

***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)**

**Fabienne Pironet
Université de Montréal
Février 2004**

À Vincent, Romanos,
François et Diane

Table des matières

Introduction

L'intellect opérant intrinsèque chez Siger de Brabant : entre forme substantielle et moteur

- I. Rappel des doctrines avant l'intervention de Siger
- II. La doctrine de l'intellect selon Siger
- III. L'évolution doctrinale de Siger à propos de l'intellect
 - III.1 Évolution des QTDA au DAI ?
 - III.2 Évolution du DAI aux QLDC ?
- IV. Conclusions

Les *Questions sur le troisième livre du De anima*

- Introduction
- Traduction française

Le traité *De l'âme intellectuelle*

- Introduction
- Traduction française

Les *Questions sur le Livre des causes, qu.26-27*

- Introduction
- Traduction française

Bibliographie

Introduction

Siger de Brabant (vers 1240 - entre 1281 et 1284) est une des figures marquantes de la philosophie médiévale. Mêlé de très près aux querelles doctrinales et corporatistes qui ont agité l'Université de Paris dans les années 1260-1277, il est encore au coeur de controverses entre interprètes contemporains. L'« averroïsme », dont Siger est un des plus célèbres représentants, considéré tantôt comme un mouvement peu soucieux de l'orthodoxie chrétienne¹ voire pervers² tantôt comme un mouvement qui prépare l'avènement de la Raison moderne³, a été analysé sous ses multiples facettes : qui sont les averroïstes ? Quelles sont leurs doctrines ? Peut-on véritablement leur attribuer les propositions condamnées en diverses occasions⁴ ? Les réponses se sont faites de plus en plus précises au fur et à mesure que les textes ont été édités (et tous ne le sont pas encore...), les opinions ont été revues et corrigées ou confirmées, mais il reste encore des hypothèses à vérifier et les opinions ne sont pas unanimes, notamment en ce qui concerne la question de l'intellect.

C'est pourquoi, en préalable à un travail d'analyse approfondi, consacré à la question de savoir si, à propos de l'intellect et d'autres sujets connexes, il est ou non justifié de parler d'une l'évolution doctrinale de Siger, et en vue de les rendre accessibles à un public non-latiniste, je propose ici une traduction française des textes que Siger a successivement écrits sur l'intellect : *Questions sur le troisième livre du De anima* (avant 1270), *De l'âme intellectuelle* (après 1270) et les questions 26 et 27 des *Questions sur le Livre des causes* (avant 1277). Dans cette optique précise, il s'agira donc avant tout ici de lire le texte même de Siger, Siger vu par Siger et non, comme on l'a très souvent fait, Siger vu à travers le prisme de son illustre adversaire, Thomas d'Aquin. C'est ainsi que, dans les notes, les nombreuses références qui auraient pu être faites à d'autres textes de Siger ou à des textes ou doctrines d'autres auteurs ne seront mentionnées que si elles sont directement utiles à la compréhension directe du texte traduit. De la même manière, les exposés introductifs à chacun des textes seront relativement succincts, s'en tenant aux éléments nécessaires pour situer le texte et présenter les interrogations qui se posent encore à leur sujet.

¹ Dans la ligne des nombreux travaux de Van Steenberghen et de ses élèves (Bazán et Marlasca).

² Cf. les travaux de Mandonnet.

³ Cf. Renan, 1852.

⁴ Cf. Hissette, 1977.

Dans la mesure toutefois où certains choix de traduction ne sont pas sans lien avec la réponse à la question de l'évolution de Siger à propos de la doctrine de l'intellect, la traduction des trois textes sera précédée d'un bref essai intitulé : « L'intellect opérant intrinsèque chez Siger de Brabant : entre forme substantielle et moteur », où j'exposerai les grandes lignes de mon interprétation et quelques pistes de solution aux diverses questions posées dans la courte introduction à chacun des textes.

L'édition des textes de Siger ici traduits a été réalisée par B. Bazán⁵, pour les *Questions sur le troisième livre du De anima* et le traité *De l'âme intellectuelle*, et par A. Marlasca⁶ pour les *Questions sur le Livre des causes*. Sauf pour les titres et sous-titres, conservés entre <> dans la traduction, les ajouts propres aux éditeurs, indiqués entre <> dans les textes latins, ont été systématiquement intégrés ; les mots ou phrases entre <> dans le corps des textes traduits ne signalent donc que les ajouts propres à la traductrice.

De manière générale, la traduction se veut la plus littérale possible dans les limites de style de la langue française et de la compréhension du contenu doctrinal. Tous les passages qui s'écartent de la lettre du texte latin sont signalés en note.

Les abréviations suivantes ont été utilisées :

DA	Aristote, <i>De anima</i>
GCDA	Averroès, <i>Grand commentaire sur le De anima</i>
QTDA	Siger de Brabant, <i>Quaestiones in tertium De anima</i>
DAI	Siger de Brabant, <i>De anima intellectiva</i>
QLDC	Siger de Brabant, <i>Quaestiones super librum De causis</i>
DAM	Siger de Brabant, <i>De aeternitate mundi</i>
QMET	Siger de Brabant, <i>Quaestiones in Metaphysicam</i>
DUI	Thomas d'Aquin, <i>De unitate intellectus</i>
CDA	Thomas d'Aquin, <i>Sentencia libri De anima</i>

⁵ BAZÁN, B., *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.

⁶ MARLASCA, A., *Quaestiones super librum De causis*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XII », 1972.

L'intellect opérant intrinsèque chez Siger de Brabant : entre forme substantielle et moteur

Outre l'éternité du monde et des espèces, Siger de Brabant a soutenu une autre thèse caractéristique de ce qu'on a coutume d'appeler l'« averroïsme », à savoir l'unicité de l'intellect, thèse selon laquelle l'intellect est une substance séparée, éternelle et unique pour tous les hommes. Dans les termes de Thomas d'Aquin, qui juge cette thèse quadruplement fautive puisque contraire à la juste interprétation d'Aristote, à la raison, à la morale et à la foi⁷, cela signifierait que 1° l'intellect n'est pas la forme substantielle du corps et 2° il n'y a qu'un seul intellect possible pour tous les hommes.

Il semble cependant que la doctrine de Siger à ce sujet n'ait pas toujours été constante. En effet, selon Van Steenberghen et ses élèves (surtout C. Bazán, l'éditeur de la plupart des textes de Siger), le parcours philosophique de Siger est extraordinaire en ce qu'il témoigne d'une évolution profonde : d'averroïste pur et dur qu'il était au début de sa carrière (phase 1), Siger est petit à petit devenu plus mûr et plus « orthodoxe » et, après une période de doute (phase 2) et sous l'influence de la pensée de Thomas d'Aquin, il a finalement rejeté la thèse de l'unicité de l'intellect (phase 3). Ainsi, Siger aurait successivement soutenu trois thèses différentes : 1° l'unicité de l'intellect dans les *Questions sur le IIIe livre du De anima*⁸ (phase 1), 2° l'intellect comme opérant intrinsèque dans le traité *De l'âme intellectuelle*⁹ (phase 2), 3° la multiplicité de l'intellect dans les *Questions sur le Livre des*

⁷ Thomas d'Aquin, *DUI*, I, § 2 (trad. de Libera, pp. 77-79).

⁸ « La doctrine que Siger y expose coïncide substantiellement avec celle d'Averroès » (Van Steenberghen, 1977, p. 339).

⁹ « (...) tous les historiens y voient l'expression d'une pensée plus évoluée, fruit de réflexions stimulées par la lecture du *De unitate intellectus* de saint Thomas et par la condamnation de 1270 » (Bazán, 1972, p. 60*) ; « Il est certain que l'intervention de Thomas d'Aquin a fait évoluer la position du maître brabançon, et le texte dont nous parlons [i.e. le DAI] est un bel exemple des efforts positifs d'un débat philosophique — ou si l'on veut d'un dialogue philosophique — où l'intervention de l'un fait progresser la réflexion de l'autre » (Putallaz-Imbach, 1997, p. 48) ; « E' sufficientemente noto che, messo alle strette dall'obiezione tomistica – non esser vera la proposizione : 'hic homo intelligit', se l'intelletto possibile è una sostanza separata, unica per tutta la specie umana, e non forma del corpo umano –, Sigieri mitigò il suo primitivo averroismo » (Nardi, 1945, p. 11). Nardi précise toutefois que l'évolution de Siger ne signifie pas qu'il se soit converti au thomisme.

*causes*¹⁰ (phase 3). Depuis une quinzaine d'années, des historiens comme Bianchi¹¹, Imbach et Putallaz¹² ont mis quelques bémols à cette interprétation, il est vrai presque trop belle pour être vraie : il n'y aurait pas trois étapes dans la pensée de Siger, mais deux seulement — l'évolution de la phase 1 à la phase 2 concernant la forme plus que le fond.

L'objectif de cet essai introductif est de reprendre la lecture des trois textes de Siger au sujet de l'intellect pour montrer

- 1) en quoi consiste la doctrine sigérienne de l'intellect comme opérant intrinsèque, doctrine originale, mais qui a été le plus souvent jugée obscure et peu satisfaisante ;
- 2) que ces trois textes doivent être considérés comme un ensemble et qu'il ne faut pas négliger le plus ancien d'entre eux sous prétexte que Siger aurait renoncé plus tard aux thèses qu'il y a soutenues ;
- 3) que, contrairement à l'opinion communément admise, le stade final de la pensée de Siger ne constitue pas le reniement de la doctrine soutenue auparavant.

Ne pouvant présenter ici le détail de toutes les longues argumentations qui seraient nécessaires pour ce faire – que je réserve à un autre ouvrage –, je m'en tiendrai à exposer les éléments les plus essentiels.

¹⁰ « L'évolution de Siger vers un aristotélisme plus orthodoxe et compatible avec la foi chrétienne est un fait aujourd'hui incontestable » (Marlasca, 1972, p. 18) ; « Dans son premier écrit, Siger avait défendu deux thèses connexes : l'intellect n'est pas la forme substantielle d'un corps, et il n'y a qu'un seul intellect possible pour tous les hommes. Dans sa dernière oeuvre, le philosophe a radicalement corrigé ces deux affirmations » (Putallaz-Imbach, p. 154) ; « Thomas d'Aquin exercera une influence considérable sur la doctrine de Siger qui « se voit acculé à réviser sa doctrine psychologique et le *De anima intellectiva* marque un pas décisif dans l'abandon progressif de l'averroïsme. Mais la doctrine de la *forma intrinsecus operans* n'est, selon l'expression du P. Chossat, qu'une "échappatoire misérable" qui ne pouvait satisfaire un penseur de la qualité de Siger. Une nouvelle révision de sa doctrine s'imposait et nous pensons qu'on en trouve le résultat dans les *Quaestiones super librum De causis* » (Marlasca, 1972, p. 19) ; « Dans le *Commentaire du Livre des causes*, composé entre 1274 et 1276, l'averroïsme de Siger n'est pratiquement plus qu'un souvenir » (de Libera, 1994, p. 61).

¹¹ Bianchi, 1986.

¹² Putallaz-Imbach, 1997.

I. Rappel des doctrines avant l'intervention de Siger

Avant d'analyser les textes de Siger, il n'est pas inutile de rappeler dans les très grandes lignes l'histoire de ce débat¹³ à propos du mode d'union de l'âme et du corps, débat qui ressemble à certains égards à une partie de ping-pong.

Selon l'interprétation courante au Moyen âge¹⁴, Platon fait de l'âme un être totalement séparé du corps. C'est pourquoi l'âme n'est pas unie au corps comme une forme à une matière, mais comme un moteur à un mobile. L'âme est comparée à un pilote et le corps à un navire, le premier utilisant le second.

Soucieux d'une union plus forte entre l'âme et le corps, Aristote, dans le *De anima*, distingue trois parties ou puissances de l'âme : âme végétative, âme sensitive et âme intellectuelle (intellect) et il définit l'âme dans son ensemble comme la « réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie¹⁵ ». En ce qui concerne les parties de l'âme, il faut distinguer entre l'âme végétative et l'âme sensitive, d'une part, qui sont liées à la matière, sont dans un corps, agissent par un organe et sont tirées de la puissance de la matière, et, d'autre part, l'intellect, qui est séparé¹⁶, simple¹⁷, immatériel¹⁸, non mélangé¹⁹ et qui vient de l'extérieur²⁰. L'âme est donc, selon Aristote, plus ou moins séparée du corps.

¹³ Je me limite ici à un bref résumé des doctrines essentielles pour comprendre où et par rapport à qui Siger se situe. Il est évident qu'un panorama complet exigerait que l'on présente aussi les thèses des commentateurs néo-platoniciens de même que celles de Farabi et Avicenne ou encore des nombreux Latins qui, maîtres ès arts ou théologiens, ont précédé Siger ; mais, à l'exception de Thémistius dans le DAI, ce dernier ne mentionne le nom ou n'évoque un argument de l'un d'eux qu'en de très rares occasions.

¹⁴ Cf. par exemple, Thomas d'Aquin, SCG, lib. 2 cap. 57 n. 2 : « Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nautam in navi » et *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 58 n. 7 : « Amplius. Si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore (...) ».

¹⁵ Aristote, *De l'âme*, III, 412 a 27-28.

¹⁶ Aristote, *De anima*, II, 1, 413 a 6-8, III, 5, 429 b 5 et III, 5, 430 a 18.

¹⁷ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 b 23.

¹⁸ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 24.

¹⁹ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 18 et III, 5, 430 a 18.

²⁰ Aristote, *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27

Contre Platon et contre Aristote, Alexandre d'Aphrodise soutient que l'intellect est la forme matérielle la plus noble dans la meilleure proportion (complexion) des choses mélangeables. L'intellect n'est en aucune manière séparé du corps, il lui est au contraire uni comme une forme est unie à une matière et, comme les autres formes matérielles, il est générable, tiré de la puissance de la matière. Ne venant donc pas de l'extérieur, l'intellect est une faculté dans le corps préparée à recevoir l'intellect qui est en acte.

Averroès reproche à Alexandre de trop unir : si l'intellect était une forme matérielle, il ne pourrait pas remplir sa fonction qui est d'intelliger tous les intelligibles, car il aurait une forme propre qui l'empêcherait de recevoir une forme étrangère²¹. Se réclamant d'Aristote, Averroès pose alors que l'intellect est séparé selon l'être et immatériel et, en tant que tel, éternel et unique pour tous les hommes ; il est cependant uni au corps et forme de celui-ci, car il est perfection d'un corps par son opération et non par son être.

Thomas objecte à Averroès que, si l'intellect n'est pas forme substantielle d'un corps (puisque'il en est séparé selon l'être), il en est seulement le moteur, le pilote, ce qui revient à la position de Platon. Alexandre unissait trop, mais Averroès sépare trop. Thomas propose alors une solution, qu'il veut lui aussi conforme aux dires d'Aristote, selon laquelle l'âme intellectuelle est forme substantielle d'un corps (i.e. l'intellect est perfection d'un corps quant à sa substance parce qu'il donne l'être à un corps qui lui est conjoint) sans pour autant être une forme matérielle (l'intellect est immatériel) ; l'intellect n'est donc pas unique pour tous les hommes, il est multiplié selon la multiplication des hommes.

Comme il ressort clairement de ce très schématique survol des doctrines, les deux thèses extrêmes soutenues dans l'Antiquité, celle de Platon (séparation radicale) et celle d'Alexandre (union intégrale) sont rejetées et par Averroès et par Thomas. Ainsi, l'âme intellectuelle ou intellect – nous verrons que, bien que la plupart des auteurs n'usent pas toujours de ces deux appellations de manière très systématique, le choix du terme utilisé s'avère important –, qui est ce par quoi nous pensons, n'est ni un moteur purement externe (sans quoi on ne pourrait dire que c'est nous-mêmes qui pensons) ni une forme matérielle (sans quoi l'homme ne pourrait tout simplement pas penser). Averroès et Thomas proposent tous deux des « voies moyennes » qui se

²¹ Averroès, GCDA, III, comm.4, pp. 383-384, ll. 16-21 (trad. de Libera, p. 54).

réclament également des affirmations d'Aristote dans le *De anima*. Pour essayer de bien saisir comment, à partir d'un même texte, ils en sont venus à des interprétations opposées, revenons aux trois principales affirmations d'Aristote en ce qui concerne le mode d'union entre l'âme et le corps, d'une part, et le mode d'union entre les différentes parties de l'âme, d'autre part :

affirmation 1 : l'intellect constitue avec l'âme végétativo-sensitive une unité selon le sujet – l'âme est une et non divisée (DA, I, 5, 411 b 5-13)

affirmation 2 : l'intellect est séparé (DA, III, 4, 429 b 5 ou II, 2, 413 b 26-27) et vient de l'extérieur (*De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27)

affirmation 3 : l'âme est forme d'un corps (DA, II, 1, 412 a 19-21).

Dans son interprétation de ces thèses, Averroès prend comme point de départ l'affirmation 2 : l'intellect est séparé et vient de l'extérieur, ce qui signifie pour lui qu'il est séparé du corps et donc immatériel. Averroès part de cette affirmation parce qu'elle est selon lui fondamentale pour assurer que l'intellect puisse réaliser son opération propre, intelliger.

L'opération d'intelliger consistant à produire et recevoir des intelligibles en acte (complètement dégagés de la matière) abstraits à partir de phantasmes (qui, eux, sont encore liés aux conditions matérielles), il est absolument nécessaire que l'intellect soit séparé du corps. En effet, si, comme la puissance végétative et la puissance sensitive, il était une faculté dans un corps, il aurait une forme propre, ce qui l'empêcherait de recevoir une forme étrangère à la sienne propre²². Par ailleurs, l'intellect est ce qui reçoit les formes des choses matérielles ; or ce qui reçoit ne peut être de même nature que ce qui est reçu, sans quoi une chose se recevrait elle-même et le moteur serait mû ; donc l'intellect n'est pas une forme matérielle²³.

Ainsi, l'éternité et l'unicité de l'intellect sont des thèses qui découlent directement de celle de sa séparation : l'intellect est éternel, car seul ce qui est matériel est généré, et il est unique, car seul ce qui est matériel est multiple.

Ceci étant posé, il faut maintenant expliquer 1° comment préserver l'unité selon le sujet de l'âme (affirmation 1), et 2° comment, étant donné tout cela, l'âme peut être dite forme d'un corps (affirmation 3).

²² Averroès, GCDA, III, comm.4, pp. 383-384, ll. 16-21 (trad. de Libera, p. 54).

²³ Averroès, GCDA, III, comm.4, pp. 385-386, ll. 62-80 (trad. de Libera, pp. 55-56).

La réponse à ces deux questions est encore fondée sur l'analyse de l'opération propre de l'intellect : puisque c'est à partir de nos phantasmes dans l'imagination que l'intellect opère, il y a bien, lors du processus d'intellection, union en acte de celui-ci avec nous. Puisque, par ailleurs, de cette opération de l'intellect à partir des phantasmes résulte ce qu'Averroès appelle l'intellect habituel ou spéculatif²⁴, par quoi nous pouvons tout concevoir par nous-mêmes et quand nous le voulons²⁵, il y a bien unité entre les différentes parties de l'âme (âme intellectuelle, d'une part, et âme végétativo-sensitive, d'autre part) qui forment une âme une bien que composée de deux parties d'origines différentes²⁶ (affirmation 1). Ainsi, par cette union opérative entre l'intellect et le corps à travers les phantasmes, l'intellect est bien forme d'un corps (affirmation 3), non pas au sens où il est une forme substantielle qui donne l'être au corps, mais au sens où il parfait celui-ci²⁷.

Dans son interprétation de ces mêmes thèses d'Aristote, Thomas d'Aquin prend quant à lui l'affirmation 3 comme point de départ : l'âme est forme d'un corps, ce qui signifie pour lui que l'âme intellectuelle est forme substantielle de l'homme : c'est elle qui donne l'être à l'homme, c'est par elle que l'homme est homme et a sa substance. Puisque l'âme intellectuelle est forme substantielle de l'homme, son opération propre, l'intellection, doit résider exclusivement en nous et ne peut dépendre d'aucune manière d'un intellect séparé tel que celui que posait Averroès, sans quoi, en effet, l'homme ne serait pas homme, car on ne pourrait dire que c'est l'homme lui-même qui pense. Ceci implique que l'intellect agent, qui produit les espèces intelligées, et l'intellect possible, qui les reçoit, est exclusivement en nous. Immanent donc, et propre à chacun des hommes, l'intellect (ou âme intellectuelle) constitue avec l'âme végétativo-sensitive une unité selon le sujet (affirmation 1), et cette unité est simple (car, bien que d'origine différente, l'âme intellectuelle englobe l'âme végétative et l'âme sensitive²⁸). Ceci étant posé, il faut expliquer comment l'affirmation 2 peut être préservée, ce dont Thomas s'acquitte de la manière suivante : quand Aristote

²⁴ Averroès, GCDA, III, comm.5, p. 401, 1.424 sqq. (trad. de Libera, pp. 71 sqq.).

²⁵ Averroès, GCDA, III, comm.18, pp. 437-438, ll. 20-29 (trad. de Libera, p. 106) ; III, comm.36, p. 495, ll. 461-471 (trad. de Libera, pp. 162 sqq.)

²⁶ Averroès, GCDA, I, comm.7, p. 10, ll. 15-16.

²⁷ Averroès, GCDA, III, comm.18, pp. 439-440, ll. 71-85 (trad. de Libera, p. 108).

²⁸ Sur les enjeux de la querelle qui opposa Thomas, partisan d'une forme substantielle unique, aux partisans de la thèse de la pluralité des formes substantielles, cf. Boureau, 1999, pp. 39-86.

dit que l'intellect est séparé, cela ne veut pas dire qu'il est séparé selon l'être, mais seulement qu'il agit sans utiliser un organe, puisqu'il est immatériel. Et quand Aristote dit que l'intellect vient de l'extérieur, cela n'est vrai que relativement à son origine première : il nous est insufflé par Dieu dès le premier moment de la génération.

Bien qu'ils s'accordent tous deux sur la lettre des affirmations d'Aristote, Averroès et Thomas interprètent donc celles-ci de manières radicalement opposées : tandis que l'insistance sur les conditions de possibilité de l'opération propre de l'homme amène le premier à poser l'existence d'un intellect séparé, éternel et unique pour tous les hommes, qui est cependant perfection du corps par son opération, l'insistance sur les conditions de possibilité de l'être substantiel de l'homme amène le second à nier l'existence d'un tel intellect et à considérer que l'âme intellectuelle, multipliée selon le nombre des hommes, est forme substantielle du corps.

Thomas d'Aquin reviendra inlassablement sur la doctrine d'Averroès, à laquelle, outre le fait qu'il la juge contraire à la foi et à l'intention d'Aristote, il adresse essentiellement quatre critiques²⁹ qui dérivent toutes de la thèse de la séparation selon l'être de l'intellect. En effet, Thomas estime que le mode d'union entre l'intellect et le corps tel que déterminé par Averroès :

1. est insuffisant pour assurer que c'est bien l'homme lui-même qui pense, car la jonction entre l'intellect et les phantasmes (ou intentions imaginées) ne permet pas de conclure que l'homme est pensant, mais seulement qu'il est pensé par l'intellect séparé. En effet, les intentions imaginées ne sont jointes à nous qu'en tant qu'elles sont dans l'imagination, où elles ne sont pas intelligées en acte, mais en puissance seulement ; or, pour dire que c'est l'homme lui-même qui pense, il faut que les intentions intelligées soient jointes à lui en acte ; donc etc. Ainsi, selon Averroès, l'union est opérative et accidentelle et non substantielle ;
2. signifie que l'intellect séparé n'est en contact avec le corps que quand le premier opère sur le second, ce qui impliquerait que l'homme n'est pas homme dès le premier moment de la génération. Ainsi, selon

²⁹ Pour le détail de l'argumentation, cf. notamment SCG II, 59, (trad. de Libera, 1994, pp. 292-296) et DUI, III, §§ 62-65 (trad. de Libera, pp. 137-141).

Averroès, l'union est accidentelle intermittente et non union substantielle permanente ;

3. implique qu'il n'y a donc entre l'intellect et le corps aucun lien formel ou substantiel, pas plus qu'entre un pilote et son navire. Si l'intellect est séparé, il n'est pas forme du corps, il en est seulement le moteur et l'âme en nous n'est pas une substance, mais seulement une qualité du premier genre de qualité, i.e. un état, une disposition, qui a besoin pour agir de l'intervention d'un moteur extrinsèque, l'intellect agent séparé. En effet, à supposer même que l'on puisse montrer que les intentions intelligées sont jointes à nous en acte (élimination de la première critique), cela ne sera pas encore suffisant pour faire de l'intellect possible un principe actif et conclure que c'est l'homme lui-même qui pense, car « (...) les effets de l'art n'ont pas eux-mêmes l'action de l'art ; d'où, même si l'on accorde que, une fois intelligibles en acte, les espèces sont en nous, il ne s'ensuivra pas que nous puissions avoir nous-mêmes l'action de l'intellect agent³⁰ ». Ainsi, selon Averroès, l'homme est passif et non actif dans le processus d'intellection ;
4. ne permet pas d'expliquer comment, si l'intellect est unique pour tous les hommes, chaque homme peut cependant avoir ses pensées propres ;

C'est à ce moment du débat qu'intervient Siger. Farouche adversaire de la doctrine thomasienne de l'âme forme substantielle du corps – dont il soutiendra toujours, de manière plus ou moins acerbe, que non seulement elle ne respecte pas l'intention d'Aristote, mais qu'elle implique en outre des conclusions philosophiquement fausses³¹ – et se réclamant de la correcte interprétation d'Aristote tout autant que ses illustres prédécesseurs, Siger va soutenir une doctrine qui, ayant pris acte des critiques soulevées par Thomas, est proche de celle d'Averroès (du moins de celle d'Averroès telle qu'elle est habituellement interprétée et rapportée à partir de 1250³²) sans pourtant y être totalement identique.

³⁰ Thomas d'Aquin, CDA, III, 4 (trad. de Libera, 1994, p. 369).

³¹ C'est en effet une constante chez Siger, des QTDA, qu. 1 aux QLDC, qu. 24, en passant par le DAI, chap. VIII.

³² C'est ce que l'on appelle le « second averroïsme ». Sur ce sujet, cf. *infra*, pp. ***.

II. La doctrine de l'intellect selon Siger

Appelée doctrine de l'« opérant intrinsèque au corps » et souvent jugée hybride et obscure³³, les thèses de Siger à propos de l'intellect peuvent se synthétiser de la manière suivante :

1. De soi, c'est-à-dire quant à sa substance, l'intellect est séparé (et donc éternel, immatériel et unique pour tous les hommes), sans quoi il serait une puissance matérielle et ne pourrait produire son opération propre, qui est d'intelliger.

« En effet, tout acte qui est acte d'un corps par sa substance est organique. C'est pourquoi *<l'intellect> n'est perfection d'un corps que par sa puissance, puisqu'il est séparable* » (QTDA, qu. 7, p. 24, ll. 50-52, **trad., p. *****).

« Solution. L'âme intellectuelle n'est connue que par son opération, à savoir intelliger. Or, intelliger est d'une certaine manière uni à la matière et *<en>* est d'une certaine manière séparé. En effet, si intelliger n'était pas d'une certaine manière uni à la matière, il ne serait pas vrai de dire que c'est l'homme lui-même qui pense. Intelliger est aussi d'une certaine manière séparé de la matière, puisque, comme le dit le Philosophe, il n'est pas dans un organe corporel comme voir est dans l'oeil. Donc *l'âme intellectuelle est d'une certaine manière unie à un corps et d'une certaine manière <elle est> séparée de lui* » (DAI, chap. III, p. 80, ll. 67-74, **trad., p. *****).

« Et on peut encore ajouter que, bien que l'intellect soit un être *sans corps quant à sa substance*, il a cependant la définition de l'âme, et c'est pourquoi on dit bien que l'âme n'est pas sans corps » (QLDC, qu. 26, p. 114, ll. 201-204, **trad., p. *****).

2. Par sa nature, l'intellect, bien que séparé, est cependant joint à chacun de nous en puissance : il est naturellement apte à s'unir à chacun de nous pour produire des intentions intelligées par abstraction à partir

³³ Cf. Van Steenberghen, 1977, p. 207 : « Il n'est pas vraisemblable que Siger soit demeuré longtemps fidèle aux idées qu'il expose dans le *De anima intellectiva*, où il défend une position instable, à mi-chemin entre l'averroïsme et le thomisme, et où l'on enregistre l'aveu explicite de ses perplexités » ; cf. aussi Putallaz, 1992, p. 118 : « Le *De anima intellectiva* est bien une œuvre de transition, où la pensée de Siger est comme écartelée entre ses anciennes thèses 'averroïstes' et les nouvelles orientations plus proches de la position thomasiennne. Ce sera d'ailleurs la raison pour laquelle il ne défendra pas longtemps cette position instable et difficilement acceptable philosophiquement ». Le Père Chossat qualifiait cette doctrine d'« échappatoire misérable » (1914, p. 574).

des intentions imaginées. Par cette idée d'une union originelle en puissance, Siger répond à la deuxième objection de Thomas et établit ainsi que l'intellect est joint à nous dès le premier moment de la génération et non pas seulement épisodiquement quand il opère.

« Et je n'entends pas dire qu'il est dans la nature de l'intellect d'être joint <à nous en acte>. *De par sa nature il est seulement en puissance d'être joint à nous*. S'il n'était pas de par sa nature en puissance seulement d'être joint à nous, il devrait être joint à nous <en acte de par sa nature, et> il serait nécessairement forme et acte de notre corps par sa substance » (QTDA, qu. 15, p. 56, ll. 65-69, trad., p. ***).

« (...) *l'intellect de par sa nature n'est uni à nous qu'en puissance*, et c'est pourquoi il ne peut être joint à nous en acte par telle union en puissance ; au contraire, il est seulement joint à nous <en acte> par des intentions imaginées, parce que celles-ci sont jointes à nous en acte » (QTDA, qu. 15, p. 56, l.87-p. 57, l.90, trad., p. ***).

« (...) il faut noter que *l'intellect est par sa nature uni et attaché au corps, naturellement apte à intelliger* à partir des phantasmes du <corps> » (DAI, chap. III, p. 85, ll. 74-75, trad., p. ***).

« le sens n'est pas naturellement uni à l'objet à partir duquel il doit sentir alors que *l'intellect est naturellement uni au corps* et aux puissances corporelles à partir desquelles il intellige » (QLDC, qu. 26, p. 106, ll. 103-105, trad., p. ***).

« <il n'a pas posé non plus> qu'en intelligeant l'intellect a besoin d'un *corps* comme d'un [corps] sujet, mais plutôt *comme d'un objet auquel l'intellect est naturellement uni* » (QLDC, qu. 27, p. 112, ll. 137-139, trad., p. ***).

3. L'intellect et les choses intelligées ne sont pas donc joints à nous en acte de la même manière que le sont le sens et les choses senties :

« Notons donc que l'intellect et le sens sont joints à nous en acte, mais de manière différente. Le sens en effet est joint à nous par sa partie qui est matière ; mais *l'intellect est joint à nous par sa partie qui est forme*. D'où, les choses senties sont jointes à nous parce que le sens est joint à nous. Mais il n'en va pas ainsi de l'intellect, au contraire. Ce n'est en effet pas parce que l'intellect est joint à nous que les choses intelligées sont jointes à nous, mais *c'est parce que les choses intelligées sont jointes à nous <que l'intellect est joint à nous>* » (QTDA, qu. 9, p. 28, ll. 67-70, trad., p. ***).

4. Contrairement à Averroès (selon l'interprétation de Thomas en tout cas), Siger insiste sur le fait que non seulement les intentions

imaginées (ou phantasmes), mais aussi les intentions intelligées, sont jointes à nous en acte, car

« À la deuxième question, quand on demande *ce qui différencie l'intelliger d'hommes différents*, je réponds que *c'est la diversité des choses intelligées*. Et quand on dit que les intentions intelligées sont d'un seul intellect, je réponds que, *bien qu'elles soient absolument en soi d'un seul intellect, elles sont cependant de l'intellect en tant qu'il est joint à cet <homme>, et non de manière absolue* » (QTDA, qu. 15, pp. 57-58, ll. 16-21, **trad., p. *****).

« Or, bien que *les espèces intelligibles soient différentes*, la nature intelligée est cependant une. En effet, les similitudes diverses d'une chose nous mènent à la connaissance de cette même chose, comme Socrate et Platon voient une couleur une par des espèces sensibles différentes ; de la même manière *Socrate et Platon <intelligent> une nature de pierre une dans diverses espèces intelligibles à cause de la diversité des intellects dans lesquels ils intelligent* » (QLDC, qu. 27, pp. 116-117, ll. 288-294, **trad., p. *****).

« (...) bien que l'intellect de Socrate et l'intellect de Platon soient des intellects différents, ce qui est intelligé par Socrate et ce qui est intelligé par Platon est un, comme la nature de pierre. *Cependant les espèces intelligibles par lesquelles Socrate et Platon intelligent sont diverses* » (QLDC, qu. 27, p. 116, ll. 282-285, **trad., p. *****).

5. Et la preuve que les intentions intelligées sont en nous, c'est que nous faisons en nous l'expérience de l'abstraction et de la réception des intentions intelligées :

« Or, par une certaine puissance existant *en nous* nous faisons l'expérience *en nous* de la saisie d'une forme commune prédicable qui, dis-je, n'est pas connue en tant que propre à n'importe quel <singulier>, mais en tant que commune à tous ses singuliers. Nous ne pouvons cependant pas faire l'expérience de cette saisie par une forme matérielle, mais nous en faisons l'expérience par une forme immatérielle. Il y a donc *en nous* une certaine forme immatérielle ; mais elle n'est pas autre qu'intelligible. C'est pourquoi l'intellect est immatériel. Mais s'il est immatériel, il est ingénéral, et cetera.

Preuve de la première proposition, à savoir que par une certaine puissance existant *en nous* nous faisons l'expérience de la saisie d'une forme commune et cetera : en effet, parfois nous savons que quelque chose est dans tous les triangles, alors que nous n'avons pas fait l'expérience que ce quelque chose est dans tous les triangles particuliers, parce que <alors que> nous ne voyons pas tous les triangles particuliers, [alors que] nous savons cependant que « avoir trois angles » est dans tous les triangles. Ainsi donc nous savons parfois que quelque chose est dans tous <les singuliers> alors que nous n'avons pas fait l'expérience que ce quelque chose est dans n'importe quel singulier. Cependant nous savons cela par

une certaine raison commune que nous savons être dans tous. Or nous ne connaissons cette raison commune que par la puissance d'une saisie universelle<, saisie> produite par l'intermédiaire d'une certaine puissance existant *en nous*. Et quiconque veut être attentif et connaître sait qu'il y a *en lui* une saisie universelle de cette manière. Donc nous savons qu'il y a *en nous* une puissance par laquelle nous connaissons ou saisissons une forme commune, en tant que commune à plusieurs, et non en tant que propre à n'importe quel singulier » (QTDA, qu. 4, p. 12, l.70-p. 13, l.92, trad., p. ***).

« (...) la diversité des actions abstraites qui apparaissent *en nous* nous a fait connaître la diversité des puissances intelligibles *en nous*. Or nous faisons *en nous* l'expérience de deux opérations abstraites. La première opération abstraite est la réception des intelligibles universels abstraits. L'autre opération abstraite dont nous faisons l'expérience *en nous* est l'abstraction des intelligibles, alors qu'ils étaient auparavant des intentions imaginées » (QTDA, qu. 14, p. 47, ll. 26-32, trad., p. ***).

6. On voit donc que pour intelliger l'intellect qui, de soi, est séparé, a besoin des phantasmes ou intentions imaginées qui sont en nous dans l'organe de l'imagination non pas comme d'un sujet dans lequel se produit l'intelliger (Averroès selon Thomas), mais comme d'un objet à partir duquel il intellige (Siger), ce qui implique que son opération se situe *dans un corps* et qu'elle est *commune* à l'intellect (en tant que joint à nous) et au corps (intentions imaginées) :

« Si par contre on dit que l'intellect est perfection d'un corps non selon sa substance, mais selon sa puissance, alors on dit que *l'intellect est dans un corps*, et on expose cela d'une autre manière, à savoir <en disant que> l'intellect est dans un corps, *c'est-à-dire <qu>'il est opérant dans un corps*, et cela peut se faire de deux manières : en intelligeant ou en mouvant. Je dis alors que l'intellect n'est pas en chaque partie du corps quant à cet acte qui est intelliger. Mais, intelligeant dans un corps, l'intellect est *dans une certaine partie <du corps>*, non pas qu'il utilise <cette partie> comme instrument ou organe, mais parce qu'il *communique avec ce qui opère par cette partie <du corps>*, à savoir avec l'imagination » (QTDA, qu. 8, p. 25, ll. 16-25, trad., p. ***).

« Et j'entends que l'intellect est perfection quant à sa puissance parce qu'il parfait un corps quant à sa *coopération* » (QTDA, qu. 7, p. 22, ll. 12-14, trad., p. ***).

« *L'âme intellectuelle et le corps sont donc un dans l'opération parce qu'ils se rejoignent en une même opération* ; et bien que l'intellect dépende du corps, puisqu'il dépend d'un phantasme pour intelliger, *il ne dépend <cependant> pas du corps comme d'un sujet dans lequel se produit l'intelliger, mais comme d'un objet*, car les phantasmes sont à l'intellect ce que les sensibles sont au sens. Et puisque les choses qui *opèrent en commun* n'exercent pas <cette opération commune> en se comportant de n'importe quelle manière, il faut noter que

l'intellect est par sa nature uni et attaché au corps, naturellement apte à intelliger à partir des phantasmes du <corps> » (DAI, chap. III, p. 85, ll. 68-75, trad., p. ***).

« (...) qu'intelliger ne se produise pas sans phantasme n'implique pas qu'intelliger soit commun <à l'âme et au corps> en ce sens que l'intelliger a besoin d'un corps comme d'un sujet dans lequel il se produit, mais <il en a> seulement <besoin> comme d'un objet, puisque les phantasmes sont à l'intellect ce que les sensibles <sont> au sens » (QLDC, qu. 26, p. 105, ll. 89-93, trad., p. ***).

7. Les intentions intelligées, résultat de l'opération produite en nous conjointement par l'intellect agent et les intentions imaginées, deviennent à leur tour moteur de l'intellect possible en nous, qui les reçoit. Ceci est principalement illustré dans la question 14 des QTDA, mais aussi dans les extraits suivants :

« <Solution.> Je dis et je crois que *notre intellect* n'a pas une certaine connaissance innée des intelligibles, mais il est en pure puissance par rapport à tous les intelligibles, n'ayant de connaissance innée d'aucun, mais *il intellige tout ce qu'il intellige à partir de phantasmes*. Or, lorsque de la puissance d'intelliger il parvient à l'acte <d'intelliger>, ce n'est pas parce qu'il a une connaissance innée de certains intelligibles, mais parce que l'intellect, par son producteur ou par sa nature, a eu la puissance naturelle par laquelle il connaît la nature de tous les intelligibles quand ils lui sont présentés. Et cette puissance, c'est l'intellect matériel ou possible. <Quant à> *la présentation des intelligibles <à l'intellect possible, elle> se fait par les intentions imaginées et par l'intellect agent*. C'est pourquoi les *choses intelligées en acte produisent l'intellect matériel en acte* » (QTDA, qu. 12, p. 40, ll. 114-124, trad., p. ***).

« L'intellect agent et le phantasme *concourent* pour causer une intellection en acte, de sorte que *le phantasme est moteur* en puissance de l'intellect possible, tandis que l'intellect agent lui donne *la forme de l'abstraction par laquelle il meut en acte*³⁴ » (QMET, Cambridge, III, qu. 14, p. 106, ll. 48-87).

³⁴ Bien que les QMET soient postérieures aux QTDA et au DAI, y faire référence ici ne pose pas de problème, car tout le monde s'accorde pour dire qu'à propos de la question des universaux, la doctrine de Siger n'a pas varié : « (...) en dehors de ces deux doctrines importantes (i.e. monopsychisme et éternité du monde), (...) l'évolution de sa pensée n'a pas été profonde. (...) il s'agit de précisions nouvelles plutôt que de variations doctrinales : la pensée de l'auteur devient plus explicite » (Van Steenberghen, 1977, pp. 401-402). Dans le DAM (chap. III, p. 126, l.91), Siger renvoie d'ailleurs lui-même aux QTDA pour un exposé plus complet au sujet des universaux.

8. Par ces différents éléments, Siger répond à la première et à la quatrième objections de Thomas. Le mode d'union qu'il propose est, selon lui, suffisant pour dire que c'est l'homme lui-même qui pense, chaque homme ayant son pensé propre.

« À l'autre <argument>, il faut dire que si *intelliger* était le propre de l'intellect et lui appartenait par la nature de l'intellect, *intelliger* et *savoir* seraient la substance de l'intellect. D'où *le fait qu'il lui arrive d'intelliger* ne lui vient pas par sa nature, comme si cela lui arrivait par sa substance, mais <cela lui vient> *par la nature du conjoint tout entier avec lequel il communique, à qui il arrive d'intelliger* » (QTDA, qu. 6, p. 21, ll. 104-108, trad., p. ***).

« Et il ressort de ce qui a déjà été dit qu'*intelliger s'attribue non seulement à l'intellect, mais aussi à l'homme*, non pas parce qu'*intelliger* est dans un corps, ni parce que les phantasmes sont dans un corps, mais parce que quand un homme *intelliger*, c'est selon cette partie de lui qui est intellect. *Par sa nature, l'intellect quand il intellige est un opérant intrinsèque au corps* » (DAI, chap. III, p. 85, ll. 76-81, trad., p. ***).

9. L'intellect n'est donc ni totalement immanent au corps puisque, de soi, il est séparé du corps, ni totalement extérieur au corps puisqu'il est par nature joint à nous en puissance et joint à nous en acte par son opération. Son opération propre n'est donc ni une action purement immanente comme la vision, i.e. une « action qui n'a pas d'autre fin qu'elle-même, qui perfectionne l'agent et ne tend pas à la réalisation d'une œuvre en dehors de cet agent » (Thomas – intellect forme substantielle), ni une action purement transitive comme construire une maison, i.e. une « action qui se réalise dans une œuvre extérieure à celui qui la produit » (Averroès selon Thomas – intellect moteur). À mi-chemin de l'une et l'autre de ces types d'actions distinguées par Aristote dans la *Métaphysique*³⁵, Siger en propose une troisième, intermédiaire, qu'il applique à l'intellect : c'est l'action ou opération intrinsèque. Une opération intrinsèque est une action *immanente* quant au lieu où elle se produit (dans l'âme), bien que, de soi, un des co-agents (l'intellect agent) soit séparé, mais *transitive* quant à la nature du résultat (intelligible en acte), bien que, de soi, celui-ci soit de même raison qu'un des co-agents (l'intention imaginée). C'est cela qui permet à Siger d'expliquer comment l'intellect opère en nous : l'intellect qui vient de l'extérieur pénètre une partie de nous et y opère sans utiliser aucun organe.

³⁵ Cf. Aristote, *Metaphysica*, IX, 6, 1048 b 18-36 et IX, 8, 1050 a 30 – 1050 b 2.

« Mais comment <l'âme> sera-t-elle unie au corps ? Je dis qu'elle sera unie <au corps> non comme une forme à une matière, mais *comme quelque chose qui est situé dans un lieu est uni à un lieu parce qu'il opère en ce <lieu>* » (QTDA, qu. 11, p. 34, ll. 78-79, **trad., p. *****).

« *Les opérations de l'intellect ne sont pas jointes à nous par un organe, mais elles sont jointes à nous parce qu'elles sont de l'intellect joint à nous, joint dis-je non comme une forme à une matière, qui est jointe à un conjoint, mais joint à nous parce qu'il intellige à partir d'intentions imaginées* » (QTDA, qu. 15, p. 57, ll. 111-115, **trad., p. *****).

« Or, *les opérations des opérants intrinsèques, qu'elles soient mouvements ou opérations sans mouvement, sont attribuées à ce qui est composé et de l'opérant intrinsèque et de ce sur quoi il opère de manière intrinsèque*, et, selon les philosophes, les moteurs intrinsèques ou les choses qui opèrent sur quelque chose de manière intrinsèque sont appelés formes ou perfections de ces choses » (DAI, chap. III, p. 85, ll. 81-85, **trad., p. *****).

« <L'opérant intrinsèque> et la forme ont en effet ceci de commun qu'*un <opérant> intrinsèque à un corps n'est pas séparé selon le lieu*, et que l'opération d'un opérant intrinsèque dénomme le tout » (DAI, chap. III, p. 87, ll. 35-37, **trad., p. *****).

10. Bien que la métaphore soit imparfaite, Siger compare la manière dont l'intellect produit un intelligible en acte à la manière dont l'art produit un artéfact :

« De même, Aristote, au premier livre de ce traité, dit que n'importe quel *art* n'utilise pas n'importe quel *instrument*, mais seulement l'instrument qui lui convient. En effet, *un instrument doit avoir quelque chose en commun avec le patient* » (QTDA, qu. 11, p. 33, ll. 70-72, **trad., p. *****).

« (...) si l'intellect agent a un instrument, <cet instrument> semble être les intentions imaginées plus qu'autre chose. Et bien qu'Aristote dise que l'intellect agent est ce par quoi toute chose est produite, *comme l'art par rapport à sa matière, c'est cependant de manière différente que l'intellect et l'art produisent un acte*. En effet, *l'art suffit par soi pour poser une forme dans une matière ; mais il n'en va pas ainsi de l'intellect, qui a besoin d'intentions imaginées*. C'est cela que dit Averroès ; c'est pourquoi ce qu'ils disent ne vaut pas » (QTDA, qu. 12, p. 39, ll. 107-113, **trad., p. *****).

« Or l'âme utilise le corps pour <produire> ses opérations, et *elle est comme un art <qui opère> de l'intérieur (est ut ars insita), comme l'art de construire s'il*

pouvait pénétrer le bois ; l'âme requiert donc un corps déterminé, disposé et préparé à ses opérations » (DAI, chap. II, p. 75, ll. 71-74, **trad., p. *****).

11. Cette union opérative, qui n'est ni trop riche (Thomas) ni trop pauvre (Platon-Averroès selon Thomas), est donc, selon Siger, suffisante pour que l'âme intellectuelle (i.e. l'intellect en tant que joint à nous) soit dite forme et perfection du corps et constitue avec celui-ci un tout composé (un homme), car

« (...) notre intellect communique avec nous plus que les moteurs des orbres célestes <ne communiquent avec celles-ci> » (QTDA, qu. 7, p. 24, ll. 59-60, **trad., p. *****).

« Et il faut considérer que nous disons que c'est l'homme lui-même qui voit alors que la vision est seulement dans l'oeil et n'est pas dans les autres parties de l'homme, dans le pied, par exemple, et il n'est pas vrai de dire qu'un pied voit, et si l'oeil, en quoi seul est la vision, n'était pas uni aux autres parties, on ne pourrait attribuer le voir à un tout composé d'un oeil et d'autres parties. De même, *c'est l'homme qui intellige, et pourtant l'intellection est seulement dans l'intellect et non dans le corps* ; d'où le corps n'intellige pas bien qu'il sente ; mais *l'homme lui-même intellige selon une <de ses> partie<s>*, comme il voit selon une <de ses> partie<s> ; mais le mode d'union entre la partie voyante et les autres parties dans le tout voyant n'est pas le même que le mode d'union entre la partie intelligente et les autres parties dans le tout intelligent. *L'union est cependant suffisante pour que ce qui est d'une partie soit attribué au tout par la partie* ; et on a déjà vu quel est ce mode d'union » (DAI, chap. III, p. 85, l.90-p. 86, l.101, **trad., p. *****).

« Or, les opérations des opérants intrinsèques, qu'elles soient mouvements ou opérations sans mouvement, sont attribuées à ce qui est composé et de l'opérant intrinsèque et de ce sur quoi il opère de manière intrinsèque, et, *selon les philosophes, les moteurs intrinsèques ou les choses qui opèrent sur quelque chose de manière intrinsèque sont appelés formes ou perfections de ces choses* » (DAI, chap. III, p. 85, ll. 81-85, **trad., p. *****).

« <L'opérant intrinsèque> et la forme ont en effet ceci de commun qu'un <opérant> intrinsèque à un corps n'est pas séparé selon le lieu, et que l'opération d'un opérant intrinsèque dénomme le tout » (DAI, chap. III, p. 87, ll. 35-37, **trad., p. *****).

« C'est pourquoi Aristote étend la définition qui dit que l'âme est acte aux parties potestatives de l'âme, à la puissance intellectuelle et aux autres. En effet, une substance et une forme n'est connue que par la puissance et par l'opération. *Et si la puissance et l'opération <de l'âme intellectuelle> étaient absolument séparées, elles ne seraient d'aucune manière acte et perfection d'une matière, et la*

substance dont elles sont l'opération et la puissance ne le serait pas non plus » (QLDC, qu. 26, p. 106, ll. 109-114, **trad., p. *****).

Par cette conception, Siger répond donc à la troisième objection de Thomas : bien que non substantielle, l'union opérative de l'intellect au corps est plus profonde que celle, purement extrinsèque, entre un pilote et son navire ; l'intellect est bien un moteur, mais un moteur qui, pour effectuer son opération propre, ne peut agir ni seul ni de manière purement extrinsèque. L'intellect opérant intrinsèque avec ses deux facettes³⁶ (de soi séparé, mais naturellement joint à nous) est donc une substance intermédiaire entre les substances complètement séparées (i.e. Dieu et les intelligences) et les substances complètement liées à une matière (i.e. les formes matérielles).

« C'est pourquoi <l'intellect> possible, quand il se tourne vers <l'intellect> agent intellige toujours et est éternel et séparé quant à son opération aussi bien que quant à sa substance ; mais quand il se tourne vers les phantasmes, <l'intellect> possible, bien qu'il soit éternel et séparé quant à sa substance, est cependant corruptible et conjoint quant à son opération » (QTDA, qu. 15, p. 59, ll. 67-72).

« À l'argument en faveur de l'opposé, il faut dire que l'âme intellectuelle, si elle était perfection et forme d'un corps et d'une matière de la même manière que le sont les espèces et les formes des choses matérielles, <comme> d'un âne, d'un cheval, d'une pierre et des autres choses, dont Platon avait fait des êtres existant de manière séparée, elle ne pourrait tantôt parfaire une matière et tantôt en être séparée. La manière dont l'intellect parfait la matière sera examinée plus tard » (QLDC, qu. 18, p. 81, ll. 37-42).

« Au premier argument contre, il faut dire que quand Aristote dit que l'intellect est séparé, il ne veut pas dire qu'il est une puissance séparée et une substance conjointe, mais <il veut dire> qu'il n'est pas du nombre des formes matérielles parce que, bien qu'il soit forme et perfection d'une matière, il subsiste par soi et en son être ne dépend pas d'une matière, ce qui ne convient pas aux autres formes matérielles ; c'est pourquoi il n'est pas corrompu quand sa matière est corrompue. Ce qu'Aristote pense donc, c'est que l'intellect n'est pas du nombre des formes matérielles qui ne subsistent pas par soi et qui en leur être dépendent d'une matière, et il ne pense cependant pas que le fait de subsister par soi l'empêche de parfaire une matière » (QLDC, qu. 26, pp. 106-107, ll. 123-132, **trad., p. *****).

³⁶ On pourrait même parler de sa double nature. Cf. QTDA, qu. 9, p. 26, ll. 20-22 : « Solution. Pour voir si l'intellect est un en tous, il faut considérer *sa nature séparée* et aussi *sa nature en tant qu'il est joint à nous* ».

