

Théologie révélée *versus* théologie philosophique Siger de Brabant renverse Thomas d'Aquin

Fabienne Pironet

Volume 31, Number 2, Fall 2004

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/009810ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/009810ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Pironet, F. (2004). Théologie révélée *versus* théologie philosophique : sigier de Brabant renverse Thomas d'Aquin. *Philosophiques*, 31(2), 311–347.
<https://doi.org/10.7202/009810ar>

Article abstract

In the few paragraphs he dedicates to comparing revealed theology and philosophical theology, Siger of Brabant distances himself (on many counts) from the text of Thomas Aquinas which he uses as a model. This article aims to show how, in the same movement by which Siger acknowledges on many points the superiority of revealed theology, he nevertheless immediately limits its field, and this rather strictly, both from a methodological as well as a practical perspective. Thus, beyond the apparent agreement between Siger and Thomas, this text must be understood to be as much a defence of philosophy's autonomy as an affirmation of its superiority with regard to everything which can be investigated by human reason; it is a deep rejection therefore of Thomas' project of an all-powerful theology to which the other sciences are subordinated.

Théologie révélée *versus* théologie philosophique

Siger de Brabant renverse Thomas d'Aquin¹

FABIENNE PIRONET

Université de Montréal

fabienne.pironet@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — Dans les quelques paragraphes qu'il consacre à la comparaison entre la théologie révélée et la théologie philosophique, Siger de Brabant procède à de nombreux écarts par rapport au texte de Thomas d'Aquin qui lui sert de modèle. Cet article a pour but de montrer comment dans le même mouvement par lequel Siger reconnaît la supériorité de la théologie révélée sur plusieurs points, il en limite pourtant aussitôt, et assez strictement, le champ aussi bien du point de vue de la méthode que du champ d'application. Ainsi, au-delà de l'accord de surface entre Siger et Thomas, il faut voir dans ce texte autant une défense de l'autonomie de la philosophie qu'une affirmation de sa supériorité pour tout ce qui peut être investigué par la raison humaine, un rejet donc, profond, du projet thomasiens d'une théologie toute-puissante à laquelle sont subordonnées toutes les autres sciences.

ABSTRACT. — In the few paragraphs he dedicates to comparing revealed theology and philosophical theology, Siger of Brabant distances himself (on many counts) from the text of Thomas Aquinas which he uses as a model. This article aims to show how, in the same movement by which Siger acknowledges on many points the superiority of revealed theology, he nevertheless immediately limits its field, and this rather strictly, both from a methodological as well as a practical perspective. Thus, beyond the apparent agreement between Siger and Thomas, this text must be understood to be as much a defence of philosophy's autonomy as an affirmation of its superiority with regard to everything which can be investigated by human reason; it is a deep rejection therefore of Thomas' project of an all-powerful theology to which the other sciences are subordinated.

1. Introduction

Le XIII^e siècle fut riche des débats sur le statut et l'objet — « sujet » dans le vocabulaire médiéval — de la métaphysique : quel est son objet spécifique ? L'être en tant qu'être ? Les choses divines ? Les deux ? Comment se distingue-t-elle des autres sciences, particulièrement les autres sciences spéculatives (mathématique et physique) ? Où se situe-t-elle par rapport à la théologie qui a aussi pour objet les choses divines ?

Parmi les textes importants dans ces débats, il y a lieu de souligner les quelques pages des *Questions sur la Métaphysique* que Siger de Brabant (vers 1240 — vers 1281/1284) consacra à la distinction claire et nette qu'il convient

1. Je tiens à remercier le Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada pour son soutien financier au projet de recherche dirigé par Claude Lafleur et intitulé « La division de la science spéculative et le statut de la métaphysique : Thomas d'Aquin et les artiens dans la longue durée », projet dans lequel s'inscrit ce travail.

de faire entre deux sciences toutes deux appelées « théologie », la théologie qui est *sacra scriptura* — je m'abstiens volontairement pour l'instant de traduire cette expression — et la théologie qui est une partie de la philosophie, autrement dit entre la théologie au sens courant du terme et la métaphysique. Bien que les expressions « théologie rationnelle » et « théologie naturelle » ne soient pas utilisées ici, le lecteur plus familier des textes modernes et contemporains saura reconnaître en ces quelques paragraphes de Siger une étape importante vers des notions et des principes qui, dans un autre vocabulaire, ne lui sont guère étrangers.

Comme ce fut le cas à propos de presque toutes les doctrines de Siger, les interprétations de ces pages diffèrent de manière assez substantielle. Selon l'interprétation classique et majoritaire, il faut voir là un texte où Siger, sans être pleinement thomiste, adopte cependant une conception thomiste de la théologie (révélée) et des rapports entre philosophie et théologie², une conception selon laquelle la théologie est la science la plus universelle, la plus certaine et la plus noble, qui fait usage de la raison et supplante nécessairement celle-ci en cas de conflit. Selon Bukowski³, la seule voix dissonante à propos de ce texte, Siger non seulement ne conçoit pas la théologie de la même manière que Thomas d'Aquin, mais, en distinguant la théologie révélée de la théologie philosophique, il veut plutôt les séparer et détruire l'idée même d'une théologie révélée comme science.

Les partisans de l'interprétation classique ont beaucoup insisté sur le fait que Siger suit le texte de Thomas pas à pas, l'ordre de présentation des différences chez Siger correspondant à l'ordre des articles chez Thomas⁴. Ce n'est pas tout à fait le cas. Comme l'a en effet souligné Bukowski⁵ et comme on le verra tout au long de l'analyse de ce texte, Siger se livre ici à ce que Putallaz et Imbach reconnaissent comme sa « méthode favorite⁶ » ; il fait quelques sélections, réagence des éléments épars, procède à des ajouts ou omet certaines parties entières du texte de Thomas. Ces écarts par rapport au « modèle », parfois minimes ou peu évidents à première vue, sont pourtant essentiels pour saisir la portée effective de ce texte et dépasser les conclusions qu'on en a le plus souvent tirées en s'en tenant quasi exclusivement à souligner les points de convergence entre Siger et Thomas, Siger qui à l'époque où

2. Maurer, 1988 ; Putallaz-Imbach, 1997, pp.107-121.

3. Bukowski, 1987 et 1990. Bukowski reprend l'opinion que Maurer avait soutenue en 1956 et lui reproche de l'avoir abandonnée. Pour comprendre ce changement d'avis de Maurer, on rappellera qu'entre 1956 et 1988 la plupart des textes de Siger ont été édités et, surtout, que s'est imposée l'interprétation évolutionniste de Van Steenberghe, interprétation selon laquelle Siger serait progressivement passé d'un averroïsme radical à un quasi-thomisme (voir surtout Van Steenberghe, 1977).

4. Van Steenberghe, 1977, pp. 229-257, Éd. de Maurer, 1988, p. 258 et Putallaz-Imbach, 1997, p. 109.

5. Bukowski, 1990, pp. 62-67.

6. Putallaz-Imbach, 1997, p. 142.

il a rédigé ce texte aurait, sous l'influence de Thomas, déjà laissé derrière lui l'aristotélisme radical des premières années de sa carrière⁷.

En opposition claire avec l'interprétation classique, mais sans partager tous les arguments de Bukowski, je voudrais donc montrer dans cet article que Siger opère ici, comme il le fait ailleurs sur d'autres sujets⁸, un retournement assez extraordinaire du texte de Thomas (*Somme de théologie, Prima pars*, qu.1) dont il est vrai qu'il s'inspire manifestement. À bien lire ce texte, en effet, nous ne pouvons que constater que là où Thomas fait de la théologie révélée la « reine » des sciences, à savoir une science qui, copie humaine de la science que Dieu lui-même possède, porte sur tous les objets possibles sans exception et à laquelle sont subalternées toutes les autres, Siger limite celle-ci de manière drastique aussi bien du point de vue de sa méthode que de son champ d'application. Sans pour autant opposer la foi et la raison, sans pour autant affirmer que la raison est supérieure à la foi, Siger relègue ainsi la théologie « toute-puissante » de Thomas au domaine certes supérieur et exclusif, mais ô combien circonscrit, de ce qui est envisagé du point de vue de la révélation seulement.

Pour appuyer mon interprétation, je proposerai ici un commentaire littéral et aussi exhaustif que possible du texte de Siger en le comparant avec le texte de Thomas ainsi qu'avec d'autres extraits des mêmes *Questions sur la Métaphysique* ou d'autres œuvres de Siger. L'étude de ce texte permettra de renouveler le débat à propos de la question de savoir comment Siger conçoit les rapports entre théologie et philosophie, entre foi et raison.

Nous avons conservé plusieurs reportations des *Questions sur la Métaphysique* de Siger. Deux d'entre elles, la reportation de Vienne et la reportation de Cambridge, contiennent le passage qui nous intéresse ici, à savoir les questions sur le Livre VI, dans le premier chapitre duquel Aristote présente sa célèbre tripartition des sciences théorétiques et appelle « théologique » la plus haute d'entre elles. Le texte de la reportation de Vienne⁹ étant plus complet que l'autre, c'est lui que j'ai traduit. Le cas échéant, j'indiquerai les variantes significatives que l'on repère dans la reportation de Cambridge¹⁰. Les chiffres entre {} renvoient au numéro de page dans l'édition du texte latin, cité en note. Les paragraphes (incluant le titre de la question) sont numérotés de [1] à [10]. Les sous-titres entre <> sont des ajouts de la traductrice. Les quelques expressions qui feront l'objet d'un commentaire particulier sont en italiques dans la traduction.

7. Van Steenberghen, 1977, p. 257; Éd. de Maurer, 1988, p. 269 et Putallaz-Imbach, 1997, p. 53.

8. Pour quelques exemples précis, voir Imbach 1996.

9. Siger de Brabant, QMET Vienne, Éd. de Dunphy, 1981, pp. 359-361.

10. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, 1983, pp. 303-304, ll. 70-109.

2. Analyse du texte

Siger de Brabant, Questions sur la Métaphysique
Reportation de Vienne, Livre VI, Commentaire 1

<1. Le titre>

{359} [1] Comment la théologie qui *est par l'écriture sacrée* diffère de la théologie qui est une partie de la philosophie¹¹.

Le premier point par lequel on peut établir le lien avec la *Somme de théologie* de Thomas et déjà saisir le déplacement essentiel que Siger opère dans ses *Questions sur la Métaphysique* apparaît dès l'intitulé même de la question : il s'agit de la manière dont sont caractérisées les deux théologies.

Les commentateurs s'entendent tous pour dire que Siger a emprunté ici son vocabulaire à Thomas pour l'expression « théologie qui est une partie de la philosophie » ; par contre, les opinions divergent à propos de l'appellation retenue pour caractériser la théologie révélée (chez Siger, « *theologia quae est sacra scriptura* »). Selon les uns, il ne fait aucun doute que Siger parle bien ici de ce que Thomas appelle tantôt « théologie », tantôt « écriture sacrée », tantôt, et le plus souvent, « doctrine sacrée »¹² ; selon Bukowski, par contre, le fait que Siger parle systématiquement de « théologie qui *est l'écriture sacrée* » indique qu'il conçoit la théologie autrement que Thomas¹³.

Laissant de côté l'argumentation des uns et de l'autre¹⁴, il me semble que ces deux points de vue opposés peuvent pourtant se réconcilier si l'on considère les éléments suivants :

1. dans l'expression *theologia quae est sacra scriptura*, *sacra scriptura* peut être un nominatif (qui *est* l'écriture sacrée — Bukowski) ou un ablatif (qui *est par* l'écriture sacrée — Maurer et al.);
2. lire *sacra scriptura* comme un nominatif signifierait que la théologie n'est que l'écriture sacrée ; ce serait là une conception qui n'a guère cours en cette fin de XIII^e siècle, mais aussi bien trop réductrice (même pour quelqu'un qui en aurait été le plus farouche adversaire) et donc facile à réfuter ;
3. dans la mesure où il me semble difficile de soutenir que l'écriture sacrée elle-même ou à elle seule puisse être qualifiée de science et où, dès le paragraphe suivant, cette théologie est clairement présentée par Siger comme une science — ce que d'ailleurs indique le terme

11. « *Qualiter differt theologia quae est sacra scriptura a theologia quae est pars philosophiae* », p. 359, ll. 2-3.

12. Maurer, 1988, pp. 258-259 et Putallaz-Imbach, 1997, p. 109.

13. Bukowski, 1990, pp. 57-67.

14. L'argumentation de Bukowski cherche essentiellement à montrer deux points : 1) pour Siger, la théologie révélée est l'écriture sacrée seulement et non pas la doctrine sacrée telle que l'entend Thomas ; 2) selon Siger, la théologie révélée n'est pas scientifique ; elle est donc inutile.

theo-logia lui-même —, il faut lire *sacra scriptura* comme un ablatif : si l'écriture sacrée (i.e. les textes sacrés) peut être dite un savoir ou dépositaire d'un savoir, elle n'est pas une science, par contre, comme l'admettent et Thomas et Siger, elle fournit ses principes à la théologie qui est une science ;

4. ce n'est pas parce que Siger parlerait de la théologie révélée au sens où l'entend Thomas qu'il aurait nécessairement et exactement la même conception de celle-ci que lui. Nous verrons en effet que c'est d'une manière autre que par l'identification pure et simple de la théologie révélée avec l'écriture sacrée que Siger se propose de limiter son champ.

Quoi qu'il en soit de cette question, il est clair selon moi que Siger a fait ici un choix de vocabulaire doublement stratégique. En choisissant de parler de théologie qui est *sacra scriptura*, expression ambiguë selon qu'on la lit au nominatif ou à l'ablatif, Siger laisse croire à qui le veut qu'il parle bien de la même chose que Thomas (et donc dit la même chose que Thomas ?), surtout si on lit *sacra scriptura* comme un ablatif ; mais, ce faisant, il n'adopte néanmoins pas le vocabulaire favori de Thomas, ce qui, on le verra, est une manière parmi d'autres de marquer qu'il a une conception différente des choses, manière qui ne suffit cependant pas à elle seule à prouver cette divergence.

Le désaccord entre les commentateurs d'aujourd'hui prouve en tout cas que si Siger avait voulu jouer sur cette ambiguïté pour avoir l'air de dire la même chose que Thomas sans dire la même chose que Thomas, il a réussi son coup.

<2. La question>

[2] Ensuite, on demande comment la science théologie *que nous avons sous la main*, qui est une partie de la philosophie, diffère de la science théologie qui n'est pas une partie de la philosophie mais est par l'écriture sacrée ; en effet, chacune des deux est appelée théologie. Comment différent-elles donc¹⁵ ?

