in*

d'un sophisme dans cette *Quaestio*, il est à chercher ailleurs; le passage de la *Somme théologique* dont Siger s'inspire pour polémiquer, par l'entremise d'Averroès, avec Thomas d'Aquin, conclut ainsi: *sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habent operationem*[37]*;* et, un peu plus loin *ad primum ergo dicendum quod Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.* Pour le frère dominicain il est donc clair que l'intervention directe de Dieu ne rend pas superflue l'opération des agents secondaires. On essaiera de démontrer que dans cette situation non plus on ne peut parler d'un sophisme puisqu'une lecture plus attentive du texte fait ressortir le fait que tout le poids est ailleurs, révélé quelques lignes plus loin:

> «Certains ont argumenté de manière sophistique, ayant l'impression d'exposer et démontrer par raison naturelle (*credentes naturali ratione ostendere*), que la cause première peut faire que l'accident existe sans le sujet de cet accident, parce que la cause première est la cause de toutes les causes intermédiaires de l'accident entre elle-même et l'accident; ainsi, elle seule peut faire que l'accident existe, quoique à l'accident manquerait ses autres causes; et comme la substance est une certaine cause de l'accident, ‹la cause première› pourrait faire que l'accident subsiste sans la substance[38]».

On reconnaît ici un fragment inspiré par la *Somme théologique* III, q. 73sqq.[39], mais qui rappelle aussi le *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 65, ou les déjà citées *Sentences* IV, d. 12, q. 1, art. 1.

Dans un premier temps, on a l'impression que Siger nie toute intervention directe de Dieu dans le monde sublunaire, qu'il s'agisse d'un ordre naturel ou bien surnaturel des choses[40]; en fait, au tout début de sa carrière, en 1265, lorsqu'il a composé ses *Quaestiones in libros Meteororum*[41], il avait définit de la cause première *in qua est tota virtus productiva alicuius effectus, non tamen secundum quod est productiva sed per modum excel-*

Metaphysicam (reportation de Munich) (v. note 19), p. 50 lin. 37; cf. aussi *Quaestiones in Metaphysicam* (reportation de Cambridge) *Introductio, Quaestio 8: Utrum solus Deus sit causa Sortis secundum quod ens* et *Quaestiones in Metaphysicam* (reportation de Paris) *Introductio, Quaestio 3* (v. note 19).

[37] THOMAS D'AQUIN, *STh*, P.P., q. 105, art. 5.

[38] SIGER DE BRABANT, *Super Librum de causis* (v. note 1), p. 41, lin. 55sqq. Traduction D.C.

[39] L'éditeur du commentaire de Siger, A. Marlasca mentionne, erroné (v. note 1), p. 41, la q. 57, art. 1 qui traite de la résurrection du Christ.

[40] Pour une analyse très poussée sur ce point voir les articles déjà cités de R. IMBACH, «Notule» (v. note 13), et «Le traité de l'eucharistie» (v. note 18).

[41] Editées par J.J. DUIN, dans: La doctrine de la providence (v. note 22), pp. 111–118.

lentiorem, non oportet quod immediate regat ipsum[42]. On voit donc que Siger n'a pas changé sa position en ce qui concerne le problème du gouvernement[43] de la cause primaire par l'entremise d'agents intermédiaires, mais dans son dernier livre il introduit certaines nuances sur ce point.

Pour S. Thomas, l'immédiatisme est possible grâce à l'intervention miraculeuse de Dieu; on parle donc de miracles, d'un ordre surnaturel des choses et on explique ainsi de quelle manière la substance de Dieu peut substituer, au moment de l'Eucharistie, la substance du vin et du pain, en suspendant l'action des agents seconds: *et per hunc modum accidentia miraculose sunt in sacramento altaris sine subiecto*[44]. Pourtant Thomas d'Aquin n'a jamais contesté que, *naturaliter*, Dieu produit l'effet *mediante intelligentia* et du moins son commentaire sur le *De causis* peut en témoigner[45]; pour concilier les deux opinions, il distingue entre l'ordre que Dieu a mis dans la nature de celui changé parfois par la grâce divine comme dans le cas de la résurrection des morts ou lorsque les aveugles recouvrent la lumière[46]. Or, il est très peu probable que Siger ait omis, même volontairement, une telle distinction, tout d'abord parce qu'elle était très fréquente dans les textes de Thomas et, deuxièmement, parce que le fait de nier le miracle ne peut pas avoir un intérêt philosophique en soi. Son but est autre et la lecture minutieuse du texte le présente plus clairement.