Bien que Siger ne l'exprime pas en ces termes, l'expression « voie moyenne » appliquée à cette conception se trouve clairement énoncée dans l'Anonyme édité par Van Steenberghen :

« (...) qu'une chose soit immatérielle s'entend de deux manières, soit parce qu'elle n'a aucune partie qui soit matière, soit parce qu'elle n'est pas acte d'une matière. Dans le premier sens, l'intellect est immatériel ; dans le second sens, par contre, il n'est pas immatériel. Et il n'est pas acte d'une matière³⁷ comme les autres formes matérielles, car *il tient une voie moyenne entre les substances séparées et les formes complètement matérielles* » (Van Steenberghen, 1971, III, 7, p. 317).

Tous ces éléments invitent à interpréter un des passages importants du septième chapitre du DAI de la manière qui suit.

Après avoir exposé dans le détail cinq arguments en faveur de l'unicité de l'âme *intellective*, dont la plupart sont tirés d'Aristote, mais qui sont en fait des arguments en faveur de l'unicité de l'*intellect* (i.e. l'intellect de soi), Siger examine les deux questions suivantes : « Quelle est cette chose qui peut être multipliée et être prédiquée de plusieurs différents en nombre de même espèce ? Comment des choses multiples de même espèce différent-elles et par quoi ? » En d'autres termes, l'intellect qui est unique peut-il être multiplié et prédiqué de plusieurs âmes intellectives différentes en nombre de même espèce ? Comment des âmes intellectives, qui sont de même espèce, différent-elles et par quoi ?

Sa réponse est claire : seule une forme matérielle considérée de manière abstraite peut être multipliée et prédiquée de plusieurs différents en nombre de même espèce, et cette multiplication ne se produit qu'à cause des conditions déterminées liées à la matière.

Faut-il en conclure que, l'intellect n'étant pas une forme matérielle – ce que Siger ne cesse de marteler –, il est impossible qu'il soit multiplié ? Rien n'oblige Siger à répondre de la sorte. En effet, considérant la distinction fondamentale qu'il fait entre l'intellect de soi (i.e. l'intellect au sens propre) et l'intellect en tant qu'il est joint à nous (i.e. l'âme intellectuelle), si, dans sa réponse aux deux questions posées, à 'forme matérielle considérée de manière abstraite' on substitue 'forme abstraite en tant qu'elle est unie à une matière', on obtient, comme en miroir, l'explication de la raison pour laquelle l'intellect, bien qu'unique, peut être multiplié :

³⁷ Littéralement : « acte matériel ».

Éléments du texte du DAI ³⁸	Équivalent avec substitution
Une forme <i>matérielle considérée de manière abstraite</i> ou un composé de forme et de matière <i>indéterminée</i> , signifiée par un nom universel, comme « homme » ou « cheval » est multipliable.	Une forme <i>abstraite en tant qu'elle est unie à une matière</i> ou un composé de forme (intellect) et de matière <i>déterminée</i> (intentions imaginées), signifiée par un nom comme « âme intellectuelle » est multipliable.
Bien que selon sa substance une telle forme soit une et que, par soi, la matière <i>dans laquelle se réalise</i> cette forme soit aussi une — car la <i>matière</i> d'un individu n'est pas divisée par soi de la <i>matière</i> d'un autre individu —, cette forme (homme) est multipliée en plusieurs individus (Socrate, Platon), car, accidentellement, elle est en chacun sous des <i>dimensions</i> déterminées, sise ici et ailleurs.	Bien que selon sa substance une telle forme soit une et que, par soi, la matière <i>avec laquelle co-opère</i> cette forme soit aussi une — car <i>l'intention imaginée</i> d'un individu n'est pas divisée par soi de <i>l'intention imaginée</i> d'un autre individu —, cette forme (intellect) est multipliée en plusieurs individus (âmes intellectives), car, accidentellement, elle est en chacun jointe à des <i>intentions imaginées</i> déterminées, sise ici et ailleurs.

On objectera peut-être à cette interprétation que ce n'est pas là ce que répond Siger qui, au contraire, semble terminer ce même chapitre sur un constat d'échec et un appel à la foi.

Répondre à cette objection m'amène à la troisième partie de cette introduction dans laquelle je montrerai pourquoi il faut définitivement abandonner l'interprétation évolutionniste traditionnelle selon laquelle Siger aurait progressivement abandonné la doctrine d'Averroès pour se « convertir » à celle de Thomas.

III. L'évolution doctrinale de Siger à propos de l'intellect

Dans ce qui précède, j'ai montré en quoi consiste la doctrine de l'opérant intrinsèque au corps et en quoi, bien que l'expression « opérant intrinsèque » ne se trouve pas comme telle dans les QTDA, la doctrine de Siger ne varie pas entre cette première œuvre et le DAI, sauf en précisions. Ces précisions, qui portent essentiellement sur le mode d'union entre l'âme et le corps, s'avéraient nécessaires pour répondre aux critiques que Thomas adressait manifestement à Siger lui-même aux §§ 66-78.

³⁸ Le texte n'est pas cité de manière littérale, mais reprend les éléments principaux du DAI, chap. VII, pp. 105-106, ll. 98-141.

« Comprenant que selon la voie d'Averroès il était impossible de soutenir que cet homme-ci pense, *certain*s se sont engagés dans une *autre* voie. Ils disent que *l'intellect est uni au corps comme un moteur* » (DUI, III, § 66, trad. de Libera, p. 141)

« À ce qui était argumenté en premier lieu, à savoir quand on dit qu'*un moteur* un ne doit avoir qu'un seul mobile, il faut répondre que cela est vrai des moteurs qui ont un mobile incorruptible ; mais *l'intellect* n'a pas un mobile incorruptible ; il doit donc avoir plusieurs mobiles » (Siger, QTDA, qu. 9, p. 29, ll. 102-105, trad., p. ***).

« (...) *en tant qu'il est moteur, l'intellect* n'est pas un mais multiplié » (Siger, QTDA, qu. 9, p. 29, ll. 109-110, trad., p. ***).

Il convient maintenant de reprendre les principaux arguments en faveur de la thèse selon laquelle la doctrine de Siger aurait évolué entre les QTDA (phase 1) et le DAI (phase 2), d'abord, et entre le DAI et les QLDC (phase 3), ensuite.

III.1. *Évolution des QTDA au DAI ?*

Alors qu'au chapitre III du DAI, Siger reprend et précise sa doctrine de l'intellect opérant intrinsèque au corps et s'en prend à la doctrine de la forme substantielle de Thomas plus violemment encore qu'il ne l'avait fait dans les QTDA, les historiens³⁹ ont surtout retenu la fin du chapitre VII où Siger semble vaciller dans sa doctrine. En effet, après avoir montré que, selon la voie de la philosophie, il est nécessaire de poser que de soi l'âme intellectuelle est séparée et unique pour tous les hommes, Siger souligne que

« (...) il y a des arguments très difficiles d'après lesquels il est nécessaire que l'âme intellectuelle soit multipliée selon la multiplicité des corps humains, et il y a aussi des autorités en faveur de cela » (DAI, chap. VII, p. 107, ll. 142-144).

Les autorités en question sont celles auxquelles Thomas s'était référé dans le DUI⁴⁰, Siger se contente toutefois de citer leur nom : Avicenne, al-Ghazali et Thémistius. Il mentionne ensuite trois arguments de raison : au premier, il dit que *causa disputationis*, quelqu'un pourrait répondre par la doctrine de

³⁹ Cf. Bazán, 1972, p. 77* ; Putallaz-Imbach, 1997, p. 51 ; de Libera, 1994, p. 59 et Van Steenberghen, 1977, p. 371.

⁴⁰ Cf. Thomas d'Aquin, DUI, V, §§ 113-116 (trad. de Libera, pp. 191-195).

l'opérant intrinsèque ; il laisse ensuite les 2^{ème} et 3^{ème} arguments en plan sans y répondre, concluant par ces mots :

« Et c'est pourquoi, à cause de la difficulté des choses qui ont été dites et d'autres choses encore, je dis que, depuis longtemps, j'ai des doutes sur ce que, en suivant la voie de la raison naturelle, il faut tenir à propos de ce problème et sur ce que fut l'opinion du Philosophe à propos de cette question ; et, dans un tel doute, il faut adhérer à la foi, qui surpasse toute raison humaine » (DAI, chap. VII, p. 108, ll. 183-187).

Toute la question est de savoir comment il faut interpréter ce silence, cette reconnaissance d'un état de doute et cet appel à la foi :

1. Le silence

Pourquoi Siger n'a-t-il pas répondu aux deux derniers arguments (qui sont de Thomas) ? Selon l'interprétation traditionnelle, cela prouve soit que le doute est semé dans son esprit et que Siger est ébranlé par des arguments auxquels il ne sait trop quoi répondre⁴¹, soit qu'il fait siens les arguments de Thomas⁴².

À ces lectures très littérales, on pourrait en opposer une autre et dire que Siger ne répond pas ici soit parce qu'il a déjà répondu ailleurs, et qu'il est donc inutile de le faire à nouveau, soit parce que ces arguments ne s'opposent pas à sa doctrine de l'intellect opérant intrinsèque.

Le deuxième argument dit ceci : si l'opérant (l'intellect) est unique, identique pour tous les hommes, alors quand deux hommes intelligent en même temps le même intelligible, l'intelliger de l'un est l'intelliger de l'autre, ce qui semble absurde⁴³. Il est évident que cet argument n'a de poids qu'à l'encontre de ceux qui considèrent soit que c'est l'intellect en tant que séparé qui intellige soit que l'intellect est un moteur extrinsèque au corps. Puisque rien de cela ne correspond à ce que soutient Siger, il n'a pas à répondre à cet argument auquel il a par ailleurs déjà répliqué avec particulière insistance dans les QTDA, qu. 14 et qu. 15. Sur ce point, Siger n'a jamais été en désaccord avec Thomas – l'âme intellectuelle (i.e. pour Siger l'intellect en tant que joint à nous) est multipliée selon la multiplication des corps –, et on pourrait dire que Siger fait sien cet argument de Thomas pour

⁴¹ Cf. Van Steenberghen, 1977, pp. 371-372.

⁴² Cf. Mahoney, 1982, p. 618 : « [Siger] *adopts* two of Thomas' arguments for the multiplicity of intellects ».

⁴³ Cf. Thomas d'Aquin, DUI, IV, § 88 (trad. de Libera, pp. 163-165).

autant qu'on y entende par 'intellect' l'intellect de soi, en tant qu'il est séparé.

Le troisième argument est le suivant : si l'intellect était unique, il serait toujours plein des espèces et l'intellect agent ne servirait à rien – puisqu'il n'y aurait aucun besoin d'abstraire des intelligibles – ; il suivrait de là que l'homme est incapable d'opérer par lui-même une intellection⁴⁴. Comme le précédent, cet argument n'a de poids qu'à l'encontre de ceux qui considèrent que l'intellect est un moteur extrinsèque dont l'opération se termine dans l'intellect possible séparé, ne laissant aucun résultat, aucun intelligible, en l'homme. La réponse de Siger à cela serait encore une fois sa doctrine de l'intellect opérant intrinsèque selon laquelle, même si un moteur externe est requis lors de l'acquisition d'un intelligible (première intellection), la réactivation de cet intelligible laissé dans une âme intellectuelle individuelle (seconde intellection) ne dépend que de celui qui l'a reçu, capable dès lors d'intelliger à volonté. En ce sens, on pourrait dire que Siger fait sien cet argument de Thomas pour autant qu'on y entende par 'intellect' une forme purement séparée, moteur purement extrinsèque du corps. Quant à la conciliation de la doctrine sigérienne avec l'idée selon laquelle l'intellect est plein des espèces, la réponse de Siger était déjà dans les QTDA, qu. 14 et se trouve encore, éparse, dans le DAI : l'intellect n'intellige les choses matérielles qu'en tant qu'il est joint à nous ; donc : perpétuel, il est toujours plein des espèces, mais par rapport à chacun de nous, il n'est pas toujours plein des espèces. C'est la différence entre l'intellect par rapport à l'ensemble de l'espèce humaine et l'intellect par rapport à un des individus de cette espèce qui permet d'échapper à cette partie de l'argument.

2. Le doute

Sur quoi Siger dit-il qu'il y a doute ? Il y a doute 1) sur ce qu'a pensé Aristote, 2) sur ce qu'il faut tenir en suivant la voie de la raison naturelle.

Sur ce qu'a pensé Aristote, il y a effectivement des doutes, puisque certains interprètent ses paroles d'une manière et d'autres d'une autre. Ce constat, qui n'implique en rien que Siger ait des doutes sur sa propre doctrine, mais seulement, éventuellement, sur la conformité de celle-ci avec la pensée d'Aristote, Siger le fera à nouveau dans les QLDC :

« Et si on demandait ce qu'Aristote a pensé <à propos de la question de savoir> si l'intellect est unique pour tous les hommes, comme <le pensait> son Expositeur, cela n'est pas bien certain à partir de ses mots. Certains, en effet, exposent

⁴⁴ Cf. Thomas d'Aquin, DUI, IV, §§ 89-91 (trad. de Libera, pp. 165-169).

Aristote de manière telle qu'ils lui font penser que l'intellect est un pour tous les hommes, d'autres <l'exposit> autrement. Cependant, quelle qu'ait été l'opinion d'Aristote, il était un homme et il a pu se tromper : il faut tenir fermement que l'intellect est multiplié selon la multiplication des hommes » (QLDC, qu. 27, p. 115, ll. 246-252).

Toute la question est de savoir si Aristote a pensé que l'intellect est complètement séparé (comme le laisseraient supposer les arguments que Siger a mentionnés au début du chapitre VII et comme le soutiennent Averroès, selon Thomas, et l'Anonyme de Giele), séparé d'une manière et joint à nous d'une autre (Siger, Averroès), complètement immanent (Alexandre, Thomas, Albert).

En ce qui concerne maintenant le second sujet de doute : qu'exige la raison naturelle (fondée sur l'expérience et la lumière de la raison naturelle) ? La raison exige deux choses 1° que l'intellect soit séparé du corps (sans quoi l'intellection ne pourrait se produire), et 2° que l'intellect soit forme du corps (sans quoi ce n'est pas l'homme lui-même qui intelligerait). Mais comment l'intellect est-il forme du corps ? Y a-t-il, selon la raison naturelle, nécessité à adopter l'une des deux solutions proposées (forme substantielle ou opérant intrinsèque) plutôt que l'autre ?

Je pense qu'on se trouve ici dans la même situation que lorsqu'il s'agissait de préciser comment l'intellect est produit. Il n'y a pas de doute que l'intellect est produit, mais nous n'avons aucune démonstration au sens strict qui permette de déterminer la manière dont il est produit : nouveau ou éternel. Si cependant on s'en tient à la voie naturelle, il faut plutôt dire qu'il est produit éternel, car, non seulement cela est conforme aux principes de la philosophie, mais, en outre, la thèse opposée suppose que l'on puisse investiguer la volonté divine⁴⁵.

De manière similaire, il n'y a pas de doute que l'intellect est forme du corps, mais nous n'avons aucune démonstration au sens strict qui permette de déterminer la manière dont il est forme : forme substantielle ou opérant intrinsèque (étant entendu que s'il est moteur extrinsèque, il ne peut être forme du corps). Si cependant on s'en tient à la voie naturelle (par l'expérience que nous faisons et l'application de principes universellement admis), il faut plutôt dire qu'il est une forme séparée de la matière, mais pas absolument séparée de celle-ci, de sorte qu'elle se multiplie, car la thèse opposée implique des erreurs philosophiques.

⁴⁵ Cf. Siger, QTDA, qu. 2.

Dans la mesure où sa doctrine ne repose pas sur une preuve démonstrative au sens le plus strict, il y a toujours place pour le doute même si elle est la plus probable. Mais ceci n'indique pas nécessairement que Siger est en crise intellectuelle ; on peut voir ce doute comme l'expression d'un souci épistémologique et méthodologique aigu.

3. L'appel à la foi

Qu'exige la foi en cette matière ? La foi exige que l'intellect soit forme du corps et multiplié selon le nombre des hommes. Sans cela, en effet, ce n'est pas l'homme lui-même qui intellige et est donc responsable de ses actes (exigence commune à la philosophie et à la foi) ; sans cela encore, il serait impossible de concevoir la survie de l'âme individuelle après la mort, après la séparation du corps⁴⁶ (exigence propre à la foi). Mais la foi n'impose pas que le mode de multiplication soit celui-ci (celui de Thomas-forme substantielle) plutôt que celui-là (celui de Siger-opérant intrinsèque). Siger n'a donc aucun problème à faire appel à la foi, car sa doctrine est en parfaite conformité avec les exigences de celle-ci tout en respectant au mieux les exigences de la philosophie.

Que conclure de l'analyse de ce passage ? Puisque, pour chacun des trois éléments analysés ci-dessus (silence, doute et appel à la foi), il est possible d'avoir une explication plausible autre que celle d'une crise intellectuelle importante⁴⁷, comment expliquer une telle fin au chapitre VII, alors que, dans le chapitre III notamment, Siger a très clairement réaffirmé ses positions ? À qui voulait-il s'adresser et dans quel but ?

Si l'on admet que Siger ne recule en rien sur le fond de sa doctrine, il serait tentant, comme Mandonnet l'a fait⁴⁸, de voir là de la poudre jetée aux yeux des théologiens et des censeurs pour calmer leur courroux. Si tel avait été son but, Siger se serait-il exprimé de manière aussi sévère, plus sévère encore que dans les QTDA où il ne les nomme pas, à l'endroit d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin ?

⁴⁶ Siger, en tant que philosophe, ne parle guère de la survie de l'âme individuelle après la mort. Les conclusions que l'on peut tirer de ses écrits à ce sujet se trouvent dans les passages qu'il consacre à la question de la connaissance de soi, thème que je laisserai pour l'instant en suspens, car il dépasse largement le cadre des textes ici traduits. Parmi ceux-ci, on mentionnera les QTDA, qu. 13, 16 et 17 et les QLDC, qu. 27.

⁴⁷ Van Steenberghe (1977, p. 372) fait du Siger du DAI une sorte de schizophrène, averroïste dans le chapitre III et moins averroïste, voire plus averroïste du tout, dans le chapitre VII.

⁴⁸ Cf. Mandonnet, 1911, pp. 500-502.

De manière beaucoup plus nuancée, Putallaz et Imbach indiquent que l'évolution de Siger entre les QTDA et le DAI est double. Sur la doctrine elle-même, Siger aurait renforcé l'union entre l'intellect et le corps sans que cela constitue un changement radical. Ce qui, par contre, est plus frappant selon eux est l'évolution de son attitude : désormais, Siger veut

« donner la préférence à 'la vérité qui ne peut mentir' [i.e. la foi] tout en restant convaincu que la recherche philosophique, la recherche exclusivement rationnelle, conserve son droit de cité et sa légitimité propre⁴⁹ ».

En ce qui concerne la doctrine, j'ai montré que l'évolution de Siger ne porte pas véritablement sur les thèses. L'union entre l'intellect et le corps n'est pas plus forte dans le DAI que dans les QTDA, mais, en réponse au DUI de Thomas, Siger a plutôt précisé sa pensée qu'il ne l'a modifiée. En ce qui concerne l'attitude, je ne pense pas non plus qu'elle ait fondamentalement changé. Siger ne donne pas la préférence à la foi, il en tient compte et en a toujours tenu compte⁵⁰, aussi bien en ce qui concerne la question de l'intellect que celle de l'éternité du monde, deux questions qui concernent le philosophe autant que le théologien. La différence entre les QTDA et le DAI est plutôt une différence d'accent dans la rhétorique argumentative : à l'invitation expresse de Thomas dans le dernier paragraphe du DUI, Siger a produit une réponse 1° publique qui 2° s'en tient « aux raisonnements et aux dits des philosophes eux-mêmes ». Ceci suffit à expliquer la présence dans ce texte des nombreuses expressions, telles « selon la voie naturelle », « selon l'intention du Philosophe », etc., qui, en soi, ne suffisent pas à indiquer qu'il y a là un réel changement d'attitude chez Siger.

Dans le même ordre d'idées, un autre argument classique en faveur d'une lecture évolutionniste de l'œuvre de Siger consiste à dire que dans le DAI, Siger a substitué l'autorité de Thémistius à celle d'Averroès⁵¹ ; mais une étude approfondie des passages en question – dont il serait trop long d'exposer ici le détail – permet de conclure que les références à Thémistius

⁴⁹ Cf. Putallaz-Imbach, 1997, p. 53.

⁵⁰ Contrairement à ce que pensait Van Steenberghen pour qui le Siger des QTDA était bien peu soucieux de la foi : « La reportation du cours de Siger ne trahit donc aucune inquiétude religieuse, aucune crise de conscience, aucun conflit entre la raison et la foi. Le jeune maître se comporte en parfait rationaliste ; il feint d'ignorer les impératifs du dogme chrétien » (Van Steenberghen, 1977, p. 53).

⁵¹ Cf. Bazán, 1972, p. 77* ; Van Steenberghen, 1977, p. 400 ; Putallaz-Imbach, 1997, pp. 48-49.

sont relativement neutres et que dans tous les cas, Averroès aurait dit ou pu dire la même chose.

Je proposerais pour ma part une autre hypothèse explicative. La doctrine de l'intellect opérant intrinsèque, ni forme complètement séparée ni forme complètement matérielle, est une nouveauté introduite par Siger. Il la considère conforme à la pensée d'Aristote (sans en être absolument certain) mais elle ne repose que sur une démonstration probable fondée à la fois sur les principes de la philosophie (l'intellect est une forme séparée) et sur l'expérience que nous faisons en nous de l'abstraction des intelligibles (l'intellect est une forme jointe d'une certaine façon à une matière). Tandis qu'il peut opposer à la doctrine de la forme substantielle de Thomas une réfutation philosophique « en règle », ce qu'il fera dans tous ses textes consacrés à cette question, Siger n'a toutefois que cette démonstration probable à opposer aux artiens radicaux qui, comme l'Anonyme de Giele, assument que l'intellect est moteur purement extrinsèque du corps et que ce n'est pas l'homme lui-même qui pense. C'est d'ailleurs sans doute à Siger que cet anonyme, qui veut ne s'en tenir qu'aux déclarations d'Aristote et d'Averroès ainsi qu'aux strictes démonstrations, adresse ce paragraphe :

« Tu diras 'moi, je fais l'expérience et je perçois que j'intellige', je dis que c'est faux ; au contraire, l'intellect est naturellement uni à toi comme moteur et régulateur de ton corps, c'est lui qui fait l'expérience de cela, comme l'intellect séparé fait l'expérience que les choses intelligées sont en lui. Si tu dis 'moi, agrégat de corps et d'intellect, je fais l'expérience que c'est moi qui intellige', c'est faux ; au contraire, l'intellect a besoin de ton corps comme d'un objet pour faire l'expérience de cela, communiquant avec un agrégat de la manière dont on a dit [i.e. comme le rapport d'un pilote à un navire] » (Anonyme de Giele, II, qu. 4, p. 76, ll. 91-97).

Face aux artiens radicaux, d'une part, et aux théologiens, de l'autre, dans un contexte où les positions se durcissent de part et d'autre et où des condamnations ont déjà été prononcées, Siger persiste à soutenir une doctrine qui, n'étant pas purement démonstrative et n'ayant pas non plus le soutien de l'autorité ecclésiastique, a cependant, à ses yeux, l'avantage de respecter et les exigences de la philosophie et celles de la foi. Aux théologiens, il adresse plus particulièrement le chapitre III, dans lequel il rappelle qu'une autre voie conforme à la foi est possible dans le respect de la philosophie ; aux artiens radicaux, il adresse le chapitre VII avec ses doutes et l'appel à la foi, rappelant ainsi à ses confrères qu'une doctrine philosophique ne peut être vraie au mépris de la vérité de la foi. Si la

philosophie, en effet, exige que l'intellect soit séparé du corps et donc unique, elle n'exige cependant pas qu'il lui soit impossible d'être en quelque façon multiplié et perfection du corps.

III.2. *Évolution du DAI aux QLDC ?*

Tandis que, comme on l'a vu, les commentateurs ne s'accordent pas sur le degré exact et la nature de l'évolution que la pensée de Siger aurait connue entre les QTDA et le DAI, celle-ci n'étant cependant jugée radicale par aucun d'entre eux, tous sans exception reconnaissent qu'entre le DAI et les QLDC le retournement est profond et indéniable. Ce jugement unanime⁵² se fonde en grande partie sur une déclaration explicite de Siger, dans laquelle il qualifie d'hérétique et irrationnelle la doctrine d'Averroès sur l'intellect :

« Mais <que> *cette position* [i.e. celle d'Averroès] *est, selon notre foi, hérétique, et même irrationnelle* apparaît ainsi : en effet, l'intellect étant forme d'un corps, comme le soutient Aristote à propos de l'âme en général, il est assez évident que l'intellect doit être nommé et multiplié selon la multiplication des corps humains ; mais de quelque manière que l'on pose cela, il apparaît que *l'intellect ne peut être un en nombre pour tous les hommes* » (QLDC, qu. 27, p. 112, ll. 147-152, trad., p. ***).

L'autre argument en faveur de cette interprétation unanime est que, dans cette même question, Siger réfute pas à pas les dix arguments proposés en faveur de l'unicité de l'intellect. Siger semble donc bien se rétracter totalement par rapport à ce qu'il avait cru jusque-là.

Le problème majeur de cette interprétation est qu'elle repose uniquement sur l'hypothèse selon laquelle Siger était plus ou moins strictement averroïste dans les QTDA et le DAI, « averroïste » désignant ici ce que l'on a coutume d'appeler le « second averroïsme », à savoir l'interprétation classique que faisaient les Latins de la pensée d'Averroès sur l'intellect à partir de 1250. Le « second averroïsme » est cette doctrine selon laquelle l'intellect agent et l'intellect possible sont deux substances séparées et éternelles, distinctes l'une de l'autre et uniques pour tout le genre humain. Elle correspond sans doute aussi peu à la pensée authentique d'Averroès que le « premier averroïsme », à savoir l'interprétation classique que les Latins faisaient de la pensée d'Averroès sur l'intellect jusque vers 1240, doctrine selon laquelle

⁵² Quelques extraits attestant de cette interprétation ont déjà été cités plus haut, cf. note ***.

et l'intellect agent et l'intellect possible sont des puissances de l'âme intellectuelle en nous⁵³.

Si, par contre, comme je crois l'avoir montré, Siger n'était pas averroïste en ce sens dans ses œuvres précédentes, ce que confirme d'ailleurs Thomas d'Aquin lui-même :

« Comprenant que selon la voie d'Averroès il était impossible de soutenir que cet homme-ci pense, *certain*s se sont engagés dans une *autre* voie. Ils disent que l'intellect est uni au corps comme un moteur. Donc l'intellect appartient à cet homme-ci dans la mesure où l'intellect et le corps ont une unité qui est celle d'un moteur et d'un mû ; c'est pourquoi l'opération de l'intellect est attribuée à cet homme-ci : au sens précis où l'opération de l'œil, qui est de voir, est aussi attribuée à l'homme. Mais il faut demander d'entrée à qui soutient cette thèse ce qu'est exactement cet <homme> singulier – appelons-le Socrate : Socrate est-il seulement intellect, c'est-à-dire le moteur lui-même ? Est-il plutôt ce qui est mû par l'intellect, c'est-à-dire un corps animé par une âme végétative et sensitive ? Ou bien est-il composé des deux ? Pour ce qui semble ressortir de sa position, *notre auteur* [i.e. Siger] choisira la troisième hypothèse, savoir que Socrate est un composé des deux » (DUI, III, § 66, trad. de Libera, p. 141),

l'argument n'a plus aucune force et il convient alors d'expliquer le sens qu'il faut donner à la déclaration de Siger au sujet d'Averroès et à la réfutation qu'il propose des arguments en faveur de l'unicité de l'intellect.

En ce qui concerne le premier point, la chose est facile : n'ayant jamais été partisan du « second averroïsme », Siger n'a aucune peine à déclarer cette position hérétique et irrationnelle, ce qu'il condamne n'étant pas la pensée d'Averroès, mais l'interprétation dominante que l'on en faisait à son époque. N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'il faisait déjà en d'autres mots – plus comme une mise en garde que comme une réelle condamnation – à la fin du chapitre VII du DAI, si on lit ce chapitre comme je le propose, c'est-à-dire comme s'adressant aux artiens radicaux qui, eux, se réclamaient du « second averroïsme » et de sa conséquence hérétique et irrationnelle : ce n'est pas l'homme lui-même qui pense ?

En ce qui concerne le second point, la chose est facile aussi si l'on se souvient que l'intellect est pour Siger une forme qui, bien que séparée et unique selon sa substance (de soi), est cependant jointe au corps et multiple selon son opération (en tant que jointe à nous). Ainsi, il ne lui en coûte guère de réfuter les arguments en faveur de l'unicité de l'intellect si par 'intellect' on entend, bien sûr, l'intellect en tant que joint à nous, c'est-à-dire l'âme

⁵³ Sur cette distinction entre premier et second « averroïsme », cf. notamment Gauthier, 1982 ; Imbach, 1991 ; et Bazán, 1998, pp. 71* sqq.

intellective qui, Siger l'a toujours soutenu, est multipliée selon le nombre des hommes. On remarquera en outre que, ce faisant, Siger respectait les statuts promulgués en 1272⁵⁴ qui intimaient aux maîtres ès arts non seulement de déclarer fausses absolument des positions opposées à la foi, mais encore de les réfuter.

Les questions 26 et 27 des QLDC sont, à mon avis, à mettre en parallèle avec, respectivement, les chapitres III et VII du DAI : critique de la doctrine de la forme substantielle à l'adresse des théologiens, d'une part, et critique d'une interprétation philosophique erronée à l'adresse des artiens radicaux, de l'autre. À chacun de ces deux camps, Siger, même s'il n'utilise plus dans les QLDC l'expression « opérant intrinsèque », oppose encore cette même doctrine qu'il a toujours soutenue et qu'il estime répondre adéquatement aussi bien aux exigences de la philosophie qu'à celles de la foi. Et s'il y a une évolution entre le DAI et les QLDC, je pense qu'elle n'est encore et toujours que rhétorique (citation quasi-littérale d'arguments tirés de textes de Thomas d'Aquin, abandon de l'expression « opérant intrinsèque ») dans un climat qui ne cesse de se dégrader entre théologiens et artiens et qui mènera, en 1277, à la condamnation de 219 articles jugés hérétiques⁵⁵.

Ce sont sans doute ces similitudes manifestes avec les textes de Thomas, dont Imbach a bien montré qu'elles ne signifiaient pas nécessairement un accord entre les deux auteurs⁵⁶, qui ont fait croire que Siger se rapprochait de plus en plus de la position du dominicain. Il est néanmoins évident à lire la question 26 que Siger demeure un farouche adversaire de Thomas et d'Albert sur la question du statut ontologique de l'intellect.

⁵⁴ Le texte de ces statuts est traduit en français dans Putallaz-Imbach, 1997, pp. 128-131.

⁵⁵ Cf. Hissette, 1977 (pour une analyse des propositions condamnées) et Piché, 1999 (pour l'édition et la traduction française).

⁵⁶ Cf. Imbach, 1993 et 1996.

IV. Conclusions

Ce parcours à travers les œuvres de Siger traitant de la question de l'intellect nous amène à plusieurs constats importants :

1) dans un contexte tendu et polémique au sein de l'Université de Paris entre les maîtres ès arts et les théologiens, Siger de Brabant, philosophe et croyant, a proposé une doctrine de l'intellect qui, quel que soit le jugement que l'on puisse porter à propos de sa valeur philosophique, se voulait, une réponse aux critiques de Thomas d'Aquin à Averroès, respectueuse des exigences de la foi et de la philosophie tout en étant conforme aux dires et à l'intention d'Aristote ;

2) la doctrine sigérienne, voie moyenne entre la position d'Averroès (du moins Averroès tel qu'il était lu à cette époque – assumée par les artiens radicaux –) et la position de Thomas et d'Albert, repose fondamentalement sur l'idée selon laquelle l'intellect n'est ni une forme complètement séparée de la matière ni une forme complètement matérielle, mais un opérant intrinsèque au corps, séparé et unique de soi, multiplié en tant qu'il est uni à un corps, forme et perfection d'un corps ;

3) bien qu'il ne l'ait jamais formulée exactement dans les mêmes termes et avec la même précision et malgré certaines formules et certains indices⁵⁷ qui, à première vue, pourraient laisser entendre le contraire, Siger n'a évolué ni sur le fond de sa doctrine, ni sur les principes qui la sous-tendent, ni sur son attitude par rapport à la foi ;

4) dans la mesure où l'interprétation des œuvres de Siger et leur datation a jusqu'à présent essentiellement reposé sur une lecture évolutionniste de la pensée de l'auteur, spécifiquement en ce qui a trait aux questions de l'intellect et de l'éternité du monde⁵⁸, il conviendra de reprendre l'étude à nouveaux frais sur base d'une nouvelle grille de lecture où les QTDA ne

⁵⁷ Par exemple, le fait que dans le DAI Siger ne se réfère quasiment plus explicitement à Averroès.

⁵⁸ Même les plus farouches partisans de cette lecture reconnaissent que « (...) en dehors de ces deux doctrines importantes [i.e. monopsychisme et éternité du monde], (...) l'évolution de sa pensée n'a pas été profonde. (...) il s'agit de précisions nouvelles plutôt que de variations doctrinales : la pensée de l'auteur devient plus explicite » (Van Steenberghen, 1977, pp. 401-402).

seront plus négligées sous prétexte que Siger a vite abandonné les thèses principales qu'il y soutient⁵⁹ ;

5) de même que les intellectualistes et les volontaristes s'accordaient pour soutenir que l'homme est libre, mais analysaient la question de la liberté à partir de principes différents⁶⁰, Siger et Thomas sont tous les deux d'accord pour dire que c'est l'homme lui-même qui intelligenç, que l'intellect est forme d'un corps, que l'intellect est séparé, multiple et vient de l'extérieur, etc. , leurs explications et les principes sur lesquels elles reposent n'en sont pas pour le moins complètement opposés ;

6) bien que très proche d'Averroès dans les thèses qu'il défend, Siger n'a jamais été « averroïste », pas plus qu'Averroès d'ailleurs.

⁵⁹ Quelques premières considérations sur ce sujet sont présentées dans l'introduction à la traduction de chacun des textes.

⁶⁰ Cf. Putallaz, 1995 et Pironet-Tappolet, 2003.

Questions sur le troisième livre du De anima
QTDA – avant 1270 (probablement 1269)

Ce texte ne nous a été transmis que par un seul manuscrit (Oxford, Merton College 292, ff. 357 vb – 364 rb) et il est assez défectueux, ce qui a valu à son éditeur un très important et très utile travail de critique conjecturale. Je ne m'écarterai de ce texte de référence qu'à de rares occasions, proposant quelques corrections⁶¹, dont quelques-unes avaient déjà été signalées par Gauthier⁶².

La date de composition de cet ouvrage a été longuement discutée. L'éditeur, Bazán, a d'abord daté cette œuvre de 1269-1270, Gauthier date cet ouvrage de 1265-1266; d'après de Libera, le fait que Bazán ait revu sur son opinion sur la datation de la *Quaestio de anima* de Thomas d'Aquin, 1265-1266 plutôt que 1269, rend plausible la date de 1265-1266 pour les QTDA de Siger⁶³. Sans entrer dans le détail des différentes argumentations, je m'en tiendrai ici 1° à souligner que la plupart des arguments en faveur d'une date la plus reculée possible reposent sur une appréciation assez négative de la valeur philosophique de ce texte et 2° à rappeler la seule chose qui soit absolument certaine, à savoir que ce texte date du début de la carrière de Siger et a été rédigé avant 1270, c'est-à-dire avant le *De unitate intellectus*, qui est manifestement⁶⁴ la réponse de Thomas d'Aquin aux QTDA.

Considéré comme la reportation d'un cours⁶⁵ ou comme le brouillon de notes du maître⁶⁶, ce texte est un ensemble de dix-huit questions sur le troisième livre du *De anima*. Elles se répartissent en quatre parties principales qui définissent l'architecture de l'ensemble. La première concerne la différence entre l'intellect et les autres parties de l'âme (qu. 1), Siger y répond à la question de la séparation de l'intellect, question principale puisque la réponse qui lui est donnée conditionnera celle aux questions suivantes qui portent sur l'intellect de soi dans la deuxième partie (qu. 2-6 : L'intellect est-il éternel? Est-il générable? Est-il composé de

⁶¹ Toutes les nouvelles corrections que je propose sont plus ou moins longuement justifiées en note dans la traduction.

⁶² Cf. R.-A. Gauthier, 1983, *passim*.

⁶³ Sur tout ceci, cf. de Libera, 1994, pp. 39-42; Gauthier, 1983, p. 229 et Bazán, 1972, pp. 67*-74*.

⁶⁴ Cf. de Libera, 1994, notes 233 sqq., pp. 261-262.

⁶⁵ Cf. Van Steenberghen, 1977, p. 53 et p. 186.

⁶⁶ Cf. Gauthier, 1983, p. 208.

matière et de forme?), sur le rapport entre l'intellect et le corps dans la troisième partie (qu. 7-9) et sur les puissances de l'intellect, à savoir l'intellect possible et l'intellect agent dans la dernière partie (qu. 10-18).

On a dit de ce texte qu'il est tâtonnant, maladroit et peu original, œuvre d'un jeune philosophe averroïste qui y soutient sans réserves des thèses contestées ou contestables: l'éternité du monde et des espèces, l'unicité de l'intellect, ainsi que, par voie de conséquence, le déterminisme psychologique et, indirectement, l'unicité de l'effet immédiat de Dieu. Pour toutes ces raisons, les commentateurs l'ont le plus souvent délaissé, se contentant de le mentionner comme première expression d'une pensée destinée à évoluer vers des positions plus orthodoxes (i.e. le thomisme).

Ce texte mérite cependant beaucoup plus d'attention qu'il n'en a reçu car, comme je l'ai montré, il est porteur de la doctrine de l'intellect opérant intrinsèque au corps, que Siger défendra jusqu'à la fin de sa vie. Bien structuré – il suffit d'en considérer le plan et la manière dont les questions s'y enchaînent –, ce texte est l'œuvre d'un philosophe qui, s'en tenant à la voie philosophique, soutient avec cohérence une doctrine noétique originale. Largement inspirée de l'interprétation que faisait Averroès du *De anima* d'Aristote, cette doctrine se veut une réponse satisfaisante aux critiques que Thomas d'Aquin avait adressées à Averroès et, sans se conformer aux interprétations théologiques contemporaines – dont Siger ne craint pas de dénoncer les néfastes conséquences du point de vue philosophique – elle n'a cependant rien d'incompatible avec les dogmes eux-mêmes.

Une analyse plus approfondie de ce texte, que je réserve pour un autre travail, permettra de fournir quelque réponse aux questions suivantes à propos des QTDA :

1. Quelle en fut la date de composition? Si on abandonne la lecture évolutionniste des œuvres de Siger, rien n'empêche de revenir à la date de 1269, initialement proposée par Bazán et qui ne manque pas de plausibilité.
2. En quoi la doctrine de Siger est-elle véritablement originale? Si on abandonne la lecture évolutionniste des œuvres de Siger, selon laquelle celui-ci ne fait que répéter les thèses de l'Averroès du « second averroïsme », cette question n'en mérite pas moins d'être étudiée tant par rapport à la pensée de l'authentique Averroès que par rapport à celle des Latins, artiens et théologiens. L'étude des sources de Siger, concentrée

jusqu'à présent sur Thomas d'Aquin et, dans une moindre mesure, Albert le Grand, reste encore à faire.

3. Quel est l'esprit de cet ouvrage? Si on abandonne la lecture évolutionniste des œuvres de Siger, selon laquelle celui-ci ne s'inquiète guère du dogme chrétien⁶⁷ et détourne de manière subversive des textes thomasiens⁶⁸, on soulignera au contraire le souci dont témoigne Siger de proposer une doctrine qui respecte et les exigences de la philosophie et celles de la foi. Ainsi, par exemple, on trouvera pour la très peu philosophique question 11 (Une âme séparée peut-elle être affectée par le feu?) des raisons d'être dans l'économie de l'ensemble de l'ouvrage autres qu'une simple « subversion purement rationaliste ».

⁶⁷ Cf. Van Steenberghen, 1977, p. 53.

⁶⁸ Cf. Putallaz-Imbach, 1997, pp.38-39.

{1} Siger de Brabant
Questions sur le troisième livre du *De anima*

<Prologue>

*De la partie de l'âme par laquelle on connaît et on pense et cetera*⁶⁹. À propos de ce troisième livre, on pose quatre questions au sujet de l'intellect. La première concerne la différence entre l'intellect et les autres parties de l'âme, à savoir la puissance sensitive et la puissance végétative. La deuxième porte sur l'intellect en soi, et <on demande> ce qu'il est. La troisième porte sur le rapport de l'intellect avec les corps. La quatrième concerne les puissances de l'intellect, à savoir l'intellect possible et l'<intellect> agent, <et on demande> comment ils diffèrent l'un de l'autre et ce qu'ils sont.

**<I. De la différence entre l'intellect
et les autres parties de l'âme>**

<Question 1>

<La puissance intellectuelle est-elle enracinée dans la même

substance d'âme que la puissance végétative et la puissance sensitive ?>

En ce qui a trait à la première question, c'est-à-dire à propos de la différence entre l'intellect et les autres parties de l'âme, on soulève deux <problèmes>. Le premier est de savoir si la puissance intellectuelle est enracinée dans la même substance d'âme que la puissance végétative et la puissance sensitive, et le second est de savoir si, selon sa définition⁷⁰, la puissance intellectuelle est différente de la puissance végétative et de la puissance sensitive.

⁶⁹ Aristote, *De anima* III, 4, 429 a 10.

⁷⁰ Bazán a corrigé la leçon du codex « secundum sicut diffinitio », manifestement fautive, par « secundum subiectum differat ». Pour ma part, je propose de lire « secundum suam diffinitionem <differat> ». Il y a en effet à cet endroit deux questions bien différentes que la correction de Bazán ne permet pas de bien distinguer : 1. l'âme intellectuelle est-elle enracinée dans la même substance d'âme que l'âme végétative et l'âme sensitive ? C'est-à-dire diffère-t-elle de celles-ci *selon le sujet* ? Autrement dit, constituent-elles une âme une ? C'est la question à laquelle Siger répond effectivement ici. 2. L'âme intellectuelle diffère-t-elle de l'âme végétative et de l'âme sensitive *selon sa définition* ? C'est-à-dire, est-elle, quant à sa substance, perfection d'un corps comme l'âme sensitive est, quant à sa substance, perfection d'un corps ? Constitue-t-elle quelque chose d'un avec le corps comme l'âme sensitive constitue quelque chose d'un avec le corps ? À la fin de cette question, Siger renvoie la discussion de ce second problème à la troisième partie, i.e. à la Question 7.

Pour appuyer à cette correction, on peut citer le commentaire d'Averroès à propos de *De anima*, II, 2, 413 b 15-16 : « Et dixit : *Quoniam autem quedam sunt sic non est difficile*, etc. Idest, quoniam autem iste virtutes in quibusdam sunt eadem in subiecto et alia in

En ce qui concerne le premier <problème>, on argumente ainsi, et on montre que la puissance intellectuelle est enracinée dans la même substance que la puissance végétative et la puissance sensitive. Averroès dit, {2} à propos du début du premier livre du *De anima*⁷¹, que là où il soulève ses questions à propos de l'âme, Aristote pense que la puissance sensitive, la puissance végétative et la puissance intellectuelle sont une seule et même substance selon le sujet.

À l'opposé. Une puissance enracinée dans une forme immatérielle n'est pas la même qu'une puissance enracinée dans une forme matérielle. Cela est évident⁷². Mais l'intellect est une puissance enracinée dans une forme immatérielle.

On le prouve puisque, au troisième livre du *De anima*, il est dit que l'intellect est simple⁷³, immatériel⁷⁴ et non mélangé⁷⁵. La puissance végétative et la puissance sensitive, <par contre>, sont enracinées dans une même substance matérielle. Donc la puissance intellectuelle n'est pas enracinée dans la même substance que la puissance végétative et la puissance sensitive.

Solution. Certains⁷⁶ posent que la puissance végétative, la puissance sensitive et la puissance intellectuelle sont enracinées dans une même substance simple. Et ceux-ci disent que l'âme toute entière vient de l'extérieur composée de trois puissances ou différences de l'âme⁷⁷ et que par une de celles-ci l'âme peut opérer indépendamment d'un corps, à savoir qu'elle intellige par l'intellect, alors que par les deux autres, c'est-à-dire la puissance végétative et la puissance sensitive, l'âme ne peut opérer que dans un corps. D'où elle ne peut se nourrir et sentir que dans un corps. Et ainsi ces trois puissances, bien qu'elles viennent toutes de l'extérieur, diffèrent <cependant> quant à leur relation au corps.

Celui qui pose cela, quand bien même il adopterait les nombreuses solutions d'autres <personnes>, ne peut échapper à l'argument par lequel Averroès prouve⁷⁸ qu'il y a un

diffinitione non est difficile ; in quibusdam autem difficile est, et habet dubitationem » (*In De anima*, II, comm. 19, p. 157, ll. 21-24). Dans le tout premier commentaire au livre III, Averroès évoque encore cette question, mais il utilise le terme « intentio » plutôt que le terme « diffinitio » : « Et hoc quod est dubium, utrum differt ab aliis virtutibus in subiecto sicut in intentione, aut tantum differt in intentione (...) » (*In De anima*, III, comm. 1, p. 379, ll. 23-25, trad. de Libera, p. 49).

⁷¹ Averroès, *In De anima*, I, comm. 7, p. 10, ll. 15-16. Commentaire du passage 402 b 1-5.

⁷² Cf. Aristote, *Metaphysica*, X, 10, 1058 b 26-29.

⁷³ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 b 23.

⁷⁴ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 24.

⁷⁵ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 18 et III, 5, 430 a 18.

⁷⁶ Principalement Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de anima*, art. 11 ; *Summa contra Gentiles*, L.II, chap. LVIII ; *Summa theologiae*, I, qu. 118, art. 2 *et alibi*. Cf. aussi Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, IV, chapitres 24-26, éd. J.G. Bougerol. Paris, Vrin, 1995, pp. 82-89.

⁷⁷ Littéralement : « sous une triple puissance ou différence de l'âme ».

⁷⁸ Les références indiquées par Bazán ne sont ici guère éclairantes pour comprendre de quelle preuve exactement il s'agit. Il renvoie en effet à Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, p. 407, ll. 595-596 (trad. de Libera, p. 76) et III, comm. 20, p. 448, ll. 145-155

seul intellect pour tous qu'en posant que la puissance végétative et la puissance sensitive viennent <aussi> de l'extérieur. <Et>, sans <aucun> doute, il n'est pas difficile de détruire un argument prouvant que l'âme, avec ses trois puissances, à savoir la puissance végétative, la puissance sensitive et la puissance intellectuelle, viendrait de l'extérieur, puisque Aristote semble vouloir {3} le contraire dans le quinzième⁷⁹ <livre> du <traité> <De la génération> des animaux⁸⁰. Il y dit en effet : «seul l'intellect vient de l'extérieur».

De même, on peut détruire cet argument par un argument. On constate <en effet> que la puissance végétative et la puissance sensitive sont tirées de la puissance de la matière quand l'embryon est formé. Si donc la puissance végétative et la puissance sensitive venaient de l'extérieur, il faudrait que la puissance végétative et la puissance sensitive d'abord tirées de la puissance de la matière soient corrompues par une puissance végétative et une puissance sensitive venant de l'extérieur, ce que personne ne poserait, car rien n'est corrompu si ce n'est par son contraire. Ou bien alors, il faudrait qu'il y ait dans un homme une double puissance végétative et une double puissance sensitive, ce qui présente aussi des inconvénients.

C'est pourquoi il faut répondre autrement à la question. Il faut en effet dire que la puissance intellectuelle n'est pas enracinée dans la même âme simple que la puissance végétative et la puissance sensitive comme la puissance végétative et la puissance sensitive sont enracinées dans la même <âme> simple ; mais <il faut dire> que <la puissance intellectuelle> est enracinée avec elles dans une même âme composée. D'où, puisque l'intellect est simple, quand il advient, alors dans son arrivée il est uni à une

(trad. de Libera, p. 117). On trouve, par contre, une indication qui pourrait s'avérer intéressante dans le commentaire anonyme édité par Van Steenberghen (1971). L'auteur de ce texte renvoie en effet par deux fois à ce qu'il appelle le « *fundamentum Commentatoris* », c'est-à-dire la thèse selon laquelle « aucune forme séparée <de la matière> ne peut être nombrée et multipliée » (III, qu. 6, p. 311, ll. 4-6), d'où il suit que, puisque l'intellect est, selon Averroès du moins, une forme séparée – sinon il serait une puissance dans un corps –, il ne peut ni être nommé ni être multiplié (cf., entre autres, Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, p. 402, ll. 432-440 ; trad. de Libera, p. 71). Dans le second passage (III, qu. 7, p. 317, ll. 35-36), l'auteur anonyme précise que « son fondement ne peut être nié selon la philosophie ». Est-ce cette affirmation irréfutable selon la voie de la philosophie que Siger a en tête lorsqu'il dit ici que personne ne peut échapper à l'argument d'Averroès qu'en posant une thèse (i.e. que les puissances végétative et sensitive viennent de l'extérieur) qui, non seulement contredit manifestement ce que dit Aristote, mais, comme il le montre dans le paragraphe suivant, est philosophiquement réfutable ? Cette identification me paraît d'autant plus probable que les § 95 et 96 du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin semblent l'appuyer : « [95] (...) Si donc l'intellect est séparé et s'il n'est pas une forme matérielle, il n'est en rien multiplié par la multiplication des corps. [96] *Ils font tellement confiance à cet argument (...)* » (trad. de Libera, p. 173). Et Thomas de continuer en explicitant de son côté les inanités qui, selon lui, découlent du *fundamentum Commentatoris*.

⁷⁹ Il s'agit en fait du seizième livre.

⁸⁰ Aristote, *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27-28.

puissance végétative et à une puissance sensitive, et ainsi unis, ils ne forment pas une <âme> une simple, mais <une âme une> composée⁸¹.

Et par cela, il est clair qu'Averroès dit vrai quand il dit⁸² qu'Aristote pense que la puissance végétative, la puissance sensitive et la puissance intellectuelle sont une seule et même âme selon le sujet : elle est une composée, et non une simple.

Le second problème, qui est de savoir si<, selon sa définition,> la puissance intellectuelle diffère de la puissance végétative et de la puissance sensitive, est laissé de côté ici jusqu'à la troisième <partie>, qui traite de l'intellect dans son rapport avec le corps⁸³.

⁸¹ Avec sa doctrine de l'âme une composée, Siger s'oppose autant à la doctrine de la pluralité des formes substantielles, qui, selon lui, ne peut répondre de manière satisfaisante aux objections qu'Aristote opposait aux partisans du morcellement de l'âme (cf. Aristote, *De anima*, I, 5, 411 b 5-13 ; cf. aussi Siger, *Quaestiones naturales (Paris)*, éd. Bazán, pp. 114-119), qu'à la doctrine thomiste de l'unicité de la forme substantielle – l'âme est une simple – qui, comme il l'a dit plus haut, impliquerait des inconvénients selon lui insurmontables. Pour comprendre ce que Siger veut dire par une âme une composée, on peut faire le parallèle avec la solution de la Question 6 où il montre comment « il y a dans l'intellect une certaine composition », non pas une composition de forme et de matière proprement dites, mais de matériel et de formel. Ainsi, l'âme est une, composée de matériel (l'âme végétative et sensitive) et de formel (l'âme intellectuelle). Cf. Nardi, 1964.