L'entrée en matière de cette question indique déjà une certaine prise de position, apparemment paradoxale, de Siger par rapport au texte de Thomas. Alors que dans l'article 1 Thomas pose d'abord la question de savoir s'il est « nécessaire d'avoir une autre doctrine en plus des disciplines philosophiques », à laquelle il répondra évidemment par l'affirmative, Siger admet d'emblée qu'il y a deux théologies. Est-ce à dire que la nécessité de la théologie révélée, celle à propos de laquelle Thomas pose sa question, va plus de soi pour un artien que pour un théologien ? Ne nous y trompons pas, la question de Thomas porte sur la théologie révélée telle que lui l'entend, c'est-à-dire comme

15. « *Consequenter quaeritur qualiter differat scientia theologia quam prae manibus habemus, quae est pars philosophiae, et scientia theologia quae non est pars philosophiae sed est sacra scriptura, nam utraque dicitur theologia. Quomodo ergo differunt ?* », p. 359, ll. 4-7.

une science au sens aristotélicien du terme¹⁶ qui a des principes propres, un objet propre, qui est universelle et peut recourir à l'argumentation démonstrative, une science qu'il conçoit comme supérieure à toutes les autres, une science supérieure car nécessaire pour que l'homme puisse atteindre sa fin ultime, à savoir le salut qui est en Dieu. Quant à Siger l'artien, il est compréhensible et normal que, vu la finalité de la théologie révélée, il ne se prononce pas sur sa nécessité, car la révélation, le salut et la béatitude céleste ne sont pas du ressort du philosophe, mais du théologien exclusivement¹⁷.

Une autre différence implicite se marque encore entre les deux penseurs dès la position même de la question. Pour Thomas, en effet, la différence entre les deux théologies est d'emblée présentée comme une différence générique (*differt secundum genus*, art. 1, ad 2), ce sans quoi elle ne pourrait être supérieure aux autres sciences, qui lui sont subalternées. Siger ne précise nulle part explicitement de quelle nature est la différence; mais la manière dont il caractérise dans ce paragraphe les deux sciences théologies, une qui est une partie de la philosophie et l'autre qui n'est pas une partie de la philosophie, invite plutôt à croire qu'il les range sous le même genre et que leur différence est plutôt spécifique que générique, ce que la suite du texte confirmera.

Cette expression, « [...] que nous avons sous la main [...] », anodine en apparence, va prendre toute sa dimension par la suite, notamment dans les paragraphes [4], [7] et [10]. De la même manière que l'expression « qui est par l'écriture sacrée » pour la théologie révélée, elle indique l'origine nécessaire des connaissances en théologie philosophique, à savoir le sens, la mémoire et l'expérience. Cette expression, qui fait discrètement mais assurément allusion à ce que Siger appelle ailleurs¹⁸ la voie philosophique ou la voie selon la nature¹⁹, est à rapprocher d'une autre expression du même genre que l'on trouve dans le prologue du traité *De l'âme intellectuelle* du même Siger : « C'est pourquoi, comme le dit le Commentateur à propos du prologue du *De anima*, nous devons toujours poser cette question (i.e. savoir comment il arrive que l'âme soit séparée des corps) *directement de nos yeux* (in directo oculorum nostrorum)²⁰ ».

16. Voir aussi Thomas d'Aquin, *In boetium de trinitate*, qu. 11, art. 3, ad 7um.

17. On rappellera en outre que les maîtres ès arts devaient, depuis 1272, prêter serment de ne pas « déterminer ni même disputer de question purement théologique, comme la Trinité, l'Incarnation ou autre semblable, en transgressant les limites qui lui sont assignées ». Pour diverses interprétations de ces statuts, voir Putallaz-Imbach, 1997, pp. 123-134 et Bianchi, 1999, pp. 165-201.

18. Par exemple, dans le traité *De l'éternité du monde* (DEM) et dans le traité *De l'âme intellectuelle* (DAI), où ces expressions sont particulièrement fréquentes.

19. Dans une question anonyme qui résume l'essentiel du texte de Siger, on trouve le verbe, rare, « *manuducimur* » (nous sommes conduits par la main) pour caractériser la manière dont le métaphysicien arrive à connaître Dieu et les autres choses séparées, tandis que le théologien y arrive « *modo superhumano et supernaturali* », voir Maurer, 1988, p. 276. [Le verbe « *manuducere* » est utilisé par Thomas à la toute fin de l'article 5.]

20. Siger de Brabant, DAI, I, p. 70, ll. 9-10.

<3. Le programme de la réponse>

[3] Il faut répondre que, *comme il m'apparaît maintenant*, elles diffèrent sur six <aspects> : premièrement, quant aux modes de considérer ; deuxièmement, quant aux <choses> considérées en chacune des deux ; troisièmement, parce que la théologie qui est par l'écriture sacrée est plus universelle que la théologie qui est une partie de la philosophie ; quatrièmement, parce que celle-là est plus certaine ; cinquièmement, parce qu'elle est pratique, tandis que la théologie qui est une partie de la philosophie n'est pas pratique ; sixièmement, parce que la théologie qui est par l'écriture sacrée est plus sagesse que cette théologie <qui est une partie de la philosophie>²¹.

La seule chose à remarquer dans ce paragraphe est l'expression *comme il m'apparaît maintenant*, que l'on retrouve dans le dernier paragraphe, mais aussi, malgré son extrême concision, dans la reportation de Cambridge²². Pourquoi cette insistance sur le « maintenant » ? Est-ce à dire que Siger reconnaît par là avoir changé d'avis sur ce point ? Ou qu'il se réserve le droit de changer ultérieurement d'avis ? Est-ce à dire que, comme le pense Maurer²³, Siger signifie par là que ses réflexions sur les deux théologies sont incidentes ou occasionnelles (« casual » dit Maurer) ? Dans la mesure où Siger ne s'est prononcé directement et explicitement sur la question de la différence entre les deux théologies dans aucun autre texte, il serait hasardeux de tirer ici des conclusions. Probablement ne faut-il y voir qu'une autre manière encore d'exprimer qu'il procède ici selon la voie de la philosophie et de la méthode naturelle. Ce qui confirmerait cette interprétation, c'est le constat qu'aux dix articles de la première question de la *Somme de théologie* de Thomas, Siger a préféré la référence aristotélicienne aux six conditions de la sagesse, exposées au tout début de la *Métaphysique*, Livre 1, chap. 2. Il n'est pas inintéressant de noter que quatre des six différences exposées par Siger correspondent directement aux conditions aristotéliciennes, qui sont : 1) connaître toutes les choses dans la mesure où cela est possible (universalité) ; 2) connaître des choses difficiles et peu accessibles parce qu'au-delà de la connaissance sensible (objet) ; 3) connaître les causes avec le plus d'exactitude (certitude) ; 4) être le plus capable d'enseigner ; 5) avoir pour seule fin le savoir (science théorique/pratique) ; 6) être dominatrice par rapport aux sciences particulières qui lui sont subordonnées. Nous verrons ce que Siger dit de chacune de ces conditions et les conclusions particulières qu'on peut tirer de son texte à propos des deux conditions (enseignement et domination des autres sciences) dont il ne fait pas explicitement une différence entre les deux théologies.

21. « *Dicendum quod, sicut nunc mihi apparet, differunt quantum ad sex: primo, quantum ad modos considerandi; secundo, quantum ad considerata in utraque; tertio, quia theologia quae est sacra scriptura, ipsa est magis universalis quam theologia quae est pars philosophiae; quarto, quia item est magis certa; quinto, quia ipsa etiam est practica, theologia vero quae est pars philosophiae, ipsa non est practica; sexto, quia theologia quae sacra scriptura est, est magis sapientia quam theologia ista* », p. 359, ll. 8-15.

22. « [...] *quantum mihi occurrit ad praesens* », p. 303, ll. 71-72.

23. Maurer, 1988, p. 273.

<4. Première différence : le mode de considération>

[4] Je dis donc qu'elles diffèrent quant au mode de considérer, parce que le mode de considérer dans cette théologie qui est une partie de la philosophie consiste à procéder à partir de principes qui nous sont connus via le sens, la mémoire et l'expérience, à partir de la lumière et de la raison naturelles. Par contre, le mode de considérer dans la théologie qui est par l'écriture sacrée ne consiste pas à procéder à partir de principes qui {360} nous sont connus via le sens, la mémoire et l'expérience et par la lumière naturelle, mais on procède en celle-ci à partir de principes connus par la révélation divine, comme beaucoup de saints <en> ont connus par révélation divine. Ensuite, à partir de ces principes ainsi connus par révélation divine, on procède par investigation humaine, appliquant ces principes pour arriver à²⁴ d'autres choses, comme aux conclusions de cette science²⁵.

Comme chez Thomas (art. 1), la différence de mode de considérer, c'est-à-dire de mode d'acquisition des principes à partir desquels on procède, est la première différence énoncée entre les deux théologies, chez Siger, entre la théologie et la philosophie, chez Thomas. Elle est aussi la plus fondamentale, non seulement parce qu'elle concerne le mode d'acquisition de leurs principes premiers respectifs, mais encore parce que c'est de cette différence que, chez Thomas comme chez Siger, va découler tout le reste²⁶.

On a beaucoup souligné le parallèle des formules chez les deux penseurs. Force est toutefois de souligner dans ce paragraphe deux points de divergence importants entre Siger et son illustre « modèle ».

1. Pour caractériser le mode de considération des disciplines philosophiques en général, Thomas ne parle guère que d'investigation par la raison humaine (art.1, *resp.* et ad 2) ou de principes connus par la lumière naturelle (art. 2, *resp.*). Siger, qui reprend ces deux expressions, les précise cependant en recourant avec insistance à un vocabulaire typiquement aristotélicien : les principes de la théologie philosophique sont connus « via le sens, la mémoire et l'expérience²⁷ », les principes de la théologie révélée ne sont pas connus

24. Littéralement : « vers ».

25. « *Dico ergo quod differunt quantum ad modum considerandi, quia modus considerandi in ista theologia, quae est pars philosophiae, est procedere ex principiis quae sunt nota nobis via sensus, memoriae et experimenti, ex lumine et ratione naturali. Modus autem considerandi in theologia quae est sacra scriptura non est procedere ex principiis quae {360} sint nota via sensus, memoriae et experimenti et lumine naturali, sed proceditur in ea ex principiis notis per divinam revelationem, sicut multis sanctis nota fuerunt per revelationem divinam. Deinde autem ex illis principiis, sic notis per revelationem divinam, proceditur per investigationem humanam, applicando ad alia, sicut ad conclusiones illius scientiae, illa principia* », pp. 359-360, ll. 16-26.

26. On relèvera dans chacun des paragraphes suivants dans le texte de Siger des expressions comme : « ce qui apparaît de ce qui a été dit », « de ce qui a déjà été dit il apparaît » ou « comme on a dit ».

27. Voir Aristote, *Metaphysica*, I, 1, 980 a 27-b 2 et *Posteriora analytica*, II, 19, 100 a 4-8.

« via le sens, la mémoire et l'expérience ». L'effet de cette répétition est d'accentuer la différence radicale et essentielle entre ces deux sciences, voire même de poser, pour cette raison, l'exclusion de leurs domaines respectifs, ce qui sera établi dans le paragraphe [6].

2. Là où Thomas précise l'origine de ce qui est révélé en disant que « la doctrine sacrée est une science, car elle procède à partir de principes connus par la lumière d'une science supérieure, à savoir la science de Dieu et des saints (*beatorum*) » (art. 2, *resp.*), Siger nous dit qu'on procède en théologie révélée « à partir de principes connus par révélation divine, comme beaucoup de saints <en> ont connus par révélation divine », ce qui, au-delà des premières apparences, n'est pas tout à fait la même chose. La nuance concerne d'abord le statut des saints : dépositaires autorisés et dispensateurs faisant autorité d'un savoir acquis par révélation chez Thomas (cf. art. 2, ad 2), simples récepteurs de principes connus par révélation chez Siger. Elle concerne ensuite le statut de la science des saints : accoler science de Dieu et science des saints, comme le fait Thomas, laisse sous-entendre ce qu'il dira explicitement dans les articles 3 et 7, à savoir que ce que savent les saints par révélation est la même chose, du point de vue du contenu du moins, que Dieu sait, car la doctrine sacrée est « comme une impression <en eux/nous> de la science divine » (art. 3, ad 2), par quoi Dieu nous communique ce qu'il connaît à propos de lui-même (art. 7, *resp.*). Rien de tel dans l'expression plus neutre de Siger : que les saints connaissent des principes par révélation et que la connaissance de ces principes soit la plus certaine (cf. paragraphe [7]) est une chose, que ces principes correspondent à la science de Dieu en est une autre, sur laquelle il ne convient pas en tant que philosophe de se prononcer, car, comme il le dit à propos de la question de l'éternité de l'intellect dans un de ses premiers textes, les *Questions sur le troisième livre du De anima*, « Qui investiguera la volonté divine ?²⁸ ». Comme il le dit encore dans les *Questions sur la Métaphysique* et dans son dernier ouvrage, les *Questions sur le Livre des causes* : le philosophe ne doit pas faire porter son investigation sur ce qui dépasse la raison humaine²⁹. En d'autres termes, qui peut nous assurer qu'en nous révélant volontairement certains principes, Dieu nous transmet Sa science ? Comment pouvons-nous prétendre savoir ce que Dieu sait ? Cette

28. Siger de Brabant, QTDA, qu. 2, p. 7, ll. 72-75.

29. Siger de Brabant, QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 41-42 : « [...] quelqu'un ne doit pas commencer à s'enquérir par la raison des choses qui sont au-delà de la raison » ; QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, p. 110, ll. 73-75 : « [...] il ne faut pas chercher de raisons humaines dans ce qui relève de la foi » et QLDC, qu. 25, p. 102, ll. 59-60 : « [...] n'ayant pas l'intention de <traiter> des miracles et des prodiges de Dieu tout-puissant immédiatement causés par Dieu ».

neutralité épistémologique de mise sera dépassée quelques décennies plus tard par ceux qui iront jusqu'à se demander si Dieu, nous révélant certaines choses, n'est pourtant pas en train de nous tromper...

Je reviendrai sur la dernière phrase de ce paragraphe dans le commentaire des paragraphes [6], où sera discutée la question du rapport de la théologie révélée avec les autres sciences en général, et [10], qui porte sur la nature du raisonnement pratiqué en théologie révélée.