Lorsqu'il parle de certains gens qui croient que la cause première agit sans la seconde il s'exprime de la manière suivante: *quidam homines vulgares et populares opinati sunt*[47]; ces «vulgaires et communs» ont donc une telle opinion, mais ils n'argumentent pas leur position. C'est à cause de ce fait que Siger, à la suite d'Averroès, a toujours un mépris pour eux mais non pour leur pensée, d'où l'expression *non habentes cerebrum ad bonum naturale*. Dans cette circonstance, aucune référence n'est faite à leurs raisonnements, mais lorsqu'il réfute la théorie de la séparabilité de l'accident de sa substance il change le registre stylistique: *unde sophistice quidam arguunt credentes naturali ratione ostendere et demonstrare*[48]. Nous sommes maintenant dans le cadre de la philosophie, de l'argumentation logique

[42] *Ibid.*, p. 115, lin. 38–41.

[43] Une expression qui trahit l'influence de *Liber de causis*, prop. XIX (XX) (v. note 24). Sur ce point voir Cristina D' ANCONA COSTA, dans: Recherches (v. note 32), p. 101sqq.

[44] THOMAS D'AQUIN, *Quodl.* IX, 3; voir également: *C.G.*, IV, 63. 4.

[45] THOMAS D'AQUIN, *Super Librum de causis expositio*, édition H.-D. Saffrey, Paris, 2002, notamment les commentaires sur les propositions 3, 5, 18; pour une perspective plus ample voir Cristina D'ANCONA COSTA, dans: Recherches (v. note 32), pp. 73–96.

[46] Cf. THOMAS D'AQUIN, dans: *STh* III, q. 77, art. 1, et *C.G.* IV, 65. 3.

[47] SIGER DE BRABANT, *Quaestiones super Librum de causis* (v. note 1), p. 40, lin. 25.

[48] *Ibid.*, p. 41, lin. 55.

qui n'a rien à voir avec une simple opinion; il n'attaque pas la croyance de Thomas, mais son argumention philosophique qui est sophistique[49].

Dans ce sens, une expression particulière mérite une considération spéciale: *naturali ratione*. Dans les *Quaestiones super Metaphysicam*[50] (VI, q. 1., comm. 1) Siger dresse une liste de six propriétés par lesquelles se distinguent, selon lui (*sicut nunc mihi apparet*), *theologia quae est sacra scriptura et theologia quae est pars philosophiae*; premièrement, il les analyse en insistant sur leurs principes, et, deuxièmement, sur les choses qui sont considérées par chacune d'entre elles; troisièmement, la théologie qu'est la Sainte Ecriture est plus universelle, quatrièmement, plus grande et, cinquièmement, plus pratique, que l'autre; finalement, la théologie *pars philosophiae* est moins sage (*sapientia*) que l'autre.

Les deux se différencient donc *ad modum considerandi*, puisque la théologie en tant que partie de la philosophie se construit sur des principes *quae sunt nota nobis via sensus, memoriae et experimenti, ex lumine et ratione naturali* et l'autre n'en fait pas usage puisqu'elle se fonde *ex principiis notis per divinam revelationem*[51]. En outre, leur champ d'investigation n'est pas le même *quia haec scientia theologia quae est pars philosophiae non extendit considerationem suam nisi usque ad ea quae per rationem humanam et per creaturas tantum possunt cognosci a nobis*; en revanche, la théologie qui s'appuie sur la révélation divine *extendit cosiderationem suam ad ea quae sunt supra rationem humanam*[52]. La théologie qui est *sacra scriptura* est plus universelle puisque, grâce aux principes généraux révélés par la divinité, elle peut être autant le principe de chaque science particulière que sa conclusion. Quatrièmement, elles sont distinctes du point de vue de la grandeur et de la certitude puisque *sicut dictum est theologia quae est pars philosophiae procedit ex principiis notis via sensus, memoriae et experimenti, et ita in cognitione suorum principiorum potest cadere error*[53]; or, dans l'autre, qui est constituée sur des fondements révélés par le divin, *non potest cadere error*[54]. La théologie *sacra*

[49] Dans le même sens il faut remarquer aussi une autre expression que Siger emploie quelques lignes plus loin (lin. 61): *ratio, ut manifeste apparet, deficit secundum ea quae prius dicta sunt.*

[50] SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam* (Vienne) (v. note 19), p. 359sqq.