⁸² Averroès, *In De anima*, I, comm. 7, p. 10, ll. 15-16.

⁸³ Cf. Question 7.

{4} <II. De l'intellect en lui-même : ce qu'il est>

<Question 2>

<L'intellect est-il éternel ou créé nouveau ?>

On traite ensuite la question de l'intellect en lui-même. Et on demande s'il est éternel ou créé nouveau.

Et il semble qu'il est éternel, et non pas créé nouveau.

Toute chose produite nouvelle par un agent est produite par un agent qui a connu un changement. Mais l'intellect créé est un intellect produit par un agent qui n'a pas connu de changement. Donc il n'est pas produit nouveau.

On prouve la majeure : si quelque chose est produite nouvelle, il faut que cela soit par une certaine cause de la nouveauté par laquelle cette chose nouvelle devient. Il faut bien, en effet, qu'il y ait une certaine cause de la nouveauté. Mais cette cause de la nouveauté n'est rien d'autre qu'un changement dans l'agent et dans le patient. <Or,> ce qui doit être produit nouveau ne devient pas à partir de quelque chose, car s'il était à partir de quelque chose, il se pourrait qu'il soit à partir de quelque chose d'autre qu'un agent, comme par exemple à partir d'une matière sujet⁸⁴. Ainsi donc tout ce qui est produit nouveau est produit par un agent qui a connu un changement.

La mineure est aussi évidente, à savoir que l'intellect est produit par un agent qui n'a pas connu de changement, car il est produit par la Cause Première, qui est simple et non susceptible de changement.

De même, au premier livre du <traité> *Du ciel et du monde*⁸⁵, il est écrit que tout ce qui est éternel *a parte post*, c'est-à-dire dans le futur, est éternel dans le passé. Mais l'intellect est éternel dans le futur – il est en effet séparé de la puissance végétative et de la puissance sensitive comme le perpétuel <est séparé> du corruptible⁸⁶ – ; c'est pourquoi il est aussi <éternel> dans le passé, et ainsi il n'est pas produit nouveau.

{5} En outre, au premier livre du <traité> *Du ciel et du monde*⁸⁷, il est établi que toute chose non générée est éternelle. C'est en effet par cela qu'Aristote prouve que le monde est éternel. Mais l'intellect est non généré, puisqu'il vient de l'extérieur⁸⁸ ; il est donc éternel et non pas produit nouveau.

À l'opposé, il y a Augustin, qui dit⁸⁹ qu'une âme en étant créée est infusée <dans un corps> et en étant infusée <dans un corps> elle est créée. Et il est évident que ce qui est créé en étant infusé <dans un corps> est créé nouveau. Donc l'intellect est créé nouveau et n'est pas éternel.

⁸⁴ Sur les différentes manières de concevoir la matière sujet, cf. Question 6.

⁸⁵ Aristote, *De caelo*, I, 12, 282 b 1-5 et 283 b 17-19.

⁸⁶ Cf. Aristote, *De anima*, II, 413 b 25-27.

⁸⁷ Aristote, *De caelo*, I, 12, 282 a 30 – b 1.

⁸⁸ Cf. Aristote, *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27.

⁸⁹ Comme l'indique Gauthier (1983, p. 214), il s'agit en fait d'une citation extraite des *Sentences* de Pierre Lombard, *Sent.* II, d. 18, c. 7, probablement – mais pas nécessairement – citée à partir de Thomas d'Aquin, *Super Sent.*, lib. 2, d. 3, q. 1, a. 4 ad 1.

Solution. Cette question suppose que cet intellect <dont on parle> n'est pas le Premier Agent. Il est en effet question de notre intellect⁹⁰.

Et on prouve que notre intellect n'est pas le Premier Agent : l'intellect qui est le Premier Agent est suprême bonté, simplicité et perfection ; or notre intellect n'est pas suprême bonté, simplicité et perfection, puisqu'il est mêlé avec la puissance – notre intellect est en puissance n'importe lequel des intelligibles et il intelliqe à l'aide d'un phantasme ; le Premier <Agent>, par contre, n'est mêlé à aucune puissance et à aucun phantasme – ; d'où il est manifeste que notre intellect n'est pas le Premier Agent.

Puisque donc on demande si l'intellect est produit nouveau ou <est> éternel, ce qu'il faut dire est évident par Aristote, c'est-à-dire <qu'il faut dire que> l'intellect est produit éternel et non pas produit nouveau. Aristote dit⁹¹ en effet que tout ce qui est produit immédiatement par la Cause Première n'est pas {6} produit nouveau, mais est produit éternel. Et il a posé que le monde est éternel, car il a été produit immédiatement par la Cause Première. D'où si on demandait à Aristote si l'intellect est produit nouveau ou est produit éternel, il jugerait que l'intellect est produit éternel, comme le monde. Et <il dirait que> l'intellect qui est moteur de l'espèce humaine⁹² est un, produit éternel et non multiplié selon la multiplication des individus.

Et si tu demandes ce qui amène Aristote à dire que tout ce qui est produit immédiatement par la Cause Première est produit éternel, ce qu'il faut répondre est évident. Aristote dit en effet, au début du huitième livre de la *Physique*⁹³, que tout agent qui produit quelque chose de nouveau a connu un changement. Si donc la Cause Première produit quelque chose de nouveau, il faut que sa volonté soit nouvelle et qu'elle ait connu un changement. Mais sa volonté est son action. Si elle produisait quelque chose de nouveau, il faudrait donc que son action soit nouvelle et qu'elle ait connu un changement. Et, puisque cela présente des inconvénients, c'est pour cette raison qu'Aristote dit que le monde est <produit⁹⁴> éternel. Et <dire que> tout agent qui produit quelque chose de nouveau a connu un changement est principalement vrai dans le cas des choses qui ne sont pas produites à partir de quelque chose⁹⁵.

⁹⁰ Siger précise ici quel est l'objet de son enquête : il ne s'agit pas du Premier Agent, Dieu, mais de « notre intellect », c'est-à-dire de ce que certains appellent l'Intellect Agent ou l'Intelligence Agente, dernière des intelligences séparées, dont Siger dit, juste après qu'il est en puissance n'importe lequel des intelligibles et, quelques lignes plus bas, qu'il est moteur de l'espèce humaine. Il s'agit de *notre* intellect, car, comme on le verra tout au long de ce texte, il est susceptible de se joindre à nous d'une manière qui sera précisée plus tard, notamment dans la Question 7.

⁹¹ Aristote, *Physica*, VIII, 6, 259 b 32 – 260 a 1 ; *Metaphysica*, XII, 8, 1073 a 23 sqq.

⁹² Sur la manière dont l'intellect est moteur de l'espèce humaine, cf. Questions 8 et 9.

⁹³ Aristote, *Physica*, VIII, 1, 251 a 16-23 et VIII, 6, 260 a 11-19.

⁹⁴ Cf. *supra* : le monde est éternel parce qu'il est produit éternel.

⁹⁵ I.e. « dans le cas des choses produites immédiatement ». Dans le cas des choses produites à partir de quelque chose (que ce soit à partir d'une matière ou d'une cause seconde), on pourrait en effet toujours attribuer le changement qui est cause de la nouveauté à ce à partir de quoi la chose nouvelle est produite.

Cela⁹⁶ n'est-il pas nécessaire ? Il faut dire que, bien que ce soit probable, ce n'est cependant pas nécessaire. Et cela apparaît ainsi : une chose voulue⁹⁷ procède d'un être qui veut selon une certaine forme de volonté – nous voyons en effet qu'il en est ainsi dans le cas des agents <qui produisent des choses> par l'art. C'est pourquoi il en ira de même dans le cas du Premier Agent. Si donc {7} le Premier <Agent> a voulu produire l'intellect nouveau, quand <l'intellect> est produit, il est produit nouveau – puisque autrement la chose voulue ne se produirait pas <selon> la forme de sa volonté⁹⁸. Et s'Il a voulu de toute éternité produire l'intellect éternel, l'intellect est produit éternel – parce qu'autrement ce qu'Il a voulu ne se produirait pas selon la forme de sa volonté. Celui qui voudrait savoir si l'intellect a été produit nouveau ou éternel, devrait donc investiguer la forme de la volonté du Premier <Agent>. Mais qui sera celui qui l'investiguera⁹⁹ ?

Et si tu demandes : « s'Il a voulu produire l'intellect éternel, pourquoi l'a-t-Il voulu ainsi plutôt que produit nouveau ? », je réponds qu'Il l'a voulu ainsi parce qu'Il l'a voulu. Sa volonté ne dépend en effet pas des choses, à la différence de¹⁰⁰ notre volonté qui, bien qu'elle ne puisse être contrainte par les choses, est cependant attirée et excitée par les choses. La volonté du Premier <Agent> n'est ni contrainte ni attirée par les choses.

Je dis donc que, bien qu'elle ne soit pas nécessaire, comme on l'a montré, la position d'Aristote est cependant plus probable que celle d'Augustin, car, du fait que¹⁰¹ nous ne pouvons nous représenter la forme de Sa volonté, nous ne pouvons pas nous enquérir de la nouveauté ou de l'éternité d'une chose produite par la volonté du Premier <Agent>. C'est pourquoi il faut que nous examinions la nouveauté ou l'éternité d'une chose produite de cette manière¹⁰² à partir de sa nature propre de manière à voir si ce qui est <non¹⁰³> généré doit, par sa nature propre, obligatoirement être produit nouveau. Mais

⁹⁶ I.e. que tout agent qui produit quelque chose de nouveau a connu un changement. La question de la nécessité de ce principe se pose avec acuité puisque, si on l'admet comme nécessaire, il faut qu'il s'applique aussi à la Cause Première, c'est-à-dire à Dieu.

⁹⁷ J'adopte ici la correction de « causatum » en « volitum » proposée par Gauthier (1983, p. 207).

⁹⁸ I.e. sa volonté ne serait pas son action.

⁹⁹ Cette formule, qui évoque l'*Écclésiaste* « quis enim investigabit magnalia eius » (18,3), se retrouve presque mot pour mot dans le *De aeternitate mundi* de Boèce de Dacie, éd. Sajó, p. 355. Boèce insiste plus que Siger sur cet « argument », puisqu'il évoque cette formule par trois fois en quelques lignes (pp. 355-356) et à nouveau, indirectement, dans ses conclusions (p. 364).

¹⁰⁰ Littéralement : « comme ».

¹⁰¹ J'adopte ici la lecture de Duin « secundum », qui me semble meilleure que celle de Bazán, qui lit « scilicet ».

¹⁰² I.e. produite immédiatement par le Premier Agent. J'adopte ici la lecture de Duin, « huiusmodi », plutôt que celle de Bazán, « huius ».

¹⁰³ Dans le genre des choses produites, on distingue deux espèces : 1. les choses générées, qui sont tirées de la puissance d'une matière et sont produites médiatement, i.e. avec l'aide de causes secondaires ; 2. les choses non générées, qui ne sont tirées de rien de matériel (*ex nihilo*) et sont produites immédiatement par le Premier Agent. Il est clair que la question posée ici ne peut pas être celle de savoir si les choses générées sont ou non obligatoirement produites nouvelles (i.e. dans le temps ou dans l'instant du temps), car la

tout ce qui est produit immédiatement par le Premier <Agent>, comme c'est le cas de l'intellect, ne comporte rien qui, par sa nature propre, fasse en sorte qu'il doive être produit nouveau, mais exige <plutôt> qu'il soit produit éternel. En effet, tout ce qui a une puissance par laquelle il peut être dans tout le futur avait {8} une puissance par laquelle il pouvait être dans tout le passé. Mais cette chose produite qu'est l'intellect a une puissance par laquelle il peut être dans tout le futur ; il a donc une puissance par laquelle il pouvait être dans tout le passé. Et ainsi l'intellect, selon sa nature propre, est produit éternel et non pas nouveau. C'est pour cela que la position d'Aristote est plus probable que celle d'Augustin. Si donc on croit Aristote, il est clair qu'il ne faut pas croire Augustin ; si par contre on croit Augustin, il en ira de même¹⁰⁴.

On répondra à l'argument en sens opposé. En effet, quand on dit que tout ce qui est produit nouveau par un agent est produit par un agent qui a connu un changement, il faut dire que cela est vrai si ce qui est produit nouveau est produit par un agent qui n'agit pas selon la forme de sa volonté. Mais puisqu'il n'en est pas ainsi ici – car l'intellect est produit par un agent qui agit selon la forme de sa volonté –, il ne faut pas qu'il soit produit par un agent qui a connu un changement.

réponse est évidemment positive. Comme le confirme la suite immédiate du texte, la lecture « non généré » s'impose donc. On retrouve d'ailleurs exactement le même schéma d'argumentation dans la solution de la Question 5 à propos de la corruptibilité de l'intellect : rien n'oblige qu'il soit corruptible, rien n'oblige qu'il soit incorruptible (car il faudrait, pour le démontrer, être capable d'investiguer la volonté divine), il faut donc examiner la question à partir de sa nature propre de manière à voir si, par sa nature propre (de soi), il faut plutôt le considérer comme corruptible ou comme incorruptible.

¹⁰⁴ I.e. « il ne faudra pas croire Aristote ». Siger semble cependant avoir quelque réticence à écrire cela explicitement...

<Question 3>

<L'intellect a-t-il été produit dans le maintenant du temps ou dans le maintenant de l'éternité ?>

Puisque cela est suffisamment compris, disons que l'intellect est produit, et est produit nouveau pour une vie générée¹⁰⁵. Et nous demandons si l'intellect a été produit dans le

¹⁰⁵ L'articulation entre les Questions 2 et 3 pose un problème d'interprétation. J'adopte ici la lecture de Duin : « Quia est intellectum ad hoc sufficienter, dicamus intellectum esse factum, et novum factum vitae generatae » de préférence à celle de Bazán : « Quod est intellectum » (Et cela est entendu), qu'il place comme conclusion de la Question 2 et, au début de la Question 3 : « Adhuc supponamus intellectum esse factum et novum factum, non tamen generatur » (Supposons encore que l'intellect est produit, et est produit nouveau, et n'est cependant pas généré). La lecture de Duin me semble en effet plus plausible à différents égards.

Du point de vue paléographique d'abord, rien ne paraît indiquer qu'une lecture est nécessairement meilleure que l'autre : « quod » et « quia » sont faciles à confondre, de même que « adhuc » et « ad hoc » ; il est un peu plus difficile de trancher entre « supponamus » (Bazán), « supra dicamus » (Giele) et « sufficienter » (Duin), mais la diversité de lecture de ces trois éminents paléographes montre bien que le texte n'est pas facilement lisible ; « non tamen » et « vitae » pourraient être confondus (confusion entre 'v' et 'n' dans la première syllabe et présence assurée de 'ta' suivi d'un caractère suscrit dans la seconde syllabe ; « generatur » et « generatae » sont aussi faciles à confondre. Du point de vue stylistique, ensuite, la lecture de Bazán est telle que la Question 2 se termine par une phrase à la fois totalement inusitée et relativement obscure : « Quod est intellectum ». S'agit-il d'une phrase incomplète, mais quelle aurait pu être la suite ? Ou, au contraire, s'agit-il pour Siger de mettre un point final, un peu abrupt, certes, à cette question très controversée ?

C'est donc sur base de la considération du sens de chacune des lectures que j'ai opéré un choix. La lecture de Bazán présente quelques inconvénients. D'abord, elle fait du « quod est intellectum » une phrase dont on se demande quel rôle elle joue dans l'économie du texte. Ensuite, par l'expression « non tamen generatur », elle anticipe sur la question suivante, où la question de la générabilité de l'intellect sera traitée. Enfin, elle induit une certaine interprétation du texte qui s'inscrit pleinement dans la reconstruction « évolutionniste » de la pensée de Siger développée principalement par Van Steenberghen. Elle suppose en effet que, ayant jugé la position d'Aristote plus probable que celle d'Augustin, Siger pose ensuite comme simple hypothèse d'école la position d'Augustin : si on suppose que l'intellect est produit nouveau, faut-il en conclure qu'il est produit dans le maintenant du temps ou dans le maintenant de l'éternité ? Mais, après avoir dit qu'il faudrait pouvoir investiguer la volonté divine pour être capable de déterminer si l'intellect est produit nouveau ou éternel, Siger pourrait-il réellement se permettre de présenter la position d'Augustin comme une simple d'hypothèse d'école ? Et quand Bazán justifie la leçon « supponamus » en renvoyant au « suppon^t » que l'on trouve dans l'introduction de la question suivante, je réponds qu'il ne me semble pas y

maintenant du temps ou dans le maintenant de l'éternité, et ainsi nous nous interrogeons sur le mode de production de l'intellect.

Et il semble qu'il est produit dans le maintenant du temps ainsi : tout ce qui est produit nouveau est produit dans un instant de nouveauté ou instant nouveau. Mais la nouveauté {9} est seulement dans l'instant du temps et non dans l'instant de l'*aevum*¹⁰⁶ ou éternité.

avoir de parallèle entre les deux occurrences du même verbe. En effet, dans la Question 3, on aurait une supposition faite pour voir ce qu'il faudrait en conclure si elle était vraie, alors que dans la Question 4, il s'agit clairement de soumettre à un examen attentif quelque chose qui a effectivement été précédemment supposé et admis (dans la Question 2, on a supposé que l'intellect est produit immédiatement par le Premier Agent) et d'en vérifier le bien-fondé.

Pour de multiples raisons dont certaines ont été exposées dans l'introduction, je pense qu'il faut à tout prix se défaire du prisme « évolutionniste » de Van Steenberghen, car il induit en erreur tant sur les thèses de Siger que, puisqu'il sert de critère de datation, sur la date probable de quelques-unes de ses oeuvres – il est, par exemple, faux de dire que dans sa *Quaestio utrum haec sit vera* Siger « affirme sans ambages l'éternité des espèces et conclut qu'il faut se tenir fermement à cette thèse » (Van Steenberghen, 1942, p. 562 ; 1977, p. 51).

Pour justifier mon choix de lecture, il me faut maintenant expliquer les deux principaux points de divergences entre le texte de Bazán et celui de Duin. Pourquoi « dicamus » plutôt que « supponamus » ? Pourquoi « vitae generatae » plutôt que « non tamen generatur » ? Pour ce qui est du premier point, j'ai déjà dit que la comparaison avec le début de la Question 4 n'est pas pertinent et que, vu la position qu'il défend dans la Question 2, il serait difficile à Siger de présenter ici la production nouvelle de l'intellect comme une simple hypothèse d'école. Outre cela, quand on considère attentivement ce que Siger défend dans la Question 3, il est définitivement impossible de conserver la lecture choisie par Bazán. En effet, Siger soutient dans cette question que l'intellect est produit dans un temps non continu, composé du maintenant du temps et du maintenant de l'éternité ; sa production est donc successive. Et ceci doit se comprendre de la manière suivante : de même qu'il est unique quant à sa substance et multiple quant à son opération, i.e. quand il est joint à nous (cf. Question 9), l'intellect quant à sa substance est dans le maintenant de l'éternité et, quant à son union avec des âmes individuelles, il est dans le maintenant du temps. C'est exactement ce que dit la dernière phrase de cette question, la notion de perpétuité étant par ailleurs introduite dans la Question 5. Cela correspond à ce qu'il écrit dans son *De l'éternité du monde* (chapitres I-II) à propos de l'espèce humaine, qui est éternelle – ou, plus exactement, sempiternelle – non pas parce qu'elle est un être sempiternel (être infini), mais parce que dans les individus de l'espèce humaine l'un est généré avant l'autre sempiternellement (suite infinie d'êtres finis). Selon cette interprétation, l'expression « vitae generatae » s'explique alors de la manière suivante : l'intellect est produit chaque fois qu'est produite une âme intellectuelle, c'est-à-dire chaque fois qu'il vient s'unir à une puissance végétative et à une puissance sensitive, qui est quelque chose de vivant et généré (i.e. tiré de la puissance de la matière) pour former une âme composée (cf. Question 1).

¹⁰⁶ Siger semble utiliser comme synonymes, aussi bien dans les arguments que dans sa solution, les expressions « in instanti aevi » et « in instanti aeternitatis ». À strictement

C'est pourquoi l'intellect est produit nouveau de manière telle <qu>'il est produit dans l'instant du temps.

Contre : tout instant du temps, s'il existe, est d'un certain temps ; donc ce qui est produit dans un instant du temps doit se situer au terme d'un précédent changement. Mais l'intellect n'est pas produit au terme d'un certain changement. On le prouve : lorsque l'intellect a été produit, il n'y eut changement ni dans l'agent, puisqu'il est de soi immuable, ni dans la matière, puisqu'il n'est pas par une matière. C'est pourquoi l'intellect est produit dans l'instant de l'*aevum* et non dans l'instant du temps, puisqu'il n'a pas été produit à la fin d'un quelconque changement.

Solution. Je dis que l'intellect ne fut produit ni dans le maintenant du temps ni dans le maintenant de l'éternité, mais dans un temps non continu, composé de ces maintenant.

Je prouve d'abord qu'il est produit dans le temps. En effet, tout changement est <passage> d'un opposé à l'autre, <opposés> qui ne peuvent exister en même temps. Donc tout changement est dans le temps, du fait que les opposés entre lesquels se passe le changement ne peuvent exister en même temps. Mais l'âme intellectuelle fut amenée du non-être à l'être, et elle ne fut pas en même temps être et non-être¹⁰⁷ ; il y eut donc une succession dans cette production. Si donc nous posons ainsi <que> toute mesure successive¹⁰⁸ est le temps, il est manifeste que l'intellect est produit dans le temps.

Je prouve ensuite que l'intellect est produit dans un temps composé de ces maintenant. En effet, du fait que cette production n'est pas simultanée mais successive¹⁰⁹, elle exige une mesure qui n'est pas toute entière en même temps, mais un <maintenant> après l'autre, de sorte que lui correspondent un maintenant qu'elle exige avant d'être¹¹⁰ et un autre maintenant pour son arrivée dans l'être¹¹¹, et ainsi il semble que des maintenant successifs sans intermédiaires sont requis pour cette production. Il apparaît donc que l'intellect est <produit> dans un temps composé de ces maintenant.

Si tu dis qu'Aristote nie¹¹² que le temps soit composé de ces maintenant, il faut dire qu'il y a un certain temps qui est la mesure du mouvement continu¹¹³, et un tel temps n'est pas

parler, cependant, l'éternel (qui n'a ni début ni fin) se distingue à la fois du temporel (qui a un début et une fin) et de l'« *aevum* », intermédiaire entre l'éternel et le temporel, qui désigne ce qui a un début mais pas de fin. À strictement parler, toujours, « *aevum* » n'est pas non plus synonyme de « *perpetuum* » ou « *sempiternum* », termes qui servent plutôt à qualifier quelque chose qui est éternel et néanmoins causé (cf. Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*). Pour une étude plus détaillée de ces notions, cf. R.C. DALES, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, coll. « Brill's Studies in Intellectual History, 18 » E.J. Brill, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, 1990.

¹⁰⁷ Littéralement : « sous l'être et le non-être ».

¹⁰⁸ I.e. mesure de la succession ou mesure d'un changement successif.

¹⁰⁹ Elle ne peut être simultanée pour toutes les vies générées, sinon l'intellect serait un être infini.

¹¹⁰ I.e. le maintenant de l'éternité. Avant que telle vie générée apparaisse, l'intellect existe déjà.

¹¹¹ I.e. le maintenant du temps. Au moment où est produite une vie générée, l'intellect arrive dans l'être par rapport à celle-ci.

¹¹² Aristote, *Physica*, VI, 10, 241 a 1-5.

composé de ces mainteneants, et qu'il y a un autre temps qui est la mesure d'un mouvement non continu¹¹⁴, et un tel temps {10} est composé de ces mainteneants. Il faut dire : il y a un certain temps qui est la mesure d'un mouvement continu ; il y a un autre temps qui est la mesure suivant un mouvement successif mais pas de manière continue, et un tel temps peut bien être composé de ces mainteneants. On peut poser, comme on l'a vu, que l'intellect est produit nouveau, et on a vu aussi plus haut que sa production se fait dans un temps composé de ces mainteneants, bien que sa substance ne soit ni dans le temps ni dans le maintenant du temps, mais dans le maintenant de l'*aevum*.

¹¹³ Par exemple, le temps qui est la mesure du mouvement éternel ou perpétuel des sphères célestes.

¹¹⁴ Par exemple, le temps qui est la mesure pour la génération des individus d'une espèce : chaque individu est généré dans le temps alors que l'espèce est perpétuelle.

<Question 4>

<L'intellect est-il générable ?>

Bien que l'on ait supposé plus haut¹¹⁵ que l'intellect est produit¹¹⁶ immédiatement par le Premier <Agent>, cela peut cependant être mis en examen. C'est pourquoi on demande si l'intellect est générable.

Il semble que oui. Aristote dit, au septième livre de la *Métaphysique*¹¹⁷, que ce qui génère un composé génère la forme du composé ; donc la forme d'un composé généré est générée. Or l'intellect est forme d'un généré composé ; donc l'intellect est une forme générée.

De même, plus une forme est noble, plus elle agit¹¹⁸ dans une matière et se multiplie¹¹⁹ dans une matière. Mais l'intellect est une forme plus noble que la puissance végétative et la puissance sensitive et, puisque celles-ci agissent souvent par génération, il semble a fortiori que l'âme intellectuelle se multiplie par génération et sera ainsi générable.

Et si on dit que l'intellect n'est pas générable et qu'il n'est pas générable non pas parce qu'il y a un défaut dans ce qui produit la génération, mais dans la matière – la matière en effet est impuissante à ce qu'une telle forme soit tirée d'elle-même –, <on répond> contre <cela que> toutes les formes qui sont en acte dans le Premier Moteur sont en puissance dans la matière première ; or l'intellect est une des {11} formes qui sont dans le <Premier> Moteur ; il est donc en puissance dans la matière première et ainsi il est possible de le tirer de celle-ci. C'est pourquoi il n'y a pas de défaut par impuissance de la matière.

De même, toute forme qui est acte d'une matière et n'est pas séparée est générable dans une matière. Mais notre intellect est forme, acte d'une matière, et n'est pas seulement un moteur ; il est donc générable.

Aristote soutient l'opposé, quand il dit que l'intellect vient de l'extérieur¹²⁰.

De même, toute chose générable est corruptible. Mais l'intellect n'est pas corruptible – il est en effet séparé de la puissance végétative et de la puissance sensitive comme le perpétuel <est séparé> du corruptible¹²¹ – ; donc l'intellect n'est pas générable.

De même, Aristote dit que l'intellect est non mélangé¹²², immatériel¹²³ et séparé¹²⁴. S'il était générable, il serait matériel ; donc et cetera.

¹¹⁵ Dans la Question 2.

¹¹⁶ Littéralement : « tiré » (eductus), c'est le même verbe que dans l'expression « tiré de la puissance de la matière ». On verra dans la question suivante que l'intellect est « tiré », mais tiré de rien (*eductus de nihilo*).

¹¹⁷ Aristote, *Metaphysica*, VII, 8, 1033 b 15-20.

¹¹⁸ Littéralement : « est active de soi ».

¹¹⁹ Littéralement : « est multiplicative de soi ».

¹²⁰ Aristote, *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27.

¹²¹ Cf. Aristote, *De anima*, II, 2, 413 b 26-27.

¹²² Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 18 et III, 5, 430 a 18.

¹²³ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 24.

¹²⁴ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 b 5 ou II, 2, 413 b 26-27.

À ce sujet, on demande si le moyen par lequel Aristote prouve que l'intellect est immatériel est valable. Il dit en effet que si l'intellect était matériel il ne recevrait pas toutes les formes matérielles¹²⁵.

Ce <moyen> semble faux, car l'imagination est une puissance matérielle et elle reçoit cependant toutes les formes matérielles.

À l'opposé, il semble que le moyen d'Aristote convienne. En effet, une chose qui reçoit doit être dénuée de toutes les choses qu'elle reçoit, autrement elle recevrait maintenant les <choses> [plus] apparentées à elle plus que les autres, mais l'intellect reçoit toutes les formes matérielles ; il doit donc être dénué de toute forme matérielle.

<Solution.> En réponse à cela, quand on demande si l'intellect est générable, il faut dire que, de tous les expositeurs¹²⁶ d'Aristote, Alexandre¹²⁷ est le seul qui ait posé que l'intellect est générable¹²⁸. D'où il a posé que l'intellect est {12} la forme matérielle la plus noble, établie au meilleur degré de mélange. Le premier degré <de mélange> est celui dans lequel il y a la plus petite proportion de choses mélangeables : le complexe de minéraux se situe à ce degré de mélange. Au deuxième degré, il y a une plus grande conformité des choses mélangeables, et c'est par ce mélange qu'est tirée la forme des végétaux. Au troisième degré, il y a une adéquation encore plus grande des choses mélangeables, et c'est par ce degré de mélange qu'est tirée la forme des sensibles. Le quatrième degré est la plus grande et la meilleure proportion et adéquation des choses mélangeables. L'homme est produit selon ce degré de mélange. Et puisque l'homme est au meilleur degré de mélange, l'intellect est généré en l'homme en même temps que celui-ci est généré. C'est pourquoi il a dit que l'intellect est la forme matérielle la plus noble dans la meilleure proportion des choses mélangeables.

Aristote est à l'opposé, puisqu'il dit que l'intellect vient de l'extérieur¹²⁹.

Donc, bien qu'Aristote ait dit que l'intellect est ingénérable, et tous nous disons cela, quelle fut alors la raison par laquelle Aristote a dit que l'intellect est ingénérable, <raison> par laquelle la position d'Alexandre pourrait être réprouvée ? En effet, Aristote n'a pas posé cela sans une raison, <raison> à cause de laquelle le même Aristote a dû être amené à poser que l'intellect vient de l'extérieur. Cela n'est pas savoir¹³⁰. Voici la raison qui a pu motiver Aristote. Le Commentateur dit, à propos de ce troisième <livre> que

¹²⁵ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 18-27.

¹²⁶ I.e. les commentateurs, mais le titre de « Commentateur » est généralement réservé à Averroès.

¹²⁷ Alexandre, *De anima*, 8, 22 – 9,3 ; 10, 14-19 ; *De anima Liber cum Mantissa*, 81, 24 sqq. ; 82, 5 ; 84, 24 ; 90, 15 ; 104, 28-34. Cf. Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, pp. 393-394 (trad. de Libera, pp. 63-65).

¹²⁸ Cf. Averroès, *In De anima*, comm. 5, p. 397, ll. 312-317 (trad. de Libera, p. 67) ; comm. 14, p. 433, ll. 145-147 (trad. de Libera, p. 101).

¹²⁹ Aristote, *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27.

¹³⁰ Savoir qu'Aristote devait avoir une bonne raison de penser que l'intellect est ingénérable ne constitue pas un vrai savoir. Il faut aller au-delà de la simple autorité et rechercher quelle était cette raison. Je m'oppose ici à la lecture de Van Steenberghen (1977, p. 343) et Gauthier (1983, p. 210), qui interprètent cette phrase comme un « aveu d'ignorance » de la part de Siger, comme si le texte était « hoc non est *scitum* » plutôt que « hoc non est *scire* ».

nous connaissons les actions de l'âme avant de connaître sa substance¹³¹. Donc l'action de l'intellect nous fait connaître sa substance et ainsi, par conséquent, s'il est générable ou non. Or, par une certaine puissance existant en nous nous faisons l'expérience en nous de la saisie d'une forme commune prédicable qui, dis-je, n'est pas connue en tant que propre à n'importe quel <singulier>, mais en tant que commune à tous ses singuliers. Nous ne pouvons cependant pas faire l'expérience de cette saisie {13} par une forme matérielle, mais nous en faisons l'expérience par une forme immatérielle. Il y a donc en nous une certaine forme immatérielle ; mais elle n'est pas autre qu'intelligible. C'est pourquoi l'intellect est immatériel. Mais s'il est immatériel, il est ingénéral, et cetera. Preuve de la première proposition, à savoir que par une certaine puissance existant en nous nous faisons l'expérience de la saisie d'une forme commune et cetera : en effet, parfois nous savons que quelque chose est dans tous les triangles, alors que nous n'avons pas fait l'expérience que ce quelque chose est dans tous les triangles particuliers, parce que <alors que> nous ne voyons pas tous les triangles particuliers, [alors que] nous savons cependant que « avoir trois angles » est dans tous les triangles. Ainsi donc nous savons parfois que quelque chose est dans tous <les singuliers> alors que nous n'avons pas fait l'expérience que ce quelque chose est dans n'importe quel singulier. Cependant nous savons cela par une certaine raison commune que nous savons être dans tous. Or nous ne connaissons cette raison¹³² commune que par la puissance d'une saisie universelle¹³³ < saisie > produite par l'intermédiaire d'une certaine puissance existant en nous. Et quiconque veut être attentif et connaître sait qu'il y a en lui une saisie universelle de cette manière. Donc nous savons qu'il y a en nous une puissance par laquelle nous connaissons ou saisissons une forme commune, en tant que commune à plusieurs, et non en tant que propre à n'importe quel singulier.

¹³¹ Averroès, *In De anima*, III, comm. 1, p. 380, ll. 40-41 (trad. de Libera, p. 50).

¹³² Je corrige ici « *acceptio* » (saisie) par « *ratio* » (raison). L'erreur de copiste serait assez facile à expliquer par lecture anticipative puisque le terme « *acceptio* » apparaît un peu plus loin dans la phrase. Ensuite, dans tout ce contexte, Siger associe systématiquement les noms « *forma* » et « *ratio* » à l'adjectif « *communis* » et le nom « *acceptio* » à l'adjectif « *universalis* ». Philosophiquement, enfin, cette lecture s'impose de par la structure de l'argument : il y a trois choses que nous connaissons ou savons et qui s'enchaînent : 1. par une raison commune (i.e. un universel) nous savons que quelque chose est dans tous les singuliers alors que nous n'avons pas fait l'expérience de tous les singuliers, mais comment connaissons-nous cette raison commune ? 2. C'est parce qu'une puissance (i.e. l'intellect) en nous saisit une forme commune que nous connaissons les raisons communes, mais comment savons-nous que nous avons en nous une telle puissance ? 3. Parce que nous faisons en nous l'expérience de son opération (i.e. d'une telle saisie).

¹³³ I.e. saisie d'un universel ou saisie d'une forme commune.

Preuve de la seconde proposition, à savoir que la forme¹³⁴ par laquelle nous faisons l'expérience qu'une saisie universelle est produite en nous n'est pas matérielle : en effet, une puissance matérielle ne peut pas appréhender une espèce sans conditions matérielles. La vue, par exemple, n'appréhende la couleur qu'en tant qu'elle est de cet objet coloré et ne peut jamais, d'après cette espèce sensitive, s'approprier l'espèce de la communauté ou la quiddité dans l'universel, mais elle appréhende toujours une couleur en tant qu'elle est de cet objet coloré, et, de la même manière, elle appréhende une grandeur en tant qu'elle est de cet objet grand.

De même, il est évident qu'une forme matérielle ne produit pas une véritable saisie universelle. Le Commentateur dit en effet qu'une forme tant qu'elle {14} est dans une matière est intelligible en puissance¹³⁵. Donc une forme, si elle était reçue dans une puissance matérielle, alors même qu'elle devrait être aussitôt intelligée, elle serait dans une matière, et serait ainsi intelligible en puissance, et ainsi nous n'aurions jamais de connaissance en acte à propos d'une forme.

De même, une forme qui est par sa substance jointe à une matière et qui est tirée de la puissance de la matière utilise un organe ou un instrument. Mais l'action ou opération de l'intellect qui maintenant est en nous est séparée et n'utilise pas d'organe. La vérité est que nous intelligeons avec des phantasmes, par abstraction de la forme intelligible, mais dans l'acte même d'intelliger l'intellect n'utilise pas d'organe. C'est pourquoi, sous les phantasmes sensibles, l'intellect saisit les quiddités insensibles des choses, ce que ne ferait ni l'imagination ni le sens. Au contraire, tout ce qu'appréhende l'imagination ou le sens est appréhendé sous des conditions matérielles.

Et si tu demandes : comment donc faisons-nous l'expérience que la saisie d'une forme commune est produite en nous par l'intellect ? Cette <saisie> n'est-elle donc pas l'opération qui lui¹³⁶ est propre ? Je dis que c'est d'une certaine manière l'opération qui lui est propre, et je dis que nous faisons l'expérience de cela parce que notre intellect est d'une certaine manière comme quelque chose de composé de matière et de forme : en effet, dans une puissance <prise comme un> tout¹³⁷ est perçue une opération qui est due à la forme, d'où elle¹³⁸ est forme, et aussi <une opération> qui est due à la matière, d'où elle¹³⁹ est matière. Il en va de même en nous. En effet nous sommes conscients par des puissances du corps¹⁴⁰ <et par> l'intellect¹⁴¹. Et nous percevons des opérations qui sont

¹³⁴ Dans toute cette question, Siger utilise indifféremment les termes « forme » (*forma*) et « puissance » (*virtus*) quand il parle de l'intellect (qui est une forme immatérielle, i.e. séparée du corps), de l'imagination et de l'estimative (qui sont des puissances matérielles, i.e. dans un corps). Comme le note de Libera (1998, p. 260, n.384), Averroès déjà passait « du terme *virtus* au terme plus alexandrinien de *forma* », cf. *In De anima*, III, comm. 14, p. 432, ll. 119-123 (trad. de Libera, p. 100).

¹³⁵ Averroès, *In De anima*, III, comm. 4, pp. 384-385, ll. 49-50 (trad. de Libera, p. 55), III, comm. 5, p. 388, ll. 38-42 (trad. de Libera, p. 58) et III, comm. 5, p. 402, ll. 432-440 (trad. de Libera, p. 71)

¹³⁶ I.e. propre à l'intellect.

¹³⁷ Je corrige « toto » (Bazán) par « tota ».

¹³⁸ I.e. la puissance.

¹³⁹ I.e. la puissance.

¹⁴⁰ Par exemple, nous sentons que nous voyons et entendons.

en nous ou sont produites <en nous> en raison des puissances du corps et de la matière, et, de la même manière, nous percevons des opérations qui sont produites en nous en raison de l'intellect. C'est pourquoi celui-ci est notre intellect par lequel nous faisons l'expérience qu'une telle saisie universelle est produite en nous. En effet, notre intellect s'appréhende lui-même comme être opéré¹⁴². Si donc les choses dont on a parlé¹⁴³ sont saisies, il sera clair que l'intellect est immatériel, et ainsi ingénéral.

{ 15 } Je réponds aux arguments par lesquels on prouve que l'intellect est général. Au premier, je dis qu'il est vrai que la forme d'un composé général est générale¹⁴⁴. Mais quand on dit ensuite que l'intellect est la forme générale d'un composé général, je dis que cela est faux¹⁴⁵. D'où je dis que le composé d'intellect et de corps n'est pas général¹⁴⁶. Et la preuve en est ce que dit Averroès¹⁴⁷ : si les formes venaient de l'extérieur, à savoir du donateur de formes¹⁴⁸, il n'y aurait pas un seul général du composé¹⁴⁹, mais il y aurait

¹⁴¹ La leçon « ex virtutibus corporis intellectum » retenue par Bazán est peu intelligible. Je corrige « intellectum », dont Bazán reconnaît d'ailleurs que la lecture est douteuse, par « et intellectu ». Cette correction est cohérente avec ce qu'on lit la phrase suivante, où Siger distingue les opérations produites en nous en raison des puissances du corps et de la matière de celles qui sont produites en nous en raison *de l'intellect*. Si on suppose que dans la phrase suivante, il faut lire « ratione <virtutum> intellectus » (en raison <des puissances> de l'intellect), il faudrait alors plutôt corriger « intellectum » par « et intellectus ». Quoi qu'il en soit, qu'on lise « et intellectu » ou « et intellectus », le sens ne change pas.

¹⁴² Cette petite phrase annonce la Question 13 où Siger pose la question de la connaissance de soi de l'intellect et répond que l'intellect peut s'intelliger lui-même ; dans cette intellection, il est à la fois acteur et objet d'intellection. Cf. Aristote, *De anima* III, 4, 430 a 2-3 : « dans le cas des choses immatérielles, il y a identité de l'intelligent et de l'objet intelligé », cf. aussi III, 4, 429 b 6-9.

¹⁴³ I.e. les formes communes, universelles.

¹⁴⁴ Cette proposition est vraie si l'on parle de génération par accident et non de génération par soi. De même qu'un composé de forme et de matière (Socrate) est général par accident, la forme homme dans cette chair et ces os est générale par accident.

¹⁴⁵ Si de soi l'intellect était la forme générale d'un composé général (comme la figure sphérique est forme d'une sphère d'airain), il serait général par accident ; donc individué ; donc multiplié selon le nombre des hommes, ce qui impliquerait qu'il est une puissance dans un corps.

¹⁴⁶ Pour Siger, qui suit Averroès, le composé d'intellect et de corps n'est pas général, mais résulte de ce que ce qui est en puissance dans le corps (i.e. les intelligibles en puissance, sous forme d'intentions imaginées) devient en acte (intelligibles en acte ou intentions intelligées) dans l'intellect matériel joint à nous. Tout ce processus sera expliqué en détails dans la Question 14.

¹⁴⁷ Averroès, *In Metaphysicam*, VII, comm. 31 et XII, comm. 18.

¹⁴⁸ Cet argument d'Averroès vise évidemment Avicenne pour qui l'intellect agent crée les formes substantielles et les donne à la matière, cf. Avicenne, *Metaphysica*, IX, 5 (trad. Anawati, p. 147).

une chose générant la matière¹⁵⁰ et une autre chose générant la forme¹⁵¹, entendant <ici> « générant » au sens large¹⁵². Par cela, je dis à ce qui est proposé que, puisque l'intellect vient de l'extérieur, le composé d'intellect et de corps n'est pas généré. C'est pourquoi la forme de ce composé, à savoir l'intellect, ne doit pas non plus être générée.

Quelqu'un a déjà répondu au deuxième argument, comme on l'a vu¹⁵³.

Mais quand on argumente ensuite que toutes les formes qui sont en acte dans le Premier Moteur sont en puissance dans la matière première, cela est vrai de toutes les formes matérielles ; mais l'intellect n'est pas une forme matérielle.

Mais contre cela on argumente : si l'intellect, parce qu'il est une forme noble, se multiplie lui-même¹⁵⁴ et ne peut cependant se multiplier dans la matière, alors ou bien cette puissance à se multiplier est vaine parce qu'il ne peut le faire à cause d'un défaut de la matière, ou bien il n'y a pas de défaut de ce genre de multiplication à cause de l'impuissance de la matière, mais c'est seulement à cause de sa noblesse que l'intellect ne peut se multiplier dans la matière. Et <c'est> ceci est vrai ; c'est pourquoi on peut répondre, assénant par là un coup fatal <à l'argument>¹⁵⁵, que quand on dit « plus une forme est noble plus elle agit¹⁵⁶ dans une matière », je dis que cela est faux, au contraire, c'est sa noblesse qui <l'>empêche <d'agir dans une matière>.

Au troisième argument, quand on dit « une forme qui est acte d'une matière est générable », il faut dire que cela est vrai si cette forme est acte d'une matière quant à sa substance. Mais l'intellect n'est pas acte d'une matière quant à sa substance, mais seulement quant à ses actions¹⁵⁷. C'est pourquoi l'argument ne vaut pas.

¹⁴⁹ Je corrige « suppositi » (spe^{vi} dans le codex) par « compositi ». Pour Aristote et Averroès, un seul générant suffit : l'homme engendre l'homme et on n'a pas besoin d'admettre l'existence des Idées (Platon) ou d'un donateur de formes (Avicenne). Cf. aussi Aristote, *Metaphysica*, XII, 3 et VII, 8.

¹⁵⁰ À savoir les quatre qualités de base : le chaud, le froid, le sec et l'humide.

¹⁵¹ À savoir l'intellect agent, donateur de toutes les formes substantielles.

¹⁵² Au sens large, parce que, au sens strict, le terme « génération » et son corollaire, « corruption », sont réservés à ce qui est matériel et, en ce sens, aucune forme substantielle n'est matérielle. Dans la perspective d'Avicenne, il faudrait plutôt dire qu'elles sont créées *ex nihilo*.

¹⁵³ Siger ne précise pas ici qui a déjà répondu à l'argument d'Alexandre ; mais, dans la mesure où il a bien insisté plus haut sur l'isolement philosophique d'Alexandre sur ce sujet, les candidats possibles sont nombreux, sans doute principalement Averroès, *In De anima*, III, comm. 14, pp. 432-433 (trad. de Libera, pp. 100-101). Il n'est pas non plus impossible que Siger renvoie ici à la Question 1 où il soutient la thèse selon laquelle la puissance intellectuelle n'est pas enracinée dans la même substance d'âme que les puissances végétative et sensitive, raison pour laquelle le deuxième argument proposé ici n'a pas de valeur.

¹⁵⁴ Littéralement : « est multiplicatif de lui-même ».

¹⁵⁵ Cette manière de traduire l'expression « per interemptionem » est peut-être un peu pédante, mais elle permet d'en conserver toute la force : il s'agit bien de « tuer » l'argument à sa racine même.

¹⁵⁶ Littéralement : « est active ».

¹⁵⁷ Cette distinction sera développée dans la Question 7.

{16} À l'argument où on s'interroge sur le moyen par lequel Aristote prouve que l'intellect n'est pas matériel, il faut dire que ce moyen est convenable. En effet, si <l'intellect> était matériel, il n'intelligerait pas toutes les formes matérielles, mais seulement celles qui lui sont apparentées. Puisqu'il les connaît toutes, il est donc manifeste qu'il est immatériel.

À l'argument en sens opposé, il faut dire, assénant par là un coup fatal <à l'argument>, que la puissance imaginative n'appréhende pas toutes les formes matérielles. En effet, il faut dire que la puissance imaginative ne reçoit une forme sensitive qu'avec une image ; elle ne connaît donc¹⁵⁸ pas les formes matérielles qui sont les quiddités des choses. D'où la puissance de voir reçoit les formes matérielles senties uniquement en présence des sensibles, alors que la puissance imaginative les reçoit en l'absence <des sensibles>.

Mais tu argumentes ensuite : il y a une puissance matérielle, l'estimative, qui reçoit d'autres <formes> que des <formes> senties. D'où elle saisit bien des formes non senties, comme la haine dans le loup. Je réponds à cela que la réception des formes n'est pas la même dans l'estimative et dans l'intellect, car la puissance estimative, même si elle saisit des formes non senties, ne les saisit cependant jamais sans une forme du sens. C'est pourquoi même si le mouton saisit la haine dans le loup, cela ne se fait que parce qu'en même temps il appréhende telle couleur, telle grandeur, et ainsi des autres choses. L'intellect par contre, même s'il saisit les quiddités avec¹⁵⁹ des phantasmes sensibles, il ne les intellige cependant jamais en acte avec, en même temps, des phantasmes sensibles¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Je corrige « enim » (codex) par « ergo ».

¹⁵⁹ I.e. à l'aide de, par l'intermédiaire de.

¹⁶⁰ Sur l'estimative, cf. Avicenne, *De anima* (éd. Van Riet), principalement I, 5 ; II, 2 et IV, 1-3.

<Question 5>

<L'intellect est-il corruptible ?>

Ensuite, on demande si l'intellect est corruptible.

Il semble que oui, car tout ce qui a une puissance finie a une durée finie ; donc <l'intellect> est corruptible.

{17} Aristote soutient l'opposé, puisqu'il dit que la puissance intellectuelle est séparée de la puissance végétative et de la puissance sensitive comme le perpétuel <est séparé> du corruptible¹⁶¹.

Solution. Je dis que l'intellect n'a pas en soi une puissance par laquelle il est nécessaire que notre intellect soit corrompu – car il n'a pas de contraire et rien n'est corrompu si ce n'est par son contraire. Et, de la même manière, l'intellect n'a pas de soi une puissance par laquelle il est nécessaire qu'il ne soit pas corrompu¹⁶² et soit préservé dans le futur¹⁶³. Je dis donc que de soi l'intellect est corruptible. C'est pourquoi, comme il est tiré de rien, ainsi par sa nature propre il est réductible à rien. Mais je dis que l'intellect a cela¹⁶⁴ par l'influence de la Cause Première, d'où il n'est perpétuel que par la Cause Première¹⁶⁵.

¹⁶¹ Aristote, *De anima*, II, 2, 413 b 24-27.

¹⁶² Je corrige « non necesse sit ipsum corrumpi » par « necesse non sit ipsum corrumpi ». Comme en témoigne l'apparat critique établi par Bazán, le texte semble ici défectueux (« quin a necesse sit ipsum corrumpi ») et il convenait de le corriger pour lui donner un sens. J'ajoute une correction de logique qui établit l'indécidabilité de la question : de soi, il est possible que l'intellect soit incorruptible et, de la même manière, il est possible qu'il soit corruptible (P-c & Pc) ; pour trancher la question de manière démonstrative, il faudrait donc être capable d'investiguer la volonté divine (cf. Question 2, à propos de la production éternelle ou nouvelle de l'intellect). Le texte tel qu'établi par Bazán attribuerait à Siger une grossière erreur logique : de soi, il est possible que l'intellect soit incorruptible et, de la même manière, il est nécessaire qu'il soit corruptible (P-c & Nc).

¹⁶³ Siger ne fournit pas la raison de cette affirmation. On peut toutefois supposer qu'elle est la suivante : en tant que chose produite, l'intellect n'est pas acte pur, et seul un acte pur est nécessairement incorruptible (cf. Question 6).

¹⁶⁴ I.e. d'être réductible à rien.

¹⁶⁵ L'affirmation « de soi l'intellect est corruptible » semble paradoxale puisque, dans la question précédente, Siger a établi que l'intellect est ingénéral. En stricte logique aristotélicienne, on s'attendrait donc à ce qu'il affirme maintenant qu'il est incorruptible. C'est pourtant, paradoxalement peut-être, parce qu'il est ingénéral qu'il faut conclure que par sa nature (de soi) il est corruptible. En effet, puisqu'il a été établi qu'il est ingénéral (Question 4), il est établi qu'il est produit immédiatement – ou tiré de rien, les deux expressions sont synonymes – par le Premier <Agent> (ce qui n'était encore qu'une supposition dans la Question 2), et, puisqu'il est établi que, par sa nature, il est tiré (« éduit » si ce verbe existait) de rien, il faut que, par sa nature, il soit réductible à rien ; la logique est donc respectée. Mais cela ne vient-il pas contredire ou rendre circulaire ce que Siger a affirmé dans la Question 2, à savoir que, par sa nature propre, l'intellect est produit éternel et non pas nouveau parce qu'il a une puissance par laquelle il peut être dans tout le futur ? D'où lui vient cette puissance d'être dans tout le futur ?

Si tu dis : « l'intellect est perpétuel par l'influence de la Cause Première ; donc il acquiert continuellement dans le futur quelque chose par quoi il peut être perpétué dans le futur », je réponds que l'intellect n'est pas perpétué parce qu'il reçoit continuellement quelque chose de nouveau de la part du Premier, mais parce que, du fait qu'il est quelque chose qui est par un autre, dès son origine, il reçoit du Premier ce par quoi ensuite il est perpétué dans l'*aevum*¹⁶⁶.