On remarquera en passant qu'à plusieurs reprises, la reportation de Cambridge parle de « *notre* théologie » à propos de la théologie qui est une partie de la philosophie³⁰, la théologie révélée étant appelée « *l'autre* ». Cette manière de s'exprimer à la première personne du pluriel indique un certain sentiment d'appartenance à une classe bien définie (les artiens) par opposition à une autre (les théologiens) et reflète de façon très explicite les revendications d'autonomie de plus en plus fortes des artiens à la fin du XIII^e siècle.

<5. Deuxième différence : les objets>

[5] Elles diffèrent encore quant aux <choses> considérées, parce que cette science théologie qui est une partie de la philosophie n'étend sa considération que jusqu'aux choses que nous pouvons connaître par la raison humaine et par <le biais> des créatures seulement. Par contre, la science théologie qui est par l'écriture sacrée étend sa considération aux choses qui sont au-delà de la raison humaine et qui ne peuvent être connues par <le biais> des créatures seulement. En effet, comme on a dit, elle considère ces choses qui peuvent être connues par révélation divine seulement. C'est pourquoi cette science théologie qui est par l'écriture sacrée, qui n'est pas une partie de la philosophie, considère n'importe quelles <choses> connaissables par le mode de la révélation divine, qu'elles soient des êtres naturels, divins ou mathématiques³¹, ou bien, n'importe quelles <choses> en tant qu'elles tombent ou peuvent tomber sous le mode du savoir ou du connaître par révélation divine³².

Dans l'article 3, Thomas montre que l'unité de la doctrine sacrée est assurée par l'unité de raison formelle de ses objets : bien qu'ils soient différents selon

30. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurel, p. 303, ll. 73-74 ; p. 304, l. 77 et l. 85.

31. Dans la reportation de Cambridge, on lit « *moraux* » au lieu de « *mathématiques* », p. 304, l. 83.

32. « *Differunt etiam quantum ad considerata in eis, 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. Illa autem scientia theologia quae est sacra scriptura extendit considerationem suam ad ea quae sunt supra rationem humanam et quae per creaturas tantum non possunt cognosci: nam, sicut dictum est, ipsa considerat ea quae per revelationem divinam tantum possunt cognosci. Unde et quaecumque scibilia sunt per modum divinae revelationis, sive sint entia naturalia, sive divina, sive mathematica, sive quaecumque, in eo quod cadunt vel cadere possunt sub modo sciendi vel cognoscendi ea per revelationem divinam, considerat haec scientia theologia quae est sacra scriptura, quae non est pars philosophiae* », p. 360, ll. 17-39.

l'être (Dieu, les anges, les hommes, les créatures et les mœurs ne sont pas de même nature), ils sont tous envisagés selon le même point de vue, à savoir en tant qu'ils sont révélés ou révélables de manière divine, la révélation étant comme une impression de la science divine (*sit velut quaedam impressio divinae scientiae*).

Dans l'article 7, Thomas présente cependant une seconde manière de concevoir l'unité de raison formelle des objets de la doctrine sacrée : celle-ci a Dieu pour objet principal, mais englobe en quelque manière tous les autres objets possibles dont elle traite en tant qu'ils sont examinés sous la raison de Dieu (*sub ratione Dei*), c'est-à-dire en tant qu'ils se rapportent à Dieu comme à son principe et à sa fin (art. 7).

Siger ne retient de ces deux critères que le premier, ce qui montre bien que pour lui la distinction entre les deux théologies ne repose pas tant sur l'angle sous lequel elles peuvent considérer un même objet (x en tant qu'être, en métaphysique — x en tant que se rapportant à Dieu, en théologie) que sur la manière dont on acquiert la connaissance de cet objet (par la raison naturelle — par révélation).

La théologie révélée est bien d'une certaine manière la plus englobante des sciences, elle a bien pour objet tous les êtres, qu'ils soient naturels, mathématiques ou divins ; mais cette extension purement quantitative est aussitôt limitée par le mode de considération qui lui est propre. Considérant les mêmes objets que la physique, la mathématique et la théologie philosophique, la théologie révélée ne les considère cependant qu'en tant que connus par la révélation divine — Siger répète par trois fois l'expression « par révélation divine ». Ainsi, la séparation des disciplines est bien marquée, et il n'est pas question que, comme chez Thomas, la théologie philosophique soit de quelque façon subalternée à la théologie révélée. C'est ce que Siger exprime en disant que la théologie révélée « n'est pas une partie de la philosophie » — non sans ironie, car on se serait plutôt attendu à ce qu'il revendique l'autonomie de la philosophie en déclarant que celle-ci n'est pas une partie de la théologie.

Outre ces objets, dont certains sont donc communs aux deux théologies, la théologie révélée a des objets qui lui sont véritablement propres, à savoir ces choses qui sont au-delà de l'humaine raison et qui ne peuvent être connues que par révélation divine. Il s'agit des miracles et des prodiges de Dieu, phénomènes auxquels le philosophe en tant que tel n'a accès d'aucune manière et dont Siger, paraphrasant Albert le Grand, dit ailleurs qu'ils ne peuvent être prouvés par des arguments naturels³³. Je reviendrai plus loin sur la question de savoir si une telle affirmation indique que, pour lui, tout ce qui ne

33. Siger de Brabant, DAI, pp. 83-84, ll. 44-48 : « Ce que nous recherchons ici est seulement l'intention des philosophes, et principalement <celle> d'Aristote, même si, peut-être, le Philosophe a pensé autrement que ne l'ont fait la vérité et la sagesse qui, à propos de l'âme, ont été transmises par la révélation, et qui ne peuvent être prouvées par des arguments naturels. Mais nous ne <disons> rien maintenant des miracles de Dieu, puisque nous parlons des choses naturelles selon la voie naturelle ». Voir aussi les extraits cités dans la note 28 ci-dessus.

dépasse pas la raison humaine est susceptible d'être prouvé par des arguments naturels³⁴.

Que Siger ne retienne pas le second critère de Thomas peut s'expliquer de deux manières. Premièrement, en tant que maître ès arts, Siger était tenu de ne pas déterminer de questions purement théologiques. Deuxièmement, on pourrait très bien comprendre qu'il ait voulu l'écartier pour des raisons stratégiques. Avec ce critère, en effet, Thomas avait lui-même une stratégie en tête : faire du rapport essentiel avec Dieu le dénominateur commun de toutes les choses lui permettait de montrer l'infériorité et donc la subalternation de toutes les sciences à la doctrine sacrée. Mais si Siger en avait tenu compte ou avait dû en tenir compte, cela aurait-il changé ses conclusions ? Je ne pense pas. En effet, comme on l'a vu, concevoir l'unité de raison formelle des objets de la théologie révélée comme le rapport de ceux-ci à Dieu comme à leurs principe et fin n'aurait de toute manière pas abouti à autre chose qu'une limitation de l'ensemble de ses objets propres à tous les objets possibles *en tant que révélés* (sans quoi les objets de la théologie révélée ne se distingueraient en rien de ceux de la théologie philosophique) et aux choses qui dépassent la raison humaine (qui sont les seuls objets matériellement propres de la théologie révélée).

Quant à la théologie philosophique, elle a un nombre plus restreint d'objets que la théologie révélée, parmi lesquels Dieu et les substances séparées, en tant cependant qu'on peut connaître ceux-ci par la raison humaine et par le biais des créatures. Que Dieu et les substances séparées soient objets de la théologie philosophique ne sera énoncé explicitement dans la reportation de Vienne que dans le paragraphe [9], là où Siger, se basant sur l'autorité d'Aristote, dit que la théologie philosophique est sagesse, c'est-à-dire une science qui considère Dieu et les substances séparées. Dans la reportation de Cambridge, cela est dit explicitement dès ce paragraphe : « Notre <théologie> ne considère à *propos de Dieu* que les choses qui³⁵ [...] ».

En résumé, on peut dire que la théologie révélée selon Siger examine ses objets *sub ratione revelationis*, la théologie philosophique, *sub ratione generalis* et les sciences particulières, *sub propriis rationibus*.

On remarquera que la formulation de certaines phrases importantes de ce paragraphe pourrait porter à confusion. En effet, ce que Siger écrit à propos de la limitation de la classe des objets qui relèvent de la théologie philosophique est ambigu : elle n'étend sa considération, lit-on dans la reportation de Vienne, que jusqu'aux choses qui « *per rationem humanam et per creaturas tantum possunt cognosci a nobis* », phrase que l'on interprétera diversement selon la force exclusive qu'on attribue à l'adverbe « tantum ».

Selon une lecture forte, Siger dirait ici qu'il y a des choses qui ne peuvent être connues que par la raison humaine (ou qui peuvent être connues seulement

34. Voir commentaire du paragraphe [10] et les conclusions.

35. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, p. 304, ll. 77-78.

par la raison humaine), à l'exclusion de tout autre mode de connaissance. Selon une lecture faible, Siger dirait ici qu'il y a des choses qui peuvent n'être connues que par la raison humaine (ou qui peuvent être connues par la raison humaine seulement), sans nécessairement exclure un autre mode de connaissance.

La lecture forte, selon laquelle la théologie philosophique aurait un accès strictement exclusif à la connaissance de certaines choses, ne serait très cohérente ni avec la suite du paragraphe (où Siger reconnaît que la théologie révélée a accès à la connaissance des êtres naturels, divins et mathématiques par voie de révélation), ni avec l'ensemble du texte (notamment dans le paragraphe [6], où il reconnaît que la théologie révélée considère, toujours par voie de révélation, les principes et les conclusions des sciences particulières). Par contre, certains théologiens, qui pensent que la raison seule ne peut arriver à aucune connaissance à propos de Dieu et des substances séparées, pourraient se réjouir de lire sous la plume de Siger que la théologie philosophique « n'étend sa considération que jusqu'aux choses que nous ne pouvons connaître que par la raison humaine », car cela pourrait, selon eux, l'obliger à reconnaître qu'elle n'étend pas sa considération jusqu'à Dieu.

Le même problème d'interprétation se pose à propos de la phrase « celle-ci (la théologie révélée) considère ces choses *quae per revelationem divinam tantum possunt cognosci* ». Selon une lecture forte, Siger dirait ici que la théologie révélée considère les choses qui ne peuvent être connues que par révélation (ou qui peuvent être connues seulement par révélation), à l'exclusion de tout autre mode de connaissance. Selon une lecture faible, Siger dirait ici que la théologie révélée considère les choses qui peuvent n'être connues que par révélation (ou qui peuvent être connues par révélation seulement), sans nécessairement exclure un autre mode de connaissance.

La lecture forte, selon laquelle la théologie révélée aurait un accès strictement exclusif à la connaissance de certaines choses, n'est pas incohérente dans le contexte si elle se rapporte à ce qui précède immédiatement et que donc les seules choses dont il est question ici sont celles qui dépassent la raison, qui ne peuvent effectivement être connues d'aucune façon par le biais des créatures. Prise isolément du contexte, par contre, elle ne serait pas conforme à la pensée de Siger et, surtout, elle ne plairait guère aux théologiens toutes obédiences confondues, car elle limiterait le champ de la théologie révélée aux seuls miracles. Ceux qui se seraient donc réjouis d'une lecture forte de la phrase précédente seraient bien refroidis par la lecture forte de celle-ci.

Je laisse de côté la discussion de la troisième phrase dans laquelle apparaît l'adverbe « tantum », car l'interprétation en est encore plus ardue du fait de la présence d'une négation dont, en bonne scolastique, on pourrait aussi discuter la portée.

Quoi qu'il en ait été de la volonté de Siger de jouer ou pas sur l'ambiguïté des termes, il reste qu'en tant que traductrice et interprète aujourd'hui, il me faut faire un choix qui respecte au mieux le texte ; et l'option retenue doit être la même pour chacune des phrases, car la structure grammaticale est la

même dans tous les cas. Étant donné les inconvénients divers et manifestes de la lecture forte, j'ai opté pour la lecture faible, mais dans la formulation qui préserve le mieux à la fois le choix des termes de Siger (traduire « *tantum* » par « seulement » plutôt que par « ne ... que ») et l'ambiguïté possible du texte latin (en français, « que nous pouvons connaître par le biais des créatures seulement » est plus ambigu que « que nous pouvons ne connaître que par le biais des créatures »).

Ce paragraphe [5] est sans doute le plus important de tout le texte, car il en donne le ton et la ligne d'argumentation centrale : tout ce qui est concédé à la théologie révélée — et qui pourrait laisser croire que Siger est en plein accord avec Thomas — doit être aussitôt relativisé de par la limitation que lui impose son mode de considération, c'est-à-dire la manière dont sont acquis ses principes. On y voit aussi que, tout en concédant à la théologie révélée tout ce qui doit lui être concédé — ici une extension large quant aux objets —, Siger ne renonce à rien de ce qui revient à la théologie philosophique, au contraire, il détermine avec précision et fermeté quel est son champ.

<6. Troisième différence : l'universalité>

[6] Elles diffèrent encore, troisièmement, parce que la théologie qui est par l'écriture sacrée est plus universelle, ce qui apparaît de ce qui a été dit. En effet, si elle considère toutes les <choses> qui peuvent tomber sous la raison de la révélation divine, alors elle considère non seulement les principes des sciences particulières, mais aussi les conclusions des sciences particulières. Mais cette science théologie qui est une partie de la philosophie ne se mêle pas des conclusions des autres sciences particulières, comme le dit le Commentateur³⁶. C'est pourquoi cette science théologie-là est plus universelle que celle-ci³⁷.

Dans l'article 2, Thomas explique ce qu'il entend par sciences de genres différents et pose qu'il existe deux genres de sciences : celles qui procèdent à partir de principes connus par la lumière naturelle de l'intellect, et celles qui procèdent à partir de principes connus par la lumière d'une science supérieure, comme la perspective par rapport à la géométrie ou la musique par rapport à l'arithmétique. La théologie philosophique appartient au premier genre, la doctrine sacrée appartient au second, car elle procède à partir de principes connus par la lumière d'une science supérieure, à savoir la science de Dieu et des saints.