[51] *Ibid.*, lin. 16–26.

[52] *Ibid.*, p. 360, lin. 27–34; l'extraordinaire ressemblance de ce texte avec celui du décret de 1er avril 1272 a été clairement mise en évidence par F.-X. PUTALLAZ/R. IMBACH, dans: Profession (v. note 1), pp. 128–134 et L. BIANCHI, Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe–XIVe siècles), Paris, 1999, pp. 171–180.

[53] Il est remarquable que dans cette énumération des causes possibles de l'erreur, Siger n'ait pas inclue la *ratio naturali.*

[54] *Ibid.*, p. 360sqq., lin. 48–60.

scriptura est pratique, par rapport à l'autre qui est seulement spéculative, car connaissant les choses par révélation, elle peut être non seulement spéculative mais aussi pratique, *id est factibilia et agibilia*. Elle est aussi *magis sapientia* à cause du fait qu'elle traite *de primis causis et primis principiis, ut de Deo et aliis substantia separatis (...) ad quam cognitionem non potest pertingere ratio humana per se, et ita nec ista theologia quae dicitur pars philosophiae, cum ipsa considerat solum illa quae per intentionem et rationem humanam, lumine et ratione naturali, sciri possunt.*[55]

On remarque l'insistance avec laquelle Siger veut distinguer nettement l'une et l'autre théologie à partir des principes sur lesquels est chacune fondée; l'opposition est claire entre *ratio naturali* qui peut considérer seulement les choses que la raison et l'imagination humaine envisagent *a nobis* et les révélations divines qui élargissent leur champ d'investigation au-delà de la raison humaine. Or, dans le commentaire sur le *De causis*, le maître brabançon mène son attaque contre le fait que Thomas a franchi justement ces limites de la théologie *pars philosophiae* en essayant de démontrer par logique que les accidents peuvent subsister sans leur substance.

Dans l'épilogue au *De unitate intellectus contra averrositas* 5.119[56], Thomas d'Aquin joue lui aussi le gardien des limites entre les deux champs de recherche en attaquant Siger[57] pour ses analyses téméraires dans le domaine de la foi: *non caret etiam magna temeritate, quod de hiis que ad philosophiam non pertinent, sed sunt pure fidei, disputare presumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas; pari enim ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione et aliis huiusmodi, de quibus nonnisi cecutiens loqueretur.* Dans son dernier livre, c'est le maître ès arts qui doit défendre son propre terrain, celui de la philosophie, de toute ingression théologique!

Cinq ans après la première réaction virulente de Bonaventure[58] et deux ans après la rédaction du *De unitate* de Thomas et de la première

[55] *Ibid.*, p. 361, lin. 75sqq.

[56] THOMAS D'AQUIN, *Contra Averroès*, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain DE LIBERA, Paris, ²1997, p. 196.

[57] Il est incontestable que l'adversaire à qui Thomas pensait lorsqu'il a écrit ce livre était Siger de Brabant; v. Alain DE LIBERA, dans: «Introduction» (v. note 56), p. 38.

[58] Il s'agit de ses conférences sur «Les dix commandements» notamment la deuxième où il est question du fait que *omnis error nihil aliud est nisi fictio mentis. Errorem autem facit phantasia obnubilans rationem et faciens videri esse quod non est. Omnes autem falsae et superstitiosae ad inventiones errorum proveniunt aut ex improbo ausu investigationis philosophicae, aut ex perverso intellectu sacrae scripturae, aut ex inordinato affectu carnalitatis humanae (...) sicut in haereticis, qui male sentiunt de Trinitate et Spiritu sancto.* St. BONAVENTURE, *Opera omnia*, t. V, Quaracchi, 1891, p. 514.