Et si tu demandes par quel moyen le Premier perpétue l'intellect, je réponds que le Premier perpétue l'intellect par sa volonté. D'où c'est parce qu'Il a voulu que l'intellect soit perpétué, et donc par la volonté seule du Premier, que l'intellect reçoit la perpétuité¹⁶⁷. Et ceci exprime bien la proposition de Platon qui dit « dieux des dieux, dont je suis le père et créateur, qui par votre nature êtes dissolubles, c'est par ma volonté que <vous êtes> indissolubles¹⁶⁸ » et cetera.

Siger répond ici que cette puissance lui vient de l'influence de la Cause Première, qui seule peut ou non réduire à rien ce qu'elle a tiré de rien. Cette réponse n'emmène-t-elle pas Siger sur le terrain glissant de l'investigation de la volonté divine ? Non, parce qu'elle est déduite de la démonstration purement rationnelle de l'ingénérabilité et de l'immatérialité de l'intellect (Question 4) : ce qui est non généré – à l'exception, bien sûr, de la Cause Première elle-même – est produit immédiatement par la Cause Première, donc immatériel, et donc perpétuel. Laisant de côté l'investigation de la volonté divine, Siger arrive donc, par l'expérience et par des arguments, à montrer que la thèse, philosophique, de la perpétuité de l'intellect (dans le passé et dans le futur) est plus probable que celle, théologique, qui pose que l'intellect est produit nouveau et néanmoins incorruptible. Au « péché » théologique de prétendre investiguer la volonté divine (cf. Question 2), s'ajouterait donc un « péché » philosophique, puisque poser qu'une chose est produite nouvelle, i.e. commence à être dans le temps, devrait mener à la conclusion que cette chose est corruptible, i.e. a une fin dans le temps.

¹⁶⁶ La perpétuation de l'intellect n'est donc pas due à une intervention divine de tous les instants, mais est plutôt le résultat d'une espèce d'élan (*impetus*) initial qui lui est imprimé par la Cause Première.

¹⁶⁷ Cf. le passage parallèle dans la Question 2 : « Et si tu demandes : 's'Il a voulu produire l'intellect éternel, pourquoi l'a-t-Il voulu ainsi plutôt que produit nouveau ?', je réponds qu'Il l'a voulu ainsi parce qu'Il l'a voulu ».

¹⁶⁸ Platon, *Timaeus*, 41 a. Cette citation semble avoir été un lieu commun à l'époque ; elle est reprise en tout cas dans les *Auctoritates Aristotelis*, attribuée toutefois à un « Commentator » et classée juste après les autorités d'Aristote, *Métaphysique*, IX, cf. J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, p. 135.

<Question 6>

<L'intellect est-il composé de matière et de forme ?>

Ensuite, on demande si l'intellect est composé de matière et de forme.

Il semble que oui. Il est certain que l'intellect a une certaine composition. Mais il n'est pas composé de deux êtres en {18} acte, mais d'un être en puissance et d'un autre en acte. Et ce qui est en puissance est une matière et ce qui est en acte est une forme. Donc <l'intellect> est composé de matière et de forme.

De même, toute puissance réceptive est par la nature de la matière. <Or,>, selon le Commentateur¹⁶⁹ et selon Aristote¹⁷⁰, l'intellect a une puissance réceptive ; il a donc cette puissance par la nature de la matière ; donc et cetera.

De même, c'est par une matière que les accidents sont dans un composé. Mais l'intellect a des accidents ; ils sont donc en lui par une matière ; c'est pourquoi et cetera.

Preuve de la mineure : en effet, savoir et intelliger sont pour l'intellect des accidents.

On le prouve : si savoir et intelliger n'étaient pas pour l'intellect des accidents, ils seraient la substance toute entière de l'intellect, car l'intelliger d'un intelligeant est toute sa substance. Or cela est faux, car l'intelliger et le savoir de notre intellect ne sont pas de lui-même, mais d'un autre, à savoir de <quelque chose qui est> conjoint. C'est pourquoi et cetera.

De même, si l'intellect est dans le genre de la substance, il faut qu'il participe des principes de la substance. Or ceux-ci sont la matière et la forme ; c'est pourquoi et cetera.

À l'opposé : tous les philosophes qui ont traité de l'intellect l'ont appelé une substance séparée ; c'est pourquoi et cetera.

De même, Averroès, à la fin du premier livre de la *Physique*¹⁷¹, dit que la privation est liée à la matière <et que> le changement <arrive> par la nature de la privation. Puisqu'il n'y a dans l'intellect aucun changement, Averroès soutient¹⁷² qu'il n'y a en lui aucune matière, et <que>, comme le soutient Aristote¹⁷³, il n'y a dans l'intellect aucune passion ni changement, mais seulement réception.

Solution. Puisqu'il n'est pas acte pur au plus haut degré de simplicité, <degré> auquel il n'y a aucune composition, il y a dans l'intellect une certaine puissance. En effet, s'il <devait> y avoir dans l'acte premier une <certaine forme de> composition, il y aurait en lui de l'imperfection <car>, puisqu'il ne peut être composé de deux actes – Aristote dit en effet, au septième livre de la *Métaphysique*¹⁷⁴, que l'acte sépare –, il faudrait donc qu'il soit composé de matière et de forme, ou bien d'un acte matériel et d'un autre {19} <acte> formel, et ainsi il y aurait en lui de la puissance, puisqu'il y aurait en lui de

¹⁶⁹ Averroès, *In De anima*, III, comm. 3, p. 382 (trad. de Libera, p. 52).

¹⁷⁰ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 15-16.

¹⁷¹ Averroès, *In Physica*, I, comm. 82.

¹⁷² Averroès, *In De anima*, III, comm. 2, p. 381, ll. 29-31 (trad. de Libera, p. 51).

¹⁷³ « Aristote » : le manuscrit répète « Averroès » mais, comme le suggère Bazán, il serait plus correct de lire « Aristote », Cf. Aristote, *De anima*, et III, 4, 429 a 15-16. Il est d'ailleurs assez courant dans ce texte que Siger « double » l'autorité d'Averroès par celle d'Aristote.

¹⁷⁴ Aristote, *Metaphysica*, VII, 13, 1039 a 7.

l'imperfection. Et, à cause de cela, il n'a pu y avoir <aucune forme de> composition dans l'acte premier, puisqu'il est au plus haut degré de simplicité. Toutes les autres choses, par contre, qui s'éloignent de sa simplicité, reçoivent une certaine composition. Denys dit¹⁷⁵ en effet que la dualité suit l'unité, et Boèce <dit¹⁷⁶> que tout ce qui est en-dessous du Premier a son *quod est* <et son *quo est*¹⁷⁷>. C'est pourquoi, puisque l'intellect s'éloigne de l'acte pur et de la simplicité du Premier, il faut qu'il y ait en lui une certaine composition.

C'est pourquoi certains¹⁷⁸ disent qu'il y a deux types de matière¹⁷⁹, <une matière> intelligible et <une matière> non <intelligible>, c'est-à-dire la matière sensible.

Mais Aristote est contre cela. Il dit¹⁸⁰ en effet que la matière qui est intelligible est la même que la matière sensible. D'où, bien que dans les mathématiques la matière sensible soit intelligible, celle-ci n'en est pas moins sensible quant à son être.

C'est pourquoi d'autres disent¹⁸¹ qu'une certaine matière est sujet pour la substantialité, qu'une autre est sujet pour la substantialité et la corporéité, qu'une autre <encore> est sujet pour la substantialité, la corporéité et le changement. D'où on dit que la matière sujet pour la substantialité et la corporéité est dans les corps supracélestes, par contre la matière sujet pour la substantialité, {20} la corporéité et le changement est dans les <corps> inférieurs. On dit donc que l'intellect est composé de matière et de forme, c'est-à-dire de matière sujet pour la substantialité seulement.

Mais cela ne vaut rien¹⁸². En effet, cette distinction de la matière n'est pas une distinction de la matière selon sa substance¹⁸³, mais c'est une distinction de la matière selon son être¹⁸⁴. En effet, la substance de la matière est la même selon qu'elle est sujet pour la

¹⁷⁵ Denys, *De divinis nominibus*, c. IV, par. 21.

¹⁷⁶ Boèce, *De trinitate*, c. II (PL 64, 1250 ; trad. Merle, p. 132) ; *De hebdomadibus*, reg. 8 (PL 64, 1311 C ; trad. Merle, p. 132).

¹⁷⁷ J'ajoute « et suum quo est », suivant en cela la suggestion de Gauthier (1983, p. 213), suggestion qui s'impose non seulement pour respecter la citation du passage de Boèce, mais aussi pour respecter le sens du texte de Siger. Il s'agit en effet de montrer en quoi tout ce qui n'est pas le Premier est d'une certaine manière multiple (à une certaine composition).

¹⁷⁸ Bazán mentionne Roland de Crémone, qui parle de matière spirituelle, la *Summa fratris Alexandri*, II, n. 328, qui parle de matière intellectuelle et Odon Rigaud, qui, lui, distingue trois types de matière : une matière qui est sujet pour la forme substantielle, la quantité et la contrariété (comme la matière dans les corps inférieurs) ; la matière qui est sujet pour la forme substantielle et la quantité (comme la matière dans les corps supracélestes) et, enfin, la matière qui est sujet pour la forme substantielle seulement, matière spirituelle (comme la matière dans les intelligences). Les textes de Roland de Crémone et d'Odon Rigaud sont retranscrits dans O. Lottin, *Psychologie et Morale*, I, p. 431 et p. 449.

¹⁷⁹ Littéralement : « que la matière est double ».

¹⁸⁰ Aristote, *Metaphysica*, VII, 10, 1036 a 9-12.

¹⁸¹ Littéralement : « on dit autrement ».

¹⁸² Littéralement : « cela n'est rien ».

¹⁸³ I.e. selon son essence.

¹⁸⁴ I.e. selon son (mode d')existence.

substantialité, la corporéité ou le changement, elle a seulement un être différent, du fait qu'elle est informée par des formes diverses, formes qui, dis-je, lui¹⁸⁵ donnent l'être.

Je crois qu'il faut dire qu'il n'y a dans l'intellect aucune matière, comme il n'y en a pas non plus dans les substances séparées. Et on prouve cela : Aristote dit dans ce troisième livre¹⁸⁶ que les choses qui sont de soi intelligibles en acte sont des formes sans matière tandis que celles qui sont intelligibles en puissance sont des formes matérielles. D'où, de même que c'est par la forme que quelque chose est un être en acte, de même c'est par la forme qu'il est intelligible en acte ; et de même que c'est par la matière que quelque chose est en puissance, de même c'est par la matière qu'il est intelligible en puissance. Puisque donc l'intellect est de soi intelligible en acte et s'intelligit lui-même en acte¹⁸⁷, il est manifeste qu'il n'y a pas de matière en lui. Si en effet il y avait de la matière en lui, il ne serait pas intelligible en acte, mais en puissance seulement¹⁸⁸.

Et tu ne peux pas dire que c'est une matière sujet pour la corporéité qui empêcherait l'intellect d'être intelligible en acte, alors qu'une matière sujet pour la substantialité n'empêcherait pas l'intellect d'être intelligible en acte. En effet, comme on l'a dit plus haut¹⁸⁹, c'est la même matière selon la substance qui est sujet pour cette forme-ci et pour celle-là. Et c'est pourquoi si l'une empêche l'intellect d'être intelligible en acte, l'autre aussi. La position d'Aristote¹⁹⁰ et d'Averroès¹⁹¹ est donc qu'il n'y a aucune matière dans ce en quoi il n'y a aucun changement. Et cela est vrai. En effet, s'il y avait une matière dans l'intellect, {21} une des choses qui suivent la matière selon la raison de la matière se retrouverait dans l'intellect. Mais si aucune des choses qui suivent la matière, à savoir le changement ou quelque chose d'autre, ne se retrouve dans l'intellect – en effet, si <l'une d'elles> s'y retrouvait, il faudrait qu'il ait premièrement et d'abord connu un changement local¹⁹², puisque dans n'importe quel changement on retrouve une translation locale ; or on ne retrouve pas de changement dans l'intellect, à savoir <un changement> par soi, mais seulement <un changement> par accident¹⁹³ – donc, puisque aucune de ces choses qui suivent la matière ou la raison de la matière ne se retrouve dans l'intellect, il est manifeste qu'il n'y a pas de matière dans l'intellect.

Il y a donc dans l'intellect une certaine composition. Il ne s'agit cependant pas d'une <composition> de matière et de forme, comme on l'a vu. Il faut <plutôt> dire que l'intellect est composé de matériel et de formel, comme de forme d'un genre et de forme

¹⁸⁵ I.e. à la matière.

¹⁸⁶ Aristote, *De anima*, III, 4, 430 a 4-7.

¹⁸⁷ Ceci sera établi dans les Questions 16 et 17.

¹⁸⁸ Cf. le passage d'Averroès [*In De anima*, III, comm. 4, pp. 384-385, ll. 49-50 (trad. de Libera, p. 55) et III, comm. 5, p. 388, ll. 38-42 (trad. de Libera, p. 58)] déjà mentionné dans la Question 4.

¹⁸⁹ Dans le paragraphe précédent.

¹⁹⁰ Aristote, *Physica*, I, 7, 190 b 10-15.

¹⁹¹ Averroès, *In Physicam*, I, comm. 64 ; cf. aussi Averroès, *In De anima*, III, comm. 7, p. 419, ll. 43-50 (trad. de Libera, p. 87).

¹⁹² Littéralement : « que premièrement et d'abord un changement local ait été pour lui ».

¹⁹³ Le changement qui se produit dans l'intellect, c'est le savoir et l'intelliger, dont Siger a rappelé un peu plus haut qu'ils sont des accidents pour l'intellect et non sa substance. Cf. aussi *infra*, réponse au 3^{ème} argument.

d'une différence¹⁹⁴. D'où il est composé d'une forme matérielle et d'un <e forme qui est> acte. Il n'est en effet pas le cas que toutes les formes sont simples. Puisque toutes les parties de la définition sont des formes, il faut que l'une soit matérielle par rapport à l'autre et que l'une d'elles soit composée¹⁹⁵. Ainsi donc apparaît <ce qu'il faut dire> à ce sujet.

Au premier argument, il faut dire qu'il est vrai que l'intellect a une certaine composition et que cette composition n'est pas <constituée> de deux actes purs¹⁹⁶. D'où elle est <constituée> de deux actes dont l'un est matériel par rapport à l'autre, l'autre étant formel.

À l'autre <argument>, il faut dire qu'il y a deux sortes de puissances réceptives, une qui consiste en la réception, la perte et le changement, et elle est telle par la nature de la matière. L'autre consiste en une réception pure, et elle n'est pas par la nature de la matière ; telle est <la puissance réceptive> dans l'intellect¹⁹⁷.

À l'autre <argument>, il faut dire que si intelliger était le propre de l'intellect¹⁹⁸ et lui appartenait par la nature de l'intellect¹⁹⁹, intelliger et savoir seraient la substance de l'intellect²⁰⁰. D'où le fait qu'il lui arrive d'intelliger ne lui vient pas par sa nature, comme

¹⁹⁴ Dans la définition d'une espèce, 'homme' par exemple, il y a plusieurs composantes, le genre et la différence spécifique, qui sont tous deux des formes bien que l'une (le genre) soit comme une matière pour l'autre (la différence spécifique). Ainsi 'animal' est comme une matière par rapport à 'rationnel', car le genre est susceptible de recevoir des différences spécifiques. Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, Cambridge, VII.22-23, p. 377, ll. 33-38 : « Une différence ne signifie pas une essence ajoutée au genre », car un genre signifie de manière confuse et indéterminée la même nature qu'une de ses espèces signifie de manière plus déterminée ; il y a donc bien un lien essentiel entre les deux. De manière semblable quoique pas parfaitement analogue, la définition de l'intellect est composée de deux formes dont l'une, l'intellect (possible) qui reçoit les intelligibles en acte, est comme une matière par rapport à la première, l'intellect (agent) qui produit les intelligibles en acte.

¹⁹⁵ L'intellect est une substance une composée de deux puissances ou parties : une partie qui est matière, i.e. l'intellect possible qui reçoit les intelligibles en acte, et une partie qui est forme, i.e. les intelligibles en acte. La partie de l'intellect qui est forme est elle-même composée, car les intelligibles en acte sont ce qui résulte de la jonction de l'intellect agent (qui, de soi, est séparé de nous) avec les intentions imaginées (qui sont en nous). Ainsi, contrairement au sens, qui est joint à nous par sa partie qui est matière, l'intellect n'est pas joint à nous par sa partie qui est matière, sinon il serait une puissance dans un corps et serait par sa substance acte d'un corps ; mais il est joint à nous par sa partie qui est forme et c'est donc par sa puissance ou opération qu'il est acte ou perfection d'un corps. Cf. Questions 9, 13, 14 et 15.

¹⁹⁶ Parce que l'acte sépare (Aristote, *Metaphysica*, VII, 13, 1039 a 7), deux êtres qui sont actes purs ne peuvent constituer ensemble une chose numériquement une.

¹⁹⁷ Cf. *infra*, Question 10, où Siger revient plus en détails sur les deux types de passion.

¹⁹⁸ I.e. si l'intellect se suffisait à lui-même pour que se produise une intellection.

¹⁹⁹ I.e. si par sa nature l'intellect était joint à nous en acte.

²⁰⁰ I.e. l'intellect serait intelligent par lui seul, sans l'aide de phantasmes, et il serait intelligible par soi.

si cela lui arrivait par sa substance, mais <cela lui vient> par la nature du conjoint tout entier avec lequel il communique, à qui il arrive d'intelliger²⁰¹.

À l'autre <argument>, il faut dire que cette substance qui est commune à toutes les substances existant en acte (commune, dis-je par abstraction) {22} ne doit pas être composée, mais <doit être> une forme pure simple. Et ce que dit²⁰² Boèce – à savoir que, les extrêmes²⁰³ étant laissés de côté, Aristote a traité du moyen²⁰⁴ –, doit être compris, comme il apparaît de l'interprétation de ce passage de Boèce, à propos des <substances> sensibles. D'où Aristote voulait seulement traiter ici²⁰⁵ des substances sensibles, et celles-ci sont composées. C'est pourquoi l'argument ne vaut pas. On peut aussi répondre de cette manière à l'autre argument²⁰⁶.

²⁰¹ Le tout conjoint à qui il arrive d'intelliger, c'est l'intellect (âme) joint à nous en acte à travers nos phantasmes (corps). Cf. Question 14, où Siger explique le processus d'intellection.

²⁰² Boèce, *In categorias Aristotelis*, I, *De substantia*, PL 64, col.184.

²⁰³ I.e. la forme et la matière.

²⁰⁴ I.e. du composé de forme et de matière.

²⁰⁵ Aristote, *Praedicamenta*, chap.5.

²⁰⁶ De quel autre argument Siger parle-t-il ? Il n'y a en effet pas d'autre argument dans le texte. Parmi les arguments existants, auxquels il a déjà répondu, seul le premier serait susceptible de recevoir une réponse similaire à celle-ci, à savoir que l'affirmation selon laquelle ce qui est en puissance est une matière ne vaut que pour les substances sensibles – à moins, bien sûr, qu'un argument ne soit manquant.

<III. De l'intellect dans son rapport avec les corps>

<Question 7>

<L'intellect est-il perfection d'un corps quant à <sa> substance ?>

Ensuite, on s'interroge sur l'union de l'intellect au corps. Et en premier lieu <on demande> si l'intellect est perfection d'un corps quant à <sa> substance ou non pas quant à <sa> substance, mais quant à sa puissance. Et j'entends que l'intellect est perfection d'un corps quant à sa substance parce qu'il donne l'être à <un corps> qui lui est conjoint, puisque l'être découle de l'essence ; et si <l'intellect> donne l'être à <un corps> qui lui est conjoint, il n'aura pas d'être en soi, mais seulement dans un autre. Et j'entends que l'intellect est perfection quant à sa puissance parce qu'il parfait un corps quant à sa coopération²⁰⁷.

On prouve que l'intellect n'est pas perfection d'un corps quant à sa substance. En effet, si l'intellect était perfection d'un corps par sa substance, son opération serait proportionnée à un corps²⁰⁸, {23} ce qui est contre Aristote²⁰⁹. On le prouve : la puissance dont est issue l'opération n'est pas plus simple²¹⁰ que sa substance ; si donc c'est par sa substance que l'intellect parfait un corps, son opération ne peut se produire que dans un corps ; c'est pourquoi il doit nécessairement utiliser un corps quand il opère – puisque la puissance dont est issue l'opération n'est pas plus simple que sa substance –, car un acte qui par sa substance est acte d'un corps est un acte organique ; c'est pourquoi et cetera.

De même, supposons que l'intellect soit à un certain moment séparé²¹¹. Quand il sera séparé, il <ne> restera <pas²¹²> improductif. Donc une de ses opérations sera séparée

²⁰⁷ L'enjeu de la question est donc bien clair : il s'agit de savoir si l'intellect est un être en soi, un être séparé du corps, i.e. dont l'existence ne dépend pas d'un corps bien qu'il coopère avec ce dernier – ce qu'il sera si on dit qu'il parfait un corps quant à sa puissance – ou un être qui n'existe pas en soi, mais n'est qu'une partie d'un être composé d'intellect (forme) et de corps (matière) – ce que, selon Siger, il sera si on dit qu'il parfait un corps selon sa substance.

²⁰⁸ I.e. l'opération de l'intellect se ferait par un organe.

²⁰⁹ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 24-26.

²¹⁰ I.e. plus abstraite ou séparée de la matière, plus « noble ».

²¹¹ Il s'agit ici de la séparation de l'intellect après la destruction du corps.

²¹² Il est nécessaire ici d'ajouter la négation, sinon l'argument ne ferait pas sens. En effet, si, séparé du corps, l'intellect était improductif (« cassus » : i.e. vide, vain, empêché d'agir), il n'aurait pas d'opération. Outre le fait que cela contreviendrait de manière par trop évidente au principe aristotélicien selon lequel tout être a une opération, la phrase suivante serait incompréhensible « donc une de ses opérations sera séparée comme lui-même <est séparé> ». Ce que l'argument veut montrer, c'est que 1. même séparé du corps, l'intellect a encore une opération, une opération séparée du corps, sinon il serait inutile après sa séparation, 2. à l'opposé de cela (*mais si*), l'hypothèse de l'intellect forme substantielle d'un corps (acte d'un corps par sa substance) implique que a) l'intellect n'a aucune opération propre (i.e. une opération dans l'exercice de laquelle il ne dépend pas d'un corps), b) l'intellect sera inutile après sa séparation puisque, séparé du corps, il ne pourra plus agir d'aucune manière. Cet argument est à rapprocher du troisième argument

comme lui-même <est séparé²¹³>. Mais si c'est par sa substance qu'il parfait un corps, il n'aura aucune opération propre à lui²¹⁴. C'est pourquoi il ne pourrait lui-même s'approprier aucune <opération>, et ainsi l'intellect serait inutile après sa séparation, ce qui est faux.

On argumente en sens opposé. Ce qui donne l'être à un corps parfait <ce corps> par sa substance. Mais l'intellect donne l'être à un corps ; il le parfait donc quant à sa substance. De même, si l'intellect n'était pas perfection d'un corps quant à sa substance, il ne serait pas dit acte d'un corps, mais seulement moteur, comme les moteurs des orbes célestes²¹⁵ ne sont pas dits actes de ces orbes mais seulement moteurs de celles-ci.

Solution. L'intellect parfait un corps non par sa substance, mais par sa puissance, car, si c'était par sa substance qu'il le parfait, il ne serait pas séparable. Sur ce sujet, Averroès dit, au deuxième livre²¹⁶, que puisque <l'intellect> n'utilise pas un corps, il ne peut parfaire celui-ci par sa substance, et Aristote, au deuxième livre²¹⁷, a dit que l'intellect n'est, quant à <sa> substance, acte d'aucun corps, c'est-à-dire <n'est acte> d'aucune partie d'un corps, de sorte que <l'expression « d'aucun corps »> est interprétée²¹⁸ de manière transitive – une autre traduction²¹⁹ dit en effet « d'aucune partie d'un corps » –, c'est-à-dire <que l'intellect n'est acte d'aucune partie d'un corps> parce qu'il n'en utilise <aucune> comme un organe, mais communique avec ce qui opère ainsi²²⁰ par cette partie <du corps²²¹>, à savoir l'imagination. {24} Aristote a dit aussi, au premier livre²²² : « intelliger est une imagination et cetera ».

De même, il n'aurait pas d'opération propre²²³.

De même, il utiliserait un organe. En effet, tout acte qui est acte d'un corps par sa substance est organique. C'est pourquoi <l'intellect> n'est perfection d'un corps que par

du Chapitre VI dans le *De anima intellectiva* où Siger précise que « les opérations d'une âme ayant un tel statut <séparé> n'apparaissent généralement pas aux hommes, pas même à ceux qui veulent étudier ces choses » (cf. *infra*, p. ***).

²¹³ « comme lui-même <est séparé> », littéralement : « avec lui ».

²¹⁴ Cf. Aristote, *De anima*, I, 1, 403 a 10-12.

²¹⁵ I.e. les intelligences.

²¹⁶ Averroès, *In De anima*, II, comm. 21, p. 160, ll. 10-27. En fait, seul l'antécédent de cette proposition se trouve dans ce texte d'Averroès : « puisqu'en son action cette faculté ne semble pas utiliser un instrument corporel, comme les autres facultés de l'âme le font, il n'est pas encore manifeste si elle est ou non perfection <d'un corps> » (ll. 13-15). Cf. aussi Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, p. 405, ll. 528-536 (trad. de Libera, p. 74).

²¹⁷ Aristote, *De anima*, II, 1, 413 a 6-8.

²¹⁸ Littéralement : « lue ».

²¹⁹ Il s'agit de l'arabo-latine de Michel Scot : « quia non sunt perfectiones *alicuius rei ex corpore* » (Crawford, p. 147, ll. 5-6), là où la *Translatio Vetus* a « propter id quod *nullius sunt corporis actus* » (éd. Gauthier, 1985, p. 149) et la *Translatio Nova* « propter id quod *nullius corporis sunt actus* » (éd. Gauthier, 1984, p. 74).

²²⁰ I.e. en utilisant une partie du corps comme un organe.

²²¹ I.e. l'organe de l'imagination.

²²² Aristote, *De anima*, I, 1, 403 a 8-10.

²²³ Cf. *supra*, second argument en faveur d'une réponse négative à cette question.

sa puissance, puisqu'il est séparable. Et Aristote a écrit cela quand il a dit, au deuxième livre²²⁴, que si l'intellect est acte d'un corps comme le pilote d'un navire, il est séparable. À l'argument en sens opposé, il faut répondre en assénant un coup fatal <à l'argument>. Je dis en effet que l'intellect ne donne pas l'être à un corps quant à sa forme d'intellect²²⁵ ; au contraire, l'intellect, ayant sa <propre> essence, a l'être en soi et non dans un autre.

À l'autre argument, il faut dire qu'il n'y a pas de similitude. En effet, notre intellect communique avec nous plus que les moteurs des orbes célestes <ne communiquent avec celles-ci> ; donc et cetera²²⁶.

²²⁴ Aristote, *De anima*, II, 1, 413 a 7-8.

²²⁵ I.e. quant à sa substance.

²²⁶ Siger précisera plus tard (cf. Questions 14 et 15) comment et pourquoi, tout en étant avec nous dans un même genre de rapport que le pilote avec un navire ou le moteur d'un orbe céleste avec son mobile, la communication entre l'intellect et nous est cependant plus grande, plus intime et que cela justifie qu'il soit dit acte et forme d'un corps.

<Question 8>

<L'intellect est-il dans chaque partie du corps ?>

Ensuite, on s'interroge sur le mode d'être <de l'intellect> dans un corps, et on demande s'il est dans chaque partie <du corps>.

Il semble que non. Il est impossible qu'un même indivisible soit en même temps en plusieurs choses. Mais l'intellect est indivisible ; donc il est impossible qu'il soit en plusieurs choses.

À l'opposé. L'intellect parfait le <corps> tout entier par <la perfection de> chacune des parties <du corps>. Mais il ne peut pas parfaire une partie <du corps> par une de ses parties à lui ; donc il la parfait par lui tout entier ; donc il est tout entier en chacune des parties <du corps>.

Solution. Pour ceux qui posent que l'intellect parfait un corps par sa substance, on peut dire que l'intellect est dans chaque {25} partie du corps, et on expose cela <en disant qu'>il informe chaque partie <du corps>. C'est pourquoi l'intellect est dans chaque partie du corps, car il informe chaque partie du corps par accident. Ainsi il informe le tout par soi et chaque partie par accident, et cela est assez compréhensible.

Si par contre on dit que l'intellect est perfection d'un corps non selon sa substance, mais selon sa puissance, alors on dit que l'intellect est dans un corps, et on expose cela d'une autre manière, à savoir <en disant que> l'intellect est dans un corps, c'est-à-dire <qu'>il est opérant dans un corps, et cela peut se faire de deux manières : en intelligeant ou en mouvant. Je dis alors que l'intellect n'est pas en chaque partie du corps quant à cet acte qui est intelliger. Mais, intelligeant dans un corps, l'intellect est dans une certaine partie <du corps>, non pas qu'il utilise <cette partie> comme instrument ou organe, mais parce qu'il communique avec ce qui opère par cette partie <du corps>, à savoir avec l'imagination. En ce qui concerne l'autre opération, l'intellect est dans un corps, c'est-à-dire qu'il est moteur d'un corps ou moteur dans un corps. Ainsi l'intellect est dans n'importe quelle partie <du corps> du fait qu'il meut chaque partie par accident tandis qu'il meut le tout par soi²²⁷.

À l'argument, il faut dire qu'il est vrai qu'un indivisible ne peut, selon sa substance, être ou se trouver dans plusieurs choses, il peut cependant informer plusieurs choses ou mouvoir plusieurs choses. Et ainsi apparaît <ce qu'il faut dire> à cet argument.

²²⁷ Il n'y a donc pas pour Siger une seule et unique réponse à cette question. Elle sera positive ou négative 1) selon le sens que l'on donne à l'expression « être dans un corps », 2) selon la manière dont on conçoit que l'intellect parfait un corps et 3) selon que l'on considère l'une ou l'autre des opérations de l'intellect (intelliger et mouvoir). Il est intéressant de noter que Siger insiste sur le fait que la réponse que l'on donne à cette question découle nécessairement de la réponse donnée à la question précédente. On commence à entrevoir aussi comment Siger va se sortir de l'alternative exclusive traditionnellement posée selon laquelle l'intellect est soit forme substantielle soit moteur seulement.

<Question 9>

<L'intellect est-il un en tous ?>

Ensuite on demande comment l'intellect est joint à nous, à savoir si l'intellect est un en tous, non nommé selon le nombre des hommes, ou si l'intellect est multiplié et nommé selon le nombre des hommes.

Et il semble qu'il est un en tous. Aucune forme immatérielle {26} une en espèce, n'est multipliée selon le nombre. Mais l'intellect est une forme immatérielle, une en espèce ; donc il n'est pas plusieurs en nombre²²⁸.

De même, <on a> un argument du Commentateur à ce sujet²²⁹ : si l'intellect était nommé selon le nombre des hommes, il serait une puissance dans un corps. <Or> l'intellect n'est pas une puissance dans un corps ; donc il n'est pas nommé selon le nombre des hommes.

À l'opposé. Les moteurs des orbes sont multipliés selon la multiplication de leurs sphères ; donc il en va de même pour le moteur des hommes ; c'est pourquoi et cetera²³⁰.

De même, s'il y avait un seul intellect pour tous les hommes, quand un <homme> acquiert une science, tous acquerraient cette science, ce qui semble ne pas convenir²³¹. Et on confirme cela : les choses intelligées ne sont conjointes²³² à nous que quand l'intellect est conjoint à nous. Si donc il y a un seul intellect en tous, toutes les choses intelligées seront une.

Solution. Pour voir si l'intellect est un en tous, il faut considérer sa nature séparée et aussi sa nature en tant qu'il est joint à nous.

Je dis que, par sa nature, l'intellect n'est pas multiplié selon le nombre. Il est écrit, au septième livre de la *Métaphysique*²³³, que ce n'est que par la matière qu'un générant génère quelque chose qui est multiple en nombre et un quant à l'espèce²³⁴.

De même, la division d'un genre est qualitative, mais la division d'une espèce en individus est quantitative. En effet, s'il y avait plusieurs mondes, il y aurait plusieurs moteurs, et s'il y avait plusieurs moteurs, ils auraient une matière. De ce qui a été dit on

²²⁸ L'impossibilité pour une forme immatérielle (ou séparée) d'être multipliée selon le nombre est établie par Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, pp. 403-404, ll. 473-494 (trad. de Libera, pp. 72-73).

²²⁹ Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, p. 402, ll. 432-434 (trad. de Libera, p. 71).

²³⁰ Siger ne donnera aucune réponse à cet argument, on se souviendra cependant qu'il a déjà précisé plus haut, i.e. dans sa réponse au deuxième argument contre de la Question 7, que le rapport moteur/mobile dans le cas de l'intellect n'est pas similaire à celui qu'on observe dans le cas des moteurs des orbes célestes.

²³¹ Averroès soulève lui-même cette difficulté, cf. *In De anima*, comm. 5, p. 393, ll. 177-181 (trad. de Libera, p. 63) et III, comm. 5, pp. 402-403, ll. 449-465 (trad. de Libera, pp. 71-72).

²³² Siger utilise comme synonymes les verbes « copulari », « continuari » et « uniri » ; je respecterai toutefois cette diversité des termes en traduisant « copulari » par « être joint », « continuari » par « être conjoint » et « uniri » par « être uni ».

²³³ Aristote, *Metaphysica*, VII, 8, 1034 a 4-8.

²³⁴ Et il a été établi, dans les questions précédentes, que l'intellect est immatériel.

conclut que l'intellect, puisqu'il est immatériel, n'est pas, en sa nature, multiplié selon le nombre.

De même, cela apparaît par un argument basé sur la cause finale de la multiplication {27} des individus d'une espèce²³⁵. Il n'y a multiplication des individus d'une espèce²³⁶ que parce qu'un être spécifique²³⁷ ne peut de soi être préservé dans un seul individu. C'est pourquoi, pour les <êtres> séparés, la multiplication des individus d'une espèce n'est pas nécessaire.

Tu diras que, bien que l'intellect quant à sa nature n'exige pas d'être multiplié selon le nombre – puisqu'il n'est pas matériel –, il est cependant créé ayant la capacité de parfaire une matière²³⁸.

De même, puisque les accidents d'une matière sont divers, les intellects qui les parfont sont aussi divers. Telle semble être la position d'Avicenne²³⁹, à savoir que l'intellect est multiplié par les principes du corps.

Notons cependant, au début de la solution, que si l'intellect était perfection d'un corps par sa substance, il n'y aurait pas à se poser la question de savoir si l'intellect est multiplié selon la multiplication des différents individus hommes. Au contraire, il est évident qu'il en <serait> ainsi²⁴⁰.

Donc, quand tu dis que l'intellect est multiplié à cause des matières auxquelles il est approprié, on demande quelle sera la cause de l'appropriation. Il ne semble pas y avoir de <telle> cause, à moins de poser que l'intellect est une puissance dans un corps. En effet, dans les choses séparées de la matière qui sont de même espèce²⁴¹, on ne trouve ni plus vil ni meilleur, comme le dit²⁴² Aristote. Si donc des formes immatérielles qui sont de

²³⁵ Littéralement : « sous une espèce ».

²³⁶ Littéralement : « il n'en est ainsi ».

²³⁷ Et il y a à cet égard une différence entre, d'une part, les espèces d'êtres séparés de la matière, qui n'ont besoin de rien d'autre que de l'influence de la Cause Première pour être perpétuels (cf. Question 5), et, d'autre part, les espèces d'êtres unis à une matière dont, chacun de leurs individus étant mortel, la préservation et la perpétuité ne peut être assurée que par la multiplication.

²³⁸ Sous-entendu : et pour pouvoir s'acquitter de cette fonction, il faut bien qu'il soit multiple, puisque la matière est multiple.

²³⁹ Avicenne, *De anima*, V, 3, pp. 105-107 (éd. Van Riet).

²⁴⁰ Comme on l'a déjà vu dans la question précédente, et c'est un des leitmotifs de son texte, ce n'est pas la validité des inférences (ici : si l'intellect est forme substantielle d'un corps, alors il est multiplié) que conteste Siger ; il s'en prend plutôt à leur fondement (à leur antécédent) parce qu'il mène nécessairement à des conclusions qui, selon lui, posent problème. C'est ainsi qu'à plusieurs reprises, on le voit répondre à des arguments « per interemptionem », c'est-à-dire en les « tuant » à leur racine même (cf. Questions 4, 7, 13 et 15).

²⁴¹ Littéralement : « qui se trouvent sous une espèce ».

²⁴² Aristote, *Metaphysica*, III, 2, 996 a 30 – 996 b 1. Aristote parle à cet endroit des êtres mathématiques, qui ne sont pas des êtres séparés au même titre que les intelligences séparées. Mais on peut toutefois inférer que s'il n'y a pas de plus vil ni de meilleur parmi les êtres mathématiques, cela est a fortiori valable pour les intelligences séparées.

même espèce²⁴³ l'une n'est pas meilleure que l'autre, l'une ne doit pas être plus appropriée à cette matière qu'à une autre <matière²⁴⁴>. Et c'est pourquoi Averroès argumente <en disant> que si l'intellect était multiplié selon la multiplication des individus hommes, il serait une puissance dans un corps²⁴⁵.

Et c'est pourquoi on dit autrement que <ou bien> l'intellect est un, non multiplié selon la multiplication des individus hommes, parce qu'ainsi²⁴⁶ il serait une puissance dans le corps de divers hommes, ou bien il n'est pas un parce que, bien qu'il soit un en sa substance, il produit cependant des puissances différentes dans différents hommes.

{28} Ce n'est <cependant> ni pour cette raison²⁴⁷ ni pour une autre²⁴⁸ <que l'intellect est multiplié>. L'intellect de différents <hommes> est un : en effet, l'intellect est une substance une, et de même il est une puissance une. Du fait qu'il y a une raison une des intentions imaginées, il est manifeste qu'il y a aussi une puissance une pour celles-ci²⁴⁹.

Notons donc que l'intellect et le sens sont joints à nous en acte, mais de manière différente. Le sens en effet est joint à nous par sa partie qui est matière²⁵⁰ ; mais l'intellect est joint à nous par sa partie qui est forme²⁵¹. D'où, les choses senties sont jointes à nous

²⁴³ Littéralement : « qui se trouvent sous une espèce ».

²⁴⁴ L'argument de Siger est donc le suivant : qui dit multiplication dit individuation dans une matière, et qui dit individuation dans une matière dit appropriation à une matière. Si donc, à rebours, il n'y a pas appropriation – puisqu'il n'y a ni plus vil ni meilleur, tout est indifférent –, il n'y a pas individuation dans une matière et donc pas multiplication. L'hypothèse selon laquelle il y aurait plusieurs formes immatérielles de même espèce est donc impossible. Immatérialité et unicité vont nécessairement de paire, comme matérialité et multiplicité vont nécessairement de paire.

²⁴⁵ Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, p. 402, ll. 432-434 (trad. de Libera, p. 71).

²⁴⁶ I.e. s'il était multiplié.

²⁴⁷ I.e. parce que l'intellect parfait une matière selon sa puissance (opération) en produisant des puissances différentes dans différents hommes, ce qui en ferait une puissance appropriée à ce sur quoi elle opère, et donc une puissance matérielle.

²⁴⁸ I.e. parce que l'intellect parfait une matière selon sa substance, ce qui en ferait une puissance appropriée à différentes matières, et donc une puissance matérielle.

²⁴⁹ Je corrige ici « ipsius » en « ipsis ». Confondre ces deux termes graphiquement très proches était d'autant plus facile que le sens du texte est bien d'insister sur le fait que si l'intellect est un quant à sa substance, il l'est aussi quant à sa puissance. Conserver la leçon « ipsius » n'aurait induit aucun contresens, mais la leçon « ipsis » m'a semblé meilleure pour faire ressortir le sens de la justification que veut donner Siger à cette affirmation. En effet, selon sa nature séparée, l'intellect n'est pas plus approprié à l'intention imaginée de pierre en Socrate qu'à l'intention imaginée de pierre en Platon, celles-ci étant toutes deux de même raison, c'est pourquoi « il est manifeste qu'il y a aussi une puissance une, l'intellect, pour celles-ci ». Sinon, il faudrait expliquer la raison de cette appropriation et donc faire de l'intellect une puissance matérielle, ce qui a été abondamment rejeté. Cf. aussi Questions 14 et 15, où Siger soutient que l'intellect est par nature joint en puissance aux intentions imaginées de n'importe quel homme.

²⁵⁰ I.e. le sens (vue) ou son organe (œil). Le sens est en nous avant que les choses senties soient en nous.

²⁵¹ I.e. par les intentions intelligées, sa partie qui est matière étant l'intellect possible.

parce que le sens est joint à nous. Mais il n'en va pas ainsi de l'intellect, au contraire. Ce n'est en effet pas parce que l'intellect est joint à nous que les choses intelligées sont jointes à nous, mais c'est parce que les choses intelligées sont jointes à nous²⁵² <que l'intellect est joint à nous>. D'où il faut noter que, de même que l'intellect, pour ce qui est de sa nature, est en puissance par rapport aux intentions imaginées, de même il est²⁵³ joint à nous en puissance, <et> par cela qu'il est joint en acte aux intentions imaginées, alors qu'<auparavant> il était en puissance par rapport à elles, par cela il est joint à nous en acte. Et c'est pourquoi, puisque les intentions imaginées de ce genre²⁵⁴ sont nombrées selon le nombre des hommes, l'intellect est nommé en nous par les intentions imaginées. Et il ne faut pas comprendre que l'intellect un est en deux, en trois ou en mille avant <que> les intentions imaginées <soient en deux, en trois ou en mille>, mais c'est plutôt le contraire. D'où c'est par le fait que les intentions imaginées, qui ensuite deviennent intelligées en acte, sont jointes à nous que l'intellect est joint à nous, et selon que les intentions imaginées de ce genre sont diversifiées en divers hommes, l'intellect est diversifié selon cela, bien qu'il soit un selon sa substance et bien que sa puissance soit une. Et c'est en ce sens qu'Averroès dit que l'intellect spéculatif déjà lui-même en tous <les hommes> est un selon ce qui reçoit²⁵⁵, mais divers selon ce qui est reçu²⁵⁶. La solution au second argument apparaît de ce qui a déjà été dit. En effet, quand on dit que si l'intellect était un en <tous> les hommes, quand un <homme> acquiert une science, {29} tous acquerraient <cette science>, je dis que cela est vrai si l'intellect selon <sa> substance est dans tous avant les intentions imaginées²⁵⁷. Mais cela est faux. Au contraire, les intentions imaginées sont dans les hommes avant <que> l'intellect <ne soit en eux>. Et puisque celles-ci se diversifient selon la diversité des hommes, l'intellect est différent dans des hommes différents. C'est pourquoi, puisqu'il n'est pas nécessaire que

²⁵² Les choses ou intentions intelligées sont jointes à nous parce qu'elles ont été abstraites par l'intellect agent à partir d'intentions imaginées qui, elles, sont jointes à nous en acte.

²⁵³ Je corrige « enim » par « est ». Outre le fait que les abréviations pour ces deux mots sont paléographiquement faciles à confondre, on note que la leçon « enim » présente deux inconvénients : d'abord, elle oblige à suppléer le verbe « est » quelque part dans la phrase ; ensuite, elle oblige à lire cette phrase comme une explication de la phrase précédente (raison pour laquelle l'éditeur l'inscrit entre parenthèses), ce qui a pour résultat de briser la progression de l'argument. L'argument établit en effet une double similarité : 1. si l'intellect est en puissance par rapport aux intentions imaginées, alors il est, de la même manière, joint à nous en puissance ; 2. la même chose vaut pour l'intellect en tant qu'il est joint à quelque chose en acte : si l'intellect est joint aux intentions imaginées en acte, alors il est, de la même manière, joint à nous en acte.

²⁵⁴ Cette expression « intentions imaginées *de ce genre* » peut paraître curieuse, car, a priori, il n'y a pas de raison de distinguer différents types d'intentions imaginées. Comme on le verra plus en détails dans la Question 14, Siger ne distingue pas différents *types* d'intentions imaginées, mais différents *états* des intentions : imaginées puis intelligées.

²⁵⁵ I.e. l'intellect matériel.

²⁵⁶ I.e. les intentions. Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, p. 407, ll. 581-583 (trad. de Libera, p. 76).

²⁵⁷ Et si on considère que l'intellect est forme substantielle d'un corps, il faut admettre qu'il est dans tous les hommes avant les intentions imaginées.

si un <homme> imagine, l'autre aussi et que si un n'imagine pas, l'autre non plus, il n'est par conséquent pas <nécessaire> que si l'un acquiert une science, l'autre aussi.

Ce qu'il faut répondre à la confirmation est évident. Elle pose en effet l'opposé de la supposition d'Averroès²⁵⁸. En effet, quand on dit que les choses intelligées ne sont jointes à nous que parce que l'intellect est joint à nous, cela est faux ; au contraire, l'intellect n'est joint à nous que parce que les choses intelligées <sont jointes> à nous.

À ce qui était argumenté en premier lieu, à savoir quand on dit qu'un moteur un ne doit avoir qu'un seul mobile, il faut répondre que cela est vrai des moteurs qui ont un mobile incorruptible ; mais l'intellect n'a pas un mobile incorruptible ; il doit donc avoir plusieurs mobiles²⁵⁹.

Ou bien on argumente <ainsi> : je réponds à <cet> argument que l'intellect n'est moteur des hommes qu'après l'appréhension des intentions imaginées et non selon sa substance.

De même encore, en tant qu'il est moteur, l'intellect n'est pas un mais multiplié ; d'où l'intellect spéculatif en cet homme est corruptible, selon soi cependant et absolument <parlant> il est éternel, comme le dit Averroès²⁶⁰. Et il semble qu'Aristote ait pensé cela quand il a dit, au troisième livre²⁶¹, avant cette partie <qui commence par ces mots> « Or, <l'intellection> des indivisibles²⁶² », que <si la science> qui est en puissance est antérieure dans un <individu>, elle n'est cependant pas, absolument parlant, antérieure selon le temps, c'est-à-dire : bien que l'intellect soit dans un homme en puissance avant d'y être en acte, il n'est cependant pas, absolument parlant, en puissance avant d'être en acte²⁶³.

²⁵⁸ Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, p. 405 (trad. de Libera, pp. 73-74). La supposition d'Averroès, c'est ce que Siger ne cesse de répéter dans ces lignes, à savoir que l'intellect n'est joint à nous que parce qu'il est joint aux intentions imaginées en nous et non le contraire.

²⁵⁹ Cette réponse est à mettre en parallèle avec celle donnée à l'argument basé sur la cause finale de la multiplication : si l'intellect est un moteur un et que son mobile est corruptible, alors, pour la préservation du mouvement – un moteur sans mobile n'étant plus un moteur –, il doit y avoir plusieurs mobiles successifs.

²⁶⁰ Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, p. 407, ll. 593-596 (trad. de Libera, p. 76).

²⁶¹ Aristote, *De anima*, III, 5, 430 a 20-21.

²⁶² Aristote, *De anima*, III, 5, 430 a 26.

²⁶³ Siger reviendra longuement sur la question de savoir si c'est l'acte qui précède la puissance ou l'inverse dans son traité *De l'éternité du monde*, Chap. IV.

<{30} IV. Des puissances de l'intellect, à savoir l'intellect possible et l'intellect agent>

<Question 10>

<L'intellect est-il passible ?>

Ensuite on s'interroge sur les opérations de l'intellect en tant qu'il est dans un corps, et on demande d'abord si l'intellect est passible.

Il semble que oui. En effet, le Commentateur dit²⁶⁴ que l'intellect a la nature des puissances passives.

De même, l'intellect est possible ; donc il est passible.

À l'opposé, Aristote dit, au troisième livre²⁶⁵, que l'intellect est impassible.

De même, toute passion se produit par la nature de la matière. Mais l'intellect n'a pas de matière, comme on l'a vu précédemment²⁶⁶ – autrement, en effet, il serait une puissance dans un corps – ; donc il n'est pas passible.

Solution. Aristote dit²⁶⁷ deux choses sur lesquelles nous devons nous fonder, à savoir que l'intellect n'est pas passible, mais qu'il est cependant susceptible de recevoir²⁶⁸ une espèce. D'où il faut noter que « passion » se dit de deux manières²⁶⁹. Une qui consiste en la réception avec perte de quelque chose. Une telle passion est dans la matière ou par la nature de la matière, du fait qu'elle est toujours sous un certain acte et sous l'un des contraires. Mais quand elle est sous un <certain> acte, elle ne peut en même temps en recevoir un autre. Une telle passion n'est pas <celle d'une chose> intelligible. D'où c'est par rapport à elle qu'Aristote dit que l'intellect doit être impassible. Il l'indique assez quand il dit²⁷⁰ que l'intellect n'est pas affecté par un intelligible comme le sens <est affecté> par un sensible, du fait que les sensibles peuvent amener un certain changement dans le sens, puisque l'intensité des sensibles corrompt le sens.

{31} Il y a cependant une autre passion, qui consiste seulement en une réception. Cette passion qui consiste en une réception seulement n'est pas par la nature de la matière, et c'est une telle passion qui est dans l'intellect. C'est cela qu'Aristote avait à l'esprit quand il a dit que <l'intellect> est cependant susceptible de recevoir²⁷¹ une espèce de cette sorte²⁷². D'où l'intellect par la nature de <cette> passion reçoit seulement, sans perdre quelque chose – comme <c'est le cas de> la matière – du fait que, puisque l'intellect est informé en acte par un certain intelligible, il peut encore intelliger sans perte d'un intelligible.

²⁶⁴ Averroès, *In De anima*, III, comm. 3, p. 382, l.25 (trad. de Libera, p. 52).

²⁶⁵ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 15-16.

²⁶⁶ Cf. *supra*, Question 6.

²⁶⁷ Aristote, *De anima*, III, 429 a 15-16.

²⁶⁸ Littéralement : « réceptif en puissance ».

²⁶⁹ Cette distinction a déjà été annoncée dans la Question 6.

²⁷⁰ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 29 – b 1.

²⁷¹ Littéralement : « réceptif en puissance ».

²⁷² I.e. une espèce intelligible.

Les arguments pour chacune des deux parties procèdent par leurs <propres> forces²⁷³.

²⁷³ Il n'y a pas à épiloguer, semble-t-il. Tous les arguments peuvent être valables selon la manière dont on interprète le terme « passion ». Si on parle de « passion matérielle », l'intellect est impassible, comme le montrent les deux arguments en faveur d'une réponse négative ; si on parle de « passion intelligible », l'intellect est passible, comme le montrent les deux arguments en faveur d'une réponse positive.

<Question 11>

<Une âme séparée peut-elle être affectée par le feu²⁷⁴ ?>

On s'interroge ensuite sur l'âme dans son état de séparation, et c'est une question qui n'est pas très philosophique, à savoir si une âme séparée peut être affectée par une nature élémentaire, comme par du feu.

Et il semble que non. Aristote dit, dans ce troisième livre²⁷⁵, que l'agent doit être plus noble que le patient. Mais ni le feu, ni aucun corps élémentaire, n'est plus noble qu'une âme séparée ; donc une âme séparée ne peut être affectée par du feu.

De même, tout ce qui est affecté est affecté par la nature de la matière ; ce qui est affecté doit donc avoir une matière. Mais une âme n'a pas de matière, comme on l'a vu plus haut²⁷⁶ ; elle ne peut donc être affectée par du feu.