Dieu étant omniscient, la doctrine sacrée peut avoir pour objet tout ce que la science de Dieu a pour objet. Telle est la justification de l'extension de

36. Dunphy, l'éditeur, indique : Averroès, *locus non inventus*.

37. « *Differunt etiam tertio, quia theologia quae est sacra scriptura est magis universalis, quod patet ex praedictis. Nam si ipsa considerat omnia illa quaecumque possunt cadere sub ratione divinae revelationis, tunc haec non tantum possunt esse principia scientiarum particularium, sed etiam conclusiones particularium scientiarum. Sed scientia haec theologia quae est pars philosophiae non intromittit se de conclusionibus aliarum scientiarum particularium, sicut Commentator dicit. Ideo illa scientia theologia magis est universalis quam ista* », p. 360, ll. 40-47.

la théologie à un nombre illimité d'objets de natures diverses — dont on a vu dans le paragraphe précédent ce qui fondait leur unité. La science de Dieu étant supérieure à toutes les autres, la théologie révélée est supérieure à toutes les autres sciences, celles-ci lui étant pour cette raison subalternées (voir aussi art. 6, ad 1).

Puisque la théologie révélée peut porter sur les objets d'autres sciences, il est logique, concède Siger, qu'elle puisse porter sur les principes et les conclusions de ces sciences; mais, puisque ces objets ne lui sont accessibles qu'en tant qu'ils sont connus par révélation divine, il est tout aussi logique de dire qu'elle ne peut considérer les principes et les conclusions des autres sciences qu'en tant qu'ils sont connus par révélation divine (affirmation encore plus explicite dans la reportation de Cambridge que dans la reportation de Vienne³⁸). L'universalité de la théologie révélée est donc sans limites dans les limites, encore une fois, de son mode de considération, c'est-à-dire de la manière dont sont acquis ses principes. Ainsi, l'universalité de la théologie révélée telle que la conçoit Siger, déterminée par son mode de considération plutôt que par ses objets et ses principes véritablement propres³⁹, n'implique d'aucune manière qu'elle ait droit d'ingérence dans les autres sciences en tant qu'autres qu'elle — « en tant qu'autres qu'elle », car un principe mathématique, par exemple, connu par révélation relèvera de la théologie révélée et non de la mathématique comme telle, dont les principes sont connus via le sens, la mémoire et l'expérience (paragraphe [4]). Il n'y a donc pas chez Siger subalternation de toutes les sciences à la théologie révélée.

Siger est peu disert sur l'universalité de la théologie philosophique. Elle est certes moins universelle que la théologie au sens où elle peut se mêler des principes des autres sciences, mais pas de leurs conclusions. Il y a cependant une différence importante entre les deux théologies, que Siger ne mentionne pas explicitement et qui n'apparaît que discrètement dans le choix du vocabulaire : la théologie révélée *considère* ou peut considérer tout ce que considèrent les autres sciences, mais d'un point de vue autre que le leur; la théologie philosophique, dont les principes sont connus de la même manière que les principes des autres sciences particulières, est autorisée, pour cette raison, à *se mêler* (*intromittit se*) de leurs principes. Dans les reportations de Cambridge

38. Dans la reportation de Cambridge, la troisième distinction est présentée de la manière suivante : « [...] notre <théologie> ne considère que les choses qui peuvent être comprises par la raison humaine; tandis que l'autre considère celles-ci [en tant qu'elles sont révélées, faudrait-il ajouter] et celles qui sont au-delà de la raison humaine [qui ne peuvent être connues que par révélation]. De même, notre <théologie>, même si elle descend aux principes des sciences spéciales, ne descend cependant pas à leurs conclusions. L'autre, par contre, peut, *en tant qu'ils sont révélés*, descendre et aux principes et aux conclusions de toutes les sciences », p. 304, ll. 85-91.

39. Pour rappel, on a vu dans le paragraphe précédent que les seuls objets véritablement propres à la théologie révélée sont les miracles, ces choses qui dépassent la raison humaine. De la même manière, les seuls principes véritablement propres à la théologie révélée ne peuvent être que ceux qui sont relatifs aux miracles, les autres étant, quoique connus de manière différente, communs à cette théologie et à une autre science.

et Munich, à la question « Cette science [i.e. la science divine] est-elle utile dans les autres sciences ? », Siger répond, entre autres, qu'elle « *régit* les autres sciences, car c'est en elle qu'est connue la fin ultime de toute spéculation, qui est Dieu » et il ajoute qu'elle « *ordonne* les autres sciences⁴⁰ ». Autrement dit, la théologie philosophique a un « pouvoir » sur les autres sciences philosophiques dont la théologie révélée ne dispose pas, et cela repose encore et toujours sur le mode de considération des objets et le mode d'acquisition des principes. Quelle est alors la plus universelle des deux théologies ? Cela dépend du point de vue...

<7. Quatrième différence : la certitude>

[7] Quatrièmement, elles diffèrent parce que la théologie qui est par l'écriture sacrée est plus certaine que la théologie qui est une partie de la philosophie. Et cela encore apparaît de ce qui a été dit, car, comme on a dit, la théologie qui est une partie de la philosophie procède à partir de principes connus via le sens, la mémoire et l'expérience, de telle sorte qu'il peut arriver qu'une erreur <se produise> dans la connaissance de ses principes, puisqu'ils sont connus comme ils sont connus dans cette science. Mais la théologie <qui est par l'>écriture sacrée procède à partir de principes connus par révélation divine, et il ne peut arriver qu'une erreur <se produise> dans une telle connaissance. C'est pourquoi, puisque les principes à partir desquels procède la science théologie qui est par l'écriture sacrée sont plus connus et plus certains que les principes à partir desquels procède la science théologie qui {361} est une partie de la philosophie, et <encore puis>qu'une <science> dont les principes sont plus connus a aussi des conclusions plus connues et plus certaines, et est par conséquent en sa totalité une science plus certaine, pour cela la théologie <qui est par l'>écriture sacrée est plus certaine⁴¹.

Ce paragraphe nous ramène au paragraphe [4] dans lequel Siger a posé la différence d'origine des principes de chacune des théologies. Il y ajoute simplement ici une précision sur le degré de certitude des principes de chacune et reprend un des arguments classiques d'une forme particulière de scepticisme qu'on pourrait appeler « scepticisme théologisant » : ce qui est connu via les sens est susceptible d'erreur, ce qui procède immédiatement de Dieu est infaillible.

40. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, I. 4, p. 27, ll. 13-15; QMET Munich, Éd. de Dunphy, I. 4, p. 39, ll. 12-14.

41. « *Differunt quarto, quia theologia quae sacra scriptura est magis est certa quam ista theologia quae est pars philosophiae. Et hoc etiam apparet ex praedictis quia, 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, ut sic cognoscuntur sicut in hac scientia cognoscuntur. Sed theologia sacra scriptura procedit ex principiis notis per divinam revelationem. In tali autem cognitione non potest cadere error. Et ideo, quia principia ex quibus procedit scientia theologia quae est sacra scriptura sunt magis nota et certa quam principia ex quibus procedit scientia theologia quae {361} est pars philosophiae, et cuius principia sunt magis nota, eius conclusiones sunt magis notae et certiores, et per consequens tota scientia magis certa, hinc est quod theologia sacra scriptura est certior* », pp. 360-361, ll. 48-60.

On retrouve ici différentes évocations aux articles 1 et 5 dans le texte de Thomas d'Aquin. Comme on l'a déjà observé sur d'autres points, ce sont encore les éléments du texte de Thomas que Siger laisse de côté qui sont intéressants à relever.

Dans l'article 1, Thomas mentionne trois raisons pour lesquelles atteindre la vérité à propos de Dieu ne peut se faire par la raison humaine seule, sans le secours de la révélation divine : 1) peu d'hommes pourraient y arriver ; 2) cela prendrait beaucoup de temps ; 3) cela ne pourrait se faire sans beaucoup d'erreurs.

De ces trois raisons, Siger ne retient que la troisième et l'atténue : l'erreur (humaine) n'est pas selon lui nécessaire⁴², elle est seulement possible. Est-ce à dire que si on est un homme un peu exceptionnel et qu'on y consacre le temps et le soin voulus pour éviter les erreurs on peut alors arriver à la vérité à propos de Dieu par la raison seule, en suivant strictement la voie de la philosophie ? Rien dans ce texte ne permet de le nier mais, en appui à ce sous-entendu, on peut renvoyer à la première question du Livre III dans ces mêmes *Questions sur la Métaphysique*, où Siger conclut qu'un homme très expert en philosophie peut, à partir de choses causées par le Premier, parvenir à la compréhension de l'essence du Premier⁴³, ou encore à ce passage du traité *De l'âme intellectuelle* où Siger parle des prophètes, ces hommes experts qui, par la voie naturelle, arrivent à connaître certaines choses auxquelles la raison commune des hommes ne s'élève généralement pas⁴⁴.

Dans l'article 5, Thomas affirme que la doctrine sacrée est doublement supérieure aux autres sciences spéculatives. Elle l'est autant par le degré de certitude de ses principes, obtenus par la lumière de la science divine qui ne peut

42. Dans l'article 5, où il est question de la supériorité de la doctrine sacrée sur les sciences spéculatives et où donc il n'est pas question de Dieu seulement, Thomas dit que, dans les autres sciences que la doctrine sacrée, la certitude vient de la lumière naturelle de la raison humaine, qui *peut* se tromper.

43. Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. 1, p. 90, ll. 35-37 : « *Ita videtur quod homo multum expertus in philosophia, a causatis a Primo posset venire ad intellectum essentiae Primi* ».

44. Siger de Brabant, DAI, chap. VI, pp. 99-100, ll. 95-106 : « Et c'est pourquoi, bien que les philosophes qui n'ont pas fait l'expérience des opérations apparentes d'âmes totalement séparées ne les posent pas séparées ainsi [i.e. totalement séparées], ceux [parmi les philosophes] qui sont experts ont connu une telle séparation <totale> de l'âme et l'ont révélée à d'autres. À propos de quoi il faut encore remarquer que, de même que pour les choses sensibles, certaines sont connues par des animaux parfaits, qui sont cachées à des animaux imparfaits qui n'ont pas le sens de ces choses, de même des natures insensibles sont connues par les hommes, que les bêtes brutes ne connaissent pas, ainsi rien n'empêche que certains hommes prophètes aient, par la voie naturelle, connaissance de certaines choses auxquelles la raison commune des hommes ne s'élève pas, si ce n'est en croyant le témoignage d'un prophète ». Ce passage a aussi fait l'objet d'interprétations divergentes et de débats, principalement entre Van Steenberghen (1977, pp. 237-240), qui pense que Siger ici parle des prophètes au sens religieux, et Salman (1939, pp. 667-668), qui pense que Siger parle bien ici de philosophes. J'exposerai ailleurs le détail des raisons qui m'ont amenée à adopter la seconde position.

se tromper, que par le degré de dignité de ses objets, puisqu'elle porte principalement sur ces choses (Dieu et les anges) qui, par leur élévation, transcendent la raison, les autres sciences ne considérant que celles qui sont soumises à la raison. Pour ces raisons, la doctrine sacrée, qui reçoit ses principes immédiatement de Dieu, utilise les autres sciences comme des inférieures et des servantes (art. 5, ad 2).

Ne pouvant faire sien le second argument de Thomas⁴⁵, Siger ne retient donc que le premier. Mais là encore, comme je l'ai mentionné à propos du paragraphe [4], rien n'indique qu'il soit pour cela en accord parfait et total avec Thomas. En effet, reconnaître qu'il ne peut y avoir d'erreur dans la connaissance par révélation divine n'implique pas nécessairement, comme le croit Thomas, que ce que Dieu nous révèle est Sa science; nous ne disposons d'aucun moyen de le savoir. Ce qui est jaugé dans ce paragraphe est moins la vérité des principes eux-mêmes que la faillibilité de ce par quoi nous les acquérons et le degré de confiance que nous lui/leur accordons, particulièrement en ce qui concerne les choses qui sont au-delà de la raison humaine. C'est d'ailleurs sur ce terrain même que se situe Thomas qui, à l'article 8 (ad 2), précise que l'argument par autorité est le mode d'argumentation le plus propre de la doctrine sacrée.

Quoi qu'il en soit de ces points de divergences, plus ou moins marqués selon l'importance qu'on accorde aux omissions de Siger par rapport à son « modèle » et ce qu'on peut en inférer de manière plus ou moins assurée, l'objectif de Siger dans ce texte n'est pas de poser la suprématie de la théologie philosophique, mais 1) de distinguer les deux théologies de manière à déterminer clairement leurs limites respectives; 2) comme on le verra de la manière la plus explicite dans le dernier paragraphe, de limiter les prétentions de la théologie révélée à s'immiscer sur le terrain de la théologie philosophique.

<8. Cinquième différence : science théorique/science pratique>

[8] Elles diffèrent encore, cinquièmement, en cela que l'une est pratique et l'autre pas. Et il apparaît par deux arguments que la théologie qui est par l'écriture sacrée est pratique et non pas seulement spéculative. Le premier <argument> est que, comme on a dit, elle considère toutes les <choses> qui peuvent être connues par révélation divine; or celles-ci peuvent être non seulement spéculatives, mais aussi pratiques, c'est-à-dire relevant du faire et de l'agir⁴⁶. Elle considère donc les <choses> relevant du faire et de l'agir en tant qu'elles peuvent tomber sous la révélation divine ou sous une connaissance qui est par celle-ci. Elle est donc d'une certaine manière une science pratique. Cela apparaît encore par un autre argument. En effet, si elle considère les choses qui sont imprimées en

45. Pour Siger, les objets de la théologie philosophique ne sont pas, comme on l'a vu au paragraphe [5], moins dignes que ceux de la théologie révélée, puisqu'ils sont les mêmes, considérés d'un point de vue différent. À moins donc que Thomas ne parle ici que des choses qui sont au-delà de la raison humaine (i.e. les miracles), Siger ne peut être d'accord avec lui sur ce point.

46. Littéralement : « c'est-à-dire productibles et agibles ».

nous par révélation divine, alors, par cette impression, il apparaît qu'elle est active, de sorte que, de même que la théologie qui est une partie de la philosophie est une science une spéculative, de même la théologie qui est par l'écriture sacrée est une science une pratique ou active, et non pas seulement spéculative, comme il est évident de ce qui a été dit. Par contre, cette théologie <qui est une partie de la philosophie> n'est aucunement pratique; donc et cetera⁴⁷.

Dans l'article 4, Thomas établit deux raisons pour lesquelles la doctrine sacrée est une science pratique, la première reposant en fait sur la seconde :

1. elle est à la fois spéculative et pratique à cause de l'unité formelle de ses objets (voir art. 3) : elle considère en effet tous les objets connaissables, spéculatifs ou pratiques en tant qu'ils sont connaissables par la lumière divine;
2. de même que c'est par la même science que Dieu se connaît lui-même et connaît ce qu'il fait, de même la théologie révélée est à la fois spéculative et pratique.