liste d'Etienne Tempier, un autre texte vient renforcer les limites et les méthodes de la recherche propre à la philosophie et à la théologie. Il s'agit du décret de la Faculté des Arts de Paris qui semble inspiré en grande partie par les textes de S. Thomas et de St. Bonaventure; écrit ou non par tous les professeurs de logique ou philosophie, parmi lesquels il faut compter aussi Siger de Brabant[59], ce décret interdit, sous peine d'excommunication, de traiter des questions sur la Trinité, l'Incarnation ou tout autre problème de ce genre[60]. C'est selon ce nouveau règlement que se sont établies les limites de recherche et d'intérêt de la philosophie et de la théologie et les solutions que les professeurs et les étudiants doivent adopter dans certains cas particuliers. Si, par exemple, une question touche les deux domaines, elle ne doit pas être jugée contrairement à la foi; en outre, s'il s'agit de fragments difficiles qui semblent réfuter (*dissolvere*) la foi, le maître ou l'étudiant de l'Université de Paris doit y répondre seulement de trois manières: (1) soit en les combattant, (2) soit en les déclarant simplement faux et en totalité erronés, (3) soit en refusant la discussion de ces textes bien qu'ils puissent se trouver chez des autorités. Or, dans son commentaire sur la *Métaphysique* (qui est écrit également en 1272) Siger respecte en tous points ce décret[61].

On trouve déjà une première attaque contre S. Thomas pour ses diverses tentatives d'expliquer les problèmes théologiques par les moyens de la logique, dans le livre VI, comm. 1 des *Quaestiones super Metaphysicam*; dans ce passage, à la fin de l'exposé des distinctions entre les deux domaines, Siger conclut: *sic ergo quantum mihi videtur nunc, ipsae differunt un his sex iam dictis. Ex quibus iam dictis apparet quod pessime volunt procedere illi qui in illa scientia* (id est theologia sacra sciptura - n.n.) *volunt procedere in omnibus modus demonstrativo*[62]; celui à qui se réfère Siger ici est bien Thomas d'Aquin[63]. On note le souci de Siger de respecter le décret à la lettre; quant à lui, en philosophe, il ne se prononce pas sur la vérité des principes de la foi, mais il veut garder pour son domaine une certaine autonomie par rapport à la théologie. Siger examine trois modes distincts d'en-

[59] C'est l'hypothèse de travail proposée par F.-X. PUTALLAZ/R. IMBACH, dans: Profession (v. note 1), p. 123sqq.; elle a été contestée par Luca BIANCHI, dans: Censure et liberté (v. note 52), pp. 167sqq. et 173.

[60] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. par H. DENIFLE/A. CHATELAIN, t. 1, réimpr. de l'éd. de Paris 1891–1899, Bruxelles, 1964; pour la traduction française voir F.-X. PUTALLAZ/R. IMBACH, Profession (v. note 1), p. 128sqq.

[61] L'idée est soutenue par F.-X. PUTALLAZ/R. IMBACH, dans: Profession (v. note 1), p. 132sqq. mais elle est combattue par L. BIANCHI, dans: Censure et liberté (v. note 52), p. 176sqq.

[62] *Quaestiones in Metaphysicam* (Vienne) (v. note 19), p. 361, lin. 88sqq.

[63] Cf. F.-X. PUTALLAZ/R. IMBACH, dans: Professsion (v. note 1), p. 139.

visager les problèmes: (1) procéder d'une manière propre à un philosophe (*philosophice procedemus*)[64], à savoir présenter simplement les idées des philosophes sans les défendre, (2) assumer des thèses et (3) refuser des argumentations lorsqu'elles sont sophistiques ou qu'elles appartiennent à un autre ordre du discours que celui de la philosophie, sans rien dire quant à leur contenu. Déjà dans *De anima intellectiva*, à la suite d'Albert le Grand, il évitait une réponse sur la question du miracle puisque celui-ci n'entrait pas dans l'ordre du discours sur les choses naturelles: *sed nihi ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus*[65].