De même, <si> une âme est affectée par un corps, ce ne peut être que par un corps auquel elle est unie ; or c'est par ce à quoi elle est unie qu'elle est affectée, en effet, c'est le corps qui est affecté. Mais une âme à l'état de séparation n'est pas unie à du feu ; donc par du feu elle ne peut pas être affectée par une passion ou par de la tristesse.

Si tu dis qu'une âme peut être affectée par du feu, non pas parce que selon sa substance elle est consumée par du feu, mais parce qu'elle se voit dans du feu et que, parce qu'elle se voit dans du feu, elle est affectée par du feu, on argumente contre cela. {32} Aristote dit, dans les *Éthiques*²⁷⁷, que le plaisir <qui vient du sens diffère du plaisir qui> vient de la contemplation²⁷⁸. Mais quand l'âme se voit être dans du feu, elle ne voit pas cela par une vision imaginative, mais par une vision intellectuelle. C'est pourquoi, puisqu'elle ne voit pas cela par une vision matérielle, elle ne peut être affectée par une passion ou par de la tristesse matérielle.

L'opposé peut être montré ainsi : à une faute corporelle²⁷⁹ doit correspondre une peine corporelle. Mais tout ce que l'âme a commis alors qu'elle était unie à un corps, elle l'a commis par le corps. Donc après sa séparation d'avec le corps, elle doit être punie par une peine corporelle. Mais il n'y a aucun corps qui puisse lui faire autant de peine que le feu. Donc elle doit être affectée par le feu.

Solution. Nous ne voyons pas qu'Aristote ait dit quelque chose à propos de cette question, car nous ne trouvons pas qu'il ait déterminé quelque part à propos du statut de

²⁷⁴ Cette question a été longuement analysée par R.-A. Gauthier (1983) et située dans un contexte plus général par K. Flasch, (1995).

²⁷⁵ Aristote, *De anima*, III, 4, 430 a 19. Cf. aussi Averroès, *In De anima*, III, comm. 19, p. 442, ll. 56-57 et 60-61 (trad. de Libera, p. 111).

²⁷⁶ Cf. Question 6.

²⁷⁷ Aristote, *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177 a 12-18.

²⁷⁸ J'adopte ici la correction de Gauthier (1983, p. 218) qui lit « <delectatio quae est a sensu differt a> delectatione quae est a contemplatione » alors que le codex a « delectatione quae est a contemplatione » et que Bazán corrige en « delectatio est a contemplatione ».

²⁷⁹ J'adopte ici la correction de Gauthier (1983, pp. 218-219), qui lit « corporali » au lieu de « universaliter » dans l'édition Bazán (« ? c'malit' » dans le codex).

séparation. Il rapporte²⁸⁰ cependant que Pythagore a dit que le feu est au centre de la terre parce que, puisque le feu est le corps le plus noble, le lieu le plus noble doit lui correspondre. Et c'est pourquoi, puisque le centre est au milieu, il disait que le feu est enfermé dans le centre de la terre et il a dit que ce feu est une prison dans laquelle les condamnés étaient brûlés²⁸¹ par Zeus. Et ils considéraient que le milieu est l'endroit le plus noble parce que nous voyons que le coeur d'un animal est situé au milieu de l'animal ; or on constate que le coeur est situé dans un lieu très noble, puisqu'il est le membre le plus noble d'un animal. Aristote résolut cependant en disant que le feu n'est pas au centre de la terre. Et il a dissolu l'argument de ceux-ci en distinguant deux sens du mot « milieu »²⁸², à savoir le milieu de nature et le milieu de grandeur. Il dit donc que le milieu de nature est un lieu très noble, mais que le milieu de grandeur n'est un lieu ni meilleur ni plus noble, à moins qu'il ne soit aussi milieu de nature. Or dans un animal, le milieu de nature est identique au milieu de grandeur. Mais le centre <de la terre> est le milieu de grandeur dans une circonférence et il n'est pas le milieu de nature, raison pour laquelle le centre <de la terre> n'est pas un lieu très noble, mais c'est la circonférence <de la terre qui est un lieu très noble>, et c'est pourquoi le feu n'est pas dans le centre <de la terre>. Mais il ne réproouve pas que le feu puisse brûler²⁸³ ceux qui sont condamnés.

{33} À cette question, certains²⁸⁴ disent qu'une âme séparée peut être affectée par du feu, mais qu'elle n'est pas affectée parce qu'elle est consumée, mais parce qu'elle se voit être dans du feu.

On argumente contre cela. Bien qu'une âme se voie dans du feu, elle ne perçoit cependant pas que le feu lui nuit. Pourquoi donc est-elle affectée par le feu ?

C'est pourquoi certains ajoutent qu'une âme est affectée par le feu parce que <quand²⁸⁵> elle se voit être dans du feu, il lui semble qu'elle est consumée par le feu ; et c'est pourquoi elle est ainsi affectée par le feu, comme celui qui dort est parfois très affecté par du feu, parce qu'il se voit en son sommeil être dans du feu et être consumé.

Mais cela ne vaut rien²⁸⁶. En effet, si une âme est affectée par du feu parce qu'il lui semble qu'elle est consumée par du feu, cette âme n'est pas affectée par du feu, mais par l'espèce du feu.

De même, une passion ne serait plus une passion, mais une tromperie, puisque <le feu> lui²⁸⁷ semble être faux. Contre cela²⁸⁸, Aristote a dit, au troisième livre²⁸⁹, que cet

²⁸⁰ Aristote, *De caelo*, II, 13, 293 a 17.

²⁸¹ Le codex a « cu'abantur », que Bazan interprète comme « cruciabantur » ; j'adopte la lecture « cremabantur » de Gauthier (1983, p. 221).

²⁸² Littéralement : « en distinguant le milieu, à savoir que le milieu est double ».

²⁸³ Le codex a « t'miâri », que Bazán interprète comme « cruciari » et corrige en « cruciare » ; j'adopte la lecture « cremare » de Gauthier (1983, p. 221).

²⁸⁴ Cette opinion et la suivante remontent à Grégoire le Grand, *Dialogi*, IV 29, PL 77, 368 A-C. De manière générale, cette question est traitée dans les divers commentaires des *Sentences*, Livre IV, dist.44.

²⁸⁵ J'adopte la correction de Gauthier (1983, p. 223), qui lit « quia <cum> ».

²⁸⁶ Littéralement : « Cela n'est rien ».

²⁸⁷ J'adopte la correction de Gauthier (1983, p. 223), qui lit « videtur <ei> ».

intellect qui est sans matière n'est pas faux, mais est toujours vrai. C'est pourquoi, si cet intellect n'est pas trompé, l'âme séparée n'est pas trompée non plus.

D'autres disent autrement que le feu peut être considéré d'une manière en soi et de manière absolue – et, considéré de cette manière, une âme ne peut être affectée par du feu – et, d'une autre manière, le feu peut être considéré en tant qu'il est un instrument de la colère divine – et, considéré de cette manière, une âme peut être affectée par du feu.

Mais, puisqu'une passion produite souvent éloigne de la substance²⁹⁰, la manière dont une âme serait continuellement affectée²⁹¹ par un feu sans être corrompue par le feu est miraculeuse.

De même, Aristote, au premier livre de ce traité²⁹², dit que n'importe quel art n'utilise pas n'importe quel instrument, mais seulement l'instrument qui lui convient. En effet, un instrument doit avoir quelque chose en commun avec le patient. Mais le feu ne semble rien avoir en commun avec une âme ; c'est pourquoi, comme on voit, il ne pourra être l'instrument de sa punition. <Et c'est pourquoi il faut dire autrement que l'âme ne peut être affectée par un corps²⁹³> si ce n'est par celui auquel elle est unie ; <mais>, de même qu'au début une âme était unie à un corps dans ses passions, de même elle lui²⁹⁴ est unie après la séparation ; elle pourra donc être affectée par lui.

{34} Mais comment <l'âme> sera-t-elle unie au corps ? Je dis qu'elle sera unie <au corps> non comme une forme à une matière, mais comme quelque chose qui est situé dans un lieu est uni à un lieu parce qu'il opère en ce <lieu>. Donc une âme est unie à du feu parce qu'elle sera opérante en lui. Or, le feu peut bien être un instrument de la justice divine en tant qu'il détermine son lieu²⁹⁵, de sorte qu'elle ne peut opérer ailleurs que dans le feu lui-même. Donc l'âme est ainsi retenue par le feu, <et> retenue, elle est affligée, et en cela elle est affectée puisque elle-même²⁹⁶ désire opérer ailleurs et ne le peut. Averroès dit²⁹⁷ en effet que toute volonté est délectable ; donc ce qui²⁹⁸ empêche la

²⁸⁸ J'adopte la correction de Gauthier (1983, p. 223), qui lit « contra hoc » plutôt que « nam » dans l'édition Bazán et « .n. î hoc » dans le codex.

²⁸⁹ Aristote, *De anima*, III, 6, 430 b 28-31.

²⁹⁰ I.e. enlève quelque chose de la substance, à force de répétitions.

²⁹¹ J'adopte la correction de Gauthier (1983, p. 225), qui lit « pateretur » plutôt que « patiatur » dans l'édition Bazán, et « pacietur » dans le codex.

²⁹² Aristote, *De anima*, I, 3, 407 b 20-25.

²⁹³ J'adopte la correction de Gauthier (1983, p. 225), qui lit « punitionis. <Et ideo dicendum est aliter quod a corpore anima non potest pati> nisi ab eo cui unitur ; <sed>, sicut in principio anima... » au lieu de « punitionis nisi ab eo cui unitur in principio. Sicut anima... » dans l'édition Bazán.

²⁹⁴ J'adopte la correction de Gauthier (1983, p. 225), qui lit « ei » au lieu de « et » dans l'édition Bazán et dans le codex.

²⁹⁵ I.e. le lieu de l'âme.

²⁹⁶ La correction de Gauthier (1983, p. 225), qui lit « cum ipsa anima » au lieu de « cum ipsa » dans l'édition Bazán et « cum ipsa quia » dans le codex ne me paraît pas essentielle.

²⁹⁷ Averroès, *In Metaphysicam*, V, comm. 6.

²⁹⁸ I.e. le feu.

volonté de l'âme qui lui est unie <d'accomplir l'opération²⁹⁹> en laquelle elle aurait du plaisir si elle l'accomplissait, la rend affligée, et c'est ainsi que l'âme est affectée par du feu.

Les arguments peuvent être résolus de manière évidente par ce qui a déjà été dit.

Si tu dis : quand³⁰⁰ l'âme opère dans du feu, où est-elle localisée ? En effet, c'est parce qu'elle est située quelque part qu'elle veut déterminer où elle opère. Si donc l'âme est située dans le feu, quelle opération produit-elle dans le feu ?

Peut-être, si on demandait à Aristote si l'âme intellectuelle est passible, celui-ci répondrait-il que <l'âme> intellectuelle séparée est impassible, et peut-être dirait-il avec son Commentateur qu'elle est inséparable, et que si elle est séparée de ce corps³⁰¹, elle n'est cependant pas séparée absolument de tout corps. Et ce qu'Aristote a dit³⁰² contre Pythagore, à savoir que n'importe quelle âme n'entre pas dans n'importe quel corps, doit être compris en ce sens qu'il a voulu dire que l'intellect, bien qu'il ne soit qu'un en substance <et qu'il soit> en substance non nommé selon le nombre des hommes, est cependant approprié au corps des hommes de sorte qu'il ne se tourne pas vers le corps des bêtes brutes. D'où, puisque l'intellect est en puissance par rapport aux intentions imaginées, il considère de manière déterminée les intentions imaginées de <tous les> hommes, du fait que toutes les intentions imaginées des hommes sont d'une raison une³⁰³. C'est pourquoi il y a un intellect unique en tous {35} et selon la substance et selon la puissance³⁰⁴. Donc, quand Aristote dit que n'importe quelle âme n'entre pas dans n'importe quel corps, il ne veut rien dire d'autre que ceci : l'âme qui est déterminée au corps d'un homme, quel que soit ce corps, qu'il soit un ou plusieurs, n'entre pas dans n'importe quel corps autre en espèce, puisqu'il n'entre pas dans les corps des bêtes brutes, mais il entre cependant dans n'importe quel corps qui est d'espèce humaine. Et ainsi cela est évident.

²⁹⁹ J'adopte la correction de Gauthier (1983, p. 226), qui lit « unitae <ab operatione> in qua » au lieu de « unire in quo » dans l'édition Bazán et « unite in qua » dans le codex.

³⁰⁰ Contrairement à Bazán, qui lit « cur », je conserve la leçon du codex : « cum ». L'objection que l'on ferait à Siger n'est pas de savoir *pourquoi* l'âme séparée opérerait dans du feu où elle est localisée, mais de savoir où et comment l'âme séparée se situe par rapport au feu, car il faut bien qu'elle soit quelque part et il faut aussi savoir comment elle se détermine à opérer sur tel et tel corps. Si, dans cette question, on remplace l'âme par l'intellect, le feu par les intentions et la justice divine par l'intellection, on remarque la pertinence de cette question « peu philosophique » dans l'économie de cet ouvrage. Ce sont en effet les mêmes problèmes qui se posent dans l'un et l'autre cas.

³⁰¹ Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, p. 407, ll. 593-596 et III, comm. 20, pp. 448-449.

³⁰² Aristote, *De anima*, I, 3, 407 b 20-23.

³⁰³ L'intellect est approprié à l'homme seul (et non aux autres animaux), et, bien qu'unique, il est approprié à chacun des hommes puisque l'intention imaginée de pierre en Socrate est de même raison que l'intention imaginée de pierre en Platon, et ainsi de tous les individus.

³⁰⁴ Cf. Question 7.

<Question 12>

<L'intellect a-t-il une connaissance innée de certains intelligibles ?>

On a commencé à parler des opérations de l'intellect en tant qu'il est dans un corps, et on a vu³⁰⁵ avec évidence que l'intellect est en puissance par rapport aux intelligibles. Maintenant il faut demander comment cette puissance s'actualise³⁰⁶.

Et pour que cela soit évident, il faut d'abord préciser³⁰⁷ deux choses, dont la première est de savoir si l'intellect a une connaissance innée de certains intelligibles³⁰⁸.

Et il semble que oui, par des autorités et par des arguments.

Par des autorités donc, ainsi : d'abord Aristote, au neuvième livre de la *Métaphysique*³⁰⁹, dit que celui qui apprend doit nécessairement posséder quelque chose de ce que possède celui qui maîtrise une science³¹⁰. Mais cela ne peut être que parce que celui qui apprend a une certaine connaissance innée ; c'est pourquoi et cetera.

De même, Aristote, au premier livre des *Seconds analytiques*³¹¹, rejetant le doute de Platon dans le *Ménon*³¹², dit que nous connaissons d'une certaine manière ce que nous apprenons, bien que, absolument parlant, nous l'ignorons. Mais il n'en est ainsi que parce que {36} l'intellect a une certaine connaissance innée ; donc et cetera. En effet, Platon argumentait ainsi : quand nous voulons apprendre quelque chose, ou bien nous l'ignorons complètement, et ainsi il est impossible de <le> savoir, ou bien nous le savons absolument, et ainsi notre apprentissage n'est que réminiscence. Et Aristote a résolu que ce que nous voulons apprendre, bien que nous l'ignorons dans le particulier, nous le savons cependant dans l'universel³¹³. C'est pourquoi et cetera.

De même, Aristote, au deuxième livre de la *Métaphysique*³¹⁴, dit cela au chapitre à propos du statut des causes. Il dit en effet que le savant vient non pas du non savant absolument, ni du non savant absolument, mais d'un intermédiaire entre le savant et le non savant. Cela ne serait pas si l'intellect n'avait pas une certaine connaissance innée ; c'est pourquoi et cetera.

³⁰⁵ Cf. Questions 9 et 10.

³⁰⁶ Littéralement : « vient à l'acte ».

³⁰⁷ Littéralement : « voir ».

³⁰⁸ La seconde chose à préciser sera de savoir comment se réalise le processus d'intellection. Cf. Question 14, la Question 13 établissant d'autres éléments préalables à l'explication du processus d'intellection.

³⁰⁹ Aristote, *Metaphysica*, IX, 8, 1050 a 1.

³¹⁰ J'adopte ici la correction proposée par Gauthier (1983, p. 211), qui consiste à lire « dominus scientiae » au lieu de « docens scientiam ». Bien qu'elle ne change pas profondément le sens du texte, elle est toutefois plus conforme au texte d'Aristote, dans lequel on ne trouve aucune allusion à un enseignant.

³¹¹ Aristote, *Analytica Posteriora*, I, 1, 71 a 26 sqq.

³¹² Platon, *Meno*, 80 c – 81 d.

³¹³ I.e. de manière générale.

³¹⁴ Aristote, *Metaphysica*, II, 2, 994 a 25-30.

En outre, à propos du début du deuxième livre de la *Métaphysique*, à propos de ce que dit³¹⁵ Aristote « nul n'ignore où est la porte dans une maison³¹⁶ », Averroès dit³¹⁷ qu'il y a dans n'importe quel genre d'être des choses qui ne sont cachées à personne, et qui sont comme le lieu de la porte dans une maison et qui sont naturellement possédées par chacun de nous³¹⁸. C'est pourquoi on voit que l'intellect a une connaissance innée de certains intelligibles.

En outre, sont innées en nous les choses dans la connaissance desquelles il ne nous arrive pas de nous tromper. Mais certaines choses sont telles qu'il arrive que notre intellect ne se trompe pas dans leur connaissance, comme le soutient Averroès au quatrième livre de la *Métaphysique*³¹⁹. Il dit en effet qu'on ne peut se tromper à propos des premiers principes, comme à propos de ceci « à propos de n'importe quelle <chose on prononce> soit une affirmation soit une négation³²⁰ », et autres <principes> similaires. C'est pourquoi la connaissance des premiers principes, du moins, est innée à notre intellect.

Cela se montre en outre par la raison. Comme il est écrit au neuvième livre de la *Métaphysique*³²¹ : rien ne se change en quelque chose s'il ne possède pas déjà en lui quelque chose de ce en quoi il se change. {37} Si donc l'intellect est mû à connaître quelque chose, il faut qu'il ait déjà en lui quelque chose de ce à la connaissance de quoi il est mû. C'est pourquoi il a une certaine connaissance innée. C'est pourquoi et cetera.

On argumente de manière semblable : la matière qui doit parvenir à un certain acte doit posséder quelque chose qui est créé avec elle et est inné, par quoi elle parvient à cet acte. En effet, ce n'est pas par sa nature pure que la matière parvient à un acte, mais par sa raison³²² active. C'est pourquoi, de manière semblable, si l'intellect doit parvenir à un acte, il doit posséder quelque chose qui lui est inné par quoi il parvient à l'acte d'intelliger. C'est pourquoi et cetera.

En outre, il est dit dans ce troisième livre³²³ que l'intellect est comme une tablette vierge, préparée cependant à <recevoir> des peintures, et le Commentateur soutient³²⁴ que l'intellect est préparé à intelliger. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'inné à l'intellect par quoi il est préparé <à recevoir> les autres intelligibles. C'est pourquoi et cetera.

De même, la vue qui doit parvenir à l'acte de voir possède quelque chose d'inné en elle par la lumière – l'oeil en effet scintille –, lumière par laquelle elle peut parvenir à l'acte de voir. Donc, de manière semblable, l'intellect qui doit parvenir à un certain acte doit

³¹⁵ Aristote, *Metaphysica*, II, 1, 993 b 5.

³¹⁶ Littéralement : « nul n'ignore le lieu de la porte dans une maison ».

³¹⁷ Averroès, *In Metaphysicam*, II, 1. comm. 1.

³¹⁸ Littéralement : « qui sont en chacun de nous possédées naturellement ».

³¹⁹ Averroès, *In Metaphysicam*, IV, comm. 8.

³²⁰ « De quolibet <dicitur> affirmatio vel negatio » est une formulation très succincte du principe de non-contradiction : à propos de toute chose, on peut soit affirmer soit nier quelque chose, mais pas les deux en même temps.

³²¹ Aristote, *Metaphysica*, IX, 8, 1049 b 35 – 1050 a 1.

³²² I.e. il faut qu'elle ait été préparée en quelque façon de manière à recevoir telle forme plutôt qu'une autre. La matière a donc une raison active au sens où elle est pour quelque chose dans la forme qu'elle reçoit.

³²³ Aristote, *De anima*, III, 4, 430 a 1.

³²⁴ Averroès, *In De anima*, III, comm. 14, p. 430 (trad. de Libera, pp. 98 sqq.).

posséder <quelque chose d'>inné en lui, une lumière intelligible, par quoi il peut parvenir à l'acte d'intelliger.

À l'opposé, <on argumente> ainsi : Aristote, dans ce troisième livre³²⁵, donne les trois principes de l'acte d'intelliger, qui sont l'intellect matériel ou possible – et c'est le principe matériel –, l'intellect agent et les intentions imaginées ; ce sont les conditions suffisantes³²⁶ pour l'acte de l'intellect. Aristote a donc ainsi posé de manière suffisante les principes par lesquels il arrive que l'intellect parvienne à l'acte d'intelliger, et il n'a pas posé que l'intellect lui-même a une certaine connaissance innée.

{38} Et pour que <ce dernier> argument ne semble pas ne pas procéder à cause de ce qui était dit plus haut dans un argument <en faveur de> l'opposé³²⁷, à savoir que la vue parvient à l'acte de voir par une lumière innée, il faut, pour cette raison, répondre à cet argument que la lumière dans l'oeil n'est pas dans l'oeil en tant qu'il est organe de la vision, mais en tant qu'il est un corps diaphane et épais. Et de fait, si cette lumière³²⁸ était vraiment dans l'oeil, la vue pourrait parvenir à l'acte de voir sans lumière extrinsèque, ce qui cependant n'arrive pas. Une lumière innée est cachée en lui, de sorte qu'il n'a pas connaissance de <cette> lumière – parce qu'alors il verrait sa lumière –, à moins que le sens ne soit mû ou frappé de manière subite, dans les ténèbres ou les paupières closes, car il voit alors sa lumière comme si un charbon était allumé³²⁹. Il est donc manifeste que le sens n'a pas une certaine connaissance essentiellement innée pour parvenir à un acte. C'est pourquoi, de manière semblable, l'intellect n'aura pas une certaine connaissance <innée>. C'est pourquoi et cetera.

À cela, certains³³⁰ ont dit que notre intellect a en soi une certaine connaissance innée, et ils ont appelé cette connaissance innée « intellect agent », « habitus intellectif », <et> ils ont été amenés à cela par la phrase d'Aristote qui dit³³¹ que l'intellect agent est un certain habitus comme la lumière. {39} D'où ils ont dit que l'intellect agent <est> un habitus intellectif inné à l'intellect matériel, par lequel l'intellect matériel parvient à l'acte quand il le veut, tout comme celui qui a complètement en lui l'habitus d'une certaine chose parvient à cette chose en acte quand il le veut. Mais cet <argument> ne vaut pas, car, selon Averroès³³², l'agent, à savoir l'intellect <agent>, n'est pas un habitus, mais la partie la plus puissante de notre âme. Et, en outre, cet habitus intellectif, puisqu'il est confus³³³,

³²⁵ Aristote, *De anima*, III, 5, 430 a 10-14 et III, 8, 432 a 5-10.

³²⁶ Littéralement : « ils sont de fait requis de manière suffisante ».

³²⁷ Il s'agit du dernier des arguments de la longue liste des arguments de raison en faveur d'une réponse positive à la question.

³²⁸ I.e. la lumière qui est nécessaire à l'oeil en tant qu'il est organe de la vision.

³²⁹ Sur ces « choses qui ne se voient pas dans la lumière, alors qu'elles produisent une sensation dans l'obscurité », cf. Aristote, *De anima*, II, 7, 419 a 1-9 et Aristote, *De sensu et sensato*, II, 437 a 31 et sqq.

³³⁰ Cf. Bonaventure, *In II Sententiarum*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 ; Thomas d'Aquin, *Quaestiones de anima*, a. 5, *Summa Contra Gentiles*, II, 77, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 4, *Quaestiones de spiritualibus creaturis*, a. 10.

³³¹ Aristote, *De anima*, III, 5, 430 a 15.

³³² Averroès, *In De anima*, III, comm. 18, pp. 437-438 (trad. de Libera, pp. 106-107).

³³³ « Confus », i.e. « indéterminé », « indifférent », par opposition à « distinct ». On retrouve ici l'objection de l'appropriation déjà rencontrée, notamment dans la Question 9,

ne peut amener notre intellect à l'acte de manière distincte. En effet, rien ne peut être amené à un acte distinct sans agent distinct. Cela est évident à propos de la matière : puisque la matière confuse est en puissance toutes les formes, elle ne peut pas de soi exister sous une certaine forme sans agent distinct. C'est pourquoi, de manière semblable, l'intellect matériel ne peut être amené à l'acte sans agent distinct³³⁴. C'est pourquoi et cetera. Et, en outre, Aristote ne dit pas de l'intellect agent qu'il est un habitus, mais <il dit que> de même que c'est par un habitus que ce qui a un habitus parvient à l'acte quand il le veut, de même c'est par l'intellect agent que l'intellect possible parvient à l'acte.

D'autres disent, et cela semble être la position d'Albert³³⁵, que notre intellect a une certaine connaissance innée, à savoir <la connaissance innée> des premiers principes qui ne sont cachés à personne, comme par exemple « à propos de n'importe quelle <chose on prononce> soit une affirmation soit une négation », et autres <principes> similaires ; non que ceux-ci soient l'intellect agent, mais ils sont les instruments de l'intellect agent, <instruments> par lesquels il amène l'intellect possible à l'acte.

Mais cette position ne vaut pas. En effet, si l'intellect agent a un instrument, <cet instrument> semble être les intentions imaginées plus qu'autre chose. Et bien qu'Aristote dise³³⁶ que l'intellect agent est ce par quoi toute chose est produite, comme l'art par rapport à sa matière, c'est cependant de manière différente que l'intellect et l'art produisent un acte. En effet, l'art suffit par soi pour poser une forme dans une matière ; mais il n'en va pas ainsi de l'intellect, qui a besoin d'intentions imaginées. C'est cela que dit³³⁷ Averroès ; c'est pourquoi ce qu'ils disent ne vaut pas.

{40} <Solution.> Je dis et je crois que notre intellect n'a pas une certaine connaissance innée des intelligibles, mais il est en pure puissance par rapport à tous les intelligibles, n'ayant de connaissance innée d'aucun, mais il intellige tout ce qu'il intellige à partir de phantasmes. Or, lorsque de la puissance d'intelliger il parvient à l'acte <d'intelliger>, ce n'est pas parce qu'il a une connaissance innée de certains intelligibles, mais parce que l'intellect, par son producteur³³⁸ ou par sa nature, a eu la puissance naturelle par laquelle il connaît la nature de tous les intelligibles quand ils lui sont présentés. Et cette puissance, c'est l'intellect matériel ou possible. <Quant à> la présentation des intelligibles <à l'intellect possible, elle> se fait par les intentions imaginées et par l'intellect agent. C'est pourquoi les choses intelligées en acte produisent l'intellect matériel en acte. Tu comprends cependant que, puisque les intelligibles sont produits en acte par l'intellect

à propos de l'unicité de l'intellect. Puisqu'un habitus ou disposition est par essence confus, c'est-à-dire n'est pas plus déterminé à ceci qu'à cela, il ne peut mener à lui seul à une action portant sur un objet déterminé, celui-ci plutôt qu'un autre.

³³⁴ Comme on le verra plus bas et à la Question 14, l'agent distinct, ce sont les intentions imaginées propres à chaque individu qui, une fois abstraites deviennent moteurs de l'intellect matériel. Averroès usait déjà d'un argument de ce genre contre Alexandre, cf. *In De anima*, comm. 5, p. 397, ll. 319-327 (trad. de Libera, p. 67).

³³⁵ Albert le Grand, *Summa Theologiae*, II, tr. 15, q. 93, m. 2 et *Posteriora Analytica*, I, tr. 1, c. 3.

³³⁶ Aristote, *De anima*, III, 5, 430 a 12-13.

³³⁷ Averroès, *In De anima*, III, comm. 18, p. 438, ll. 34-35 (trad. de Libera, p. 107).

³³⁸ I.e. la Cause Première.

plus que l'intellect n'est produit en acte par les intelligibles³³⁹, l'intellect possible n'est pas d'une nature matérielle par rapport à la saisie des intelligibles. Considérant cela, Aristote dit, dans ce troisième livre³⁴⁰, que l'âme est comme la main et, de même que la main est l'organe des organes, de même l'intellect est l'espèce des espèces. D'où, de même que la main est l'organe qui active les autres organes, de même l'intellect est l'espèce qui active les espèces. Et Aristote a dit plus tôt³⁴¹ que « ils ont bien dit ceux qui disent que l'âme est le lieu des espèces, non pas <l'âme> toute entière, mais l'<âme> intellectuelle » ; or le lieu n'est pas la matière de ce qui est en un lieu, mais sa forme, et ainsi, bien qu'il soit³⁴² d'une certaine manière excité par les intelligibles qui lui sont présentés³⁴³, l'intellect n'<en> est pas <pour autant> d'une nature matérielle par rapport aux intelligibles, mais<, par rapport à ceux-ci, il est> plutôt <d'une nature> formelle³⁴⁴. Une autre manière de montrer que l'intellect ne doit pas avoir {41} une certaine connaissance innée de certains intelligibles est <possible> à partir du sens. En effet, ce n'est pas parce qu'elle a reçu auparavant quelque chose de sensible que la vue parvient à l'acte : en effet, la vue n'a rien reçu d'autre du <Premier> Agent qu'une puissance naturelle de saisir le sensible qui lui est présenté. Cependant, pour prévenir certaines objections³⁴⁵, il faut comprendre que, de même qu'il y a dans la vue une puissance innée qui fait en sorte que³⁴⁶ certaines choses sont aptes à être vues d'abord et produisent la plus grande connaissance, par l'intermédiaire de quoi³⁴⁷ d'autres choses sont connues par la vue (et cette <chose>, à savoir la lumière, du fait qu'elle a beaucoup de visibilité³⁴⁸ doit pour cette raison être vue premièrement et par soi par la vue, et toutes les autres choses <doivent être vues> à travers elle) ; de même il y a certaines choses qui, présentées à l'intellect, produisent la plus grande connaissance et à propos desquelles il n'arrive pas que l'on se trompe. La nature de ce qui intellige est

³³⁹ Littéralement : « les intelligibles sont agis par l'intellect plus que l'intellect n'est agi par les intelligibles ».

³⁴⁰ Aristote, *De anima*, III, 8, 432 a 1-2.

³⁴¹ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 27-28.

³⁴² Littéralement : « du fait qu'il est ».

³⁴³ Ce qui pourrait amener à le considérer comme étant d'une nature matérielle.

³⁴⁴ Cf. Averroès, *In De anima*, III, comm. 6, p. 416, l. 91-p. 417, l. 108 (trad. de Libera, pp. 84-85).

³⁴⁵ Littéralement : « pour détruire certains arguments ». Après avoir exposé sa solution, Siger veut prévenir le reproche qu'on pourrait lui faire de prétendre qu'absolument rien n'est inné dans le processus de connaissance, alors que, comme on l'a vu dans les nombreux arguments mentionnés au début de la question, une part d'inné semble bien attestée et par Aristote et par Averroès. Ce paragraphe anticipe sur sa réponse aux cinquième et huitième arguments.

³⁴⁶ Littéralement : « une puissance innée selon laquelle il <en> est <ainsi> dans la vue que ».

³⁴⁷ Siger passe ici allègrement du pluriel « certaines choses... » au singulier « par l'intermédiaire de quoi » et, un peu plus loin, « et cette <chose> ». Ces trois expressions renvoient cependant toutes à la lumière, « principe premier » de la vision.

³⁴⁸ I.e. elle a beaucoup de « capacité d'être vue ».

telle³⁴⁹ qu'il y a certains intelligibles par lesquels l'intellect s'élève à la connaissance d'autres choses, et les premiers principes sont de ce genre, <mais ce n'est> pas parce que leur connaissance est innée à l'intellect. C'est pourquoi l'intellect n'est pas en puissance par rapport aux premiers principes de la même manière que par rapport aux autres <principes>. En effet, il intellige ceux-là plus facilement que les autres du fait que ceux-là produisent pour l'intellect une connaissance d'eux-mêmes plus grande que <ne le font> les autres. Ainsi il est évident que la seule chose innée à l'intellect est une puissance naturelle capable de connaître tous les intelligibles, mais <qui est> toutefois <capable de connaître> les premiers principes avant et plus facilement que les autres <principes>, à savoir les <principes> intermédiaires.

Il faut alors répondre aux arguments : quand tu dis que celui qui apprend doit posséder quelque chose de ce que possède celui qui maîtrise un savoir³⁵⁰, il faut répondre qu'il³⁵¹ possède une puissance naturelle innée en lui et cetera. En outre, on connaît d'abord les premiers {42} principes et les autres choses ensuite, comme des conclusions <de ces premiers principes>. Il faut donc dire qu'on n'est appelé « apprenant » au sens propre que par rapport aux choses connues secondairement, à savoir les conclusions <des premiers principes>. Quand tu dis : « il doit posséder quelque chose et cetera », cela est vrai de celui qui apprend par rapport aux choses connues secondairement – celui-ci doit en effet posséder quelque chose de ce que possède celui qui maîtrise un savoir³⁵², à savoir les premiers principes qui sont connus premièrement – ; mais cela n'est pas vrai de celui qui apprend par rapport aux premiers principes.

Par cela <la réponse> au deuxième <argument> est évidente. Si, en effet, nous voulons apprendre quelque chose à propos des choses connues secondairement, il faut que nous connaissions dans l'universel, à savoir les connaissances premières ou premiers principes. Au troisième <argument>, il faut dire que, en tant qu'il <est question de> connaître des choses connues secondairement, cette <connaissance> est générée par <quelque chose qui est> intermédiaire entre le savant absolument et le non savant <absolument>³⁵³, mais ce n'est pas le cas <s'il est question de> connaître les choses connues premièrement.

Au quatrième <argument>, selon lequel Averroès dit qu'il y a dans n'importe quel genre d'être et cetera, de même il y a des choses qui sont possédées naturellement par n'importe lequel d'entre nous, <il faut répondre qu'>Averroès fut peut-être de cette opinion³⁵⁴ ; ou bien il faut dire qu'il y a des choses que l'on possède naturellement, non pas parce qu'elles sont innées à l'intellect, au contraire, elles sont produites, comme les autres choses ; mais <parce qu'>elles sont produites plus facilement et servent d'instruments pour produire les autres choses, comme on le voit chez l'artisan qui utilise certains instruments pour en produire d'autres et cependant ceux-là sont également produits. De la même manière, certaines choses sont dites être possédées naturellement par chacun de

³⁴⁹ Littéralement : « veut ».

³⁵⁰ Correction de « docens scire » par « dominus scientiae », conformément à la suggestion de Gauthier, cf. *supra*, note 243.

³⁵¹ I.e. celui qui apprend.

³⁵² Correction de « docens scire » par « dominus scientiae », conformément à la suggestion de Gauthier, cf. *supra*, notes 243 et 285.

³⁵³ I.e. par l'intermédiaire de la connaissance des premiers principes.

³⁵⁴ I.e. de l'opinion selon laquelle les premiers principes sont innés en nous.

nous parce qu'elles sont plus manifestes à l'intellect, et c'est pourquoi l'intellect peut rapidement les produire et, à partir de celles-ci, en produire d'autres. Nous voyons ceci de manière suffisante dans la mesure où l'objet <propre> de n'importe quel sens lui apparaît assez manifestement³⁵⁵ et n'est cependant pas dit inné au sens.

{43} Au cinquième <argument>, quand tu dis que les choses à propos desquelles il ne nous arrive pas de nous tromper sont innées en nous, <et que> les <premiers> principes sont de ce genre et cetera, ce qu'il faut dire est évident [puisque] en assénant un coup fatal à l'antécédent³⁵⁶, comme il apparaît de ce qui a été dit.

À l'autre <argument> qui est énoncé ensuite « rien ne se change en quelque chose et cetera », il faut répondre que ce qui se change en quelque chose soit est tiré de la puissance de ce en quoi il se change, et ainsi il faut qu'il possède quelque chose de ce en quoi il se change, soit il se produit en lui quelque chose qui change par un <agent> extrinsèque, et ainsi il ne faut pas qu'il possède quelque chose de ce en quoi il se change. Or les intelligibles ne sont pas tirés de la puissance de l'intellect, mais ils coulent en lui venant de l'extérieur. Et ces deux <manières de concevoir les choses> seraient tout aussi valables l'une que l'autre³⁵⁷ si on expliquait comment les intelligibles ne coulent pas <en l'intellect> venant de l'extérieur et comment ils coulent en lui venant de l'extérieur, ce qui cependant sera expliqué plus loin³⁵⁸. Ou bien, d'une autre manière, il faut répondre que l'intellect semble mouvoir les intelligibles plus qu'il n'est mû par les intelligibles. La première solution s'appliquerait à la majeure³⁵⁹, mais celle-ci <s'applique> à la mineure³⁶⁰. C'est pourquoi il faut dire que l'intellect ne connaît pas les intelligibles par une forme des intelligibles innée en lui, mais par une puissance naturelle innée en lui destinée à cette fin³⁶¹, comme on voit que cette orbe inférieure est dite produire la chaleur d'un <corps> chaud, mais pas par une forme de chaleur innée en lui destinée à cette fin³⁶².

À l'autre <argument>, il faut dire que l'intellect est préparé aux intelligibles comme une tablette à des peintures. Mais cela n'est pas par la connaissance innée en lui de certains intelligibles, mais c'est par une puissance naturelle innée en lui qu'il est préparé aux intelligibles.

³⁵⁵ Littéralement : « à n'importe quel sens apparaît de manière assez manifeste son objet ».

³⁵⁶ Littéralement : « par 'interruption' de l'antécédent ». Sur ce choix de traduction, cf. *supra*, note 87.

³⁵⁷ Littéralement : « seraient entièrement bonnes en même temps ».

³⁵⁸ Cf. *infra*, Question 14, où Siger expliquera en détails le processus d'intellection.

³⁵⁹ La majeure, i.e. « rien ne se change en quelque chose s'il ne possède pas déjà en lui quelque chose de ce en quoi il se change ». À cette majeure, il faut donc dire que d'une certaine manière l'intellect possède déjà quelque chose de ce qu'il va acquérir et, d'une autre façon, il ne le possède pas encore.

³⁶⁰ La mineure, i.e. « si l'intellect est mû à connaître quelque chose, il faut qu'il ait déjà en lui quelque chose de ce à la connaissance de quoi il est mû ». À cela, il faut répondre que l'intellect agit plus sur les intelligibles qu'il n'est mû par les intelligibles.

³⁶¹ Littéralement : « pour faire cela », i.e. pour connaître les intelligibles.

³⁶² Littéralement : « pour faire cela ».

Le dernier argument est résolu par un argument <déjà> donné³⁶³.

³⁶³ Cf. le paragraphe qui précède immédiatement la réponse aux arguments, où Siger explique que la lumière n'est pas quelque chose d'inné dans l'oeil, par quoi la vision en acte se produit, mais qu'elle est ce qui est vu premièrement et plus facilement par l'oeil et ce à travers quoi toutes les autres choses visibles sont vues.

<Question 13>

<L'intellect possible intellige-t-il l'intellect agent ?>

On s'interroge encore à propos de l'intellect en tant qu'il est nôtre, et on demande d'abord si l'intellect possible intellige <l'intellect> agent.

Et il semble {44} que oui. Il est écrit dans le *Livre des causes*³⁶⁴ que toute intelligence intellige son essence par une union de l'intellect avec une intelligence. D'où une intelligence est présente à elle-même et, par cela, s'intellige elle-même. Mais l'intellect possible est, selon ce qui apparaît, une certaine substance qui en soi est séparée et, de même, il est toujours présent à l'intellect agent, puisqu'il est de même essence que lui. L'intellect possible peut donc intelliger l'intellect agent.

De même, on argumente par similitude. La lumière fait des choses visibles en puissance, comme des couleurs, des choses visibles en acte, et cette lumière elle-même est visible. Donc, de la même manière, l'intellect agent, qui fait des intelligibles en puissance des intelligibles en acte, sera lui-même intelligible pour l'intellect possible³⁶⁵.

De même, on argumente par l'autorité d'Averroès, qui dit³⁶⁶ que l'intellect possible est parfait par l'intellect agent et ainsi l'intelligé. C'est pourquoi et cetera.

À l'opposé, on argumente <ainsi> : l'intellect agent n'est pas une intention imaginée et ne possède pas d'intention imaginée, puisqu'il ne tombe pas sous l'imagination ; c'est pourquoi il ne peut être intelligé par <le moyen> d'intentions imaginées, et, par conséquent, ne peut être intelligé par l'intellect possible.

De même, ce que nous sentons, nous sentons que nous le sentons ; donc ce que nous intelligeons, nous intelligeons que nous l'intelligeons. Mais nous n'intelligeons pas que notre intellect possible intellige l'intellect agent ; c'est pourquoi l'intellect possible n'intelligé pas l'intellect agent.

Solution. Je dis que notre intellect possible peut intelliger l'intellect agent, mais que dans cette action il n'est pas joint à nous. De même, en effet, que l'âme rationnelle en tant qu'elle est unie à nous a deux parties, à savoir l'intellect agent et <l'intellect> possible, de même celle-ci, séparée ou considérée en tant qu'elle est une substance séparée, a en elle un intellect possible et un intellect agent, et l'âme rationnelle s'intelligé elle-même {45} par l'intellect possible, par une réception, et par l'intellect agent, par une action. En effet, de même que, quand elle est jointe à nous son intellect agent forme et cause les choses intelligées en acte dans <l'intellect> possible, <il en va> de même quand elle n'est pas jointe à nous. C'est pourquoi je dis que c'est l'âme rationnelle toute entière qui s'intelligé, réceptivement par l'intellect possible, mais activement par <l'intellect> agent. Et Averroès atteste que cela est vrai, <lui> qui dit³⁶⁷ : « l'intellect possible est parfait par l'intellect agent et il l'intelligé ». Et, de manière semblable, Averroès indique cela quand, critiquant l'exposition de Thémistius et d'Alexandre, il écrit³⁶⁸ : « mais il n'est pas vrai

³⁶⁴ *Liber de causis*, Chap. XII, prop. 109, p. 58 (éd. Magnard et al.).

³⁶⁵ Cf. Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, pp. 410-411, ll. 688-706 (trad. de Libera, pp. 79-80).

³⁶⁶ Averroès, *In De anima*, III, comm. 20, p. 451, ll. 218-219 (trad. de Libera, p. 119).

³⁶⁷ Averroès, *In De anima*, III, comm. 20, p. 451, ll. 218-219 (trad. de Libera, p. 119).

³⁶⁸ Averroès, *In De anima*, III, comm. 20, p. 448, ll. 125-145 (trad. de Libera, p. 116).

que tantôt il intellige et tantôt il n'intellige pas ». <Et> il expose cette phrase à propos de l'intellect possible. D'où l'intellect possible quand il se tourne vers l'intellect agent n'est pas tel que tantôt il intellige et tantôt n'intellige pas, mais <il intellige> toujours.

Et cela apparaît encore de façon suffisante par un argument. En effet, si l'âme rationnelle est une substance séparée, ayant en soi quelque chose par quoi elle peut intelliger de manière active, on voit qu'elle peut s'intelliger elle-même³⁶⁹. Et que l'intellect possible selon cette action, à savoir <l'action> d'intelliger l'intellect agent, n'est pas joint à nous se montre ainsi : l'intellect possible n'est joint à nous que par les intentions imaginées qu'il reçoit intelligées en acte ou abstraites, de même l'intellect agent n'est joint à nous que par les intentions imaginées qu'il produit <intelligées en acte ou abstraites>. En effet, de même que nous faisons l'expérience en nous que l'intellect possible est informé par des intentions imaginées <intelligées en acte ou abstraites>, ainsi nous faisons l'expérience en nous d'une abstraction des universaux intelligés, <abstraction> que produit l'intellect agent. D'où, puisque nous faisons en nous l'expérience de cela, non seulement l'intellect possible intellige ou connaît l'intellect agent, mais nous aussi, grâce à des opérations de ce genre, que nous expérimentons en nous, nous intelligeons et connaissons notre intellect agent. Puisque donc l'intellect possible et l'intellect agent ne nous sont joints que par des intentions imaginées et que l'intellect possible n'intellige pas l'intellect agent par des intentions <imaginées>, je dis que l'intellect possible peut avoir une intuition limpide de lui³⁷⁰, puisqu'il³⁷¹ est en substance le même que lui³⁷², {46} mais que selon cette action il n'est pas joint à nous. Et à cause de cela on peut conclure que l'intellect n'est pas acte d'un corps selon sa substance, mais seulement par son opération³⁷³. Si l'intellect était joint à nous par sa substance, toutes les choses qui seraient unies en acte dans l'intellect seraient aussi unies à nous, comme on le voit à propos du sens – parce que l'espèce du sens est acte d'un corps selon sa substance, c'est pourquoi n'importe quelle chose sentie unie au sens est aussi unie à nous. Puisque donc l'intellect possible n'est pas joint à nous selon cette action par laquelle il intellige l'intellect agent, il est manifeste que notre intellect n'est pas perfection d'un corps selon sa substance, mais seulement selon <son> opération ou puissance.

Les arguments en faveur de chacune des parties procèdent selon leurs propres forces. Les premiers montrent bien que l'intellect possible intellige <l'intellect> agent. Les arguments en faveur de l'autre partie concluent bien que nous ne faisons pas en nous-mêmes une expérience <qui nous permettrait de savoir> comment l'intellect possible intellige <l'intellect> agent ou même <comment> il ne l'intellige pas ; ils ne concluent cependant pas qu'il ne l'intellige pas.

³⁶⁹ Cet argument sera développé dans la Question 16 : « Une substance séparée peut-elle s'intelliger elle-même ? ». La réponse à cette question repose essentiellement sur l'immatérialité des substances séparées : en tant qu'immatérielles, elles sont intelligibles en acte.

³⁷⁰ I.e. de l'intellect agent.

³⁷¹ I.e. l'intellect possible.

³⁷² I.e. l'intellect agent.

³⁷³ Cf. Question 7.

<Question 14>

<Est-il nécessaire qu'il y ait des espèces reçues dans l'intellect possible pour que notre intellect intellige ?>

Ensuite, on demande quel est le mode d'action selon laquelle action l'intellect est joint à nous. Et on demande s'il est nécessaire qu'il y ait des espèces reçues dans l'intellect possible pour que notre intellect intellige.

Et il semble que oui. Aristote dit³⁷⁴ que l'âme, c'est-à-dire <l'âme> intellectuelle, est le lieu des espèces. Mais elle n'est le lieu des espèces que par l'acte d'intelliger ; c'est pourquoi il semble que des raisons reçues dans l'intellect possible soient requises pour l'acte d'intelliger.

{47} De même, tout ce qui intellige, intellige par une certaine raison. Or une raison de ce genre ne semble être rien d'autre que des espèces qui sont reçues dans l'intellect possible lui-même. Et Aristote dit cette même chose³⁷⁵ : ce n'est pas une pierre qui est dans l'âme, mais l'espèce de pierre. C'est pourquoi et cetera.

De même, le sens ne peut sentir qu'en présence d'un sensible. D'où le sens ne sent jamais que quand quelque chose lui est offert de manière présente. C'est pourquoi il en va de même à propos de l'intellect. Or, seules les espèces sont ce de genre³⁷⁶. C'est pourquoi il est nécessaire que des espèces soient reçues dans l'intellect possible pour <que se produise> l'acte d'intelliger.

À l'opposé. Il semble qu'il ne soit pas nécessaire que des espèces soient reçues dans l'intellect possible pour <que se produise> l'acte d'intelliger, car ce mode de réception ne semble pas possible dans l'intellect possible. En effet, puisque l'intellect est une substance simple et immatérielle sans organe, on ne voit pas comment des espèces de ce genre³⁷⁷ pourraient être multipliées par elles-mêmes dans l'intellect possible³⁷⁸. Et c'est pourquoi il semble que des multitudes <d'espèces> ne se produisent pas dans l'intellect possible. C'est pourquoi et cetera.

<Solution.> Pour comprendre cela, il faut savoir que la diversité³⁷⁹ des actions abstraites qui apparaissent en nous nous a fait connaître la diversité³⁸⁰ des puissances intelligibles en nous. Or nous faisons en nous l'expérience de deux opérations abstraites. La première opération abstraite est la réception des intelligibles universels abstraits. L'autre opération abstraite dont nous faisons l'expérience en nous est l'abstraction des intelligibles, alors qu'ils étaient auparavant des intentions imaginées³⁸¹. Puisque nous faisons en nous l'expérience de ces deux opérations, nous savons qu'il est nécessaire qu'il y ait en nous

³⁷⁴ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 27-28.

³⁷⁵ Aristote, *De anima*, III, 8, 431 b 30 – 432 a 1.

³⁷⁶ I.e. peuvent être offertes à l'intellect de manière présente.

³⁷⁷ I.e. des espèces ou intentions intelligées.

³⁷⁸ Cet argument sera repris un peu plus bas, c'est le premier des quatre doutes que Siger examinera au cours de sa solution.

³⁷⁹ Littéralement : « la multitude ».

³⁸⁰ Littéralement : « la multitude ».

³⁸¹ Cf. Averroès, *In De anima*, III, comm. 18, p. 439, ll. 71-76 (trad. de Libera, p. 108).

deux puissances par lesquelles ces opérations se réalisent. En effet, nous connaissons les actions de l'âme avant de connaître sa substance³⁸². Or une opération de ce genre³⁸³, à savoir cette même <opération de réception³⁸⁴>, nous fait savoir que l'intellect est immatériel³⁸⁵. Il est stupéfiant <de voir> comment Alexandre a dit que l'intellect agent est immatériel alors que l'intellect possible {48} est une puissance dans un corps³⁸⁶. Pourquoi Averroès³⁸⁷ est-il contre lui ? C'est parce que³⁸⁸ une puissance matérielle ne juge pas une infinité de choses³⁸⁹ – puisqu'une puissance matérielle appréhende seulement la chose sous son être matériel³⁹⁰ ; or l'intellect, dans une proposition universelle, juge une infinité de choses³⁹¹ par un jugement universel. Donc une puissance non matérielle peut bien juger une infinité de choses³⁹², puisqu'elle n'appréhende pas la chose sous son être matériel, mais sous quelque raison commune³⁹³. <En outre,> si l'intellect possible était matériel, il ne pourrait recevoir des choses intelligées en acte, parce que toute forme matérielle n'est intelligible qu'en puissance seulement et non en acte. Et encore, de la même manière que l'intellect possible est joint à nous, l'intellect agent <l'est> aussi. En effet, de même que les intentions imaginées sont reçues dans l'intellect possible, elles sont aussi produites en acte par l'intellect agent. C'est pourquoi l'intellect agent serait une puissance dans un corps³⁹⁴.

³⁸² Cf. Averroès, *In De anima*, III, 1, p. 380, ll. 40-41 (trad. de Libera, p. 50) et Aristote, *De anima*, I, 1, 403 a 10-13.

³⁸³ I.e. une opération abstraite.

³⁸⁴ La suite du paragraphe (le rappel de la critique d'Averroès à l'égard d'Alexandre) montre bien que c'est parce que nous savons que la réception dans l'intellect possible est abstraite que nous savons aussi que l'abstraction par l'intellect agent est abstraite. On pourrait dire encore que nous savons que nous pensons avant de savoir comment nous pensons.