Il conclut qu'elle est cependant plus spéculative que pratique, car elle traite (*agit*) plus principalement des choses divines que des actes humains, ne traitant (*agit*) de ces derniers qu'en tant que par eux l'homme peut atteindre une connaissance parfaite de Dieu, connaissance en laquelle réside la béatitude éternelle. Dans l'article 5, il précise qu'en cela la doctrine sacrée est supérieure à toutes les autres sciences pratiques, qui ne visent pas la béatitude éternelle, fin ultime de l'homme, mais seulement une quelconque fin ordonnée à cette fin ultime.

De ces deux raisons, Siger ne retient que la première, la seconde ressortissant du domaine exclusif du théologien par opposition au philosophe; mais ce qu'il en conclut est que la théologie révélée est une science *d'une certaine manière* pratique, car, en bon aristotélisme, les sciences pratiques se distinguent des sciences spéculatives en cela qu'elles ont l'action pour fin, et non en cela seulement qu'elles ont pour objet des choses qui relèvent de l'agir et du faire — on peut très bien, en effet, mener une réflexion purement théorique ou spéculative à propos de ce qu'il est bien de faire. C'est d'ailleurs l'objet de ce que les théologiens d'aujourd'hui appellent « théologie morale »

47. « *Differunt etiam quinto per hoc quod illa est practica, ista vero non. Et quod theologia quae est sacra scriptura sit practica et non tantum speculativa, apparet per duas rationes. Quarum prima est quia, sicut dictum est, illa considerat omnia illa quae cognosci possunt per revelationem divinam; haec autem possunt esse non solum speculabilia, verum etiam practica, id est factibilia vel agibilia. Ergo practibilia vel agibilia ipsa considerat in quantum ipsa possunt cadere sub revelatione divina, vel sub cognitione quae est per eam. Ergo ipsa aliquo modo est practica scientia. Hoc etiam patet alia ratione, nam si ipsa considerat ea quae imprimuntur in nobis per revelationem divinam, tunc ex ipsa impressione apparet quod est activa: ita quod, sicut theologia quae est pars philosophiae est scientia una speculativa, sic et theologia quae est sacra scriptura est scientia una practica seu activa, et non tantum speculativa, sicut ex praedictis patet. Haec autem theologia nullo modo est practica. Ergo etc.* », p. 361, ll. 61-74.

et que Thomas, qui ne l'appelait pas ainsi, jugeait supérieure à toutes les autres sciences pratiques.

La raison que Siger avance pour dire que la théologie révélée est une science pratique est énoncée dans son second argument et repose en définitive, comme à peu près toutes ses conclusions, sur le mode de considération et la manière dont on acquiert les principes de cette science. C'est parce que toute chose connue en théologie révélée est imprimée en nous par révélation que cette science est pratique ou active. De cette unité, Siger tire, comme Thomas dans l'article 3, la conclusion que la théologie révélée est une science *une* (unité du mode de considération et unité de raison formelle des objets); mais là n'est pas l'important, car ce qu'il en tire essentiellement est qu'elle est une science *une pratique*. Ce que Siger entend ici par « science pratique ou active » ne m'est pas très évident, la seule chose sûre est que le critère selon lequel il distingue les sciences pratiques des sciences théoriques relève plutôt et avant tout de la méthode que du domaine des objets. En cela d'ailleurs, Siger évite de s'exposer au reproche que Thomas, à la fin de la réponse de l'article 7, fait à ceux qui se basent sur les choses qui sont traitées dans cette science plutôt qu'à la raison sous laquelle elles sont considérées et lui ont pour cela assigné un autre objet que celui qui est le sien. Que voulait donc dire Siger? Que la théologie révélée est « pratique » parce que les choses qu'elle considère étant *imprimées en nous* par révélation, sont nécessairement *singulières*, alors que toutes les sciences spéculatives ne portent que sur *l'universel* abstrait à partir de ce qui est imprimé en nous via le sens, la mémoire et l'expérience? Que la théologie révélée est « pratique » parce que les choses qu'elle considère étant imprimées en nous *immédiatement par Dieu*, elle ne porte que sur ce qui résulte d'une *action purement extrinsèque*, alors que toutes les sciences spéculatives ne portent que sur ce qui résulte d'une action *intrinsèque*? Ou encore, que la théologie révélée est « pratique » parce que les choses (i.e. les principes) qu'elle considère étant *imprimées en nous* par révélation, ses principes résident *dans l'agent*, alors que les principes des sciences spéculatives ne résident pas dans l'agent, mais *dans les choses*⁴⁸? Rien dans ce passage ne permet de le déterminer avec assurance, et je n'ai jusqu'à présent trouvé aucun texte qui confirmerait l'une ou l'autre de ces interprétations ou en fournirait une autre encore.

La question qui se pose, si le critère pour distinguer une science spéculative d'une science pratique relève de la méthode plus que des objets, est la suivante : Siger n'aurait-il dès lors pas dû conclure que la théologie révélée est une science uniquement pratique et spéculative *d'une certaine manière* seulement (i.e. en tant qu'elle considère des objets d'ordre spéculatif) ou à tout le moins qu'elle est plus pratique que spéculative, à l'inverse de ce que soutient Thomas? On remarquera que c'est cette dernière conclusion que tire

48. Voir Thomas d'Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, L. VI, lect. 1.

l'auteur anonyme d'une question manifestement inspirée de Siger⁴⁹, tandis qu'un autre anonyme ne prend en considération que le critère aristotélicien classique, à savoir que la distinction entre les deux théologies se fait selon la fin de la science, spéculation ou action⁵⁰.

Quoi qu'il en soit, force est de constater que Siger accentue le côté pratique de la théologie révélée, la ramenant ainsi à « l'ancienne conception ». Avant Thomas, en effet, et chez beaucoup de ses contemporains encore, la théologie était plutôt considérée comme un savoir pratique « d'abord essentiellement orienté vers l'accomplissement parfait de la charité⁵¹ ». On pourrait alors voir dans ce paragraphe une double limitation du champ de la théologie révélée : 1) en tant que science pratique (théologie morale), son champ n'excède pas ceux de la révélation et de la béatitude divine, et l'éthique philosophique, qui vise la béatitude terrestre, ne lui est pas, pour cette raison, subalterne ; 2) son rôle en tant que science spéculative, qui consiste selon Thomas à clarifier la foi par la raison (*intellectus fidei*), n'est clairement pas celui auquel Siger accorde la prépondérance, à supposer qu'il la lui accorde — je reviendrai sur ce point dans le commentaire du paragraphe [10] et dans les conclusions finales.

Dans la reportation de Cambridge, cette distinction, qui est la quatrième et non la cinquième — ce qui correspond à l'ordre des articles dans le texte de Thomas —, est exprimée ainsi : « Quatrièmement, elles diffèrent en ceci que l'une est plus pratique que l'autre. Et la raison de cela peut être double. <D'abord>, parce que toutes les choses en tant que révélées tombent dans <le champ> de cette science ; or, tant les choses spéculatives que les choses pratiques peuvent être révélées<; donc et cetera>. De même, la révélation n'est rien d'autre qu'une certaine impression de la science divine ; or en Dieu la science pratique et la science spéculative ne diffèrent pas ; c'est pourquoi les choses révélables relèvent tant du spéculer que de l'agir⁵² ». Cette version du texte de Siger reprend donc strictement les deux raisons avancées par Thomas et nous épargne le problème d'interprétation à propos du second argument dans la reportation de Vienne. Il serait tentant, comme le font Maurer, Putallaz et Imbach⁵³, de s'appuyer plutôt⁵⁴ sur la version de Cambridge — beaucoup plus compatible avec l'interprétation selon laquelle

49. Maurer, 1988, p. 278 : « *Quarto, differunt quantum ad finem, quoniam alia est magis practica. Considerat enim de entibus divinis quantum ad ea quae per revelationem sunt accepta. Revelabilia autem possunt esse practica et speculativa* ».

50. Maurer, 1988, p. 276 : « *Quarta differentia est quia haec, scilicet metaphysica, est solum speculativa, sed sacra scriptura est non solum speculativa sed etiam practica, quia per ipsam docemur etiam exercere bonas operationes, et tales operationes per quas ad vitam aeternam possumus devenire. Ideo etc.* ».

51. Torrell, 1996, p. 15.

52. Littéralement : « sont tant spéculables qu'agibles » (p. 304, ll. 92-97).

53. Maurer, 1988, p. 264 et Putallaz-Imbach, 1997, pp. 119-120.

54. Alors qu'ailleurs, l'un et les autres suivent et citent le texte de la reportation de Vienne.

Siger dans ce texte serait très proche de Thomas — en faisant comme si le parallèle avec la science divine était sous-entendu dans la reportation de Vienne; mais je ne crois pas que l'on puisse faire l'économie de ce problème pour au moins trois raisons. La première est d'ordre matériel : c'est la reportation de Cambridge qui est une version abrégée et non la reportation de Vienne. Si donc il s'agit bien de différentes reportations d'un même cours, c'est dans la reportation de Cambridge qu'on s'attendrait à voir des raccourcis et des omissions, ce que l'on a pu vérifier dans les autres paragraphes. S'il s'agit de reportations de cours différents⁵⁵, il faudra mener une étude plus large et plus approfondie pour déterminer laquelle est antérieure à l'autre et ce que signifient les écarts entre les deux (évolution de Siger sur certains points? Rapprochement ou éloignement progressif par rapport à Thomas?). Une autre hypothèse encore serait que la version de Cambridge soit une reportation par un étudiant et la version de Vienne une copie des notes de Siger lui-même. La seconde raison est d'ordre psychologique : s'il s'agit de reportations d'un même cours, il est beaucoup plus compréhensible qu'un étudiant rapporteur ait produit un résumé plus proche du texte de Thomas⁵⁶ (que l'on imagine très bien connu, même d'un artien — rappelons-nous que « l'auteur » de la reportation de Cambridge est celui-là même qui oppose « *notre* théologie » à « l'*autre* ») que l'inverse, à savoir que, si le texte de la reportation de Cambridge est celui qui reflète effectivement ce qui a été dit pendant la leçon, le rapporteur de la version de Vienne y soit allé de sa propre initiative pour produire un texte en y intégrant des éléments de son cru. La troisième raison est d'ordre philosophique : si les deux arguments dans la reportation de Vienne revenaient effectivement à peu près au même, à savoir que la théologie révélée est à la fois spéculative et pratique parce que la science de Dieu est à la fois spéculative et pratique, science qu'il a imprimée en nous par révélation, pourquoi Siger dirait-il que son premier argument mène à la conclusion que la théologie révélée est *d'une certaine manière* pratique alors que le second mène à la conclusion qu'elle est une science *une, pratique*? Pourquoi insisterait-il sur le fait qu'il y a deux arguments bien distincts (*apparet per duas rationes — patet alia ratione*)? Pourquoi insisterait-il sur le fait que c'est *par cette impression* qu'il apparaît qu'elle est active?

On soulignera que, dans ce paragraphe, quelle que soit la reportation, Siger ne fait aucune concession à la théologie révélée. Alors qu'ailleurs il déclare explicitement qu'elle a *plus* d'objets, qu'elle est *plus* universelle, *plus* certaine ou *plus* sagesse, il se borne ici à énoncer qu'elle est et spéculative et pratique, sans laisser entendre d'aucune manière qu'elle serait en cela supérieure à la théologie philosophique. C'est en effet qu'en bon aristotélisme,

55. C'est ce que pensent Maurer (Maurer, 1983, p. 16) et d'autres.

56. Le texte de la reportation de Cambridge semble encore suivre le texte de Thomas (art. 7, 2) dans le paragraphe [5], où on lit « *moralia* » au lieu de « *mathematica* » dans la reportation de Vienne.

les sciences spéculatives, qui ne visent que le savoir pour le savoir, sont supérieures aux sciences pratiques. Faut-il dès lors en conclure, ce que Siger se garde bien de faire explicitement, qu'à cet égard la théologie philosophique est supérieure à la théologie révélée ?

<9. Sixième différence : la sagesse>

[9] Elles diffèrent encore, sixièmement, par cela que la théologie qui est par l'écriture sacrée est plus sagesse que celle <qui est une partie de la philosophie>. Et cela apparaît ainsi : en effet, au début du premier livre de cette science, Aristote dit⁵⁷ qu'est appelée sagesse la science qui considère les premières causes et les premiers principes, comme Dieu et les autres substances séparées. Alors j'argumente <ainsi> : la science qui a une connaissance plus grande et plus certaine des premiers principes des êtres est plus appelée sagesse. Or, comme il apparaît de ce qui a été dit, la théologie qui est par l'écriture sacrée a une connaissance plus grande et plus certaine de ces choses que la théologie <qui est une partie de la philosophie>, puisqu'elles sont connues en elle par révélation divine, connaissance que par soi la raison humaine ne peut atteindre, et que ne peut atteindre non plus la théologie qui est une partie de la philosophie, puisque celle-ci considère seulement ce qui peut être connu par l'invention et la raison humaines, par la lumière et la raison naturelles. Pour cela, celle-là est plus sagesse que celle-ci⁵⁸.

Dans l'article 6, Thomas établit que la doctrine sacrée est sagesse au plus haut point, car elle traite de Dieu en tant qu'il est la cause la plus élevée de tout l'univers de la manière la plus propre, puisqu'elle reçoit ses principes par révélation. Elle connaît à propos de Dieu non seulement ce qui est connaissable par le biais des créatures, mais encore ce qui n'est connu que de Dieu seul à propos de lui-même, qu'il communique cependant aux autres par révélation. Pour cette raison, il appartient à la doctrine sacrée de juger des principes des autres sciences, non de les prouver, et de condamner tout ce qui dans les autres sciences s'avère contraire à sa vérité.