Tout cela nous empêche de déclarer que Siger refuse le miracle, qu'il s'accomplisse dans un ordre naturel ou surnaturel[66]. De même, dans son projet de définir le propre de la philosophie, il n'exclut pas la théologie ni sa méthode de travail[67]. La *Quaestio 2* ne soutient rien en ce sens car Siger n'est pas intéressé à s'exprimer ici sur ce point; sa préoccupation est avant tout d'ordre méthodologique: les problèmes doivent se résoudre dans leur propre cadre thématique avec des principes propres, notamment lorsqu'il s'agit de la théologie et de la philosophie. Dans le cas contraire, prévient-il, on arrive à faire des sophismes comme Thomas d'Aquin qui a l'impression qu'il peut démontrer par la raison naturelle la séparabilité de l'accident de sa substance[68]. Nous sommes en effet dans le même cadre de discussion que celui du *De anima intellectiva* sauf que, maintenant, il ne s'agit pas d'un discours sur les *naturalibus* qui l'empêche de s'exprimer sur le problème du miracle, mais du fait qu'aucun discours philosophique ne lui permette de le faire. Il n'est pas négligeable que

[64] Cf. SIGER DE BRABANT, *De anima intellectiva* (v. note 11), VIII, p. 101, lin. 4–12; voir John F. WIPPEL, Siger of Brabant: What It Means to Proceed Philosophically, dans: Miscellanea Medievalia (v. note 1), pp. 491–496.

[65] SIGER DE BRABANT, *De anima intellectiva* (v. note 11), III, p. 83sqq., lin. 44–49; cf. ALBERT LE GRAND, *De generatione et corruptione*, I, tract. 1, cap. 22, dans: *Alberti Magni Ratisbonensis episcopi O.P. Opera omnia*, ed. a. BORGNET, t. IV, Paris, 1890; cf. F.-X. PUTALLAZ/R. IMBACH, Profession (v. note 1), p. 51sqq.

[66] «Siger n'accepte pas l'argumentation, parce qu'il n'accepte pas la prémisse de Thomas d'Aquin selon laquelle Dieu est capable de produire des miracles». R. IMBACH, «Le traité d'eucharistie» (v. note 18), p. 328.

[67] Cf. F.-X. PUTALLAZ/R. IMBACH, Profession (v. note 1), p. 135.

[68] Pour les difficultés et les solutions philosophiques de Thomas quant à ce sujet, voir R. IMBACH, «Le traité de l'eucharistie» (v. note 18), pp. 314–320 et 324–328; voir également pour Siger de Brabant: R. IMBACH, «Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia. Von Siger de Brabant zu Thaddaeus von Parma», dans: Quodlibeta (v. note 12), pp. 209–250; A. MAURER, «Esse and Essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant», dans: *Mediæval Studies* 8 (1946), pp. 68–86 et O. ARGERAMI, «El problema de la contingencia en Siger de Brabante», dans: *Revista de Filosofia (La plata)* 20 (1968), pp. 44–56.

cette préoccupation continuelle pour les limites et pour ce qui est propre à la philosophie soit postérieure au décret de la Faculté des Arts. En ce qui concerne le commentaire au *De causis*, il serait intéressant et enrichissant qu'une lecture prenne en compte ce souci de Siger d'autant plus qu'un certain nombre des *Questions* reviennent souvent sur ce point[69]. Une discussion sur ce sujet serait certainement passionnante mais ces modestes pages ne peuvent que l'annoncer brièvement.

En faisant le point sur le problème du «plagiat», on observe que (1) bien qu'il y ait chez Siger des idées qui semblent inspirées par l'œuvre de Thomas d'Aquin, celles-ci reçoivent un sens particulier, comme dans le cas du *Prologue* où l'éloge du doute indique en effet la méthode de recherche de la vérité dans le cas du *Livre de causes*; (2) les autorités invoqués constituent parfois de simples marionnettes qui, par une très habile stratégie polémique, cachent la véritable cible de l'attaque, le seul indice dans ce sens étant la copie parfaite de fragments de son adversaire direct; (3) certains textes sont «plagiés» non pour accepter ou combattre les thèses soutenues mais pour analyser la démarche argumentative, sa structure logique plus ou moins sophistique.

[69] On renvoie ici à la *Quaestio* 12 (lin. 10–12, lin. 89, lin. 119–120), et à la *Quaestio* 28 où il est affirmé, contrairement aux distinctions faites dans le commentaire sur la *Metaphysique*, que *essentia causae primae ex sensibilibus intelligetur* (lin. 80–82, mais aussi 71–74 et 87–93).