³⁸⁵ Et si l'intellect possible est immatériel, alors l'intellect agent aussi est immatériel, puisqu'ils sont deux puissances d'une même substance (Cf. Question 15 et Averroès, *In De anima*, comm. 19, p. 443, ll. 78-80, trad. de Libera, p. 111 et comm. 20, pp. 450-451, ll. 213-219, trad. de Libera, p. 119) ; ou encore puisque le patient ne peut être plus noble que l'agent et que le patient est immatériel, l'agent aussi est immatériel (cf. Averroès, *In De anima*, comm. 19, pp. 442, ll. 56-62, trad. de Libera, p. 111)

³⁸⁶ Alexandre, *De anima*, 21, 22-24 ; 88, 24.

³⁸⁷ Averroès, *In De anima*, III, comm. 19, p. 441, ll. 30 sqq. (trad. de Libera, p. 110).

³⁸⁸ Littéralement : « ainsi ».

³⁸⁹ Littéralement : « des choses infinies <en nombre> ».

³⁹⁰ Puisqu'elle appréhende la chose sous son être matériel, et donc singulier, individué dans une matière déterminée, une puissance matérielle ne peut juger qu'à propos de cet individu de cette espèce.

³⁹¹ Littéralement : « des choses infinies <en nombre> ».

³⁹² Littéralement : « des choses infinies <en nombre> ».

³⁹³ Puisqu'elle appréhende la chose sous quelque raison commune, universelle, une puissance immatérielle peut juger à propos de n'importe quel individu de cette espèce, et ainsi, à propos d'une infinité de choses.

³⁹⁴ Ce que l'intellect possible reçoit est produit en acte par l'intellect agent ; si donc ce sont des intentions imaginées en tant qu'imaginées que l'intellect possible reçoit – et si,

De ce qui a été dit, il apparaît que l'un et l'autre intellect sont requis pour intelliger, à savoir l'intellect possible et l'intellect agent, l'intellect possible comme recevant, l'intellect agent comme efficient. Mais en plus de ces deux choses, une troisième est requise, à savoir les intentions imaginées. En effet, à propos de cette parole³⁹⁵ d'Aristote : «l'agent est efficient de toutes choses, comme l'art par rapport à la matière», Averroès dit³⁹⁶ que l'intellect agent se comporte par rapport à l'intellect possible d'une manière différente de l'art par rapport à la matière parce que, tandis que l'art suffit par soi pour poser une forme dans une matière, l'intellect agent ne suffit pas par soi pour faire que l'intellect possible intellige en acte³⁹⁷.

De même, si les intentions imaginées n'étaient pas requises pour que nous intelligions, nous pourrions intelliger sans sens et sans imagination, ce qui est faux³⁹⁸.

Je dis donc que pour que nous intelligions, sont requises la réception des intelligibles universaux abstraits, leur production ainsi que l'abstraction de ceux-ci alors qu'ils étaient auparavant des intentions imaginées. Les deux {49} premières <opérations>, à savoir la réception des intelligibles et leur production, je dis qu'elles suffisent à la nature de l'intellect en soi ; mais la troisième, à savoir l'abstraction des intelligibles alors qu'ils étaient auparavant des intentions imaginées, est requise à cause de la conjonction de l'intellect avec nous. Il ne pourrait en effet être joint à nous s'il n'y avait pas d'intentions

comme Alexandre, on considère que l'intellect possible est une puissance dans un corps, il n'y a pas de problème à dire que c'est bien le cas –, ce sont des intentions imaginées en tant qu'imaginées que l'intellect agent produit en acte. Il faudra donc en conclure que l'intellect agent est, lui aussi, une puissance dans un corps et non pas une puissance séparée. Cette troisième raison pour laquelle Averroès est contre Alexandre, qui est en fait la première dans le texte d'Averroès, consiste à nier toute dissymétrie entre les deux puissances de l'intellect : si l'une est une puissance dans un corps, l'autre aussi, si l'une est séparée, l'autre aussi.

³⁹⁵ Aristote, *De anima*, III, 5, 430 a 12-13.

³⁹⁶ Averroès, *In De anima*, III, comm. 18, p. 438, ll. 35-38 (trad. de Libera, p. 107).

³⁹⁷ Voici l'explication d'Averroès : « (...) l'art impose une forme à toute la matière [à laquelle il l'applique] sans que rien, dans cette matière, existe de l' 'intention' de la forme avant que l'artisan ne l'ait produite. Il n'en va pas ainsi de l'intellect, car, s'il en était ainsi dans l'intellect, l'homme n'aurait besoin ni des sens ni de l'imagination pour percevoir les intelligibles ; au contraire, les intelligibles parviendraient [directement] de l'intellect agent à l'intellect matériel sans que l'intellect matériel ait besoin de tourner son regard vers les formes sensibles » (*In De anima*, III, comm. 18, p. 438, ll. 38-46, trad. de Libera, p. 107). Comme on le verra dans la Question 18, l'intellect connaît le particulier, mais pas de manière particulière, ce qui implique qu'il existe dans l'intention imaginée quelque chose de l' 'intention' de la forme intelligée avant que l'intellect agent n'ait produit l'universel. En d'autres termes, l'être qui devient en acte par l'intellect est un être intentionnel – expression utilisée un peu plus loin par Siger à propos de la couleur par rapport à la vue – tandis que l'être qui devient en acte par l'art n'est pas un être intentionnel.

³⁹⁸ Cf. Averroès, *In De anima*, III, comm. 18, p. 438, ll. 41-43 (trad. de Libera, p. 107).

imaginées. En effet, puisqu'il est en puissance par rapport à elles³⁹⁹, c'est par elles qu'il est joint à nous. Averroès veut attester cela quand il dit⁴⁰⁰ que l'exercice et l'usage de cette puissance qui est l'imagination sont la cause de ce qu'apparaît <et cetera> ; Aristote a appelé cette puissance « intellect passif »⁴⁰¹.

Mais un doute se présente cependant : tu dis que pour que nous intelligions la réception des intelligibles dans l'intellect possible est requise. C'est pourquoi les intentions imaginées sont produites en acte dans l'intellect possible par l'intellect agent. N'est-ce pas par voie de la multitude ? Il semble en effet impossible que les intentions imaginées soient produites en acte dans l'intellect possible par voie de la multitude, puisque l'intellect est une substance simple, immatérielle et sans organe⁴⁰².

Certains⁴⁰³, suivant la lettre <d'Aristote> qui dit⁴⁰⁴ que l'intellect agent est un habitus comme la lumière, ont imaginé que, de même que la lumière, par son irradiation, fait passer les couleurs de la puissance à l'acte, de même l'intellect agent irradie en les illuminant les intentions imaginées qui existent dans l'organe de l'imagination et ainsi les produit intelligibles en acte.

³⁹⁹ À strictement parler, il faudrait distinguer et dire que c'est par rapport aux intentions imaginées en tant qu'imaginées que l'intellect agent est (joint) à nous en puissance, tandis que c'est par rapport aux intentions imaginées en tant qu'intelligées en acte que l'intellect possible est (joint) à nous en puissance. Dans la mesure où la jonction de l'intellect agent avec les intentions imaginées est première et nécessaire à la jonction de l'intellect possible avec les intentions intelligées et où il existe de toute manière une continuité ontologique entre les deux états des intentions, on peut dire que l'intellect possible est aussi en puissance par rapport aux intentions imaginées.

⁴⁰⁰ Averroès, *In De anima*, III, comm. 20, pp. 453-454, ll. 301-306 (trad. de Libera, p. 122) : « Et tu dois savoir que l'usage et l'exercice sont la cause de ce qu'apparaissent [en l'homme] la puissance de l'intellect agent, qui est en nous pour abstraire, et celle de l'intellect matériel, [qui est en nous] pour recevoir » ; cf. aussi *Id.*, III, comm. 5, p. 405, ll. 515-520 (trad. de Libera, pp. 73-74).

⁴⁰¹ Siger reprend ici l'interprétation d'Averroès, selon laquelle le terme « intellect » au sens large s'étend à la puissance imaginative, qui, selon Aristote lui-même, est passible et corruptible. Cf. *In De anima*, III, comm. 20, p. 452, ll. 244-246 (trad. de Libera, p. 120).

⁴⁰² Cf. dernier argument juste avant la solution.

⁴⁰³ Il s'agit peut-être d'Avicenne selon une des deux lectures possibles, toutes deux permises par le texte arabe, du passage suivant : « Virtus enim rationalis considerat singula que sunt in imaginatione et illumina(n)tur luce intelligentie agentis » (*De anima*, V, 5, p. 127, ll. 39-41). Si, en effet, on choisit la leçon « illuminantur », ce sont bien les intentions imaginées qui sont illuminées par l'intellect agent et non la puissance rationnelle. Parmi les Latins, l'auteur du commentaire anonyme édité par Bazán retient cette interprétation, cf. *Sententia super II et III De anima*, III, 3, II.1 : « Ad hoc enim quod intellectus possibilis actu intelligat, oportet quod fantasmata accepta ab intellectu possibili *illuminentur* ab intellectu agente, et tunc intellectus possibilis actu intelligit » (Bazán, 1998, pp. 420, l.65-p. 421, l.68). Ce sera en tout cas la doctrine reprise par Gilles de Rome.

⁴⁰⁴ Aristote, *De anima*, III, 5, 430 a 15.

D'autres⁴⁰⁵ ont imaginé que l'intellect possible se tourne vers les phantasmes qui existent en acte dans l'organe de l'imagination, les reçoit et les intellige en acte.

Mais dire que l'intellect irradie et illumine n'est rien, au contraire, c'est faux et c'est là le dire d'un ignorant. En outre, quelle que soit l'intensité avec laquelle la lumière irradie une couleur, <cette> couleur ne sera jamais abstraite quant à l'être vrai qu'elle a dans un objet si elle n'a pas un être intentionnel. Donc, de la même manière, quelle que soit l'intensité avec laquelle l'intellect irradie les intentions imaginées, elles ne sont jamais abstraites par irradiation.

Et, troisièmement, il ne faut pas dire non plus que les intentions imaginées qui existent dans {50} l'organe de l'imagination meuvent de soi l'intellect agent, et qu'alors l'intellect <agent> les produit intelligibles. En effet, dire cela imposerait que l'intellect agent reçoit <quelque chose>, ce qui est contre Averroès qui dit⁴⁰⁶ que l'intellect agent ne reçoit absolument rien.

Je dis que l'intellect agent ne reçoit absolument rien, et je dis que l'intellect agent produit en acte dans l'intellect possible les intelligibles universels abstraits. D'où je dis que, des intentions imaginées étant présentes dans l'organe de l'imagination, l'intellect agent produit des intentions semblables⁴⁰⁷ aux intentions imaginées, et, à partir de ces intentions semblables <aux intentions imaginées>, il abstrait les raisons universelles d'intelliger des choses. D'où il produit pour lui des raisons universelles d'intelliger des

⁴⁰⁵ Siger ne fait peut-être que reprendre ici ce que, sans viser personne en particulier, Averroès dit à propos de l'hypothèse selon laquelle les intentions imaginées seraient le seul moteur de l'intellect possible, cf. *In De anima*, III, comm. 18, p. 438, ll. 46-51.

⁴⁰⁶ Averroès, *In De anima*, III, comm. 19, p. 441, ll. 15-16 (trad. de Libera, p. 109).

⁴⁰⁷ Je corrige « universales » par « similes ». Il y a en effet chez Siger quatre étapes dans le processus d'intellection : 1. il y a dans l'imagination des phantasmes, ou intentions imaginées, à cette étape l'intention, homme par exemple, est encore liée à une image particulière, celle de Socrate ou celle de Platon ; ces intentions sont des intelligibles en puissance éloignée et l'intellect est joint à elles/nous en puissance seulement ; 2. considérant en acte ces phantasmes, l'intellect agent abstrait l'intention de l'image particulière, à cette étape, l'intention reste semblable à ce qu'elle était lorsqu'elle était liée à une image, mais elle est maintenant intelligible en puissance proche et l'intellect agent est joint à elle/nous en acte (première abstraction : dématérialisation) ; 3. à partir de ces intentions semblables aux intentions imaginées particulières, l'intellect agent abstrait une raison universelle, ou intelligible en acte, (deuxième abstraction : universalisation) ; 4. la raison universelle est alors reçue dans l'intellect possible. Cette lecture se confirme par ce qu'on lit aussi bien dans la suite immédiate que dans la réponse au troisième doute dans la Question 15 : « Il ne faut en effet pas dire que l'intellect agent, considérant des phantasmes qui sont dans l'organe <de l'imagination> comme des modèles, se donne à lui-même des raisons universelles à partir d'intentions *semblables* formées pour lui par la considération de phantasmes », en faisant bien attention que ce qui est nié ici est que l'intellect agent *se donne à lui-même* des raisons universelles, au contraire, c'est à l'intellect possible qu'il les donne et là se termine, et se produit à proprement parler, le processus d'intellection. La doctrine de Siger sur les universaux est constante, cf. *De anima intellectiva*, Chap. VII, p. 105, ll. 99-115 ; *De aeternitate mundi*, Chap. III ; *Quaestiones in Metaphysicam*, Cambridge, III.14, VII.24, VII.25, etc.

choses, non pas parce qu'il fait en sorte que les intentions imaginées venant de l'organe de l'imagination se retrouvent dans l'intellect possible⁴⁰⁸, mais parce qu'il produit pour lui et forme pour lui des intentions semblables aux intentions imaginées particulières, et, à partir de celles-ci, il abstrait les raisons universelles d'intelliger des choses. Et une seule <intention> semblable peut être posée⁴⁰⁹. Aristote dit⁴¹⁰ en effet, dans cette partie⁴¹¹ <qui commence par ces mots> « puisque c'est par deux différences », que le phantasme étant absent, le sens refait pour lui une image semblable et alors il la reçoit. Et de la même manière, l'âme rationnelle fait deux choses : elle produit les raisons universelles d'intelliger des choses, et ensuite elle les reçoit et les intellige. On a vu plus haut que pour que nous intelligions, la réception des intelligibles et leur abstraction, alors qu'ils étaient auparavant des intentions imaginées, sont requises. En effet, les intelligibles abstraits et, de la même manière, les intelligibles reçus ont été auparavant des intentions imaginées, et nous faisons en nous l'expérience de cette réception et de cette abstraction des intelligibles. D'où l'âme rationnelle intellige les intelligibles par l'intellect possible, et cause les choses intelligées en acte par l'intellect agent.

Mais des doutes peuvent se présenter à ce sujet.

En effet, quand tu dis que l'intellect est joint à nous par des intentions imaginées et que, de manière semblable, la réception des intelligibles et l'abstraction de ceux-ci {51} sont unies⁴¹² à nous par des espèces imaginées, de quelle manière l'intellect est-il donc en nous en acte ? On ne voit pas en effet qu'intelliger en acte puisse être en nous. En effet, l'intellect agit par sa substance⁴¹³ ; mais <selon toi> par sa substance, l'intellect n'est pas joint à nous, au contraire, selon sa substance, il est séparé de nous ; donc l'intellect n'est pas joint à nous ; il est au contraire séparé. Et ainsi il semble qu'intelliger en acte n'est jamais en nous⁴¹⁴.

De même, tu ne peux pas dire que l'action de l'intellect n'est jointe à nous que parce que les choses intelligées sont jointes à nous. Mais je prouve que même ainsi intelliger ne peut réellement être joint à nous, car l'intellect n'est pas joint à nous en acte par sa partie qui est matière⁴¹⁵, puisque ainsi il serait une puissance dans un corps, ni par sa partie qui est forme⁴¹⁶, puisque les choses intelligées en acte ne sont jamais jointes à nous qu'en tant qu'<intentions> imaginées seulement. Et si les choses intelligées en acte en tant que choses intelligées ne sont pas jointes à nous, mais <ne le sont> qu'en tant qu'<intentions>

⁴⁰⁸ Il n'y a pas transfert pur et simple des intentions dans l'imagination à l'intellect possible.

⁴⁰⁹ L'abstraction ne se produit donc pas nécessairement à partir de plusieurs phantasmes ; un seul peut suffire.

⁴¹⁰ Aristote, *De anima*, III, 3, 427 b 15-20.

⁴¹¹ Aristote, *De anima*, III, 3, 427 a 17

⁴¹² Je corrige « unitur » par « uniuntur ».

⁴¹³ I.e. il agit sans organe, puisque, selon l'hypothèse, il est immatériel et séparé.

⁴¹⁴ En réponse à ce doute, il faudra donc montrer comment, bien qu'il n'agisse pas par un organe, l'intellect est néanmoins en lien avec les intentions imaginées liées aux conditions individuantes.

⁴¹⁵ I.e. par l'intellect possible qui, selon l'hypothèse, est séparé.

⁴¹⁶ I.e. par les choses intelligées.

imaginées seulement, alors même intelliger en acte, à savoir l'action de l'intellect, ne sera jamais joint à nous⁴¹⁷.

À ce sujet, on demande si l'intellect est joint à nous par des intentions imaginées et si pour son action en tant qu'il est joint à nous des intentions imaginées sont requises à cause de la réception des choses intelligées dans l'intellect possible et à cause de la production⁴¹⁸ des choses intelligées en acte par l'intellect agent. Mais, pour que l'intellect en tant qu'il est une substance séparée intellige, des espèces ne sont-elles pas requises qui doivent être reçues dans l'intellect possible et qui doivent devenir des choses intelligées en acte par l'intellect agent ? Ou bien, en d'autres mots, la réception des intelligibles dans l'intellect possible et leur abstraction par l'intellect agent ne sont-elles pas requises⁴¹⁹ ?

Il faut résoudre les arguments⁴²⁰. La manière dont <se produit> l'intelliger⁴²¹ apparaîtra manifestement par la solution des arguments.

Au premier argument, il faut dire que, bien que l'âme rationnelle agisse par sa substance, cependant sa puissance qui reçoit les intelligibles, à savoir l'intellect possible, et sa puissance qui cause les choses intelligées, à savoir l'intellect agent, dépendent d'un corps. C'est pourquoi l'âme rationnelle est dite agir par sa substance, du fait qu'elle agit sans organe de sa substance. Cependant, quant à cette puissance qui est l'intellect possible, par laquelle elle reçoit les intelligibles, et quant à cette {52} puissance qui est appelée intellect agent, par laquelle elle produit les choses intelligées en acte, elle a besoin de l'organe d'une autre puissance, à savoir de l'organe de l'imagination. C'est pourquoi, quant à ces actions, l'âme <rationnelle> dépend d'un corps parce que, quant à ces <deux> actions, elle communique avec l'organe d'une puissance corporelle.

Et tu argumentais deuxièmement : l'intelliger n'est joint à nous ni par sa partie qui est matière⁴²², puisque ainsi <l'intellect> serait une puissance dans un corps, ni par sa partie qui est forme⁴²³, puisque les choses intelligées en acte en tant que choses intelligées ne sont pas jointes à nous⁴²⁴, mais <ne sont jointes à nous> qu'en tant qu'<intentions>

⁴¹⁷ En réponse à ce doute, il faudra montrer comment les intentions intelligées sont liées aux intentions imaginées, et donc jointes à nous. Ce sont deux des objections « classiques » de Thomas d'Aquin à la doctrine d'Averroès et de ses sectateurs. Bien qu'elle ne soit pas reprise ici, la phrase qui résume toutes ces objections est « Si l'on adopte la doctrine d'Averroès, alors il faut conclure que *ce n'est pas l'homme lui-même qui pense* », cf. *Summa contra Gentiles*, II, 73, *Commentarium in Aristotelis De anima*, III, Chap. 1 et *De unitate intellectus*, III, § 60-65.

⁴¹⁸ Littéralement : « causation ».

⁴¹⁹ On revient donc à la question de départ : « Est-il nécessaire qu'il y ait des espèces reçues dans l'intellect possible pour que notre intellect intellige ? », question posée tant à propos de l'intellect en tant qu'il est joint à nous qu'en tant qu'il est une substance séparée.

⁴²⁰ I.e. les doutes qui viennent juste d'être mentionnés.

⁴²¹ Littéralement : « le mode d'intelliger ».

⁴²² I.e. par sa partie qui reçoit, c'est-à-dire l'intellect possible.

⁴²³ I.e. par les intentions intelligées, qui sont reçues dans l'intellect possible et « informent » celui-ci.

⁴²⁴ Puisqu'elles sont abstraites de toute matière, les intentions intelligées ne sont pas en nous, dans notre corps, mais dans l'intellect ; et ainsi, si on pose que l'intellect est séparé

imaginées seulement. Il semble <donc> qu'à cause de cela l'intelligence en acte ne soit pas joint à nous. Et l'argument peut être confirmé par une raison semblable. Posons que la Cause Première intellige une pierre existant ici et que toi tu aies imaginé la même <pierre>. Puisque ce qui est intelligé par la Cause Première est imaginé par toi, l'intelligence de la Cause Première ne serait-il pas joint à toi⁴²⁵ ? On constate que non. Il en va de même si on argumente à propos de l'intellect : du fait que les choses intelligées ne sont en nous en acte <qu>'en tant qu'<intentions> imaginées <seulement>, il semble que ce que l'intellect lui-même intellige en acte⁴²⁶ ne puisse pas être joint à nous : en effet, nous ne pouvons pas <l>'intelliger en acte, mais nous en avons seulement une intention imaginée, c'est pourquoi ce qu'il intellige⁴²⁷ ne nous apparaît pas.

Le Commentateur a résolu⁴²⁸ <la question ainsi> : l'intellect est joint à l'espèce humaine et l'intellect est joint à cet individu de l'espèce humaine. Et l'union de l'intellect avec l'espèce est plus essentielle que son union avec cet individu, parce que l'espèce humaine est éternelle et parce que l'intellect en tant qu'il⁴²⁹ est joint à l'espèce humaine est éternel. Et l'union de l'intellect avec cet individu de l'espèce humaine est moins essentielle. D'où un individu est séparé <de l'intellect> bien que l'intellect ne soit jamais séparé de l'espèce humaine. Si en effet chaque individu avait son propre intellect de sorte que cet intellect <appartiendrait> à cet individu, cet autre <intellect> à cet individu, et ainsi de suite⁴³⁰, l'intellect serait nécessairement une puissance dans un corps. D'où il n'est pas dans la nature de l'intellect d'être joint à cet individu⁴³¹, mais il est dans sa nature d'être en puissance par rapport aux intentions imaginées de n'importe quel homme⁴³². Et

du corps selon sa substance, alors on ne peut pas prétendre que les intentions intelligées sont en nous.

⁴²⁵ Je corrige « et cetera » par « tibi ».

⁴²⁶ Littéralement : « l'intelligence en acte de l'intellect lui-même ». Il ne s'agit pas ici de savoir si nous pouvons intelliger l'intellect lui-même, problème qui sera traité dans la Question 17, mais de savoir si nous pouvons intelliger ce que l'intellect lui-même intellige (i.e. des intentions intelligées).

⁴²⁷ Littéralement : « son intelliger ».

⁴²⁸ Averroès, *In De anima*, III, comm. 5, pp. 401-409 (trad. de Libera, pp. 71-78), III, comm. 20, p. 448 (trad. de Libera, pp. 116-117) et III, comm. 36, pp. 500-502 (trad. de Libera, pp. 166-169).

⁴²⁹ Je corrige « qui », suppléé par Bazán, par « secundum quod ». Il s'agit en effet de l'intellect *en tant qu'*il est joint à l'espèce humaine (par opposition ici à l'intellect en tant que joint à un individu de l'espèce humaine) et non pas de l'intellect *qui* est joint à l'espèce humaine (comme s'il y avait un intellect qui est joint à l'espèce humaine et un autre intellect qui ne l'est pas).

⁴³⁰ I.e. si l'intellect était selon sa substance multiplié selon le nombre des hommes.

⁴³¹ I.e. d'être joint à cet individu de manière déterminée, c'est-à-dire à celui-ci plutôt qu'à un autre ou à celui-ci à l'exclusion des autres.

⁴³² On notera que Siger passe allègrement de la jonction de l'intellect avec un homme à la jonction de l'intellect avec les intentions imaginées d'un homme. Puisque c'est par les intentions imaginées (partie) que l'intellect est joint à un homme (tout), cela ne fait aucune différence fondamentale. C'est sur base d'un même argument « de la partie au tout » qu'il a dira plus loin que puisque c'est l'intellect en tant que joint à un homme (et

puisque ceux-ci sont tous de même raison, {53} l'intellect, existant un de soi, est essentiellement uni ou joint à l'espèce humaine et, accidentellement, il se joint⁴³³ aux intentions imaginées de cet individu. Et je n'entends pas dire que l'union de l'intellect avec l'espèce humaine est plus essentielle que l'union de l'intellect avec cet individu parce que l'intellect est par sa substance acte de l'espèce humaine ; au contraire, il est dans sa nature essentielle d'être en puissance puissance cognitive de l'espèce humaine, comme il est essentiel pour lui d'être en puissance par rapport aux intentions imaginées de n'importe quel individu. Il arrive⁴³⁴ qu'il soit joint à cet individu comme il arrive qu'il soit joint aux intentions imaginées de cet individu⁴³⁵.

À l'argument, je dis donc que l'intellect est joint à cet <individu> à cause des intentions imaginées⁴³⁶ – autrement, en effet, il n'y aurait jamais eu de choses intelligées en acte. Et l'intellect est joint à nous en acte parce qu'il a une certaine union avec nous avant même d'être joint en acte à des intentions imaginées, du fait que, par son origine naturelle, l'intellect est en puissance par rapport aux intentions imaginées, et comme il est en puissance par rapport à celles-ci, il est en puissance aussi par rapport à nous. D'où il est dans la nature de l'intellect de recevoir les intentions imaginées⁴³⁷ par sa partie qui est appelée intellect possible, et de produire ces intelligibles en acte par sa partie qui est appelée intellect agent. Et ainsi il apparaît que cet argument procède sur une base insuffisante.

Et à l'argument par similitude <avancé> pour la confirmation, il faut dire qu'il pêche en deux choses. Le premier péché est que la Cause Première n'est pas en puissance par rapport aux intentions imaginées par toi comme l'intellect est en puissance par rapport aux intentions imaginées. Si, en effet⁴³⁸, l'intellect de la Cause Première était en puissance par rapport à celles-ci, alors il suivrait que l'intelligence de la Cause Première serait joint à nous ; mais l'intelligence de l'intellect ne pourrait être joint à nous sans être en puissance par rapport à celles-ci⁴³⁹.

qui en tant que tel est une partie d'un homme) qui intellige, on peut dire que c'est l'homme qui intellige. Cf. Question 15, p. 57, ll. 107-115 (trad. p. ***).

⁴³³ Littéralement : « il est en rapport avec (*se habet ad*) ».

⁴³⁴ Littéralement : « il est accidentel (*accidit*) ».

⁴³⁵ Siger nous dit que ce n'est pas parce qu'il est par sa substance acte de l'espèce humaine que l'union de l'intellect avec l'espèce humaine est plus essentielle que l'union de l'intellect avec un individu de l'espèce humaine. Il y a trois choses dans cette phrase : 1. si l'intellect est acte de l'espèce humaine, ce n'est pas par sa substance, mais par sa puissance (cf. Question 7) ; 2. si l'intellect n'est pas acte de l'espèce humaine par sa substance, c'est donc en puissance qu'il est acte de l'espèce humaine – il faudra alors expliquer comment il passera d'acte en puissance à acte effectif (cf. Questions 14 et 15) ; 3. si l'union avec l'espèce est plus essentielle avec l'espèce qu'avec l'individu, c'est parce que l'espèce est éternelle/perpétuelle alors que les individus sont générables et corruptibles.

⁴³⁶ Littéralement : « parce que (*quia*) les intentions imaginées ».

⁴³⁷ I.e. les intentions imaginées intelligées en acte. Cf. *supra*.

⁴³⁸ Je corrige « autem » par « enim ».

⁴³⁹ Il n'y a donc pas similitude entre la Cause Première et l'intellect : la première est acte pur et n'est donc en puissance par rapport à rien, tandis que l'intellect est joint à nous en

puissance et, pour être joint à nous en acte, il a besoin de nos intentions imaginées à partir desquelles il pourra abstraire les intelligibles en acte. La question se termine sans que soit précisée la nature du second péché. Est-ce un oubli de Siger ? N'a-t-il pas eu le temps de terminer la leçon (si on suppose que c'est la reportation d'un cours oral, ce n'est pas impossible) ? Était-ce par trop évident ? Le texte copié est-il tout simplement incomplet ? On peut néanmoins imaginer ce que serait ce second péché, dérivant du premier : il serait de dire que, comme l'intellect, la Cause première serait comme une tablette vierge avant d'avoir intelligé quelque chose d'autre qu'elle et que ceci serait la condition préalable à ce qu'elle puisse s'intelliger elle-même ; or, elle est acte pur et a en elle tout ce qu'elle intellige ; elle n'intellige donc que par elle-même et n'intellige rien d'autre qu'elle-même (cf. Aristote, *Metaphysica*, XII, 9, 1074 b 33-34).

{54} <Question 15>

<Trois doutes à propos de l'intellect>

<Comment l'intellect est-il joint à nous ?>

Je rassemble brièvement des doutes à propos de l'intellect.

Le premier doute concerne la manière dont l'intellect est joint à nous. En effet, s'il était joint à nous par <sa> partie qui est matière⁴⁴⁰, il serait une puissance dans un corps. D'où il ne peut être joint à nous comme⁴⁴¹ le sens : en effet, le sens selon sa substance est acte d'un corps ; c'est pourquoi toutes les choses senties sont dans le sens et sont aussi dans nous. Ainsi donc l'intellect n'est pas joint à nous par sa partie qui est matière. Et il n'est pas non plus joint à nous par sa partie qui est forme⁴⁴² : en effet, les choses intelligées en tant qu'elles sont intelligées ne sont pas en nous, c'est-à-dire ne sont pas dans un organe de notre substance, mais elles n'y sont qu'en tant qu'elles sont imaginées. C'est pourquoi l'intellect ne peut être joint à nous ni par sa partie qui est matière ni par sa partie qui est forme, et ainsi <il ne peut être joint à nous> d'aucune manière.

La solution serait facile pour quelqu'un⁴⁴³ qui dit que l'intellect est joint à nous selon sa substance⁴⁴⁴. Celui-ci dirait en effet que, puisque l'intellect est joint à nous par sa substance, les choses intelligées en acte sont jointes à nous. Mais la question ne peut être résolue ainsi puisque cela supposerait quelque chose de manifestement faux et impossible : en effet, si l'intellect était par sa substance acte d'un corps, il n'aurait aucune action séparée. En effet, rien de ce qui est par sa substance joint à une matière n'a d'opération séparée⁴⁴⁵.

De même, si <l'intellect> était par sa nature acte d'un corps, il arriverait que, quand <l'intellect> possible intelligerait <l'intellect> agent, nous intelligerions aussi <l'intellect> agent, ce qui est contre Averroès qui dit⁴⁴⁶ que l'intellect possible est parfait par <l'intellect> agent et l'intelligé, mais que dans cette action il n'est pas joint à nous⁴⁴⁷. De même, Aristote dit⁴⁴⁸ que si l'intellect est acte d'un corps {55} comme le pilote d'un navire, alors il est séparable, car il est manifeste qu'il n'est pas acte d'un corps par sa

⁴⁴⁰ I.e. par l'intellect possible.

⁴⁴¹ Je corrige « item » par « sicut ». Il ne s'agit en effet pas d'un nouvel argument, mais d'une comparaison classiquement faite entre le sens et l'intellect à propos de la manière dont chacun est joint à son objet.

⁴⁴² I.e. les intentions intelligées.

⁴⁴³ Par exemple Thomas d'Aquin et Albert.

⁴⁴⁴ On avait déjà une amorce de réponse de ce type dans la Question 9 : si on considère que l'intellect est joint à nous selon sa substance, alors il est évident qu'il est multiplié (cf. *supra*, p. ***).

⁴⁴⁵ Cf. Question 7.

⁴⁴⁶ Averroès, *In De anima*, III, comm. 20, p. 451, ll. 218-219 (trad. de Libera, p. 119).

⁴⁴⁷ Comme ce n'est pas par des phantasmes que l'intellect possible intellige l'intellect agent, parce qu'il n'y a pas de phantasmes des substances séparées immatérielles, il ne peut être joint à nous quand il intellige l'intellect agent. Cf. Question 13.

⁴⁴⁸ Aristote, *De anima*, II, 413 a 7-8.

substance, mais par sa puissance. Il est donc manifeste que la question ne peut être résolue par cela⁴⁴⁹.

<Comment des choses diverses peuvent-elles être intelligées par des hommes divers ?>

Il y a encore un autre doute à propos de la manière dont des choses diverses peuvent être intelligées par des hommes divers. En effet, cette diversité d'intelliger ne provient pas de la diversité de l'intellect. En effet, puisque l'intellect est, selon sa substance, un et commun à tous, il semble que tous les intelligibles reçus dans l'intellect d'un <homme>, par exemple Socrate, sont aussi reçus dans l'intellect d'un autre, comme Platon, puisque l'intellect est un de part et d'autre, et ainsi l'intelliger de Socrate sera l'intelliger de Platon. Et la diversité des choses intelligées ne peut pas non plus causer la diversité des intelliger en divers hommes. En effet, toutes les choses intelligées sont du même intellect, bien que les intentions imaginées soient nombrées selon le nombre des hommes divers. Puisque, comme il semble, les intentions intelligées ne peuvent être nombrées selon le nombre des hommes, alors, de même que l'intellect est un pour tous, de même les choses intelligées, puisqu'elles sont en lui, seront unes, et ainsi encore l'intelliger de Socrate sera le même que l'intelliger de Platon.

<Pourquoi la réception des intentions et leur abstraction sont-elles requises ?>

De même, on demande <ceci> : puisque des intentions reçues dans l'intellect possible, qui auparavant étaient des intentions imaginées, sont requises pour les actions d'intelliger, si vraiment les choses intelligées abstraites et causées par l'intellect agent ont été auparavant des intentions imaginées, la réception des intentions <imaginées elles-mêmes> et leur abstraction n'est-elle pas requise parce que l'intellect est joint à nous ou bien même à cause de la nature en soi de l'intellect⁴⁵⁰ ?

{56} <Solution des trois doutes>

Pour comprendre ces choses, quand on demande comment l'intellect est joint à nous, je dis que l'intellect est joint à nous. En effet, l'intellect est ce par quoi les choses abstraites

⁴⁴⁹ I.e. dire que l'intellect est acte d'un corps comme le pilote d'un navire ne permet pas d'expliquer comment l'intellect est joint à nous.

⁴⁵⁰ Si on dit que l'intellect a besoin des intentions imaginées pour intelliger et intellige à partir des intentions imaginées, ne faut-il pas que celles-ci en tant qu'imaginées soient aussi jointes à l'intellect ? Ce qui, bien sûr, amènerait à la conclusion que l'intellect est une puissance dans un corps et non une puissance séparée.

nous apparaissent⁴⁵¹. Et je dis que l'intellect est joint à nous en acte du fait qu'il intellige à partir d'intentions imaginées. Puisque <ces> intentions sont jointes à nous en acte, l'intellect, quand il les intellige, est joint à nous en acte, de sorte qu'il n'est pas joint à nous par sa partie qui est matière, comme le sens est acte d'un corps par sa partie qui est matière⁴⁵².

Et je n'entends pas dire qu'il est dans la nature de l'intellect d'être joint <à nous en acte>. De par sa nature il est seulement en puissance d'être joint à nous. S'il n'était pas de par sa nature en puissance seulement d'être joint à nous, il devrait être joint à nous <en acte de par sa nature, et> il serait nécessairement forme et acte de notre corps par sa substance. Et, pour celui qui pose un seul intellect pour tous, cela⁴⁵³ se produit nécessairement par les intentions imaginées. Si en effet tu disais que, c'est <seulement> parce que l'intellect est joint en acte à l'espèce humaine que les choses intelligées sont jointes en acte à l'espèce humaine⁴⁵⁴, je demanderais alors comment il y aurait diversité <entre> les choses intelligées par cet individu homme <et celles qui sont intelligées par un autre individu homme>⁴⁵⁵. Cela ne peut être à cause de la diversité de l'intellect, puisqu'il est un en sa substance⁴⁵⁶, au contraire, cette diversité provient du côté des intentions imaginées. C'est pourquoi il est manifeste que <l'intellect> est joint à nous par les intentions imaginées.

Mais <on demanderait> alors : de quelle manière l'intellect est-il joint à nous par cela qu'il est joint aux intentions imaginées ? Ce n'est pas parce que l'intellect intellige quelque chose qui est imaginé par un autre⁴⁵⁷ comme la Cause Première peut intelliger quelque chose qui est imaginé par un autre⁴⁵⁸, mais <l'intellect> est joint à nous parce qu'il est joint à des intentions imaginées et que, comme un effet à partir celles-ci, il intellige. Mais cela ne suffit pas. En effet, l'intellect n'intellige pas à partir d'intentions imaginées parce qu'imaginées, mais parce que des raisons universelles <en> sont abstraites⁴⁵⁹.

⁴⁵¹ On retrouve ici l'argument par l'expérience déjà présenté dans les Questions 4, 13 et 14 : c'est parce que nous faisons en nous l'expérience de l'abstraction, de la production et de la réception des intelligibles que nous savons que l'intellect est joint à nous.

⁴⁵² Cf. *supra*, Questions 9 et 14.

⁴⁵³ I.e. le fait que l'intellect soit forme et acte de notre corps, joint à nous en acte et que donc l'intellection soit nôtre.

⁴⁵⁴ Et il est nécessaire que les choses intelligées soient jointes à nous en acte pour dire que c'est l'homme lui-même qui pense.

⁴⁵⁵ Littéralement : « comment en cet individu homme il y aurait diversité des choses intelligées ».

⁴⁵⁶ Étant entendu que, dans ce qui précède immédiatement, cela s'est révélé la seule option possible si on ne veut pas faire de l'intellect une puissance dans un corps.

⁴⁵⁷ Je corrige « aliquo » par « alio ».

⁴⁵⁸ Cf. fin de la Question 14 : il ne faut pas faire un parallèle entre la Cause Première, qui est acte pur et l'intellect, qui est comme une tablette vierge avant d'avoir intelligé quelque chose qui est imaginé par un autre. S'il est vrai de dire que la Cause Première peut intelliger quelque chose qui est imaginé par un autre, ce n'est cependant pas à partir de ce qui est imaginé par un autre qu'elle l'intellige.

⁴⁵⁹ Cf. Question 14.

On a vu plus haut⁴⁶⁰ que l'intellect opère en nous parce qu'il a par sa nature une certaine union avec nous. Cela cependant n'est pas vrai et ne suffit pas, parce que l'intellect de par sa nature n'est uni à nous qu'en puissance, et c'est pourquoi il ne peut être joint à nous en acte par telle union en puissance ; {57} au contraire, il est seulement joint à nous <en acte> par des intentions imaginées, parce que celles-ci sont jointes à nous en acte.

On demande alors comment des choses intelligées sont jointes à un individu, qui ne sont pas jointes à un autre. Cela n'est pas, en effet, à cause de la diversité de sa⁴⁶¹ substance, puisqu'elle est une, ni à cause de la diversité de sa puissance, puisque sa puissance est une. Alors on argumente ainsi : les choses diverses qui font qu'un intellect un est joint à un <individu> et pas à l'autre, sont la cause pour laquelle l'intellect est joint à nous ; mais des intentions imaginées diverses sont la cause de la diversité des choses intelligées dans divers hommes ; c'est pourquoi les intentions imaginées sont la cause pour laquelle l'intellect est joint à nous en acte, et cela est vrai⁴⁶².

De même, à l'argument qui montre que l'intellect ne peut être joint à nous en acte⁴⁶³, il faut répondre en assénant un coup fatal <à l'argument>. D'où il faut dire que les intentions intelligées sont jointes à nous en tant qu'intelligées non pas parce qu'elles sont de l'ensemble du conjoint⁴⁶⁴, comme <le> sont les actions qui sont du sens, qui sont de l'ensemble du conjoint ; et assurément intelliger n'est pas de l'ensemble du conjoint comme <c'est le cas pour> sentir. Mais je dis au contraire qu'elles sont jointes à nous parce qu'elles sont de l'intellect joint à nous⁴⁶⁵.

Et on déclare cela par similitude. Posons qu'il existe une forme matérielle d'un certain conjoint, qui aurait certaines opérations qui lui sont propres. Alors les opérations propres de cette forme, qu'elle exercerait sans organe, ne seraient-elles pas jointes à l'ensemble du conjoint ? Assurément oui, du fait que cette forme, par sa partie, est jointe au conjoint. Il en va de même dans la partie, à savoir l'intellect. En effet, les opérations de l'intellect ne sont pas jointes à nous par un organe, mais elles sont jointes à nous parce qu'elles sont de l'intellect joint à nous, joint dis-je non comme une forme à une matière, qui est jointe à un conjoint, mais joint à nous parce qu'il intellige à partir d'intentions imaginées.

⁴⁶⁰ Cf. Questions 9 et 14.

⁴⁶¹ I.e. de l'intellect.

⁴⁶² Dans cet argument, la mineure et la conclusion semblent avoir été inversées.

L'argument aurait dû être le suivant : les choses diverses qui font qu'un intellect est joint à un individu et pas à l'autre sont la cause pour laquelle l'intellect est joint à nous ; mais les intentions imaginées sont la cause pour laquelle l'intellect est joint à nous en acte, <et celles-ci sont diverses dans divers hommes> ; c'est pourquoi des intentions imaginées diverses sont la cause de la diversité des choses intelligées dans divers hommes.

⁴⁶³ I.e. l'argument mentionné au début de l'énoncé du premier doute, selon lequel l'intellect n'est joint à nous d'aucune manière, puisqu'il n'est joint à nous ni par sa partie qui est matière (l'intellect possible) ni par sa partie qui est forme (les intentions intelligées).

⁴⁶⁴ I.e. du composé d'intellect et de corps. Puisque l'abstraction des intentions intelligées à partir des intentions imaginées ne se produit pas par un organe, il n'y a pas union substantielle entre l'intellect et le corps.

⁴⁶⁵ C'est donc de manière transitive que les intentions intelligées sont jointes à nous.

À la deuxième question, quand on demande ce qui différencie l'intelliger d'hommes différents, je réponds que c'est la diversité des choses intelligées. Et quand on dit que les intentions intelligées sont d'un seul intellect, je réponds que, bien que les intentions intelligées soient absolument en soi d'un seul intellect, elles sont cependant des <intentions> intelligées de l'intellect⁴⁶⁶ {58} en tant qu'il est joint à cet <homme>, et non de manière absolue. Et c'est de la même manière qu'il est joint à un autre <homme>. D'où l'intellect en soi, pour ce qui est de sa nature, est joint à tout homme de la même manière. D'où, s'il y avait un intelliger qui lui arrivait en soi⁴⁶⁷, cela arriverait à tout homme. Mais puisqu'il intellige à partir d'intentions imaginées jointes à des hommes divers, et qui sont diverses selon la diversité des hommes, l'intelliger est différent en différents hommes.

À la troisième question, je réponds que l'intellect agent ne peut produire des choses intelligées dans l'<intellect> possible que par des espèces imaginées. Il ne faut en effet pas dire que l'intellect agent, considérant des phantasmes qui sont dans l'organe <de l'imagination> comme des modèles, se donne à lui-même des raisons universelles à partir d'intentions semblables formées pour lui par la considération de phantasmes. Selon Averroès⁴⁶⁸, en effet, l'intellect agent ne connaît rien⁴⁶⁹, au contraire, seul <l'intellect> possible connaît. Et il ne faut pas dire non plus que l'intellect agent fait arriver⁴⁷⁰ des intentions imaginées dans l'intellect possible à partir de l'organe de l'imagination⁴⁷¹, ni même que celles-ci elles-mêmes se produisent dans l'intellect possible par multiplication⁴⁷². Mais je dis que l'âme rationnelle est potentiellement jointe à l'espèce humaine du fait que la nature de sa puissance active est de produire en acte des choses telles qu'elles sont jointes à nous. Or les intentions imaginées sont de ce genre. C'est pourquoi je dis que, puisque <l'âme rationnelle> doit intelliger quelque chose d'autre qu'elle-même, les intentions imaginées sont nécessaires.

À propos de l'intellect agent et de <l'intellect> possible, il faut encore comprendre qu'ils ne sont pas deux substances, mais qu'ils sont deux puissances d'une même substance.

⁴⁶⁶ Le texte est « huius intellectus » (de cet intellect), mais le « huius » est manifestement de trop.

⁴⁶⁷ I.e. si l'intellect était par sa nature en acte par rapport à un certain intelliger, cet intelliger arriverait à tous les hommes (et en même temps). Cf. un peu plus haut dans cette même question : « Si en effet tu disais que, c'est <seulement> parce que l'intellect est joint en acte à l'espèce humaine que les choses intelligées sont jointes en acte à l'espèce humaine, je demanderais alors comment il y aurait diversité <entre> les choses intelligées par cet individu homme <et celles qui sont intelligées par un autre individu homme> ».

⁴⁶⁸ Averroès, *In De anima*, III, comm. 19, p. 441, ll. 15-16 (trad. de Libera, p. 109).

⁴⁶⁹ I.e. parce qu'il ne reçoit rien.

⁴⁷⁰ Littéralement : « fait résulter ».

⁴⁷¹ I.e. l'opération de l'intellect agent ne consiste pas à transférer les intentions imaginées comme telles dans l'intellect possible.

⁴⁷² I.e. ce ne sont pas les intentions imaginées qui se transportent elles-mêmes dans l'intellect possible.

Aristote pense cela quand il dit dans ce troisième livre⁴⁷³ que dans chaque genre il y a quelque chose par quoi tout se produit et une autre chose qui est en puissance toutes les choses. Dans l'âme, intellect agent et possible, nous recevons et abstrayons selon notre bon plaisir. C'est pourquoi ils semblent être des puissances d'une même substance, à savoir de notre intellect.

{59} De même, une intelligence, qui est une substance séparée, possède de par sa nature une puissance par laquelle elle pourrait produire en acte des choses intelligées et une puissance par laquelle elle pourrait les recevoir, si elle était unie à un corps. Puisque donc notre âme <rationnelle⁴⁷⁴> est une substance séparée comme une intelligence, pourquoi n'aurait-elle pas la puissance de produire des choses intelligées ? Elle l'a et, de même, elle a une puissance réceptrice de celles-ci. Et il ne faut pas comprendre que l'intellect possible est joint à la matière <tandis que> l'intellect agent est une substance séparée de nous ; au contraire, comme le dit Aristote⁴⁷⁵, de même que <l'intellect> agent est une substance séparée, <l'intellect> possible est aussi une substance séparée. D'où il appelle simplement « intellect » la substance séparée. Mais l'âme rationnelle est, de par sa nature, en puissance de recevoir les phantasmes⁴⁷⁶. En effet, selon cette nature elle est unie à un corps et, bien que cette puissance de recevoir les phantasmes soit en elle en tant qu'elle est séparée, l'acte de cette puissance ne se produit⁴⁷⁷ que quand elle est unie à un corps. Et de même, l'âme rationnelle a une puissance par laquelle elle peut produire en acte des phantasmes⁴⁷⁸, et cependant elle ne peut produire en acte des phantasmes dans <l'intellect> possible que par sa conjonction avec un corps. Aristote indique cela de manière suffisante dans ce passage⁴⁷⁹ : « mais il n'en est pas ainsi que tantôt elle intellige, tantôt elle n'intellige pas, or cela seul qui est vraiment est séparé, et cela seul est immortel et perpétuel ». C'est pourquoi <l'intellect> possible, quand il se tourne vers <l'intellect> agent intellige toujours et est éternel et séparé quant à son opération aussi bien que quant à sa substance ; mais quand il se tourne vers les phantasmes⁴⁸⁰, <l'intellect> possible, bien qu'il soit éternel et séparé quant à sa substance, est cependant corruptible et conjoint quant à son opération. C'est pourquoi, selon {60} Aristote, au

⁴⁷³ Aristote, *De anima*, III, 5, 430 a 10-13. Cf. aussi Averroès, *In De anima*, III, comm. 19, pp. 442-443, ll. 68-80 (trad. de Libera, p. 111).

⁴⁷⁴ I.e. notre intellect.

⁴⁷⁵ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 b 4-5.

⁴⁷⁶ À strictement parler, l'âme rationnelle ne reçoit pas des phantasmes, mais ce qui est abstrait à partir d'eux, à savoir les intentions intelligées.

⁴⁷⁷ Littéralement : « ne participe ».

⁴⁷⁸ À strictement parler, l'âme rationnelle produit des intentions intelligées abstraites à partir de phantasmes. « Produire en acte des phantasmes » pourrait laisser croire que l'intellect agent transfère les phantasmes de l'imagination à l'intellect possible, ce qui a été nié un peu plus haut.

⁴⁷⁹ Aristote, *De anima*, III, 5, 430 a 22-23. Cf. aussi Averroès, *In De anima*, III, comm. 20, pp. 449 sqq. (trad. de Libera, pp. 118 sqq.) et Thomas d'Aquin, *In De anima*, III, lect.10, n.744-745.

⁴⁸⁰ À strictement parler, ce n'est pas vers les phantasmes que se tourne l'intellect possible pour les recevoir, mais vers ce qui est abstrait à partir d'eux.

même endroit⁴⁸¹, après la mort nous ne nous souvenons pas, c'est-à-dire que quant à son opération, il est corruptible. Il faut comprendre, en outre, que, de même que l'intellect possible est en puissance tous les intelligibles, de même <l'intellect> agent est en puissance de produire en acte tous les intelligibles.

Tu diras que certaines choses sont des intelligibles en acte, comme les substances séparées. Mais l'intellect agent ne peut les produire intelligibles en acte. Donc <l'intellect> agent ne produit pas tous les intelligibles en acte.

De même, l'intellect agent s'intelligé lui-même, et cependant il ne se produit pas lui-même ; donc il ne <produit> pas tous les intelligibles.

Au premier <argument>, bien que les substances séparées soient en soi intelligées et intelligibles en acte, je dis qu'elles ne sont intelligées par l'intellect possible⁴⁸² qu'avec <l'aide> de phantasmes, non pas avec des phantasmes propres <à elles⁴⁸³>, mais avec des <phantasmes> étrangers <à elles>⁴⁸⁴. D'où, de même qu'elles sont dans l'intellect possible intelligibles en puissance, de même elles sont en puissance dans l'intellect agent pour qu'il les produise intelligibles en acte. Et la question est de savoir comment l'intellect agent produit des intelligibles en acte. À cette <question>, je réponds que l'intellect agent produit des intelligibles en acte à partir de phantasmes par abstraction en cela qu'il produit des formes matérielles sans matière. D'où il faut noter que l'âme considère les choses ; elle <les> considère de manière abstraite et universellement par l'intellect possible et, par <l'intellect> agent, elle les considère aussi de manière abstraite et, par cela, produit une abstraction universelle.

À l'autre <argument>, quand on dit <que> l'intellect agent s'intelligé lui-même alors qu'il ne se produit pas lui-même en acte, il faut répondre que, bien que selon soi l'intellect agent soit intelligible <en acte>, et ainsi ne se produise pas lui-même <en acte>, il est cependant intelligible par nous en puissance, parce qu'il n'est intelligé par nous qu'avec <l'aide d'un certain phantasme> ; et c'est pourquoi, de même qu'il est intelligible par nous en puissance, de même il se produit lui-même intelligible <par nous> en acte.

⁴⁸¹ Aristote, *De anima*, III, 430 a 23-24.

⁴⁸² I.e. par l'intellect possible en tant que joint à nous, car pour ce qui est de l'intellect possible en tant qu'il est une substance séparée, il peut toujours intelliger l'intellect agent sans aucun phantasme, par intuition limpide (cf. Question 13).