De la même prémisse que Thomas (la théologie révélée reçoit ses principes par révélation), Siger tire une conclusion beaucoup plus modeste pour la théologie révélée, conclusion qui n'est d'ailleurs que le résultat de ce qui a été concédé dans les paragraphes [5] et [7] : la théologie révélée a plus d'objets

57. Aristote, *Metaphysica*, I, 2, 982 b 9-10.

58. « *Differunt etiam sexto per hoc quod theologia quae est sacra scriptura magis est sapientia quam ista. Quod apparet sic. Nam dicit Aristoteles in principio primi libri huius scientiae, quod illa scientia dicitur sapientia quae considerat de primis causis et primis principiis, ut de Deo et aliis substantiis separatis. Tunc arguo: Illa scientia dicitur magis sapientia quae maiorem cognitionem et certioorem habet de primis principiis entium. Sed sicut ex praedictis apparet, theologia quae sacra scriptura est, ipsa maiorem et certioorem cognitionem habet de ipsis quam ista theologia, cum sint nota in ea per divinam revelationem, ad quam cognitionem non potest pertinere ratio humana per se, et ita nec ista theologia quae dicitur pars philosophiae, cum ipsa consideret solum illa quae per inventionem et rationem humanam, lumine et ratione naturali, sciri possunt. Hinc est quod illa est magis sapientia quam ista* », p. 361, ll. 75-87.

que la théologie philosophique, sa connaissance est donc *plus grande*, et ce qu'elle connaît est révélé par Dieu, sa connaissance est donc *plus certaine*. Siger s'abstient de dire que la théologie révélée connaît ce que Dieu lui-même connaît à propos de lui-même, et, surtout, s'abstient d'en inférer qu'elle a pour cette raison le droit de juger les principes des autres sciences. On ne trouve aucune trace non plus, et pour cause, de l'affirmation de Thomas selon laquelle la théologie révélée traiterait de Dieu et des substances séparées *de la manière la plus propre*.

Ce paragraphe ne pose donc guère de problèmes d'interprétation. On relèvera simplement que l'objectif de Siger ici semble bien plus d'affirmer, sous l'autorité d'Aristote, la possibilité pour la théologie philosophique d'atteindre la connaissance de Dieu et des substances séparées⁵⁹ que de contester la supériorité de la théologie révélée, supériorité reposant encore et toujours sur le mode de connaissance des principes et dont on a vu déjà les limitations que cela lui impose.

<10. Conclusion : le mode d'argumentation>

[10] Ainsi donc, à ce qu'il me semble maintenant, elles diffèrent sur ces six <aspects> déjà mentionnés. De ce qui a déjà été dit, il apparaît que veulent très mal procéder ceux qui en cette science veulent procéder en toutes choses sur le mode démonstratif. En effet, les principes de la démonstration doivent être connus via le sens, la mémoire et l'expérience alors que les principes de cette science sont, comme on l'a vu, connus par révélation divine⁶⁰.

Dans l'article 8, Thomas établit que, comme les autres sciences, la doctrine sacrée a recours à l'argumentation non pas pour prouver ses principes, mais pour montrer quelque chose à partir d'eux : *ex eis procedit ad aliquid ostendendum (resp.) — ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur* (ad 2), par exemple : argumenter pour prouver la résurrection commune à partir de la résurrection du Christ, qui est un article de foi indémontrable.

Il précise ensuite que, dans le cas des sciences philosophiques, il n'appartient à une science inférieure ni de prouver ses propres principes, ni de disputer contre ceux qui les nient, rôle qui revient à la science supérieure, à

59. L'affirmation est encore plus explicite, sans référence à Aristote, dans la reportation de Cambridge : « Sixièmement, elles diffèrent parce que celle-là est plus sagesse que celle-ci. En effet, chacune des deux est dite sagesse du fait qu'elle considère <des choses> à propos de l'être le plus noble et le plus grand, à savoir Dieu. Telle [i.e. plus sagesse] cependant est l'autre, et non celle-ci. Elle considère en effet tant les choses qui peuvent être comprises par la voie de la raison que celles qui sont au-delà de la raison humaine. Celle-ci cependant ne considère à propos de Dieu que les choses qui peuvent être connues par la voie de la raison humaine » (p. 304, ll. 104-109).

60. « Sic ergo quantum mihi videtur nunc, ipsae differunt in his sex iam dictis. Ex quibus iam dictis apparet quod pessime volunt procedere illi qui in illa scientia volunt procedere in omnibus modo demonstrativo. Principia enim demonstrationis debent esse nota via sensus, memoriae et experimenti. Principia autem illius scientiae nota sunt, ut visum est, per revelationem divinam », p. 361, ll. 88-93.

savoir la métaphysique. Comme cette dernière, la doctrine sacrée — qu'il appelle ici « écriture sacrée » —, qui n'a aucune science supérieure à elle, doit disputer contre ceux qui nient ses principes :

en argumentant, si les adversaires admettent néanmoins quelque chose de ces principes ;

en recourant à une autorité, si les adversaires sont hérétiques ;

en réfutant (*solvendum*) leurs arguments, si les adversaires sont incroyants. En effet, la foi étant d'une vérité infaillible, il est impossible que les arguments des adversaires puissent prouver démonstrativement le contraire de ce que dit la foi ; ils ne sont que des arguments solubles (*solubilia argumenta*). Ce n'est que dans son commentaire au *De Trinitate* de Boèce qu'il précise que cette réfutation est parfois démonstrative (qu.1, art. 2, ad 5 et qu. 2, art. 3, *resp.*).

Dans les deux derniers paragraphes de cet article, Thomas établit la hiérarchie des autorités auxquelles recourt la doctrine sacrée : 1) les écritures canoniques (les apôtres et les prophètes), à partir desquelles on construit des arguments nécessaires (*ex necessitate argumentando*) ; 2) les enseignements des autres docteurs de l'Église, à partir desquels on construit des arguments probables ; 3) les enseignements des philosophes qui, par la raison naturelle, ont pu connaître la vérité, à partir desquels on construit des arguments probables. L'autorité de ces derniers est cependant considérée comme « venant de l'extérieur » (*quasi extraneis*).

Dans ce dernier paragraphe, absent ou manquant dans la reportation de Cambridge, Siger dit deux choses qui, de prime abord, ont l'air contradictoires.

Il dénonce d'abord ceux qui, en théologie révélée, veulent procéder *en toutes choses* (« *in omnibus* ») sur le *mode démonstratif* (« *modo demonstrativo* »), ce qui laisserait entendre qu'il y a des choses sur lesquelles ils sont justifiés de procéder sur le mode démonstratif. On se souvient alors de ce qu'il concédait à la théologie révélée à la fin du paragraphe [4], là où il dit que « à partir des principes connus par révélation divine, on procède par *investigation humaine*, appliquant ces principes à d'autres choses, *comme aux conclusions de cette science* » ou encore à ce qu'il écrit dans le paragraphe [6] : la théologie révélée « considère donc les <choses> relevant du faire et de l'agir en tant qu'elles peuvent tomber sous la révélation divine ou *sous une connaissance qui est par celle-ci* ». De ce point de vue, la théologie révélée ne se comporterait pas autrement que les sciences particulières : à partir de principes, on y déduit des conclusions *dans cette même science*.

Dans la dernière phrase, par contre, Siger semble complètement exclure la *démonstration* du domaine de la théologie révélée : puisque les principes de la démonstration doivent être connus via le sens, la mémoire et l'expérience tandis que les principes de la théologie révélée sont connus par révélation, on ne voit pas comment il pourrait y avoir de démonstration en cette science.

Siger se contredit-il ? Qu'entend-il ici par « investigation humaine », « mode démonstratif » et « démonstration » ? Les oppose-t-il ? Quelles sont donc les limites argumentatives que Siger semble bien imposer à la théologie révélée ?

Selon Bukowski, Siger dénie ici à la théologie révélée tout usage de la démonstration. En accord avec Thomas, Siger nierait que la théologie révélée puisse faire usage de la démonstration au sens propre pour prouver les articles de foi ; mais, en désaccord avec Thomas, il nierait aussi qu'elle puisse recourir à des arguments dialectiques (démonstration au sens impropre) pour éclairer les articles de foi (*l'intellectus fidei* cher à Thomas) ou réfuter démonstrativement les objections qui leur sont faites⁶¹. Cette interprétation me paraît trop exclusive pour deux raisons : 1) Bukowski omet dans sa lecture le « en toutes choses » (*in omnibus*), qui semble bien laisser la porte ouverte au mode démonstratif en théologie révélée ; 2) elle ne permet pas d'expliquer de manière satisfaisante la dernière phrase du paragraphe [4] citée ci-dessus, dans laquelle Siger dit clairement qu'à partir des principes révélés on peut, par investigation humaine, déduire quelque chose à titre de conclusion⁶².

Selon Maurer, Siger ne nie pas que la théologie révélée puisse à l'occasion avoir recours à la méthode démonstrative empirique⁶³ : « *following Aquinas, he states that the theologian uses the method of human investigation to apply the principles known through divine revelation to other matters, which are as it were the conclusions of the science. Thus reasoning throws light on these other matters and by implication on the principles themselves; but Siger does not explicitly say, as Aquinas does, that the use of reason in theology leads to a clarification of faith or intellectus fidei*⁶⁴ ». Maurer considère donc que l'usage de la démonstration ou investigation humaine — il ne fait aucune distinction entre les deux — en théologie consiste, outre la réfutation d'arguments contraires à la foi⁶⁵, en ce que Thomas appelle *l'intellectus fidei* ; d'où il conclut qu'il est certain que Siger « *accepted not only the absolute truth of Christian revelation, even though he thought the conclusions of philosophy are sometimes contrary to it, but also the science of theology as a rational and scientific development of the data of revelation*⁶⁶ ». Putallaz et Imbach développent moins cette question, mais pensent qu'il n'y a aucun doute sur le fait que l'intention de Siger est bien que la théologie révélée est un *intellectus fidei*. Contrairement à Maurer, ils concluent cela du fait que Siger pose la question de savoir si elle est une science pratique ou spéculative⁶⁷. Cette interprétation, particulièrement

61. Bukowski, 1990, pp. 71-72.

62. Selon Bukowski (1990, p. 65, n. 10), l'importance qu'on a donnée aux mots « investigation humaine » dans ce passage tient à ce qu'on les a trop sortis de leur contexte.

63. Maurer, 1988, p. 266.

64. Maurer, 1988, p. 271.

65. Maurer, 1988, pp. 271-272.

66. Maurer, 1988, p. 273.

67. Putallaz-Imbach, 1997, p. 120.

celle de Maurer, ne me paraît pas moins excessive que celle de Bukowski, mais en sens inverse. D'abord, la traduction que Maurer propose de la fin du paragraphe [4] n'est pas correcte, elle n'est en tout cas pas neutre⁶⁸ : en s'éloignant de beaucoup du texte latin, elle ne respecte pas le parallélisme des formules que l'on trouve pourtant chez Siger comme chez Thomas (art. 8, *resp.*) pour caractériser la différence du mode de considérer de chacune des théologies. Ce parallélisme invite à dire que l'un et l'autre considèrent que la théologie révélée argumente à partir des principes pour montrer *autre chose/des conclusions* (comme dans un *syllogisme démonstratif*) et non pas qu'il s'agit d'appliquer les principes à *d'autres choses qui sont comme les conclusions* de la science (comme dans une *argumentation persuasive* qui procède par similitude). La traduction de Putallaz et Imbach respecte ce parallélisme ; ils paraphrasent ainsi : « Une fois en possession de ces principes, elle s'emploie à en tirer des conclusions vraies par le moyen d'une investigation humaine⁶⁹ ». Ensuite, aucun des textes parallèles de Siger invoqués à l'appui de cette interprétation ne permet de conclure positivement que, selon lui, il revient à la théologie révélée de recourir à la méthode démonstrative ou à l'investigation humaine pour 1) éclairer ses principes connus par révélation, 2) réfuter les arguments des adversaires. Les passages invoqués à l'appui par Maurer⁷⁰ sont ceux où Siger constate qu'il arrive que la raison humaine nous amène à des conclusions logiquement nécessaires, mais opposées à la foi, raison pour laquelle les principes à partir desquels elles sont conclues doivent être niés même si on ne peut les réfuter⁷¹ — sans affirmer positivement que la raison humaine peut éclairer les articles de foi — ou encore des passages où Siger affirme qu'il ne faut pas s'enquérir par la raison des choses qui sont au-delà de la raison ni réfuter les arguments irréfutables contraires à la vérité de la foi⁷² — sans affirmer positivement que la réfutation des arguments non nécessaires est démonstrative.

Cela dit, revenons à nos questions : quelles sont les limites argumentatives que Siger semble bien imposer à la théologie révélée ? Étant entendu qu'il dit qu'elle ne peut procéder *en toutes choses* (« *in omnibus* ») sur le mode démonstratif (« *modo demonstrativo* »), quelles sont ces choses en lesquelles elle peut

68. À la page 260, Maurer paraphrasait ainsi cette même phrase : « *The principles are known through divine revelation; human inquiry then applies them to other matters which are like conclusions of that science* ». On remarquera en passant que, là où il s'agit pour Maurer d'appuyer l'idée selon laquelle la théologie révélée dont parle Siger est bien la doctrine sacrée de Thomas, et non l'écriture sacrée seulement, il écrit ceci : « *Siger explicitly describes the science he is writing about as having principles from which conclusions are reached through the effort of human reason. This corresponds to Aquinas' sacred doctrine in its scientific mode, as described in the first question of the Summa (2-8)* ».

69. Putallaz-Imbach, 1997, p. 109.

70. Maurer, 1988, pp. 270-273.

71. Par exemple, Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. 19, pp. 144-145, ll. 15-33 ; QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 6, p. 413, ll. 19-28.

72. Par exemple, Siger de Brabant, QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 41-43 et QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, p. 110, ll. 77-79.

procéder sur le mode démonstratif? Quelles sont celles en lesquelles elle ne peut pas procéder sur le mode démonstratif? Si elle ne peut en celles-ci procéder sur le mode démonstratif, peut-elle le faire sur un autre mode? Lequel? Est-ce sur le mode que Siger appelle « investigation humaine » au paragraphe [4]? Et d'abord, quand il parle *des choses* en lesquelles on peut procéder ou non sur le mode démonstratif, parle-t-il des objets de la théologie révélée (les choses qui dépassent la raison humaine, Dieu et les substances séparées) ou des objectifs de celle-ci (par exemple, démontrer les principes, déduire des conclusions, éclairer les articles de foi, réfuter les arguments contraires, etc.)?

Repartons des différents objets. Dans le paragraphe [5], Siger a distingué les objets propres de la théologie révélée des objets qu'elle a en commun avec la théologie philosophique.

Les objets propres de la théologie révélée sont des choses qui, comme les miracles ou prodiges de Dieu, dépassent la raison humaine. Pour cette raison, ils ne peuvent ni ne doivent être prouvés en aucune façon par la raison humaine⁷³, c'est-à-dire par des arguments naturels qui procèdent à partir de principes connus via le sens, la mémoire et l'expérience; ils sont révélés et il faut y croire même si la raison humaine peut avoir des arguments en faveur du contraire dont certains sont réfutables, mais d'autres irréfutables⁷⁴. C'est ainsi que Siger conclut à la supériorité de la foi relativement à ces objets : dans ces cas, la raison humaine peut conduire à quelque chose qui doit être nié⁷⁵ et il ne faut pas nier la vérité catholique à cause d'une raison philosophique, même si on se trouve dans l'incapacité de réfuter (*dissolvere*) celle-ci⁷⁶.

Parmi les miracles de Dieu, celui qui a fait couler le plus d'encre chez les philosophes médiévaux est celui de la production du monde *ex nihilo* par volonté divine. L'étude de cette question nous permettra de mieux saisir la manière dont Siger conçoit les rapports entre foi et raison et donc entre théologie révélée et théologie philosophique. Dans le cas de la production du monde *ex nihilo* par volonté divine, nous avons un dogme révélé dans l'écriture sacrée, qui ne peut évidemment être prouvé par des arguments naturels, puisque cela dépasse la raison humaine. Il existe contre ce dogme différents arguments philosophiques, qui sont toutefois réfutables parce qu'ils ne tiennent pas suffisamment

73. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III, 15, p. 110, ll. 73-75: « [...] *nec sunt quaerendae rationes humanae in his quae fidei sunt, quia rationibus probari non possunt* ».

74. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III, 15, p. 110, ll. 77-79: « [...] *Et credo quod, sicut ea quae fidei sunt per rationem humanam probari non possunt, ita sunt aliquae rationes humanae ad opposita eorum, quae per humanam rationem dissolvi non possunt* ».

75. Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III, 19, p. 144, ll. 19-20: « [...] *ratio humana ducit in hoc quod debet negari* ».

76. Siger de Brabant, QMET Paris, Éd. de Maurer, III, 5, p. 412, ll. 44-46 : « [...] *non debet aliquis negare veritatem catholicam propter aliquam rationem philosophicam, licet illam dissolvere nesciat* ». Par exemple, l'argument selon lequel « si une chose est éternelle *a parte post*, alors elle doit être éternelle *a parte post*, et inversement » ne peut être réfuté, car il repose sur une démonstration (voir Siger de Brabant, QMET Paris, Éd. de Maurer, III, 5, p. 412, ll. 34-39 et QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III, 15, p. 109, ll. 55-58).

compte de la (toute-)puissance et du mode de causalité du Premier Agent⁷⁷. Là où la raison humaine peut se tromper, même si on ne peut positivement démontrer qu'elle se trompe, alors que la révélation ne le peut, même si on ne peut positivement démontrer ce qu'elle soutient, il faut croire ce qui est révélé⁷⁸.

La question de savoir si le monde a été volontairement produit par Dieu *ex nihilo* à un certain moment du temps (*in tempore*) ou de toute éternité (*ab aeterno*) est une autre question à propos de laquelle l'écriture sacrée ne donne pas une réponse précise. En l'absence d'autorité infaillible à ce sujet, la raison humaine peut donc faire son entrée pour évaluer l'alternative, étant entendu que l'un ou l'autre terme ne peut être que probable puisqu'une science véritable à ce sujet supposerait que nous puissions connaître ou investiguer la volonté divine⁷⁹. C'est sur ce terrain et sur ce terrain seulement que, tenant compte du dogme de la production *ex nihilo* comme d'une autorité venant de l'extérieur, il peut y avoir conflit entre deux conclusions obtenues par la raison humaine, celle des philosophes d'une part, qui concluent de manière probable par des raisons que le monde a été produit nouveau de toute éternité, celle des théologiens, d'autre part, qui concluent soit de manière probable, par autorité⁸⁰, soit de manière philosophiquement fautive⁸¹, que le monde a été produit nouveau dans le temps (i.e. a commencé à être alors qu'il n'existait absolument pas auparavant). Parmi les arguments des philosophes, certains sont réfutables parce que probables seulement, puisqu'ils ne tiennent pas ou ne peuvent tenir compte du mode d'agir du Premier Agent, qui dépasse la raison humaine et sur lequel celle-ci peut donc se tromper⁸², d'autres par contre sont des démonstrations absolument irréfutables du point de vue de la raison humaine⁸³. Que choisir de croire dans ce type de conflit entre raisons humaines divergentes ? Siger ne répond qu'indirectement à cette question : si les raisons de croire sont également probables, il ne faut croire ni l'une ni l'autre, car on n'a pas plus de raisons de croire l'une que l'autre ; si on a une

77. Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. 18, p. 143, ll. 13-29 ; QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, pp. 109-110, ll. 59-72 et QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 19-33.

78. Siger de Brabant, QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 43-46.

79. Siger de Brabant, QTDA, qu. 2, p. 7, ll. 72-75 ; QMET Cambridge, Éd. de Maurer, V. 41, p. 284, ll. 71-74 et QMET Paris, Éd. de Maurer, V. 10, p. 446, ll. 23-26. Voir aussi, à propos de l'insondabilité de la providence divine, QMET Vienne, Éd. de Dunphy, VI. 6, p. 373, ll. 23-28.

80. Siger de Brabant, QTDA, qu. 2, p. 5, ll. 28-31.

81. Voir Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. comm., pp. 131-132, ll. 65-80 et, surtout, le traité *De l'éternité du monde*, dont l'objectif unique est de montrer les défauts de l'argumentation en faveur de la thèse de la création du monde et des espèces dans le temps. Voir aussi, sur la question de l'Eucharistie, QLDC, p. 41, ll. 53-65 et de nombreux passages à propos de l'intellect comme forme substantielle dans les QTDA et le DAI.

82. Par exemple, le principe aristotélicien selon lequel « si existe dans une cause tout ce d'où elle doit être cause d'un effet, alors nécessairement l'effet existe », voir Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 16, pp. 113-114, ll. 97-104 et QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. 19, pp. 144-145, ll. 25-34.

83. Voir l'exemple donné ci-dessus, note 75.

raison de croire une conclusion, raison qu'on ne peut réfuter, alors on y croit nécessairement, à moins que : 1) l'opposé de cette raison ne soit de soi plus connu; 2) une raison plus forte ou aussi forte ne s'interpose. Dans ces deux cas seulement, il est possible de ne pas croire une raison qu'on ne peut pourtant pas réfuter⁸⁴. Puisque les raisons en faveur de la thèse de la production dans le temps ne sont pas de soi plus connues (on ne peut investiguer la volonté divine) et ne sont pas non plus plus fortes ou aussi fortes que celles en faveur de la production de toute éternité (les premières reposant sur la seule autorité humaine des saints docteurs⁸⁵ ou sur des arguments philosophiques réfutables, les secondes sur des arguments probables par des raisons ou nécessaires), il faut en conclure que la thèse philosophique de la production *ab aeterno* est plus probable que la thèse théologique de la production *in tempore* et que c'est elle qu'il faut croire.

On constate donc que le champ (et la supériorité) de la philosophie commence là où se termine celui de la foi, à savoir celui, limité, des choses qui dépassent l'humaine raison, des vérités révélées par l'écriture sacrée. Que voulait alors dire Siger dans les paragraphes [4] et [10]? Si, dès que l'on quitte le domaine précis de ce qui surpasse la raison humaine, on tombe dans le champ de la philosophie, quel est le type d'investigation humaine pratiquée en théologie révélée à partir des principes connus par révélation, et en quoi ceux qui pratiquent la théologie révélée peuvent-ils *en certaines choses* procéder sur le mode démonstratif puisque leurs principes ne sont pas connus via le sens, la mémoire et l'expérience?

La seule explication plausible que je vois est la suivante : ce qui distingue le raisonnement démonstratif des autres types de raisonnements (dialectique et sophistique), c'est la vérité et la nécessité de ses prémisses. Dans la mesure où les principes de la théologie révélée sont eux aussi vrais et nécessaires, on pourrait dire que les raisonnements à partir de ces principes sont des démonstrations, puisqu'ils procèdent eux aussi *ex necessitate argumentando*, comme le dit Thomas (art. 8, ad 2). Par exemple, on pourrait dire que le raisonnement suivant procède sur le mode démonstratif : « Le Christ est ressuscité, et le Christ est Fils de Dieu ; donc le Fils de Dieu est ressuscité » ou celui-ci : « Le Christ est ressuscité, et le Christ est un homme ; donc un homme est ressuscité ». Ce que Siger pourrait vouloir dire est alors que si certains veulent appeler ces argumentations nécessaires des démonstrations, ils peuvent le faire pour autant qu'ils ne prétendent pas qu'il s'agit là de démonstrations au sens propre, qu'on pourrait donc les mettre sur le même pied que

84. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, IV. 30-31, pp. 175-177 et QMET Munich, Éd. Dunphy, IV. 29-30, pp. 223-224.

85. On notera que Siger a aussi une certaine méfiance envers les autorités philosophiques (car comment savoir qui est sage?) et recommande toujours à ses auditeurs de faire eux-mêmes l'exercice auquel se sont livrés les philosophes du passé, quelle que soit leur réputation et leur « autorité », voir, par exemple, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 5, p. 84, ll. 39-46 et IV. 35, pp. 183-184, ll. 16-32; QMET Munich, Éd. de Dunphy, IV. 34, p. 231, ll. 13-39.

les démonstrations qui relèvent strictement de la philosophie. Car, si certains veulent voir dans ces arguments nécessaires une démonstration, ils se trompent non pas du point de vue formel, puisqu'une argumentation *ex necessitate* peut avoir la même forme logique et la même force inférentielle qu'une démonstration, mais du point de vue matériel, c'est-à-dire quant à la nature de leurs prémisses (révélées) et donc à la limitation de leur champ d'application (ce qui est prouvé en tant que révélé n'est valable que dans le domaine de la théologie révélée et ne peut être pris en tant que tel comme prémisses ou conclusion d'une démonstration au sens propre). L'investigation humaine — qui procède sur un mode quasi démonstratif — a donc sa place en théologie révélée, mais elle doit avoir la place qui lui revient : une argumentation formellement nécessaire, soit, dont les prémisses sont nécessaires, soit, mais dont les conclusions ne sont nécessaires qu'en tant qu'elles dépendent d'un principe révélé. Ainsi, à partir de « Le Christ est ressuscité », ce n'est pas par démonstration qu'on conclura que tous les hommes vont ressusciter ; cette conclusion ne pourra donc être opposée à la conclusion philosophique selon laquelle un homme mort ne peut revenir vivant sans génération et identique en nombre. À interpréter ainsi ces passages, nous retrouvons la même limitation de la théologie révélée qu'à travers l'ensemble du texte, une limitation qui repose sur le mode de considération qui a cours en celle-ci : de la même manière que la théologie révélée est plus universelle, plus certaine et plus sage que la théologie philosophique, mais dans un autre registre, elle procède par arguments nécessaires, mais dans un autre registre. Du point de vue de l'argumentation, la théologie philosophique, qui repose sur la raison humaine, laquelle peut se tromper, est une science au sens aristotélicien le plus strict du terme, c'est-à-dire une discipline qui procède sur le mode démonstratif et non sur le mode dialectique, sans quoi, elle ne produirait que des opinions⁸⁶. Par contraste, la théologie révélée, qui repose sur des principes les plus certains, ne peut procéder que sur le mode dialectique et ne produit donc que des opinions et non des sciences⁸⁷.

Que reste-t-il alors de l'article 8 de Thomas, pour qui il revient à la doctrine sacrée de recourir à la méthode démonstrative 1) pour éclairer ses principes connus par révélation, 2) pour réfuter les arguments des adversaires ? Pas grand-chose. Ces deux objectifs ne relèvent, selon Siger, ni de la théologie révélée, cantonnée à son objet propre (ce qui dépasse la raison humaine et ce qui est révélé), ni de la méthode démonstrative, puisque la raison humaine n'a pas accès via le sens, la mémoire et l'expérience à ce qui la dépasse. En effet, comme on l'a vu, qu'il s'agisse d'éclairer un principe connu

86. Siger de Brabant, QMET, Munich, Éd. de Dunphy, I, 6, p. 40, ll. 9-11 : « *Dicendum quod modus huius scientiae non est topicus, sed demonstrativus. Si enim ex probabilibus procederet, opinionem tantum faceret* » ; voir aussi QMET Cambridge, Éd. de Maurer, I, 6, p. 29, ll. 8-10.

87. Pour un exposé des différences entre le métaphysicien, le dialecticien et le sophiste, voir QMET, Munich, Éd. de Dunphy, IV, comm., pp. 180-181 et QMET Cambridge, Éd. de Maurer, IV, comm. 3, pp. 144-145.

par révélation, par exemple savoir si le monde a été produit dans le temps ou de toute éternité, ou de réfuter un argument philosophique contraire à un dogme révélé, par exemple les arguments d'Aristote selon lesquels le monde est éternel et non pas produit *ex nihilo*, tout cela ne peut se faire que par la raison humaine et de manière probable seulement.

On notera en outre que, tandis que chez Thomas réfuter (*dissolvere*) les arguments contraires à la foi est un des rôles de la doctrine sacrée et consiste à *démontrer* qu'ils sont *erronés*, chez Siger réfuter (*dissolvere*) de tels arguments est un des rôles qu'assume la théologie philosophique et consiste à *montrer* qu'ils sont *probables seulement*. Revient encore à la théologie philosophique selon Siger le rôle de réfuter les arguments qui contreviennent aux principes de la philosophie, ce qui consiste soit à *démontrer* qu'ils sont *erronés*, soit à *montrer* qu'ils sont *probables seulement*. De ce point de vue, la théologie philosophique, qui ne prétend pas démontrer ce qui ne peut l'être, mériterait plus que la théologie révélée le titre de sagesse, au sens où est dit sage, selon Aristote, celui qui est capable d'enseigner le mieux⁸⁸.