⁴⁸³ Puisqu'une substance séparée est immatérielle, il n'existe pas de phantasme représentant cette substance par le moyen duquel on pourrait l'intelliger.

⁴⁸⁴ On retrouve cette phrase presque mot à mot dans la réponse à la Question 17, p. 63, ll. 71-74 (**trad., p. *****).

<Question 16>

<Une substance séparée peut-elle s'intelliger elle-même ?>

Quelqu'un pourrait alors s'interroger quelque peu sur les substances séparées et, premièrement, <demander> si une substance séparée peut s'intelliger elle-même.

Il semble que non. {61} Aucune chose particulière et une en nombre n'est intelligible en acte : en effet, l'intellect est réceptif de l'universalité. Mais les choses séparées sont particulières : en effet, chacune des choses séparées est immédiatement un être par soi, distinct de tout autre. Donc les substances séparées ne sont pas intelligibles en acte. C'est pourquoi elles ne peuvent pas non plus s'intelliger elles-mêmes.

Aristote soutient l'opposé, qui dit, dans ce troisième livre⁴⁸⁵, que les formes sans matière sont intelligibles en acte. Mais les substances séparées sont des formes sans matière. Elles sont donc intelligibles en acte et peuvent donc s'intelliger elles-mêmes.

<Question 17>

<Une intelligence en intellige-t-elle une autre ?>

Ensuite, on demande si une intelligence, ou substance séparée, en intellige une autre.

Il semble que non. Aristote, dans ce troisième livre⁴⁸⁶, dit que, dans les choses qui sont sans matière, l'intellect et ce qui est intelligé sont une même chose, et ainsi une <substance séparée> n'en intellige pas une autre.

De même, cela se montre par un argument. Les substances séparées ne sont en effet pas intelligibles par leur substance. Un tel intelligible doit en effet être perfection de celui qui intellige et <doit être> présent à celui-ci, puisqu'il est en union avec lui. Mais une substance séparée ne parfait pas une autre <substance séparée> par sa substance⁴⁸⁷ et ne peut lui être unie⁴⁸⁸. Une <substance séparée> n'en intellige donc pas une autre par sa substance.

De même, puisqu'elles n'ont pas de phantasmes, les substances séparées ne peuvent être intelligées par d'autres <substances séparées> par le moyen de phantasmes. En effet, l'abstraction ne se produit qu'à partir de formes dans une matière. Mais des substances de ce genre sont des formes sans matière. C'est pourquoi elles ne peuvent être abstraites et ainsi ne peuvent être intelligées par le moyen de phantasmes.

De même, l'intellect possible ne reçoit des phantasmes qu'en tant qu'ils {62} sont unis à nous. Donc, même si les substances séparées avaient des phantasmes, elles n'en seraient pas pour autant intelligées par le moyen de ceux-ci, puisque ces phantasmes ne seraient pas unis à nous.

⁴⁸⁵ Aristote, *De anima*, III, 4, 430 a 2-4.

⁴⁸⁶ Aristote, *De anima*, III, 4, 430 a 2-4.

⁴⁸⁷ Parce que les substances séparées sont déjà des substances parfaites.

⁴⁸⁸ Parce que deux substances en acte ne peuvent faire un.

À l'opposé, Averroès dit⁴⁸⁹ que s'il n'y avait pas de matière du bain, le bain ne serait pas non plus dans l'âme. Mais une intelligence n'a⁴⁹⁰ pas une certaine matière. Elle peut donc être intelligible par soi et non par l'intellection d'un autre⁴⁹¹.

⁴⁸⁹ Averroès, *In Metaphysicam*, XII, comm. 36 : « Dictum est (...) amplius in libro De anima formas abstractas esse intellectus. Quapropter movens est intellectus, et est movens quia agit motum et quia est finis motus. Haec autem differunt in nobis, scilicet illud quod movet nos in loco secundum quod est agens et quod movet nos in loco secundum quod est finis. Et habet duplex esse, in anima et extra animam. Quid autem est in anima est agens motum, secundum vero quod est extra animam, est movens secundum finem. Verbi gratia, quoniam balneum duplicem habet formam, in anima et extra animam, et propter illam formam quae est in anima desideramus aliam formam quae est extra animam ; forma igitur animae balnei inquantum est in anima est agens desiderium et motum, secundum autem quod est extra animam est finis motus, non agens. *Si igitur forma balnei non esset in materia*, tunc moveret et secundum agens et secundum finem sine aliqua motione contingente » (éd. Venise, p. 319 G).

⁴⁹⁰ Je corrige « intelligentia non est » par « intelligentiae non est », en parallèle la phrase précédente où on lit : « materia esset *balnei* » et non pas « materia esset *balneum* ».

⁴⁹¹ Cet argument utilise dans l'antécédent une citation d'Averroès, mais en détourne le sens. Selon ma compréhension, l'argument d'Averroès tel que rapporté ici a la signification suivante : puisque bain est une forme matérielle, si elle n'existe pas dans une matière, on n'en aura pas non plus de phantasme et on ne pourra donc pas l'intelliger, c'est-à-dire la recevoir abstraite dans l'âme. Mais une intelligence est une forme immatérielle, il n'est donc pas nécessaire, pour qu'elle soit reçue dans l'âme, que quelque chose d'autre ait été préalablement intelligé qui la rende ainsi intelligible (il n'est besoin ni d'un phantasme de cette intelligence, puisqu'elle ne peut en avoir, ni d'un phantasme de quelque chose d'autre qu'elle). Étant intelligible de soi, une intelligence peut être intelligée par une autre intelligence, et cela de manière immédiate. Voici maintenant ce que dit Averroès dans le passage allégué : il y distingue deux types de moteurs. D'un côté, il y a les corps célestes, qui sont dits animés puisqu'ils ont une puissance intellectuelle et une puissance désirante qui, toujours concordantes puisque les corps célestes n'ont pas de sens, les fait se mouvoir selon le lieu (parallèle dans l'argument : les formes purement abstraites ou séparées de la matière, i.e. les intelligences séparées). De l'autre côté, il y a ce qui nous meut selon le lieu (parallèle dans l'argument : les formes qui, comme bain, sont dans une matière et peuvent en être abstraites). Les premiers sont à la fois agent et fin du mouvement ; ils peuvent donc se mouvoir eux-mêmes (le parallèle qu'on aurait dû avoir dans l'argument est que les intelligences peuvent s'intelliger elles-mêmes ; or l'auteur de l'argument en conclut que les intelligences sont intelligibles par soi et, puisqu'il s'agit de montrer que les intelligences peuvent s'intelliger les unes les autres, étant intelligibles par soi, elles peuvent être intelligées par une autre intelligence), et cela est même nécessaire, puisque, bien qu'ils ne soient pas acte pur comme l'est la Cause Première, il n'y a toutefois aucune matière pour faire obstacle à leur mouvement et à leur auto-intellection. Par contre, dans ce qui nous meut (parallèle dans l'argument : dans le cas des formes qui sont dans une matière et peuvent en être abstraites), il faut distinguer ce qui nous meut selon le lieu en tant qu'il est agent (objet de l'intellection, saisi par l'intellect) de ce qui nous meut selon

<Solution des deux questions>

Il faut comprendre que les substances séparées sont intelligibles en acte et qu'elles peuvent s'intelliger elles-mêmes, comme le soutient littéralement Aristote quand il dit⁴⁹² : « dans les choses qui sont sans matière, celui qui connaît et ce qui est connu sont la même chose ».

À l'argument en sens opposé, il faut dire qu'il y a deux types de particuliers : l'un est matériel, et un tel <particulier> n'est pas intelligible en acte, l'autre est immatériel, et un tel <particulier> est intelligible en acte⁴⁹³. Et <il faut dire aussi> que l'objet de l'intellect, s'il est lui-même intelligible, est un de plusieurs. La raison en est que l'intellect saisit une forme sans matière, or ce qui génère ne génère autre chose que par une matière ; c'est pourquoi la matière est divisée par le sens et la forme non. Donc, l'intellect considérant Socrate et Platon saisit la forme de Socrate et Platon, laissant de côté la matière. De soi, cette <forme> est une et est une de plusieurs. C'est pourquoi il est manifeste que l'objet de l'intellect, s'il est intelligible, est un de plusieurs.

À la seconde question, <qui est> de savoir si une substance séparée en intellige une autre et comment, si c'est par sa substance ou d'une autre manière, certains disent qu'il leur semble⁴⁹⁴ qu'une substance séparée est intelligée par une autre <substance séparée>, car, puisque chaque intelligence est intelligible en acte, l'une est offerte à l'autre, et ainsi l'une intellige ou peut intelliger l'autre⁴⁹⁵.

le lieu en tant qu'il est fin du mouvement (objet du désir, saisi par le sens). Ceci se traduit par une distinction entre deux aspects ou modes d'être de ce qui nous meut (parallèle dans l'argument : deux modes d'être des formes matérielles). En tant qu'il est dans l'âme, ce moteur est agent du désir et du mouvement qui s'ensuit vers la chose désirée, comme la forme de bain dans l'âme nous fait désirer la forme de bain en tant qu'elle est dans une matière (plus trivialement, nous donne l'envie de prendre un bain). En tant qu'il est dans les choses extérieures, ce moteur, comme la forme de bain dans les choses extérieures, est la fin, le but du mouvement. Si donc la forme du bain n'était pas dans une matière, cette forme serait nécessairement, comme les formes séparées, à la fois agent et fin du mouvement. Autrement dit, par la forme du bain dans l'âme nous ne désirerions pas le bain lui-même, mais la forme du bain...

On verra que Siger, ne précisant pas plus que son adversaire le contexte de cette citation d'Averroès, en corrigera l'interprétation dans sa réponse à cet argument. Quant à la conclusion tirée par l'auteur de l'argument, selon laquelle les intelligences étant intelligibles par soi peuvent s'intelliger les unes les autres, les éléments de réfutation apparaîtront tout au long de la solution.

⁴⁹² Aristote, *De anima*, III, 4, 430 a 2-4.

⁴⁹³ Ce n'est donc pas la particularité, mais la matérialité seule qui est obstacle à l'intellection en acte.

⁴⁹⁴ Littéralement : « et il leur semble ».

⁴⁹⁵ Pour les tenants de la première opinion, probablement ceux-là même qui évoquaient l'autorité d'Averroès dans l'argument à l'opposé, être intelligible en acte ou par soi suffit aux intelligences pour pouvoir s'intelliger les unes les autres.

Mais cela ne suffit pas. En effet, pour qu'une chose < séparée > soit intelligible pour une autre, il ne suffit pas qu'elle soit elle-même intelligible en acte, < mais il faut encore⁴⁹⁶ > qu'elle soit offerte à l'autre sous la raison de la perfection⁴⁹⁷, puisque ce qui est connaissable doit {63} être uni à celui qui connaît et devenir un avec lui⁴⁹⁸. Il faut donc que tu expliques⁴⁹⁹ comment une intelligence pourrait faire un avec une autre. C'est pourquoi, pour qu'une chose < séparée > soit intelligible pour une autre, il faut qu'elle soit intelligible et qu'elle soit intelligible de cette manière⁵⁰⁰ par une intelligence. Bien qu'elles soient des intelligibles en acte [de cette manière⁵⁰¹], < les substances séparées > ne sont pas unies à une autre < substance séparée > et ne sont pas perfection intelligible d'une autre < substance séparée >.

Une autre position < consiste à dire > qu'une intelligence en intellige une autre par des espèces concrètes à elle⁵⁰². D'où, puisqu'une intelligence a l'espèce concrète d'une autre, l'une intellige l'autre.

⁴⁹⁶ Il manque manifestement un ou plusieurs mots dans le texte. Bazán a suppléé un « et », qui ne me semble pas suffire à souligner l'ajout d'une seconde condition.

⁴⁹⁷ I.e. offerte en tant que l'une va parfaire l'autre.

⁴⁹⁸ En conformité avec l'autorité d'Aristote qui dit que dans les choses qui sont sans matière, celui qui connaît et ce qui est connu sont la même chose (*De anima*, III, 4, 430 a 2-4).

⁴⁹⁹ Littéralement : « donnes ».

⁵⁰⁰ I.e. en faisant un avec elle.

⁵⁰¹ Il faut, je crois, omettre ce second « huiusmodi ». Du point de vue paléographique, on pourrait dire qu'il s'agit d'une erreur de copiste qui a repris le « huiusmodi » de la phrase précédente. Du point de vue philosophique, Siger vient de mentionner deux conditions pour qu'une chose soit intelligible pour une autre : 1. être intelligible en acte, 2. être intelligible en faisant un avec le sujet de l'intellection. Dans le cas des substances séparées, la première condition est remplie, mais la seconde condition ne peut l'être. Il est en effet impossible que deux substances séparées s'intelligenceant l'une l'autre fassent un, comme il est impossible que deux substances premières comme Socrate et Platon fassent un (sauf par le concept, mais ce n'est pas de cela qu'il est question). Or, si on voulait soutenir que les substances séparées peuvent s'intelligenceant l'une l'autre, il faudrait montrer que cette union entre elles peut être, puisque, dans le cas des choses immatérielles, il y a identité du sujet qui intellige et de l'objet qui est intelligé. Ce n'est pas possible. Par conséquent, une substance séparée peut s'intelligenceant elle-même, mais elle ne peut pas en intelligeant une autre. On verra un peu plus loin que Siger ajoutera encore une autre raison à cette impossibilité : une intelligence n'intelligenceant autre chose qu'elle que selon un rapport de sa substance à < cette > autre chose, à savoir en cela que par rapport à une autre chose elle joue le rôle de cause ou d'être causé ; or une intelligence n'est ni cause ni effet d'une autre intelligence ; donc une intelligence ne peut en intelligeant une autre.

⁵⁰² I.e. des espèces de l'intelligence qui est objet de l'intellection concrètes (innées dans) à l'intelligence qui intellige. L'Anonyme de Van Steenberghen attribue cette position à Platon (cf. Van Steenberghen, 1971, *In libros Aristotelis De anima*, III, 20, p. 338, ll. 27-36).

Mais cela ne vaut rien⁵⁰³. En effet, cela⁵⁰⁴ doit être compris à propos des formes matérielles. D'où, si une intelligence intelligeait une forme matérielle, on pourrait alors bien dire que c'est par une espèce concrète à elle⁵⁰⁵ <qu'elle l'intellige>.

De même, une espèce abstraite⁵⁰⁶ n'a pas d'espèce concrète à elle qui soit sienne ; et je dis « qui soit sienne », parce que c'est bien par des espèces que nous intelligeons les intelligences, mais pas par ses <propres> espèces, mais par des <espèces> étrangères <à elle>. Si donc les intelligences⁵⁰⁷ sont des espèces abstraites, elles ne peuvent avoir d'espèces qui soient leurs. C'est pourquoi une intelligence ne pourra avoir l'espèce concrète d'une autre.

D'une troisième manière, il faut dire que tout ce qu'une intelligence intellige, elle l'intellige par la raison d'intelliger sa substance⁵⁰⁸. Et c'est cela que pense Aristote dans ce troisième livre⁵⁰⁹, quand il dit : « dans les choses qui sont sans matière, celui qui connaît et ce qui est connu sont la même chose », et, dans le onzième <livre> de la *Métaphysique*⁵¹⁰, où il dit : « la Cause Première n'intellige pas autre chose qu'elle-même ». D'où dans l'intellect l'intelligible et ce qui intellige ne sont pas la même chose⁵¹¹ quand l'intelligible est intelligé par une raison d'intelliger autre que la raison d'intelliger sa substance⁵¹², car tout ce qui a une raison d'intelliger autre qu'une raison d'intelliger sa substance ou essence intellige à partir de phantasmes. D'où je dis qu'une intelligence n'intellige autre chose que selon un rapport de sa substance à <cette> autre chose, à savoir en cela que par rapport à une autre chose elle joue le rôle de cause ou d'être causé⁵¹³. D'où il est écrit dans le livre *Des causes*⁵¹⁴ qu'une intelligence {64} est

⁵⁰³ Littéralement : « cela n'est rien ».

⁵⁰⁴ I.e. l'intellection par la médiation d'espèces concrètes de la chose intelligée.

⁵⁰⁵ I.e. une espèce de la forme matérielle concrète à (innée dans) l'intelligence qui intellige.

⁵⁰⁶ I.e. abstraite de la matière, c'est-à-dire une intelligence, par opposition aux formes ou espèces matérielles dont il a été question dans le paragraphe précédent.

⁵⁰⁷ Puisque dans ce paragraphe il est partout question des intelligences séparées en général et non de l'intellect en particulier, je corrige « intellectus » par « intelligentiae ».

⁵⁰⁸ I.e. la raison de s'intelliger soi-même, ce qui se produit sur le mode de l'intuition (Cf. Question 13).

⁵⁰⁹ Aristote, *De anima*, III, 4, 430 a 2-4.

⁵¹⁰ Aristote, *Métaphysique*, XII, 9, 1074 b 33-34.

⁵¹¹ Littéralement : « dans l'intellect il y a multitude de l'intelligible et de ce qui intellige ».

⁵¹² I.e. selon une raison autre que celle de s'intelliger soi-même, ce qui se produit sur le mode de l'abstraction, de l'intellection d'autrui. L'intellect, puisqu'il lui arrive d'être joint à nous, n'est pas à mettre complètement sur le même pied que les autres intelligences séparées : l'intellect peut intelliger les choses inférieures à lui par abstraction à partir de phantasmes, et dans ce cas, ce qui intellige et ce qui est intelligé ne sont pas la même chose ; mais quand l'intellect s'intellige lui-même, alors, comme c'est le cas pour toutes les intelligences séparées, ce qui intellige et ce qui est intelligé sont la même chose.

⁵¹³ Littéralement : « en cela qu'elle-même se comporte comme cause par rapport à autre chose ou comme être causé ».

cause des choses qui sont en dessous d'elle et elle <les> intellige. D'où une intelligence n'intellige une forme qui est en dessous d'elle que selon le mode par lequel elle est cause de la production de cette <forme>⁵¹⁵. Et je dis qu'une intelligence, si elle a⁵¹⁶ des choses inférieures à elle, <les> intellige par soi. D'où, puisqu'une intelligence n'intellige rien <d'autre> sinon par un rapport de sa substance à <cette> autre chose, je dis qu'une intelligence n'en intellige pas une autre selon un rapport de cause, au contraire toutes à égalité se tournent vers la Cause Première comme vers leur cause⁵¹⁷. De la même manière, c'est immédiatement et non à travers des intelligences intermédiaires que notre intellect se tourne vers la Cause Première comme vers sa cause.

À ce qui est objecté, quand Averroès dit⁵¹⁸ que s'il n'y avait pas de matière <du bain>, le bain ne serait pas non plus dans l'âme, il faut répondre qu'il veut dire <ceci> : puisque l'intellect n'intellige la forme de la chose <bain> que quand la forme de bain est dans l'âme, alors, s'il n'y avait pas de matière du bain à l'extérieur, <ou bien la forme de> bain ne serait pas non plus dans l'âme, ou bien⁵¹⁹ le bain qui est dans l'âme serait la même chose que le bain qui est à l'extérieur.

⁵¹⁴ *Liber de causis*, Chap. VII, prop. 77, p. 52 (éd. Magnard et al.).

⁵¹⁵ Dans ce cas de l'intellect, cela se produit par abstraction des intelligibles à partir des phantasmes dans l'imagination.

⁵¹⁶ Littéralement : « comme elle a ».

⁵¹⁷ Cf. Questions 2 et 4 : l'intellect est produit immédiatement par la Cause Première, les intelligences aussi.

⁵¹⁸ Averroès, *In Metaphysicam*, XII, comm. 36.

⁵¹⁹ Je corrige ici le texte qui, littéralement, est le suivant : « puisque l'intellect n'intellige la forme de la chose que quand la forme de bain est dans l'âme, alors, s'il n'y avait pas de matière du bain à l'extérieur, bain ne serait pas non plus dans l'âme, *et puisque alors* (et quia tunc) le bain qui est dans l'âme serait la même chose que le bain qui est à l'extérieur ». Je ne vois pas, en effet, à quoi le « quia » pourrait se rattacher, à moins de supposer que le texte était « et puisque <s'il n'y avait pas de matière du bain à l'extérieur>, alors le bain qui est dans l'âme serait la même chose que le bain qui est à l'extérieur ». Mais cette supposition reviendrait au même que, comme je le propose, d'ajouter un « ou bien ... ou bien ». Dans la mesure où la réfutation de l'argument a déjà été assurée par ce qui précède, en disant qu'il ne suffit pas aux intelligences d'être intelligibles par soi pour pouvoir s'intelliger les unes les autres, il ne reste à Siger qu'à corriger son adversaire sur l'interprétation du texte d'Averroès. Acceptant que la conclusion « la forme de bain ne serait pas non plus dans l'âme » est une conclusion possible de l'antécédent « s'il n'y avait pas de matière du bain à l'extérieur », puisqu'une forme matérielle n'est intelligible en acte qu'à partir d'un phantasme et qu'un phantasme est nécessairement lié à la matière ; Siger précise toutefois que ce n'est pas cette inférence qu'a faite Averroès. Il corrige alors son adversaire : il y a une autre interprétation possible de ce texte – d'autant plus possible que c'est ce qu'Averroès a effectivement écrit. La conclusion tirée par Averroès de « s'il n'y avait pas de matière du bain à l'extérieur » est plutôt celle-ci : « le bain qui est dans l'âme serait la même chose que le bain qui est à l'extérieur », proposition impossible quelle que soit la manière dont on l'interprète. Premièrement, et c'est la lettre du texte d'Averroès, parce qu'alors la forme de bain dans l'âme serait à la fois agent et fin du mouvement (ainsi, par la forme

<Question 18>

<Notre intellect connaît-il le particulier de manière particulière ?>

À propos de la connaissance de l'intellect encore, il arrive de douter et on demande si notre intellect connaît le particulier de manière particulière, de sorte que par une connaissance intellectuelle il est capable de distinguer un particulier d'un autre.

Et il semble que oui.

Au troisième <livre> de ce <traité>, Aristote soutient⁵²⁰ que l'intellect pratique est connaissant, il spéculé en effet sur ce qui doit être fait. Mais une action porte sur des choses particulières. Donc sa connaissance porte sur des choses particulières. Si, en effet, il ne connaissait pas et ne spéculait pas sur <ce qui est> particulier, il ne serait pas en mesure de choisir ce qui doit être fait. Donc et cetera.

De même, Boèce, dans *De la consolation*⁵²¹, dit : « tout ce que peut une puissance inférieure, une <puissance> supérieure <le> peut aussi ». <Or> le sens peut connaître les choses particulières. Donc l'intellect, puisqu'il est une puissance supérieure, peut connaître ces mêmes choses.

À l'opposé. Boèce dit⁵²² que <quelque chose> est universel quand il est intelligé, mais particulier quand il est senti. En effet, le particulier est objet du sens tandis que l'universel est objet de l'intellect. Si donc l'intellect connaît quelque chose de particulier, c'est sous la raison de l'universel.

Solution. Il est certain que l'intellect ne connaît pas le particulier premièrement et par soi. Et la raison en est que l'action d'intelliger, comme n'importe quelle autre action, se produit selon l'exigence de la forme de l'agent. Or, la forme qui produit l'action d'intelliger est immatérielle, abstraite, une de plusieurs et n'est pas de celui-ci plus que de cet autre⁵²³. Donc, de manière semblable, ce qui spécifie l'action d'une forme de ce genre doit être immatériel, abstrait, un de plusieurs et ne doit pas être de celui-ci plus que de cet autre⁵²⁴. Or, l'universel est quelque chose de ce genre. C'est pourquoi il est manifeste que, par soi, l'intellect n'intelligé rien si ce n'est un universel et <il> ne connaît pas les particuliers en tant que particuliers. Au contraire, en tant qu'ils sont intelligés, les particuliers sont un, non distincts l'un de l'autre entre eux, de sorte que l'intellect connaissant des singuliers ne sait⁵²⁵ pas distinguer l'un de l'autre. Alors donc que notre

de bain dans l'âme je ne désirerais pas prendre un bain, mais je désirerais la forme du bain). Deuxièmement, parce que, si la forme dans l'âme est identique à la forme dans une matière, un intelligible en acte serait dans une matière, ce qui est impossible (erreur de Platon). Troisièmement, parce que, si la forme dans une matière est identique à la forme dans l'âme, le bain lui-même serait dans l'âme et pas seulement sa forme, ce qui est impossible (erreur d'Empédocle).

⁵²⁰ Aristote, *De anima*, III, 10, 433 a 14 et III, 7, 431 b 1-15.

⁵²¹ Boèce, *De consolatione Philosophiae*, V, prosa 4, 31-34.

⁵²² Boèce, *In Isagogen Porphyrii Commenta*, Lib. I, c. 11, ed. 2a, éd. Schepss-Brandt, p. 167.

⁵²³ Littéralement : « n'est pas de celui-ci de sorte qu'elle n'est pas d'un autre ».

⁵²⁴ Littéralement : « n'est pas de celui-ci de sorte qu'elle n'est pas d'un autre ».

⁵²⁵ Le texte latin (« nesciat distinguere ») justifie ce belgicisme.

intellect n'intellige pas, premièrement et par soi, le particulier de manière particulière, on peut cependant poser que, secondairement⁵²⁶, <notre> intellect intellige le particulier de manière particulière. Mais par quelle voie ?

D'une <première> manière, on peut poser que <notre> intellect intellige le particulier de manière particulière par cette voie : on pose en effet que <notre> intellect intellige le particulier de manière particulière, mais secondairement, <c'est-à-dire> par application d'un intellect⁵²⁷ un à des particuliers divers, de sorte que par application d'une même forme commune à un particulier il le connaît de manière particulière.

Contre <cela> : <notre> intellect ne connaît un particulier par application {66} à celui-ci d'une forme universelle que selon le mode d'application de cette forme. Mais <notre> intellect n'applique pas une forme commune à un particulier de sorte qu'il saisit l'être même de celui-ci sans <saisir celui> d'un autre⁵²⁸. En effet, cette forme réelle universelle de particuliers de ce genre⁵²⁹ n'est pas produite telle qu'elle est de celui-ci plus que de celui-là. C'est pourquoi il est manifeste que l'intellect ne peut pas, par cette application, connaître un particulier distinctement d'un autre.

En outre, au troisième <livre> du *De anima*⁵³⁰, Aristote soutient que l'intellect comparant entre elles plusieurs choses doit être connaissant de <ces> plusieurs choses, du fait qu'il compare l'un des deux à l'autre. Si donc l'intellect applique une forme commune à des singuliers et que, les possédant, il <les> compare à cette <forme>, il faut qu'avant l'application il connaisse <déjà> chacun d'eux. C'est pourquoi il est manifeste que ce n'est pas par l'application d'une forme commune que l'intellect connaît le particulier de manière particulière.

C'est pourquoi je crois et je dis que l'intellect, même en tant qu'il est notre <intellect>, n'intellige le particulier de manière particulière ni premièrement ni secondairement. En effet, notre intellect n'est pas tel qu'il intellige par un organe, mais il est séparé selon chacune des parties de sa puissance, et selon sa puissance possible et selon sa puissance agente ; il communique cependant avec ce qui opère par un organe⁵³¹. <S'il en était> autrement, il n'y aurait pas de raison pour laquelle il n'intellige que par une forme commune de manière telle que l'intellect ne distingue pas les singuliers, <singuliers> qui tous communiquent dans une forme commune, intelligible, immatérielle, abstraite, qui n'est pas diverse de divers, mais une de plusieurs singuliers.

Mais je ne dis pas que le particulier n'est connu d'aucune manière par l'intellect, ce qui est le cas de quelqu'un qui, comme Platon, dit que l'universel est autre que le singulier. {67} Platon disait en effet que l'universel est une forme absolument séparée des singuliers. D'où il arriverait que quelqu'un qui intellige un universel n'intellige d'aucune

⁵²⁶ Je corrige « ex consequentia » par « ex consequenti », expression que l'on retrouve d'ailleurs telle qu'elle quelques lignes plus bas.

⁵²⁷ I.e. d'une même raison, d'une même forme.

⁵²⁸ Littéralement : « de sorte qu'il saisit l'être même de celui-ci de sorte qu'il ne <saisit> pas <celui> d'un autre ». Quand j'intellige la forme de Socrate, je saisis l'être même de Socrate, mais aussi celui de Platon et de tous les individus de l'espèce.

⁵²⁹ I.e. de particuliers matériels, cf. distinction entre deux sens de « particulier » dans la Question 16 (solution).

⁵³⁰ Aristote, *De anima, locus non inventus*.

⁵³¹ I.e. l'imagination, cf. Questions 7 et 8.

manière un particulier, puisque l'universel est posé autre que le singulier. Au contraire, je dis que, puisque l'universel est la même chose que son particulier, le particulier est connu par la connaissance de l'universel, mais pas en tant qu'il est en sa forme propre⁵³², mais seulement en <sa forme> universelle, parce que cette forme universelle est en vérité particulière selon son être. Le particulier n'a en effet pas une autre forme que l'universel. D'où Aristote dit⁵³³ que le particulier n'a ni un nom propre, ni une forme propre, ni une connaissance propre.

Il existe une autre manière par laquelle on pose que l'intellect intellige secondairement le particulier de manière particulière. On dit en effet que, bien que la forme premièrement connue par l'intellect soit universelle et immatérielle, elle est cependant causée par des phantasmes particuliers. D'où, du fait qu'elle est causée par des particuliers, l'intellect connaît le particulier. Et on pose un <exemple> similaire : par soi et premièrement, un sensible est connaissable en tant qu'il est dans un organe, mais, puisqu'il est causé par l'être qu'il a dans un objet, le sens connaît non seulement le sensible dans l'organe, mais aussi le sensible dans l'objet. De la même manière⁵³⁴, bien que, par soi et premièrement, une forme universelle abstraite soit connue par l'intellect, elle est cependant causée par elle-même en tant qu'elle est dans une <chose> particulière, c'est pourquoi⁵³⁵ l'intellect connaît non seulement la forme universelle en tant qu'universelle, mais il la connaît aussi en tant qu'elle est particulière. C'est pourquoi et cetera.

Cela est vraisemblable⁵³⁶ : la vérité est que les espèces sensibles existant dans un organe non seulement produisent une connaissance d'elles dans l'organe, mais <produisent> aussi <la connaissance> de ces choses par lesquelles elles sont causées, et dont elles sont les similitudes ou espèces. {68} On dit <alors> : une forme immatérielle, abstraite, non seulement produit une connaissance d'elle dans l'intellect, mais produit aussi la connaissance de ce par quoi elle est causée comme par son objet, <et> dont elle est l'espèce. D'où, puisqu'une forme immatérielle est dans une forme réelle comme dans l'objet par lequel elle est causée, si la forme universelle est connue, alors la forme réelle est connue aussi.

Or, il faut comprendre que, bien que le sensible produise pour le sens une connaissance de lui dans un organe, il ne produit cependant cette connaissance que par une similitude que, dans l'organe, il a venant d'un objet. Il y a donc une similitude que le sensible a quand il est dans l'organe, comme il y a dans la vue <une similitude> non pas du coloré universellement, mais de ce coloré, comme similitude de ce particulier. Et c'est pourquoi le sensible mène à la connaissance d'un particulier. De manière semblable, une forme immatérielle produit une connaissance de son objet selon qu'elle est similitude de <cet> objet. Toutefois, puisqu'elle est similitude de son objet non sous <son> être particulier, mais sous <son> être universel, tu peux à partir de là <te> convaincre qu'un homme réel,

⁵³² I.e. « pas en tant que particulier ».

⁵³³ Aristote, *Metaphysica*, VII, 15, 1039 b 27 sqq. ; *Rhetorica*, I, 1356 b 31.

⁵³⁴ Traduction un peu libre du terme « praeterea », habituellement traduit par « en outre » et qui introduit un nouvel argument ; mais il est clair que ce qu'on a ici, c'est la suite du raisonnement par analogie et non un nouvel argument.

⁵³⁵ Je corrige « quia » par « quare », qui fait plus de sens.

⁵³⁶ Littéralement : « cela semble être le cas (hoc tamen videtur) ».

qui est objet d'une forme universelle, est connu non pas sous <son> être réel, mais sous <son> être universel.

D'où il faut noter qu'il y a deux types d'universel⁵³⁷ : l'un est l'universel qui est une intention pure universelle abstraite, non prédicable des particuliers à l'extérieur ; l'autre est l'universel qui n'est pas une intention pure, {69} mais est une forme réelle, existant en plusieurs, prédicable de ces mêmes <plusieurs>. Il faut donc noter que c'est l'universel qui est une intention universelle pure qui produit une connaissance d'un universel réel.

Alors, au premier argument en sens opposé, il faut dire qu'il conclut bien que l'intellect doit avoir une connaissance des particuliers, mais il ne s'ensuit pas qu'il doive donc avoir une connaissance à propos des particuliers eux-mêmes. On concède <l'antécédent> : en effet, c'est par la connaissance universelle des particuliers qu'on est guidé dans l'action portant sur des choses particulières. D'où, puisqu'ils ne sont pas connus dans leur nature propre, il arrive que ceux qui ne sont pas experts dans les règles de l'art universel puissent moins avoir une action portant sur des particuliers, comme le soutient Aristote au premier <livre> de la *Métaphysique*⁵³⁸.

À l'autre <argument>, il faut dire que, de même que le sens connaît le particulier, l'intellect connaît <aussi> le particulier, mais pas de manière particulière comme le sens. D'où il est vrai que tout ce que peut une puissance inférieure, une <puissance> supérieure <le> peut aussi, mais il ne faut pas que ce soit de la même manière.

Explicit.

Commencent <ici> les questions sur le *troisième <livre du> De anima* disputées par Maître Simon de Faversham et <celles> de Maître Siger sur le même *troisième <livre>* précédent.

⁵³⁷ Littéralement : « l'universel est double ».

⁵³⁸ Aristote, *Metaphysica*, I, 1, 981 a 13 sqq.

Le traité *De l'âme intellectuelle*
DAI – après 1270 (probablement entre 1270 et 1272)

Ce second texte nous a été transmis dans trois manuscrits et n'a pas posé les mêmes problèmes philologiques que dans le cas des QTDA.

À l'invitation expresse de Thomas dans le DUI⁵³⁹, Siger propose ici une réponse publique aux objections de son illustre opposant en s'en tenant, toujours à l'invitation de celui-ci, « aux raisonnements et aux dits des philosophes eux-mêmes » En neuf chapitres de longueur inégale et d'un style assez limpide, il y confirme et précise sa doctrine de l'intellect opérant intrinsèque, qui a désormais un nom, et, commençant par une étude exhaustive et précise des définitions de l'âme selon Aristote (chapitre I), Siger montre en quoi elle est conforme aux dits et à l'intention du Philosophe.

Premier texte sigérien sur l'intellect que les commentateurs contemporains aient connu, avant les QTDA et, plus tardivement encore, les QLDC, il fut l'objet de nombreuses querelles d'interprétation. Savoir, par exemple, s'il avait précédé ou non le DUI de Thomas, ou encore savoir s'il doit être ou non identifié à certain *De intellectu*, aussi attribué à Siger par A. Nifo, mais perdu (ou n'ayant jamais existé), etc. Ce n'est pas l'endroit de revenir ici sur tous ces débats. Je m'en tiendrai pour l'instant à deux affirmations aujourd'hui certaines : 1° ce texte est bel et bien la réponse de Siger au DUI de Thomas, 2° ce texte a donc été rédigé après 1270.

Une analyse plus approfondie de ce texte, que je réserve pour un autre travail, permettra de fournir quelque réponse aux questions suivantes à propos du DAI :

1. Quelle en fut la date de composition? Les arguments en faveur d'une date plus éloignée de 1270 (1273-1274) reposent tous soit sur l'existence hypothétique du *De intellectu*, soit, le plus souvent, sur une lecture évolutionniste des œuvres de Siger (de manière à laisser le temps à sa crise intellectuelle de s'installer et de se développer). Ainsi, l'abandon de cette lecture entraînera une réévaluation à la hausse des arguments en faveur d'une date plus proche de 1270. Sans entrer dans le détail, il me paraît hautement probable que le *terminus ad quem* soit 1272, date de

⁵³⁹ Thomas d'Aquin, DUI, V, § 120 (trad. de Libera, p.197).

promulgation des fameux statuts qui obligeaient les maîtres ès arts à, entre autres, réfuter tout argument qui contredirait la vérité de la foi. Cela expliquerait en tout cas pourquoi Siger réfute dans les QLDC les arguments de ceux que j'ai appelé les artiens radicaux alors qu'il ne l'avait pas fait, s'adressant pourtant à eux, dans le DAI⁵⁴⁰.

2. Comment interpréter les formules qui, à première vue, semblent marquer une évolution de Siger dans son attitude par rapport à la foi? À ce sujet, j'ai proposé plus haut⁵⁴¹ une analyse de la fin du chapitre VII, mais il conviendra de revenir sur d'autres passages où Siger oppose la « vérité qui ne peut mentir » à l'« intention des philosophes » (chapitre VII) ou se réfère à des « prophètes » (fin du chapitre VI). Ce sera aussi l'occasion de considérer la manière dont Siger utilise certaines citations d'Albert le Grand ou de Thomas d'Aquin pour les détourner du sens que ceux-ci leur donnaient.

⁵⁴⁰ Sur les artiens radicaux et les critiques que Siger leur adresse, cf. *supra*, pp.***.

⁵⁴¹ Cf. *supra*, pp.***.

{70} Siger de Brabant Traité de l'âme intellectuelle

<Prologue>

<Ici> commencent les questions sur l'âme intellectuelle telles qu'ordonnées par maître Siger de Brabant.

Puisque l'âme est capable de connaître les autres choses, il est honteux qu'elle s'ignore elle-même. En effet, comment, ignorante d'elle-même, pourra-t-elle être considérée fiable à propos des autres choses⁵⁴² ? Or, il y a une chose que les âmes désirent le plus connaître à propos d'elles-mêmes, à savoir de quelle manière il leur arrive d'être séparées des corps. C'est pourquoi, comme le dit le Commentateur à propos du prologue du *De anima*⁵⁴³, « nous devons toujours poser cette question directement de nos yeux ». Et c'est pourquoi, à la demande d'amis, souhaitant satisfaire leur désir dans la mesure de nos moyens, nous proposons de montrer, dans le présent traité, ce qu'il faut penser à ce sujet selon les enseignements de philosophes qui ont fait leurs preuves, n'affirmant rien qui vienne de nous. Ce traité compte dix chapitres.

Le premier concerne ce que nous devons entendre par le nom 'âme'.

{71} Le deuxième, ce qu'est l'âme.

Le troisième porte sur la manière dont l'âme intellectuelle est perfection et forme d'un corps.

Le quatrième porte sur la question de savoir si l'âme intellectuelle est incorruptible, éternelle dans le futur.

Le cinquième porte sur la question de savoir si elle est éternelle dans le passé.

Le sixième porte sur la manière dont elle est séparable du corps et sur le statut qu'elle a <quand elle est> séparée.

Le septième porte sur la question de savoir si l'âme intellectuelle est multipliée selon la multiplication des corps humains.

Le huitième porte sur la question de savoir si en l'homme la puissance végétative, la puissance sensitive et la puissance intellectuelle relèvent d'une seule et même substance d'âme.

Le neuvième porte sur la question de savoir si l'opération de l'intellect est sa substance.

Le dixième porte sur la question de savoir si <l'âme intellectuelle> a en elle-même les formes des choses qu'elle intellige⁵⁴⁴.

⁵⁴² Cf. Thémistius, *In De anima*, I, 1, p. 3, ll. 38-40).

⁵⁴³ Averroès, *In De anima*, I, comm. 12, p. 17, ll. 34-35.

⁵⁴⁴ Ce chapitre n'a probablement jamais été écrit ; en tout cas, il n'apparaît dans aucun des trois manuscrits connus qui contiennent ce texte. D'après cet énoncé et d'après une indication à la fin du chapitre IV, il semble qu'il traitait – ou aurait dû traiter – de l'acquisition des premiers principes (cf. *Quaestiones in tertium De anima*, Question 12) et du processus d'intellection (cf. *Quaestiones in tertium De anima*, Question 14).

<Chapitre I>

<Ce que nous devons entendre par le nom « âme »>

À propos du premier <chapitre>, il faut savoir que nous devons entendre par le nom « âme » ce par quoi un corps animé vit. En effet, l'animé se distingue de l'inanimé par cela qu'il vit, c'est-à-dire par ceci qu'un corps animé vit alors qu'un <corps> inanimé ne vit pas. Or nous disons vie d'un corps animé le fait de se nourrir, de croître, de générer par le biais d'une semence, de sentir, comme voir et entendre, de désirer, d'intelliger, de se mouvoir selon le lieu, par soi-même, et non par quelque chose d'extrinsèque. C'est pourquoi nous disons d'un corps qui a n'importe laquelle des <opérations> susmentionnées qu'il vit et est animé ; et dans des corps animés, l'âme est ce qui est le principe et la cause des <opérations> susmentionnées. Et ainsi {72} la première des choses proposées est manifeste, à savoir ce que nous devons entendre par le nom « âme » : <l'âme est> ce par quoi une chose vivante vit ou bien <est> le principe et la cause de la vie dans les corps animés.

Mais il faut ajouter à ce qui précède que, d'une manière, nous entendons ou pouvons entendre par « vivre » l'être premier d'un corps vivant, et <c'est> ainsi <que> le Philosophe dit au deuxième livre du *De anima*⁵⁴⁵ que, pour les choses vivantes, vivre est être ; d'une autre manière, nous pouvons entendre par « vivre » les opérations susmentionnées de la vie et de l'âme. Et « vivre », entendu de l'une et l'autre manière, est par l'âme. Mais ni le vivre entendu au premier sens – qui est l'être des choses vivantes –, ni l'âme qui est dans les corps animés ne se manifestent si ce n'est par le vivre qui est opération de l'âme et de la vie.

⁵⁴⁵ Aristote, *De anima*, II, 4, 415 b 13-14.

<Chapitre II>

<Ce qu'est l'âme⁵⁴⁶>

À propos du deuxième chapitre, il faut savoir que l'âme est acte premier, forme ou perfection d'un corps naturel en puissance de vivre. Et on montre premièrement que l'âme est acte d'un corps ; deuxièmement, qu'elle est acte premier d'un corps ; troisièmement, qu'elle est acte d'un corps naturel, et non <d'un corps> artificiel ; quatrièmement, qu'elle n'est pas acte de n'importe quel corps naturel, mais <d'un corps naturel> en puissance de vivre, ou préparé et disposé à la vie, à l'âme et à ses opérations. La première <affirmation> se montre ainsi : ce par quoi quelque chose agit et opère premièrement et principalement, {73} cela est sa forme⁵⁴⁷ – la forme, en effet, est ce par quoi <il y a> principe d'opération – ; or, comme il était déjà manifeste plus haut, l'âme est ce par quoi un corps animé vit ou exerce les opérations de la vie ; donc l'âme est acte et forme d'un corps.

Et <on le montre> encore <ainsi> : l'âme est quelque chose qui relève d'un corps vivant, puisqu'elle est ce par quoi une chose vivante vit ; or un corps vivant est une substance composée⁵⁴⁸ ; mais l'âme n'est pas la substance composée qu'est le corps vivant, et elle n'est pas non plus corps ou matière d'une substance composée qui est un corps vivant, puisqu'elle est la cause principale des opérations qui sont dans un corps vivant ; il reste donc, par division, qu'elle est acte et forme d'un corps.

Et il faut remarquer que, puisque la forme doit être définie par sa matière et non par une substance composée, comme le dit⁵⁴⁹ Thémistius, par le <nom> « corps » posé dans la définition de l'âme nous devons entendre « matière d'un corps animé », à savoir « substance de la matière première désignée par les trois dimensions », de sorte que <dire> que l'âme est acte d'un corps est <la même chose que dire qu'elle est acte d'une matière corporelle.

La deuxième <affirmation> se montre ainsi : <on distingue> l'acte comme habitus de l'acte comme opération : l'acte comme habitus, comme la science, et l'acte comme opération, comme considérer selon la science. Or, puisque l'âme est perfection d'un corps animé non seulement pendant la veille, quand il y a utilisation et opération des sens, mais aussi pendant le sommeil, quand il n'est pas fait usage des sens, l'âme est un acte comme habitus – autrement, en effet, elle ne serait pas acte et perfection d'un corps pendant le sommeil. Et si quelqu'un objecte et dit que si l'âme est acte comme habitus tandis que pendant la veille elle n'est pas <acte> comme habitus, alors on définit mal l'âme <en disant> qu'elle est acte comme habitus, il faut, contre celui qui objecte ainsi, répondre {74} que l'habitus demeure dans l'acte, comme la science demeure dans le fait

⁵⁴⁶ Comme l'indique Bazán, tout ce chapitre est à mettre en parallèle avec Thémistius, *In De anima*, III, pp. 96-102.

⁵⁴⁷ Cf. Aristote, *De anima*, II, 2, 414 a 5-9 ; cf. aussi Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, I, § 10 (trad. de Libera, p. 87) et III, § 61 (trad. de Libera, p. 135).

⁵⁴⁸ I.e. composée de matière et de forme.

⁵⁴⁹ Thémistius, *In De anima*, III, p. 100, ll. 0-5 et p. 109, ll. 72-80.

de considérer, bien que l'acte ne demeure pas toujours dans l'habitus⁵⁵⁰ ; et c'est pourquoi l'âme peut être dite acte habituel d'un corps non seulement pendant le sommeil, mais aussi pendant la veille. Et puisque l'âme est acte comme habitus d'un corps, comme il a été montré, et que, dans l'ordre de la génération, les habitus sont naturellement premiers par rapport aux actes, comme la puissance de voir précède le voir et la puissance d'entendre précède l'entendre, il s'ensuit que l'âme, puisqu'elle est acte comme habitus d'un corps, est acte premier d'un corps et non acte second, comme <le sont> les opérations de la vie. Or, il est on ne peut plus vrai que les habitus naturels sont antérieurs aux actes, puisqu'ils ne sont pas causés par ceux-ci. En effet, les habitus acquis sont causés par des actes, comme l'art de jouer de la cithare <est causé> par le fait de jouer de la cithare, c'est pourquoi dans ce cas⁵⁵¹ les actes sont d'une certaine manière antérieurs aux habitus. Mais l'âme est un habitus naturel, et non <un habitus> acquis, c'est pourquoi elle est absolument acte premier d'un corps. Et il faut remarquer que, bien que selon sa puissance de sentir, d'intelliger et de se mouvoir l'âme se trouve être acte d'un corps soit en habitus soit en opération, l'âme végétative cependant, dont l'opération est d'utiliser de la nourriture, se trouve toujours être acte d'un corps selon une perfection dernière⁵⁵², puisqu'elle opère toujours et pendant le sommeil et pendant la veille.

La troisième <affirmation> se montre ainsi : la forme d'un corps naturel diffère de celle d'un corps artificiel. En effet, la forme d'un corps artificiel est un accident, car elle advient à un certain sujet qui est déjà en acte par nature, comme du bois, du fer ou de l'argent. Et le signe de cela est que, une fois retirée la forme artificielle d'un corps artificiel, ce corps n'en conserve pas moins le nom et la définition qu'il avait auparavant selon qu'il était individu d'une substance. Par exemple, une fois la « tranchéité » retirée d'une dolabre⁵⁵³, étant entendu que <la « tranchéité »> en est la forme artificielle, ce qui demeure {75} est manifestement du fer, dont le nom et la définition sont les mêmes⁵⁵⁴ qu'auparavant, ce qui n'arriverait pas si la forme d'un corps artificiel était une substance et non un accident. Par contre, une fois l'âme retirée d'un corps, ce qui reste ne conserve ni le nom ni la définition qu'il avait auparavant ; l'âme est donc une forme comme substance et non comme accident. Or elle serait forme comme accident si elle était forme d'un corps artificiel ; <l'âme> est donc acte, forme ou perfection d'un corps naturel ou corps constitué par la nature.

La quatrième <affirmation> se montre ainsi : un art n'utilise pas n'importe quels instruments, au contraire, <il utilise> ceux qui sont déterminés, disposés et préparés aux opérations de cet art – il n'arriverait pas, en effet, d'écrire avec une hache, de couper avec une plume ou de construire avec une cithare. Or l'âme utilise le corps pour <produire>

⁵⁵⁰ Ce n'est pas parce que je considère telle chose en acte que je perds de ce fait tout habitus ou puissance de considérer une autre chose ; par contre, il se peut que, bien que j'aie l'habitus ou puissance de considérer telle chose en acte, je ne la considère cependant pas en acte.

⁵⁵¹ Littéralement : « ici ».

⁵⁵² I.e. l'âme végétative est toujours en acte comme opération.

⁵⁵³ Le terme « dolabra » désigne différents outils qui servent à trancher. Au sens le plus propre, il désigne un outil à double face, hache d'un côté et pioche de l'autre.

⁵⁵⁴ Littéralement : « avec un nom univoque et une définition univoque ».

ses opérations, et elle est comme un art <qui opère> de l'intérieur⁵⁵⁵, comme l'art de construire s'il pouvait pénétrer le bois ; l'âme requiert donc un corps déterminé, disposé et préparé à ses opérations. Il est donc correct de dire que l'âme est acte d'un corps en puissance de vivre, c'est-à-dire, non pas de n'importe quel corps, mais de celui qui est matière propre et puissance de l'âme, de la vie et de ses opérations. Et c'est pourquoi ont mal déterminé à propos de l'âme ceux qui n'ont rien dit à propos du corps susceptible <de recevoir une âme>, comme si, selon les fables pythagoriciennes⁵⁵⁶, n'importe quelle âme pouvait entrer dans n'importe quel corps. Or il n'en va pas ainsi, au contraire, il faut qu'il y ait, entre les corps susceptibles <de recevoir une âme>, une différence <établie> selon la différence des âmes de sorte que les membres du lion ne diffèrent des membres du cerf que parce que l'âme <de l'un> diffère de l'âme <de l'autre>. Et cela peut se prouver par un argument⁵⁵⁷, car une forme n'existe que dans une matière propre⁵⁵⁸ ; or l'âme est forme d'un corps, comme on l'a vu < ; donc et cetera>.

{76} Il faut savoir que, puisqu'une semence est un corps vivant en puissance, une âme n'est pas acte d'un corps en puissance de vivre selon le genre de puissance par lequel une semence est un vivant en puissance. Une semence, en effet, est comme un vivant en puissance qui n'a pas d'âme, alors qu'un corps, dont une âme est l'acte, a déjà une âme. Nous disons cependant qu'un corps, dont une âme est l'acte, est un vivant en puissance soit parce que, bien qu'il ait une âme et une vie première, il lui arrive cependant d'être lui-même en puissance par rapport aux opérations de la vie, et c'est pourquoi ce corps est dit être vivant en puissance, soit parce que, bien qu'un corps dont une âme est l'acte ait une vie, du moins <une vie> en acte premier, il n'a cependant pas cette <vie> de soi mais par une âme ; au contraire, de soi il est seulement en puissance par rapport à la vie, à une âme et à ses opérations. Il faut donc seulement comprendre que quand on dit que l'âme est acte d'un corps vivant en puissance, <l'âme> est acte non de n'importe quel corps, mais d'un <corps> disposé et préparé à une âme et à ses opérations. Or, un tel corps est organique, c'est-à-dire qu'il a des parties qui diffèrent par la figure et la disposition. Et

⁵⁵⁵ « Est ut ars *insita* » : il s'agit non pas d'un art inné par opposition à un art acquis, mais comme la fin de l'exemple l'indique, d'un art « qui est introduit » ou « est mêlé ». Comme le précise Bazán, cet exemple « est donné par Thémistius pour expliquer la relation entre l'intellect agent et l'intellect en puissance », cf. *In De anima*, VI, p. 226, ll. 21-23. Le texte de Thémistius justifie, à mon avis, la traduction « <qui opère> de l'intérieur », car il écrit ceci : « ac si utique aedificator lignis (...) *non ab extrinseco* assisteret » (« comme si celui qui construit (...) était présent aux morceaux de bois *pas de l'extérieur* », et « pas de l'extérieur » implique « de l'intérieur ». Il faut voir là la première formulation dans ce texte, très discrète, de la thèse qui sera explicitement énoncée dans le chapitre III, à savoir la thèse selon laquelle l'intellect est un opérant intrinsèque au corps et, par là, est forme ou perfection d'un corps.