3. Conclusions

Au terme de ce parcours, nous avons observé que Siger établit dans ce texte une distinction claire et nette entre deux espèces de théologie dont l'une, la théologie révélée, est supérieure à l'autre à plusieurs égards : nombre et nature des objets (naturels et supranaturels, spéculatifs et pratiques), universalité (accès aux principes et conclusions des autres sciences), certitude des principes. Mais on a vu aussi que la raison même de cette supériorité, toujours fondée sur le mode de considération (procéder à partir de principes connus par révélation), limite pourtant strictement le domaine de la science supérieure à un domaine précis, celui de ce qui est révélé. Par cette limitation, décelable bien qu'implicite à propos de chacun des points de comparaison, Siger fait de ces deux théologies deux sciences de même genre dont les méthodes et champs d'application propres s'excluent mutuellement bien qu'elles puissent avoir plusieurs objets en commun. Sur ce point, Maurer a conclu que « Siger veut garder les deux théologies différentes non seulement selon leurs objets, mais aussi selon leurs méthodes⁸⁹ ». C'est vrai, mais il ne faut jamais perdre de vue que c'est la différence méthodologique, ce que Siger appelle le mode de considération, qui est première et essentielle, car c'est à partir d'elle que s'établissent tant la supériorité de l'une sur l'autre, y compris quant au nombre d'objets considérés, que l'étanchéité quasi absolue de l'une par rapport à l'autre. Putallaz et Imbach remarquent eux aussi que « La distinction entre les méthodes et les principes de l'une et l'autre disciplines est décisive. Non content de la thématiser, Siger en montre les conséquences⁹⁰ », et les conséquences,

88. Aristote, *Metaphysica* I, 2.

89. Maurer, 1988, p. 266.

90. Putallaz-Imbach, 1997, p. 110.

selon eux, c'est de déterminer ce qu'il faut préférer en cas de conflit entre la foi, vraie *simpliciter*, et la raison, qui peut nous contraindre d'accepter certaines propositions opposées à la vérité de la foi⁹¹. Pour eux, la supériorité que Siger reconnaît à la théologie révélée fait d'elle une science à laquelle la théologie philosophique est non pas subalternée, mais hiérarchiquement inférieure. Ainsi, s'appuyant sur d'autres passages des *Questions sur la Métaphysique*, ils concluent que si, selon Siger, elle n'a aucun droit d'ingérence dans les processus de la théologie philosophique (subalternation), la théologie révélée a néanmoins le droit d'exiger que soient déclarées fausses et niées certaines conclusions philosophiques pourtant nécessaires⁹². Je partage cette analyse pour autant que l'opposition dont il est question soit bien une opposition entre *articles de foi révélés* et conclusions de la raison humaine et non entre *doctrine théologique inférée à partir de l'écriture sacrée*, ou reposant sur une autorité autre que l'écriture sacrée⁹³, et raison humaine. Dans le cas de la question de l'éternité du monde, on a vu que Siger admet que le monde a été produit *ex nihilo*, c'est ce qu'enseigne la foi ; mais il reconnaît qu'en stricte philosophie, la seule conclusion nécessaire est que le monde n'a pas été créé (il est éternel). Il admet la thèse théologique parce qu'elle est *nécessaire par autorité de l'écriture sacrée révélée* et nie la thèse strictement philosophique parce qu'elle est *probable seulement bien que nécessaire dans ses propres limites*. À la question « le monde a-t-il été produit dans le temps ou de toute éternité ? », une des questions sur lesquelles les théologiens et les philosophes médiévaux se sont le plus opposés, Siger répond, explicitement, que les deux solutions sont probables, l'une *par autorité des théologiens* (le monde a été produit dans le temps), l'autre *par argumentation non démonstrative*⁹⁴ (le monde a été produit de toute éternité), et, implicitement, que la seconde est plus probable que l'autre.

En d'autres termes, si la révélation est bel et bien supérieure à la raison par son mode d'acquisition des connaissances, si les principes révélés sont supérieurs aux principes de la raison et si le philosophe ne peut nier les principes révélés, la *science* théologie révélée telle que la conçoit Siger n'en est pas pour autant supérieure à la *science* théologie philosophique, car, ou bien elle est strictement cantonnée aux objets qui dépassent l'humaine raison et aux objets qui ne dépassent pas l'humaine raison considérés en tant que révélés, et elle est alors supérieure à la théologie philosophique, mais complètement autre qu'elle, ou bien elle porte sur des objets qui ne dépassent pas l'humaine raison et use d'arguments philosophiques, et elle n'est plus alors supérieure à la théologie philosophique, puisqu'elle ne procède que sur le mode dialectique et non sur le mode démonstratif.

91. Putallaz-Imbach, 1997, p. 113.

92. Putallaz-Imbach, 1997, pp. 117-118 et *al.*

93. Ce qui inclut aussi bien les autorités théologienues que philosophiques, voir note 84.

94. Puisqu'une démonstration au sens strict, c'est-à-dire qui procéderait exclusivement à partir de principes connus via le sens, la mémoire et l'expérience, conclurait nécessairement à l'éternité du monde.

Ce que Siger revendique pour le philosophe n'est donc pas le droit de procéder par la voie naturelle seulement (i.e. de s'en tenir à exposer l'intention d'Aristote et des philosophes), le philosophe se juxtaposant ainsi purement et simplement au théologien. Il revendique en fait deux choses : 1) d'exposer ce qui résulte quand on procède par la voie naturelle seulement (i.e. exposer sans la cacher ni travestir l'intention d'Aristote⁹⁵, qui ne pouvait bien sûr pas connaître par révélation), car cette voie n'est pas sans enseignements utiles, et certaines de ses démonstrations sont irréfutables; 2) de procéder non pas par la voie naturelle *à partir de* ou *à propos de* principes révélés (comme Thomas, par exemple), mais par la voie naturelle *en tenant compte de* principes révélés, autrement dit d'examiner par la raison humaine tout ce qui peut être examiné par elle, y compris Dieu et des questions qui, comme la production du monde et des espèces ou l'Eucharistie, relèvent à la fois de la raison et de la foi. La seconde revendication ne plut guère à Thomas qui, voyant Siger investir un domaine qu'il voulait réserver à la théologie comme doctrine sacrée et se mêler de questions qu'il considérait purement théologiques, lui tendit le « piège de la double vérité⁹⁶ » dans lequel, à la différence de certains de ses collègues ou étudiants⁹⁷, Siger ne tomba jamais. La première revendication ne plut guère aux censeurs qui, en 1277, ciblerent particulièrement Siger, lui reprochant de faire fi de la révélation et de soutenir des thèses dangereuses contraires à la foi.

Ce que propose Siger dans ce texte n'est donc rien de moins que l'éclatement de la doctrine sacrée de Thomas en deux disciplines de même genre logique⁹⁸ bien distinctes : la *théologie révélée, qui n'est pas une partie de la philosophie* — et on comprend maintenant toute la portée exclusive de cette expression, et la *théologie qui est une partie de la philosophie*. Deux disciplines relativement étanches, car, que la théologie révélée soit supérieure à la théologie philosophique quant à la certitude de ses principes n'implique pourtant pas qu'elle ait un droit d'ingérence sur elle. On peut sur ce point se référer au passage des *Questions sur la Métaphysique* où Siger présente comme un principe que « De deux espèces d'un même genre, l'une est plus parfaite que l'autre, l'une cependant [i.e. la plus parfaite] n'exerce pas de causalité effective sur l'autre; donc il ne faut pas (*non oportet*) que ce qui est premier dans l'ordre de la perfection soit premier dans l'ordre de la causalité effec-

95. Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. comm., p. 132, ll. 84-88; QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, p. 110, ll. 81-85 et QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 40-46.

96. de Libera, 1994, pp. 51-58.

97. Par exemple l'auteur anonyme du texte édité par Giele, qui affirme que ce n'est pas l'homme lui-même qui pense, voir Giele, M., Van Steenberghen, F. et Bazán, B., *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*. Louvain, Publications universitaires; Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux XI », 1971, p. 76, ll. 91-97.

98. Sur la différence entre genre naturel et genre logique, voir Siger de Brabant, QMET, Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, p. 119, ll. 48-60; QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. 20, p. 147, ll. 36-42.

tive⁹⁹ ». La théologie philosophique n'est donc nullement subalternée à la théologie révélée.

Est-ce à dire alors, comme le pense Bukowski¹⁰⁰, que Siger considère que la théologie au sens où l'entendait Thomas est inutile ? En un certain sens, oui. Elle est inutile quand elle investit ou prétend investir le champ de la raison et de la démonstration, car le métaphysicien s'acquitte très bien de cela. Elle n'est pas inutile dans son champ propre, un champ supérieur à celui de la philosophie, mais extérieur à celui-ci. La théologie qui est par l'écriture sacrée ne se réduit-elle alors pour Siger qu'à l'écriture sacrée ? Pas tout à fait, mais presque. Comme on l'a vu, elle reçoit ses principes de l'écriture sacrée à partir desquels, dans son champ propre, on peut déduire des conclusions par investigation humaine, i.e. sur un mode quasi démonstratif.

Il ressort de tout cela qu'en distinguant comme il le fait les deux théologies, le projet de Siger est de limiter strictement le champ d'application de la théologie révélée et de la foi théologique à tout ce qui dépasse l'humaine raison et est connu par révélation, en deçà de quoi on tombe dans le domaine de la raison humaine, de la démonstration et de la foi philosophique. On voit donc à quel point Siger, tout en exploitant les arguments de Thomas, en arrive à une conclusion on ne peut plus opposée à celle du docteur angélique. Si un tel projet n'est clairement pas averroïste — si on entend par « averroïsme » une attitude qui ne tient strictement compte que des arguments philosophiques en laissant complètement de côté les vérités révélées et mènerait alors à soutenir la thèse de la double vérité (selon la philosophie, le monde est éternel, selon la foi, il est produit *ex nihilo*) —, il faut bien reconnaître qu'il est plus proche de celui d'Averroès dans le *Traité décisif* que de celui de Thomas : les théologiens (dialectiques) ne peuvent ni prétendre à la suprématie par rapport aux hommes de démonstration ni être efficaces pour enseigner le mieux possible, que ce soit à l'apprenti philosophe ou au vulgaire.

On a dit que Siger n'avait rien trouvé de pertinent pour caractériser la différence entre les deux théologies dans les deux derniers articles de Thomas¹⁰¹, l'article 9, où est établie l'utilité du recours aux métaphores en doctrine sacrée, et l'article 10, où se pose la question herméneutique traditionnelle des différents sens de l'écriture. Il est vrai que Siger ne traite pas des différents sens de l'écriture sacrée, mais, comme on l'a vu, il vilipende ceux qui cachent ou travestissent l'intention d'Aristote¹⁰² ; il est vrai que Siger ne se prononce pas sur la pertinence des métaphores en théologie révélée ;

99. Siger de Brabant, QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 5, p. 85, ll. 71-72. N.B. Il n'y a que dans le cas de l'être le plus parfait de tous, le Premier — ou Dieu, que la perfection implique la causalité effective sur les autres choses d'une autre espèce.

100. Bukowski, 1990, p. 82.

101. Maurer, 1988, p. 267.

102. Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. comm., p. 132, ll. 84-88 ; QMET Cambridge, Éd. de Maurer, III. 15, p. 110, ll. 81-85 et QMET Paris, Éd. de Maurer, III. 5, p. 412, ll. 40-46.

mais il se pose la question de leur usage en théologie philosophique¹⁰³, et il fait cela dans des questions consécutives, la question sur les métaphores suivant immédiatement celles dont le sujet principal est la production *ex nihilo* du monde et des espèces — et dont on a vu l'importance pour comprendre les rapports entre foi et raison, entre théologie révélée et théologie philosophique. Il y aurait lieu donc de poursuivre la réflexion entamée dans cet article sur ces deux sujets¹⁰⁴, car ils ont trait à une des caractéristiques de la sagesse selon Aristote, à savoir la capacité d'enseigner.

Bibliographie

1. Œuvres de Siger de Brabant

QTDA : *Quaestiones in tertium de anima*. Éd. de B. Bazán, dans *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Louvain : Publications Universitaires; Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIII », 1972, pp. 1-69.

DAI : *De anima intellectiva*, Éd. de B. Bazán, dans *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Louvain : Publications Universitaires; Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIII », 1972, pp. 70-112.

DEM : *De aeternitate mundi*, Éd. de B. Bazán, dans *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Louvain : Publications Universitaires; Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIII », 1972, pp. 113-136.

QLDC : *Quaestiones super librum De causis*, Éd. de A. Marlasca, Louvain : Publications Universitaires; Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XII », 1972.

QMET : *Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, Éd. de W. Dunphy, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, coll. « Philosophes médiévaux, XXIV », 1981.

QMET : *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, Éd. de A. Maurer, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, coll. « Philosophes médiévaux, XXV », 1983.

103. Siger de Brabant, QMET Munich, Éd. de Dunphy, III. comm., pp. 137-138 et QMET Cambridge, Éd. Maurer, III. 17, pp. 116-117.

104. Maurer (1981) a traité de la question des métaphores, mais il l'a étudiée en regard des condamnations de 1277 plutôt qu'en regard de la première question de la *Somme de théologie* de Thomas.

2. Littérature secondaire¹⁰⁵

- Bianchi, L. 1999. *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, pp. 165-201.
- Bukowski, T. P. 1987. « Siger of Brabant vs. Thomas Aquinas on Theology », *The New Scholasticism* 61, pp. 25-32.
- _____. 1990. « Siger of Brabant, Anti-Theologian », *Franciscan Studies* 28, pp. 57-82.
- De Libera, A. 1994. *Thomas d'Aquin. L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris, Garnier-Flammarion.
- Imbach, R. 1996. « Notule sur le commentaire du *Liber de causis* de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43, pp. 304-323.
- Maurer, A. 1956. « The State of Historical Research on Siger of Brabant », in *Speculum* 31, pp. 49-56.
- _____. 1981. « Siger of Brabant on Fable and Falsehoods in Religion », *Mediaeval Studies* 43, pp. 515-530.
- _____. 1988. « Siger of Brabant and Theology », *Mediaeval Studies* 50, pp. 257-278.
- Pironet, F. *L'intellect opérant intrinsèque chez Siger de Brabant : entre forme substantielle et moteur*. Suivi de la traduction française des *Quaestiones in tertium De anima*, du traité *De anima intellectiva* et des *Quaestiones super librum De causis* (qu. 26-27), Paris, Vrin, à paraître.
- Putallaz, F.-X. et Imbach, R. 1997. *Profession : philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf.
- Salman, D. 1939. « Compte rendu de Van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant, 1938* », *Bulletin thomiste*, Tome V, n.10, pp. 654-672.
- Torrell, J.-P. 1996. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg : Éditions Universitaires ; Paris : Cerf.
- Van Steenberghen, F. 1977. *Maître Siger de Brabant*, Louvain : Publications Universitaires ; Paris : Vander-Oyez, coll. « Philosophes médiévaux, XXI ».

105. Une bibliographie aussi exhaustive que possible sur Siger est disponible à l'adresse suivante : <http://www.mapageweb.umontreal.ca/pironetf/Siger/SigerBiblio.pdf>