⁵⁵⁶ Les Pythagoriciens croyaient que les âmes se réincarnent et que, par exemple, un homme pourrait très bien se réincarner en une autre espèce. Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, Question 11, p. 34, ll. 96-101 (**trad. p. *****) et Aristote, *De anima*, II, 3, 407 b 20-24.

⁵⁵⁷ Littéralement : « et cela rationnellement (*rationabiliter*) ».

⁵⁵⁸ I.e. une matière appropriée, cf. Aristote, *De anima*, II, 2, 414 a 19-27.

cela peut se prouver par un argument⁵⁵⁹. En effet, puisqu'une âme est multiple en ses puissances et en ses opérations, elle exige une multiplicité de différences entre les parties de son corps de sorte que par des parties du corps diverses elle exerce des opérations différentes. D'où l'espèce âme a un corps d'autant plus différent en ses parties qu'elle a un plus grand nombre de puissances et d'opérations⁵⁶⁰. D'où les corps des animaux ont une plus grande diversité en leurs parties que <ceux> des plantes, et <les corps> des choses plus parfaites <ont une plus grande diversité en leurs parties> que <ceux> des autres, et l'homme <est le plus parfait> d'entre les animaux< ; donc et cetera>.

De la définition de l'âme énoncée plus haut il suit que l'âme n'est ni le sang, ni le souffle exhalé, ni le corps⁵⁶¹, car l'âme {77} est acte d'un corps, comme on l'a vu. Or un corps n'est ni acte ni forme d'un autre corps ; donc l'âme n'est pas un corps.

Il ressort encore de ce qu'on a dit qu'un être un est produit à partir d'une âme et d'un corps, sans aucune troisième chose qui serait la cause de leur unité, car, puisque universellement une forme est cause de l'être de la matière, de sorte que <cette dernière> n'aurait pas l'être par diverses causes d'être, la forme elle-même devient un être un avec la matière ; or l'âme est forme d'un corps et c'est pourquoi un être un est produit à partir d'un corps et d'une âme⁵⁶².

⁵⁵⁹ Littéralement : « et cela rationnellement (*rationabiliter*) ».

⁵⁶⁰ Je corrige ici « *potentiarum* » qui, synonyme de « *virtutum* », semblerait purement redondant, par « *operationum* », car c'est bien de la multiplicité des puissances et des opérations qu'il est question dans ce contexte (cf. phrase immédiatement précédente).

⁵⁶¹ Cf. Aristote, *De anima*, I, 2.

⁵⁶² Cf. Aristote, *De anima*, II, 1, 412 b 6. Siger et Thomas sont en parfait accord sur ce point, ce qui les oppose, et ce sera l'objet du chapitre suivant, est la manière dont l'âme est forme, acte ou perfection d'un corps.

<Chapitre III>

<Comment l'âme intellectuelle est perfection et forme d'un corps>

À propos du troisième sujet principal proposé plus haut, on procède ainsi. Il semble que l'âme intellectuelle soit acte d'un corps en tant qu'elle donne l'être à un corps, comme une figure à de la cire, de sorte qu'elle lui est unie dans l'être, et <ne lui est> pas <unie> dans l'opération seulement alors qu'elle en est séparée dans l'être. Et on argumente cela de la manière suivante :

Tout ce qui agit et opère agit par sa forme, et quelque chose ne <peut> pas agir par ce qui est séparé de lui dans l'être ; or, non seulement l'âme intellige, mais l'homme lui-même intellige aussi par l'âme intellectuelle ; donc l'âme intellectuelle est forme et perfection de l'homme, et elle n'est pas séparée de lui dans l'être⁵⁶³.

{78} En outre, l'homme est homme par l'intellect, ce qui ne serait pas le cas si l'intellect n'était pas forme de l'homme⁵⁶⁴.

En outre, l'opération propre de l'homme, c'est intelliger ; or l'opération propre de quelque chose lui vient de sa forme ; donc le principe intellectif est forme de l'homme⁵⁶⁵.

En outre, le Philosophe, quand il définit l'âme par une définition universelle qui est commune à l'âme intellectuelle et aux autres <âmes>, dit qu'elle est acte d'un corps⁵⁶⁶. Et concluant cela à propos de l'intellect comme à propos des autres <âmes>, il dit, comme on a argumenté ci-dessus, que l'âme est ce par quoi l'homme premièrement intellige. Donc l'âme intellectuelle est acte d'un corps⁵⁶⁷.

En outre, dans le troisième livre du *De anima*⁵⁶⁸, le Philosophe demande si l'intellect uni à la grandeur et au corps intellige les substances séparées de la matière, en quoi il suppose manifestement que l'intellect est uni à la grandeur et au corps⁵⁶⁹.

Mais contre cela, le Philosophe dit, au troisième livre du *De anima*⁵⁷⁰, que la puissance sensitive n'est pas sans corps, alors que l'intellect est séparé du corps.

En outre, l'intellect, quand il intellige, n'a pas <besoin d'>un organe corporel, comme la vue <a besoin> de l'oeil, comme il est prouvé au troisième livre du *De anima*⁵⁷¹. Mais si l'âme intellectuelle était unie à un corps comme une forme lui donnant l'être et comme une figure <est unie> à de la cire, l'âme intellectuelle exercerait son opération propre par un organe corporel : le corps, en effet, étant par l'âme intellectuelle, intelligerait par elle.

{79} En outre, le Philosophe dit, au troisième livre du *De anima*, que l'intellect est impassible⁵⁷², qu'il n'a pas la matière en commun⁵⁷³ avec les autres choses⁵⁷⁴ et qu'il est

⁵⁶³ Cf. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, III, § 61 (trad. de Libera, p. 135).

⁵⁶⁴ Cf. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, III, § 52 et 77 (trad. de Libera, p. 129 et p. 153).

⁵⁶⁵ Cf. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, III, § 77 (trad. de Libera, p. 153).

⁵⁶⁶ Aristote, *De anima*, II, 1, 412 b 5.

⁵⁶⁷ Cf. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, I, § 3-4 (trad. de Libera, pp. 79-81).

⁵⁶⁸ Aristote, *De anima*, III, 431 b 18-19.

⁵⁶⁹ Cf. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, I, § 37 (trad. de Libera, p. 115).

⁵⁷⁰ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 b 5.

⁵⁷¹ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 24-26.

⁵⁷² Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 15-16.

une puissance sans matière⁵⁷⁵, toutes choses qui montrent que l'intellect en son être est séparé de la matière et du corps.

En outre, le Philosophe indique, au deuxième livre du *De anima*⁵⁷⁶, que l'intellect, puisqu'il est séparable du corps, n'est pas acte d'un corps, ou, s'il est acte d'un corps, il en est acte comme le pilote <est acte> d'un navire, c'est-à-dire qu'il est perfection d'un corps, séparé cependant du corps selon son être, bien qu'il soit uni au corps en son opération, comme le pilote au navire.

En outre, la raison d'être d'une forme matérielle est autre que <celle> d'un composé ou <que celle> d'une forme subsistant par soi. En effet, la raison d'être d'une forme matérielle est selon qu'elle est <par> quelque chose d'autre, comme la raison d'une composition est selon qu'il existe⁵⁷⁷ un être composé, et la raison d'une figure <est> selon qu'il existe⁵⁷⁸ un être figuré ; d'où la raison d'être d'une forme matérielle est qu'elle est unie à autre chose. Or, la raison d'être d'un composé ou d'une forme libérée de la matière est qu'elle est un être par soi et de manière séparée, <et> non pas un être un avec un autre. De là, on argumente ainsi : lorsque cesse la raison d'être de quelque chose, cette chose est corrompue et n'est plus ; mais quand une forme matérielle est séparée de la matière, sa raison d'être cesse, comme il apparaît de ce qu'on a dit ; donc aucune forme dont la séparation d'avec la matière n'implique⁵⁷⁹ pas sa corruption n'est <une forme> matérielle. Mais la séparation de l'âme intellectuelle d'avec le corps et la matière n'implique⁵⁸⁰ pas sa corruption. {80} Donc l'âme intellectuelle n'a pas un être uni à la matière. Et on montre l'argument par un exemple. Lorsque les poutres⁵⁸¹, les pierres et les murs⁵⁸² d'une maison cessent d'être composés par leur forme de composition, la composition cesse d'être, et lorsque quelque chose de figuré selon une figure cesse d'être, la figure cesse d'être. Et il en va de même à propos de la forme substantielle par rapport à ce dont elle est forme : lorsque la matière cesse d'être selon elle⁵⁸³, la forme matérielle cesse d'être, bien que cela soit plus connu pour la forme accidentelle que pour la forme substantielle. Et ces raisons d'être, par quoi quelque chose a un être uni à une matière et par quoi quelque chose a une raison de subsister par soi et de manière séparée sont à tel point opposées qu'elles ne peuvent se trouver dans une même chose. C'est pourquoi l'âme intellectuelle ne peut pas avoir une raison de subsister par soi et, en même temps, faire un avec une matière et un corps selon l'être.

Solution. L'âme intellectuelle n'est connue que par son opération, à savoir intelliger. Or, intelliger est d'une certaine manière uni à la matière et <en> est d'une certaine manière

⁵⁷³ Littéralement : « ne communique pas avec les autres choses dans (i.e. selon) la matière ».

⁵⁷⁴ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 24.

⁵⁷⁵ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 18 et III, 5, 430 a 18.

⁵⁷⁶ Aristote, *De anima*, II, 1, 413 a 7-9.

⁵⁷⁷ Littéralement : « selon qu'elle a ».

⁵⁷⁸ Littéralement : « selon qu'elle a ».

⁵⁷⁹ Littéralement : « n'est ».

⁵⁸⁰ Littéralement : « n'est ».

⁵⁸¹ Littéralement : « les bois ».

⁵⁸² Littéralement : « les côtés ».

⁵⁸³ I.e. selon la forme substantielle.

séparé. En effet, si comprendre n'était pas d'une certaine manière uni à la matière, il ne serait pas vrai de dire que c'est l'homme lui-même qui pense. Comprendre est aussi d'une certaine manière séparé de la matière, puisque, comme le dit⁵⁸⁴ le Philosophe, il n'est pas dans un organe corporel comme voir est dans l'oeil. Donc l'âme intellectuelle est d'une certaine manière unie à un corps et d'une certaine manière <elle est> séparée de lui. Et c'est pourquoi le Philosophe lui-même dit⁵⁸⁵ parfois que l'intellect est séparé du corps et n'a pas la matière en commun⁵⁸⁶ avec les intelligibles, {81} et dit⁵⁸⁷ parfois que l'intellect est acte d'un corps et est conjoint à une grandeur.

À propos de la manière selon laquelle l'âme intellectuelle est unie à un corps et séparée de lui, deux hommes éminents en philosophie, Albert et Thomas, disent que la substance de l'âme intellectuelle est unie au corps, lui donnant <ainsi> l'être, mais que la puissance de l'âme intellectuelle est séparée du corps, puisqu'elle n'opère pas par un organe corporel.

L'argument d'Albert⁵⁸⁸, selon lequel la substance de l'âme intellectuelle doit être unie à un corps, lui donnant <ainsi> l'être, est le suivant : puisqu'en l'homme la puissance de vivre et la puissance de sentir relèvent de la même forme et de la même substance que la puissance d'intelligence, <et qu'>il est certain que la substance dont relèvent la puissance de vivre et la puissance de sentir donne l'être à la matière et au corps ; la substance dont relève la puissance d'intelligence donnera donc aussi l'être à la matière et au corps ; or nous appelons « âme intellectuelle » la substance dont relève la puissance d'intelligence ; donc l'âme intellectuelle donne l'être à la matière et au corps.

L'argument de Thomas⁵⁸⁹, par contre, est le suivant : comprendre se fait selon l'intellect lui-même ; mais comprendre est attribué non seulement à l'intellect, mais aussi à l'homme lui-même ; or cela n'arriverait pas si l'âme intellectuelle avait un être séparé de la matière et du corps. D'où le Philosophe aussi, {82} au deuxième livre du *De anima*⁵⁹⁰, conclut que, parce que l'âme est ce par quoi nous comprenons, elle est acte et perfection d'un corps.

Ces hommes ne respectent pas l'intention du Philosophe et ne prouvent⁵⁹¹ pas ce qu'ils ont l'intention <de montrer>.

⁵⁸⁴ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 24-26.

⁵⁸⁵ Aristote, *De anima*, III, 429 a 18-19 et 429 b 5.

⁵⁸⁶ Littéralement : « ne communique pas avec les intelligibles dans (i.e. selon) la matière ».

⁵⁸⁷ Aristote, *De anima*, III, 7, 431 b 17-19.

⁵⁸⁸ Albert le Grand, *De anima*, III, tr. 2, c. 12-13 ; *De intellectu et intelligibili*, I, tr. 1, c. 6 ; *De natura et origine animae*, I, c. 5.

⁵⁸⁹ Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, III, § 60-61 (trad. de Libera, pp. 133-135).

⁵⁹⁰ Aristote, *De anima*, II, 2, 414 a 12-14 et II, 1, 412 b5 ; cf. aussi Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, I, § 10-12 (trad. de Libera, pp. 87-89).

⁵⁹¹ Littéralement : « ne déterminent pas ». Si l'on se réfère à la manière dont Putallaz-Imbach (1997, p. 49) interprètent et traduisent ce passage : « Ces hommes manquent l'intention du Philosophe et ne saisissent pas ce qu'il veut dire », Siger adresserait deux fois le même reproche à chacun des « deux hommes éminents en philosophie ». Mais, comme il apparaît clairement, et de la suite immédiate du texte et du vocabulaire utilisé par Siger, il y a ici deux reproches bien distincts. Premier reproche : ils n'ont pas compris l'intention d'Aristote, i.e. ce qu'il voulait dire, et Siger montre alors en cinq points en quoi ils n'ont pas compris le texte d'Aristote – et on note que la phrase suivante

La première chose est évidente de plusieurs manières.

Premièrement ainsi : il n'est pas possible qu'une substance soit unie à une matière et que la puissance de cette substance soit séparée de la matière⁵⁹².

Deuxièmement ainsi : si la substance de l'âme intellectuelle avait un être uni à une matière de sorte qu'elle lui donne l'être, alors, puisque intelliger est dans la substance de l'âme intellectuelle, intelliger serait⁵⁹³ dans une certaine partie du corps, comme la vision dans l'oeil, ou dans tout le corps, ce que nie le Philosophe⁵⁹⁴.

Troisièmement ainsi : de même qu'aucune chose ne peut être produite par une substance séparée d'elle, de même <aucune chose ne peut être produite> par une puissance < séparée d'elle >. Et s'ils posent que la puissance d'intelliger de l'âme intellectuelle est séparée du corps et de la matière, bien qu'ils posent que la substance < de l'âme intellectuelle > est unie < à un corps et à une matière >, cela n'est utile en rien pour < prouver > que < l'âme intellectuelle > est dite intelliger une chose matérielle.

Quatrièmement, ainsi : si l'homme intelligeait parce que la substance de l'âme intellectuelle donne l'être à une matière ou à un corps, l'opération d'intelliger pourrait être attribuée non seulement à l'homme, mais aussi au corps, ce qui est faux et le Philosophe le nie⁵⁹⁵.

Cinquièmement, ainsi : une conclusion doit être comprise comme elle est prouvée soit par ses prémisses, soit par son moyen terme ; mais l'argument par lequel le Philosophe prouve⁵⁹⁶ que l'intellect est séparé du corps et n'est pas une forme matérielle, prouve cela tant à propos de la substance de l'âme intellectuelle qu'à propos de {83} sa puissance ; il ne faut donc pas poser une puissance séparée de la matière et du corps et une substance unie < à une matière et un corps > selon l'être. Cela apparaît à celui qui considère

commence par « La première chose est évidente » (s'il y a une première, c'est qu'il y a une seconde). Second reproche : ni Albert ni Thomas ne réussit à « déterminer » (ou « conclure », quelques lignes plus loin), c'est-à-dire à prouver, ce qu'ils ont l'intention de prouver, à savoir, dans le cas d'Albert, que les puissances végétative, sensitive et intellectuelle relèvent de la même substance < d'âme >, et, dans le cas de Thomas, que c'est l'homme lui-même qui intellige. « Déterminer » (une question, i.e. solutionner une question et répondre aux arguments) et « conclure » (un argument), sont des termes du vocabulaire technique des disputes, que l'on peut traduire, dans ce contexte, par « prouver ».

⁵⁹² Siger ne développe pas cette critique, qui est au fondement de toute son argumentation contre la doctrine de la forme substantielle. Il en a cependant donné la raison un peu plus haut, quand il écrit : « Et ces raisons d'être, par quoi quelque chose a un être uni à une matière et par quoi quelque chose a une raison de subsister par soi et de manière séparée sont à tel point opposées qu'elles ne peuvent se trouver dans une même chose. C'est pourquoi l'âme intellectuelle ne peut pas avoir une raison de subsister par soi et, en même temps, faire un avec une matière et un corps selon l'être ». Sur l'impossibilité de cette conception, cf. aussi Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, Questions 7 et 14 et *Quaestiones super librum De causis*, Question 26.

⁵⁹³ Littéralement : « aurait l'être ».

⁵⁹⁴ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 24-26.

⁵⁹⁵ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 24-26.

⁵⁹⁶ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 18-27.

l'argument du Philosophe, qui est le suivant : notre intellect doit intelliger toute chose matérielle en recevant ses espèces ; mais ce qui est susceptible de recevoir est en son essence dénué de ces choses qu'il reçoit ; donc l'intellect n'est pas une forme matérielle. D'où, de même que le sens n'est rien en acte de ses sensibles avant d'avoir senti, de même l'intellect <n'est rien en acte> des intelligibles <avant d'avoir intelligé>. D'où le toucher, puisqu'il a une certaine qualité tangible n'est pas puissance cognitive de toutes les qualités tangibles ; d'où <aussi> nous ne sentons pas le chaud et le froid connaturels et proportionnels à notre corps, mais <nous n'en sentons> que les extrêmes. Et puisque l'intellect intellige en passant⁵⁹⁷ de la puissance à l'acte, comme le sens, et intellige toutes les choses matérielles en recevant leurs espèces, l'intellect n'est pas une forme matérielle. Et il en est ainsi que les espèces des intelligibles sont reçues non seulement dans la puissance de l'âme intellectuelle, mais aussi dans sa substance ; c'est pourquoi l'argument qui convainc à propos de la puissance convainc aussi à propos de la substance. Il est donc surprenant qu'à partir de cet argument du Philosophe on pose une puissance séparée <du corps> et une substance unie <au corps>.

<Et> il apparaît encore que les hommes en question ne prouvent⁵⁹⁸ pas ce qu'ils ont l'intention <de montrer>.

Albert d'abord : il suppose, en effet, que la puissance de vivre et la puissance de sentir relèvent de la même substance dont relève la puissance d'intelliger, ce qui n'est vrai ni selon le Philosophe⁵⁹⁹ ni selon Thémistius⁶⁰⁰ son expositeur, et on examinera cela plus loin⁶⁰¹. 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 {84} 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.

Thomas non plus ne prouve pas ce qu'il a l'intention <de montrer>, mais son argument cherche seulement <à établir> comment un composé matériel, comme un homme, intelligerait si l'âme intellectuelle était séparée de la matière et du corps selon l'être. Or cela sera dit quand on expliquera⁶⁰² comment l'âme intellectuelle est unie à un corps et comment elle en est séparée⁶⁰³. Et encore il apparaît que, selon la cause qu'il assigne, ce n'est pas l'homme lui-même qui intellige : parce que, s'il en était comme il dit, non seulement l'homme lui-même intelligerait, mais aussi la partie matérielle de ce composé, à tel point qu'intelliger serait dans un corps et dans un organe, comme on l'a déjà dit⁶⁰⁴.

⁵⁹⁷ Littéralement : « <étant> produit ».

⁵⁹⁸ Littéralement : « concluent ».

⁵⁹⁹ Aristote, *De anima*, II, 2, 413 b 25-26.

⁶⁰⁰ Thémistius, *In De anima*, III, 2, p. 108, ll. 45-47 ; VI, p. 237, ll. 59-63.

⁶⁰¹ Cf. *infra*, Chapitre VIII.

⁶⁰² Littéralement : « quand on assignera <une cause> ».

⁶⁰³ Cf. les paragraphes suivants.

⁶⁰⁴ Cf. *infra*, dans ce même chapitre. Alors que la solution d'Albert est rejetée parce que non-philosophique, la solution de Thomas, philosophique, est rejetée non seulement parce qu'il échoue à montrer ce qu'il veut montrer (à savoir que c'est l'homme lui-même qui intellige), mais aussi, fait plus grave encore aux yeux de Siger, parce que sa solution

Il faut donc répondre autrement que, selon l'intention du Philosophe, l'âme intellectuelle est séparée du corps selon l'être et ne lui est pas unie comme une figure à de la cire, comme le signifient plusieurs paroles d'Aristote et <comme> le montre son argument⁶⁰⁵. L'âme intellectuelle est cependant unie à un corps selon l'opération, puisqu'elle n'intelliger rien sans corps et sans phantasme, à un point tel que les phantasmes sensibles sont nécessaires non seulement, dès le début, à celui qui reçoit intellection et science des choses, mais encore, ayant déjà une science, on ne peut la considérer sans quelques formes senties, retenues et imaginées. Le signe en est que si une partie du corps est lésée, comme par exemple l'organe de l'imagination, l'homme qui auparavant savait perd la science, ce qui n'arriverait pas {85} si l'intellect ne dépendait pas du corps pour intelliger. L'âme intellectuelle et le corps sont donc un dans l'opération parce qu'ils se rejoignent en une même opération ; et bien que l'intellect dépende du corps, puisqu'il dépend d'un phantasme pour intelliger, il ne dépend <cependant> pas du corps comme d'un sujet dans lequel se produit l'intelliger, mais comme d'un objet, car les phantasmes sont à l'intellect ce que les sensibles sont au sens⁶⁰⁶. Et puisque les choses qui opèrent en commun n'exercent pas <cette opération commune> en se comportant de n'importe quelle manière, il faut noter que l'intellect est par sa nature uni et attaché au corps, naturellement apte à intelliger à partir des phantasmes du <corps>.

Et il ressort de ce qui a déjà été dit qu'intelliger s'attribue non seulement à l'intellect, mais aussi à l'homme, non pas parce qu'intelliger est dans un corps⁶⁰⁷, ni parce que les phantasmes sont dans un corps⁶⁰⁸, mais parce que quand un homme intellige, c'est⁶⁰⁹ selon cette partie de lui⁶¹⁰ qui est intellect⁶¹¹. Par sa nature, l'intellect quand il intellige est un opérant intrinsèque au corps⁶¹². Or, les opérations des opérants intrinsèques,

entraîne une conséquence philosophiquement fautive, à savoir que le corps pense. En d'autres termes, Albert n'est pas assez philosophe et Thomas est mauvais philosophe. Sur tout ceci, voir aussi Siger de Brabant, *Quaestiones in librum De causis*, Question 26.

⁶⁰⁵ Aristote, *De anima*, II, 2, 413 b 25-26 ; II, 3, 415 a 11-12, III, 4, 429 a 18-27. Tous ces passages ont déjà été mentionnés plusieurs fois.

⁶⁰⁶ Cf. Aristote, *De anima*, III, 7, 431 a 14-15.

⁶⁰⁷ Sinon l'intellect serait une puissance dans un corps et exercerait son opération par un organe.

⁶⁰⁸ Les phantasmes sont évidemment dans un corps, mais cela n'est pas suffisant pour conclure que c'est l'homme lui-même qui intellige.

⁶⁰⁹ Littéralement : « cela est vrai » (i.e. qu'il intellige).

⁶¹⁰ I.e. de l'homme. L'âme est une selon le sujet (i.e. un homme individuel), mais elle est une composée de trois parties dont deux sont tirées de la puissance de la matière (âme végétative et âme sensitive) tandis que la troisième vient de l'extérieur. Cf. *infra*, Chapitre VIII et Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, Question 1.

⁶¹¹ Cf. Aristote, *De anima*, I, 4, 408 a 14-15.

⁶¹² Voici donc énoncée explicitement la fameuse thèse sigérienne qui sera reprise quelques décennies plus tard par Jean de Jandun, *In De anima*, III, q.5, col.243 et 245 (éd. Venise, 1587).

qu'elles soient mouvements ou opérations sans mouvement⁶¹³, sont attribuées à ce qui est composé et de l'opérant intrinsèque et de ce sur quoi il opère de manière intrinsèque⁶¹⁴, et, selon les philosophes⁶¹⁵, les moteurs intrinsèques ou les choses qui opèrent sur quelque chose de manière intrinsèque sont appelés formes ou perfections de ces choses. D'où le Philosophe dit, dans le deuxième livre du *De anima*⁶¹⁶, que rien n'empêche que l'âme selon certaines <de ses> parties soit séparée du corps, parce qu'elles ne sont acte d'aucun corps, ou <alors> elles sont actes comme le pilote <est acte> d'un navire. À cet endroit, Thémistius dit que l'intellect semble se comporter ainsi⁶¹⁷.

Et il faut considérer que nous disons que c'est l'homme lui-même qui voit alors que la vision est seulement dans l'oeil et n'est pas dans les autres parties de l'homme, dans {86} le pied, par exemple, et il n'est pas vrai de dire qu'un pied voit, et si l'oeil, en quoi seul est la vision, n'était pas uni aux autres parties, on ne pourrait attribuer le voir à un tout composé d'un oeil et d'autres parties. De même, c'est l'homme qui intelli-ge, et pourtant l'intellection est seulement dans l'intellect et non dans le corps ; d'où le corps n'intelli-ge pas bien qu'il sente ; mais l'homme lui-même intelli-ge selon une <de ses> partie<s>, comme il voit selon une <de ses> partie<s> ; mais le mode d'union entre la partie voyante et les autres parties dans le tout voyant n'est pas le même que le mode d'union entre la partie intelligente et les autres parties dans le tout intelligent. L'union est cependant suffisante pour que ce qui est d'une partie soit attribué au tout par la partie ; et on a déjà vu quel est ce mode d'union⁶¹⁸. Et selon le mode dont parle Thomas⁶¹⁹, l'homme n'intelligerait pas seulement selon l'intellect, mais aussi selon le corps, de la même manière que l'homme voit et par l'âme vivante et par le corps de l'oeil parce que le mode d'union de l'âme vivante au corps de l'oeil est comme <celui> d'une figure à de la cire, et <celui> d'une forme attribuant l'être à une matière.

Au premier argument en sens opposé, quand on dit que « quelque chose agit par sa forme », il faut étendre la notion de forme pour que l'opérant intrinsèque à une matière soit aussi dit forme⁶²⁰. D'où les corps célestes eux-mêmes sont dits se mouvoir parce

⁶¹³ Sur cette distinction entre action immanente (acte sans mouvement, acte proprement dit) et action transitive (acte avec mouvement, acte dans un sens impropre), cf. Aristote, *Metaphysica*, IX, 6, 1048 b 18-36 et IX, 8, 1050 a 30 – 1050 b 2.

⁶¹⁴ Par cela, Siger répond aux critiques de Thomas dans le *De unitate intellectus*, §§ 70 et sqq. L'intellect n'est pas forme substantielle (thèse de Thomas à laquelle Siger associe la métaphore de la figure par rapport à la cire), et il n'est pas non plus simplement moteur du corps (métaphore du pilote rapport au navire, thèse associée par Thomas à Platon et à Averroès), mais il est opérant intrinsèque au corps, espèce de voie moyenne entre l'action immanente des formes complètement dépendantes d'une matière et l'action transitive, purement extrinsèque, des formes complètement séparées d'une matière.

⁶¹⁵ Cf. Aristote, *Metaphysica*, IX, 6, 1048 b 18-36 et IX, 8, 1050 a 30 – 1050 b 2 ; Averroès, *In Metaphysicam*, IX, comm. 16 ; Thomas d'Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, IX, lect. VIII, 1862-1866.

⁶¹⁶ Aristote, *De anima*, II, 1, 413 a 5-9.

⁶¹⁷ Thémistius, *In De anima*, III, p. 102, l.39.

⁶¹⁸ I.e. union de l'intellect au corps comme opérant intrinsèque.

⁶¹⁹ I.e. union de l'intellect au corps comme forme substantielle.

⁶²⁰ La justification de cette extension est donnée dans la réponse au dernier argument.

qu'une de leurs parties est mue par un moteur intrinsèque. Et il ne faut pas comprendre que l'homme intellige parce que l'intellect est moteur de l'homme : en effet, intelliger dans l'homme précède naturellement le mouvement⁶²¹ ; ni que l'homme intellige parce que des phantasmes intelligibles nous sont unis⁶²², mais <il faut comprendre que l'homme intellige> parce que, comme {87} on a dit plus haut, puisque l'intellect, quand il intellige, est un opérant sans mouvement, il est opérant étant, dans son opération, uni à un corps par sa nature.

Au deuxième argument, il faut dire que l'homme est homme par l'intellect, mais ce n'est cependant pas pour cela qu'il faut qu'une partie⁶²³ de ce composé soit unie à l'autre partie⁶²⁴ comme une figure est unie à de la cire, mais il suffit qu'il soit uni de la manière dont on a dit plus haut de sorte que le tout composé est dénommé par lui⁶²⁵. Et il faut remarquer que, puisque l'homme est dénommé intelligent par l'opération de l'intellect, il a sa dénomination par la substance de celui-ci. En effet, ce qui est dénommé par son accident⁶²⁶ est aussi dénommé par sa substance⁶²⁷. Or, chaque fois que <quelque chose> est dénommé et dit, il y a être⁶²⁸, comme le dit le Philosophe au cinquième livre de la *Métaphysique*⁶²⁹. D'où c'est par l'intellect que l'homme est homme et est dénommé homme⁶³⁰.

Au troisième argument, il faut dire qu'intelliger est sans aucun doute l'opération propre de l'homme, et que c'est en cela qu'il atteint la félicité, comme il est dit au dixième livre

⁶²¹ I.e. le mouvement « extérieur », mouvement dont la fin est extérieure à l'agent lui-même.

⁶²² Comme il l'a déjà dit un peu plus haut, le fait que les phantasmes soient, évidemment, dans un corps ne permet cependant pas de conclure qu'intelliger est aussi dans un corps.

⁶²³ I.e. l'intellect ou âme intellectuelle.

⁶²⁴ I.e. le corps.

⁶²⁵ I.e. par l'intellect. Cf. Averroès, *In Physicam*, IV, comm. 24.

⁶²⁶ I.e. l'accident de l'intellect. Et, pour l'intellect en tant que joint à nous, intelliger est accidentel, cf. *Quaestiones in tertium De anima*, Question 6, p. 21, ll. 104-108 (**trad. p. *****) : «À l'autre <argument>, il faut dire que si intelliger était le propre de l'intellect et lui appartenait par la nature de l'intellect, intelliger et savoir seraient la substance de l'intellect. D'où le fait qu'il lui arrive d'intelliger ne lui vient pas par sa nature, comme si cela lui arrivait par sa substance, mais <cela lui vient> par la nature du conjoint tout entier avec lequel il communique, à qui il arrive d'intelliger ». Quant à l'intellect de soi, par contre, l'intellect possible intellige toujours l'intellect agent, cf. *Quaestiones in tertium De anima*, Question 13, p. 45, ll. 33-44 (**trad. p. *****) : « En effet, de même que, quand elle (l'âme rationnelle) est jointe à nous son intellect agent forme et cause les choses intelligées en acte dans <l'intellect> possible, <il en va> de même quand elle n'est pas jointe à nous. (...) D'où l'intellect possible quand il se tourne vers l'intellect agent (i.e. n'est pas joint à nous) n'est pas tel que tantôt il intellige et tantôt n'intellige pas, mais <il intellige> toujours ».

⁶²⁷ I.e. la substance de l'intellect.

⁶²⁸ Formule extrêmement raccourcie qui signifie que tous les prédicats signifient l'une ou l'autre des catégories, et qu'à chacune de ces catégories répond un des sens de l'être...

⁶²⁹ Aristote, *Metaphysica*, V, 7, 1017 a 25-26.

⁶³⁰ Littéralement : « est dénommé ainsi ».

de l'*Éthique*⁶³¹. En effet, l'intellect, par quoi l'intelliger est, est la puissance suprême en l'homme et <est> propre à l'homme. Mais de ce que l'intelliger est l'opération propre de l'homme, il ne faut pas que la substance de l'homme composé⁶³², par laquelle l'intelliger est, soit unie à l'autre partie du composé⁶³³ comme une figure à de la cire, mais il suffit qu'elle y soit unie de la manière dont on a parlé plus haut.

Au dernier argument, il faut dire que l'âme intellectuelle est perfection d'un corps en tant qu'un opérant intrinsèque à un corps doit être dit perfection et forme d'un corps. <L'opérant intrinsèque> et la forme ont en effet ceci de commun qu'un <opérant> intrinsèque à un corps n'est pas séparé selon le lieu, et que l'opération d'un opérant intrinsèque dénomme le tout. D'où, par ce que le Philosophe dit de l'âme en général⁶³⁴, on ne sait pas de quelle manière l'âme intellectuelle est acte {88} ou forme d'un corps, comme il apparaît de beaucoup de ses paroles⁶³⁵ et de celles de beaucoup de ses expositeurs⁶³⁶ au même endroit. C'est pourquoi le Philosophe indique que la définition de l'âme en général, par laquelle on dit qu'elle est acte d'un corps, est plus <de l'ordre> d'un énoncé équivoque que d'un genre⁶³⁷. Et Thémistius dit que l'âme est définie dans

⁶³¹ Aristote, *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177 a 13-18 ; b 20 sqq.

⁶³² I.e. l'intellect.

⁶³³ I.e. le corps.

⁶³⁴ Aristote, *De anima*, II, 1, 412 a 19-20 : l'âme est « substance comme forme d'un corps naturel qui a potentiellement la vie » (trad. Bodéüs, p. 136) ; 412 a 27-28 : l'âme est « la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie » (trad. Bodéüs, p. 137) ; 412 b 5 : l'âme est « la réalisation première d'un corps naturel pourvu d'organes » (trad. Bodéüs, p. 137).

⁶³⁵ Principalement : Aristote, *De anima*, II, 1, 413 a 7-9 : « Cependant, on ne voit pas encore si l'âme est réalisation du corps, en ayant avec lui la relation du navigateur à son navire » (trad. Bodéüs, p. 140), ou encore *De anima*, II, 2, 413 b 24-26 : « Le cas de l'intelligence et de la faculté spéculative, cependant, n'est pas encore clair, mais il y a apparence que ce soit un genre d'âme différent » (trad. Bodéüs, p. 143).

⁶³⁶ Il importe peu ici d'identifier les commentateurs que Siger pouvait avoir en tête, ce qu'il est important de noter c'est que, premièrement, ce n'est pas l'idée selon laquelle l'âme est acte et forme d'un corps qui pose problème, mais plutôt la manière dont on dit qu'elle est acte et forme d'un corps. Deuxièmement, on notera qu'Aristote lui-même n'était pas sûr d'avoir une réponse claire à cette question. La suite immédiate du texte nous indique comment Siger compte utiliser cet « aveu d'ignorance » d'Aristote : bien qu'il ait souligné cette difficulté, Aristote estime cependant que la définition de l'âme en général peut s'interpréter de différentes manières (celle de Siger et celle de Thomas, par exemple) ; de là on est autorisé à dire qu'en présence d'une telle multiplicité d'interprétation, l'une n'est pas a priori plus conforme à Aristote que l'autre ; mais Siger soutiendra néanmoins que, son interprétation de la définition de l'âme en général comme acte d'un corps – fondée sur des affirmations explicites d'Aristote et ce qu'on peut en déduire par des arguments strictement philosophiques – est plus conforme à Aristote que celle de Thomas.

⁶³⁷ Aristote, *De anima*, II, 3, 414 b 22-28 et Thémistius, *In De anima*, III, p. 113, ll. 55-57. Siger répond ici à l'accusation formulée par Thomas d'Aquin dans le *De unitate intellectus* : à Thomas, qui reproche à Averroès et ses disciples d'exclure l'âme

l'universel, comme quelque chose qui n'est pas universel peut être défini de manière universelle⁶³⁸. Mais dans la partie où il examine la nature propre et la définition de l'intellect, c'est-à-dire à partir du troisième livre de cet <ouvrage, Aristote> soutient clairement que l'intellect n'a pas la matière en commun⁶³⁹ avec les autres <parties de l'âme>⁶⁴⁰, qu'il est séparé du corps⁶⁴¹, qu'il n'a pas d'organe⁶⁴², qu'il est impassible⁶⁴³ et qu'il est une puissance sans matière⁶⁴⁴. Et tout cela il le dit non seulement de la puissance, mais aussi de la substance de l'âme intellectuelle.

Nous disons que c'est cela que le Philosophe a pensé à propos de l'union de l'âme intellectuelle avec le corps, voulant cependant, comme pour n'importe quelle autre chose, préférer la sentence de la sainte foi catholique si elle est contraire à la sentence du Philosophe⁶⁴⁵.

intellective de la portée de la définition générale de l'âme (*De unitate intellectus*, I, § 3-5), Siger répond qu'Aristote lui-même laisse la porte ouverte à cette exclusion et il réaffirme alors, sans le nommer, l'interprétation d'Averroès pour qui la définition générale de l'âme est plutôt une définition équivoque qu'une définition proprement générique : « En effet, parler de forme et de perfection première, c'est parler équivoquement [si l'on parle] de l'âme rationnelle et des autres parties de l'âme » (*In De anima*, III, comm. 5, p. 397, ll. 296-298, trad. de Libera, p. 67) et « le nom *perfection* est prédiqué [des facultés de l'âme] de manière homonyme » (*In De anima*, III, comm. 5, p. 405, ll. 528-531, trad. de Libera, p. 74).

⁶³⁸ Thémistius, *In De anima*, III, p. 114, ll. 69-70.

⁶³⁹ Littéralement : « ne communique pas avec les autres <parties de l'âme> dans (i.e. selon) la matière ».

⁶⁴⁰ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 24.

⁶⁴¹ Aristote, *De anima*, II, 2, 413 b 25-27.

⁶⁴² Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 24-26.

⁶⁴³ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 15-16.

⁶⁴⁴ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 18 et III, 5, 430 a 18.

⁶⁴⁵ On remarquera que Siger ne dit pas que l'opinion d'Aristote est contraire à la sentence de la foi. Il dit simplement que *si* elle est contraire, il fait préférer la sentence de la foi.

**<L'âme intellectuelle est-elle incorruptible ou corruptible,
éternelle dans le futur ?>**

À propos du quatrième sujet proposé plus haut, il faut savoir que l'âme intellectuelle est immortelle, éternelle dans le futur, et cela se prouve par un argument.

Toute chose corruptible ou mortelle est soit un composé de matière et de forme, soit une forme matérielle. <Or,> l'âme intellectuelle n'est ni un composé de matière et de forme, ni une forme matérielle, mais elle est libérée de la matière, subsistant par soi ; donc elle n'est pas corruptible ou mortelle.

La majeure de cet argument se démontre de la manière suivante : la corruption est un changement de l'être au non-être. Or, un changement de l'être au non-être ne se produit pas sans sujet qui est ainsi changé, et nous appelons un tel sujet « matière » ; donc il faut que relève de l'essence de ce qui doit être corrompu ou mourir un tel sujet qui est changé de l'être au non-être, et ce sujet est soit un composé de matière et de forme, qui est corrompu par soi, soit une forme dans une matière, qui est corrompue par accident par le changement de la matière sujet en son contraire. Donc une nature libérée de la matière et d'un sujet commun qui est ainsi changé d'un opposé à l'autre n'est pas corruptible ou mortelle par son essence, puisqu'un sujet tel que mentionné plus haut ne relève pas de son essence ; et elle n'est pas non plus corruptible ou mortelle par accident, puisqu'elle n'est pas dans un tel sujet.

Et un argument qui montre la majeure est <encore> avancé⁶⁴⁶. Un homme blanc est un composé corruptible, car une partie de ce composé est le sujet qui est homme, qui est destiné à être changé en son contraire. La blancheur {90} est corruptible par accident, car elle est dans un sujet transformable en un opposé de la blancheur. Mais si la blancheur était un être par soi, libérée de la matière ou d'un sujet transformable en un opposé de la blancheur, elle serait incorruptible. Il apparaît donc de ce qui a été dit que tout chose corruptible ou mortelle est soit un composé de matière et de forme, soit une forme ayant son être dans une matière.

Et la mineure du précédent argument, à savoir que l'âme intellectuelle n'est ni un composé de matière et de forme ni une forme ayant son être dans une matière, se montre ainsi : ce qui est destiné à recevoir les formes et les espèces de toutes les choses matérielles n'est ni une forme matérielle ni un composé de matière et de forme, puisque rien ne se reçoit soi-même. Puisque donc l'intellect doit recevoir les espèces de toutes les choses matérielles, puisqu'il les intègre toutes passant⁶⁴⁷ de la puissance à l'acte, et qu'intelliger est recevoir l'espèce d'une chose sans la matière, il est nécessaire que l'intellect ne soit ni une forme matérielle ni un composé de matière et de forme. Qu'intelliger les choses matérielles consiste à recevoir leurs espèces et formes, et comment <cela se produit>, cela sera expliqué dans le dernier chapitre de ce traité⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ Littéralement : « déclaré ».

⁶⁴⁷ Littéralement : « <étant> produit ».

⁶⁴⁸ Cf. Chapitre X, qui, bien qu'annoncé, n'a pas été conservé ou n'a jamais été écrit.

<Chapitre V>

<L'âme intellectuelle est-elle éternelle dans le passé ?>

À propos du cinquième sujet proposé plus haut, Aristote pense que l'âme intellectuelle est éternelle dans le passé, de sorte que, de même qu'elle ne cessera jamais d'être⁶⁴⁹, de même elle n'a jamais commencé à être. Il dit en effet que l'âme intellectuelle est séparée des autres puissances corporelles de l'âme, comme {91} le perpétuel <est séparé> du corruptible⁶⁵⁰. Et, au douzième livre de la *Métaphysique*⁶⁵¹, il dit que l'intellect demeure après la corruption du composé. Dans le premier livre du *De caelo*⁶⁵², il soutient encore que toute chose éternelle dans le futur est éternelle dans le passé, et inversement, et <que> toute chose qui a commencé à être cesse d'être, et inversement.

Et cela apparaît encore d'arguments naturels qu'Aristote a suivis.

Premièrement, ainsi : qu'une chose soit corruptible, cela est dû à un sujet matériel transformable en non-être, et c'est pourquoi elle ne sera pas toujours dans le futur ; qu'une chose ait commencé à être, et donc n'ait pas toujours été, est aussi dû à un sujet matériel qui, à un certain moment, fut dans une disposition opposée. Et si c'est par la même cause qu'une chose ne sera pas toujours dans le futur et n'a pas toujours été dans le passé, alors, si la cause par laquelle elle ne sera pas toujours dans le futur fait défaut, alors la cause par laquelle elle ne fut pas toujours dans le passé fait aussi défaut. C'est pourquoi si l'âme intellectuelle est éternelle et toujours existante dans le futur, elle a donc été éternelle et toujours existante dans le passé.

En outre, au huitième livre de la *Physique*⁶⁵³, le Philosophe dit qu'il n'y a aucune raison pour laquelle le monde n'aurait pas toujours été et aurait commencé à être. En effet, pourquoi aurait-il commencé à un moment plutôt qu'avant et dans tout le passé infini ? Et on peut argumenter à propos de l'âme intellectuelle de la même manière qu'à propos du mouvement et du monde : il n'y a aucune raison pour laquelle elle <aurait commencé> à exister à un moment⁶⁵⁴ et doive toujours durer dans le futur alors qu'elle n'existait absolument pas auparavant. En effet, même {92} s'il y a pour un individu une raison pour laquelle il commence à être alors qu'il fut toujours un non-être dans le passé – parce que les individus se diversifient et se renouvellent <selon> l'antérieur et le postérieur ainsi que <selon> la succession dans la variété du mouvement et du temps –, il n'y a

⁶⁴⁹ Ce qui a été acquis dans le chapitre précédent, et ne fait de toute manière problème pour personne.

⁶⁵⁰ Aristote, *De anima*, II, 2, 413 b 25-27.

⁶⁵¹ Aristote, *Metaphysica*, XII, 3, 1070 a 27-28.

⁶⁵² Aristote, *De caelo*, I, 12, 282 b 1-5.

⁶⁵³ Aristote, *Physica*, VIII, 1, 252 a 14-16 (voir l'ensemble du chapitre 1).

⁶⁵⁴ La traduction proposée assure le parallèle strict avec la phrase précédente. Bien que les deux manuscrits de la famille y portent la leçon « nunc esse et », on lit dans le manuscrit P, considéré comme étant le meilleur, « nô nc'eê », expression qu'il n'est pas absolument impossible d'interpréter comme « nunc inceperit esse » (si on lit « n^c » au lieu de « nô »).

cependant, selon le Philosophe, aucune raison pour laquelle l'espèce d'un être commencerait à être alors qu'elle n'était jamais auparavant⁶⁵⁵.

En outre, l'âme intellectuelle incorruptible a la puissance d'être toujours. Et si elle n'a pas reçu <cette puissance>, <alors> elle fut aussi toujours dans le passé. Et si elle l'a reçue alors qu'elle ne l'avait pas <auparavant>, ou bien elle était en puissance de l'avoir ou bien <elle> n'était pas en puissance de l'avoir. Et si, de par sa nature, il ne lui était⁶⁵⁶ pas possible d'avoir cette puissance, elle ne l'aurait pas eue <non plus> par quelque chose d'autre, car ce qui, de soi ou par sa nature, est impossible ne peut recevoir l'être par quelque chose d'autre⁶⁵⁷. Et si elle a reçu cette puissance alors qu'elle était <auparavant> en puissance de l'avoir, alors, puisque toute puissance d'être que précède la puissance à cette puissance est une puissance existant dans une matière, la puissance d'être de l'âme intellectuelle est une puissance d'être matérielle, et ainsi corruptible, par quoi l'âme intellectuelle ne serait pas éternelle dans le futur⁶⁵⁸. Si donc l'âme intellectuelle est éternelle dans le futur, il reste qu'elle n'a pas reçu cette puissance d'être alors qu'elle ne l'avait pas auparavant. Donc elle a toujours eu cette puissance d'être, et ainsi, si elle est éternelle dans le futur, elle est éternelle dans le passé. Il <est> ainsi que certaines choses se trouvent tantôt ne pas être et tantôt être dans un temps fini, et de telles choses sont des êtres corruptibles, puisqu'elles ont commencé à être ; d'autres par contre se trouvent toujours ne pas être, de sorte que leur être est impossible, comme une chimère ; d'autres encore se trouvent toujours être {93} <et> dans le passé et dans le futur, et selon Aristote rien ne peut toujours être dans le passé sans <toujours être> dans le futur et rien <ne peut toujours être> dans le futur sans <toujours être> dans le passé, comme il apparaît dans le premier livre du *De caelo*⁶⁵⁹.

Il faut cependant remarquer que, bien que, selon Aristote, l'âme intellectuelle soit éternelle dans le passé et dans le futur, elle est cependant causée⁶⁶⁰. Rien en effet n'empêche qu'il existe une cause à la nécessité et à l'éternité d'une chose nécessaire et éternelle, comme il est écrit au huitième livre de la *Physique*⁶⁶¹ et au cinquième livre de la *Métaphysique*, au chapitre *Du nécessaire*⁶⁶². Et que l'âme intellectuelle soit causée se prouve de deux manières.

⁶⁵⁵ Sur ce sujet, cf. Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*.

⁶⁵⁶ Je corrige « erit » par « erat ».

⁶⁵⁷ La seconde partie de l'alternative est impossible, car une chose qui de soi est impossible (ne peut exister) ne peut recevoir l'être (exister) par rien, ni par soi-même ni par quelque chose d'autre que soi.

⁶⁵⁸ La première partie de l'alternative est aussi impossible, car elle mènerait à conclure que l'âme intellectuelle est une puissance matérielle et corruptible, ce qui est contraire à ce qui a été supposé.

⁶⁵⁹ Aristote, *De caelo*, I, 12, 283 a 29-31.

⁶⁶⁰ Cf. Siger de Brabant, *De aeternitate mundi*, Chap. I, p. 116, l.37, *Quaestiones in tertium librum De anima*, Question 2 (l'intellect est produit par la Cause Première) (**trad. p. *****) et *Quaestiones super librum De causis*, Question 12, p. 65, ll. 69-83.

⁶⁶¹ Aristote, *Physica*, VIII, 1, 252 a 35 – b 2 ; VIII, 6, 258 b 29 – 259 a 7.

⁶⁶² Aristote, *Metaphysica*, V, 5, 1051 b 9-11.

Premièrement, ainsi : puisqu'il en va de même pour l'opération naturelle d'une chose et pour sa substance⁶⁶³, ce qui a une substance qui n'a pas de cause a aussi une opération naturelle qui n'est pas causée par autre chose. Et si l'intelliger⁶⁶⁴ de l'âme intellectuelle est causé <par autre chose, à savoir> par les phantasmes, par l'intellect agent et, en définitive, par le Principe Premier de toutes choses, alors sa⁶⁶⁵ substance aussi est causée par autre chose.

Deuxièmement, on montre la même chose ainsi : ce qui par nature est cause de l'existence d'un autre et <n'est> pas <tel> par accident seulement – comme Socrate est, par antériorité, <accidentellement cause> de Platon –, est un être en acte par rapport à son effet⁶⁶⁶, de sorte que plus quelque chose s'éloigne de la nature de l'effet, plus <cette chose> s'éloigne de la nature de la puissance⁶⁶⁷. Et donc ce qui n'est l'effet de rien, étant purement cause, <c'est-à-dire cause> non causée, est acte pur ou entièrement en acte ; or l'âme intellectuelle n'est pas telle⁶⁶⁸ ; donc elle est l'effet de quelque chose et n'est pas purement cause, <c'est-à-dire cause> non causée.

Et il faut savoir que, puisque l'âme est produite, il est vrai de dire qu'elle n'est pas produite à partir de quelque chose qui <la> précède ; mais il n'est pas vrai de dire qu'elle {94} est produite à partir de rien⁶⁶⁹. En effet, si la préposition « à partir de » est le signe d'une causalité ou si elle dénote la particularité d'une cause et est entendue au sens propre⁶⁷⁰, il n'est pas vrai de dire que l'âme intellectuelle est produite à partir de rien, puisque le rien n'est cause de rien⁶⁷¹.

Si, par contre, la préposition « à partir de » dénote l'ordre du temps et est entendue de manière impropre⁶⁷², de sorte que par « l'âme intellectuelle est produite à partir de rien » on entend qu'elle existe après n'avoir rien été dans l'ordre de la durée temporelle, cela non plus n'est pas vrai, puisqu'elle est éternelle⁶⁷³.

Et il n'est pas vrai non plus que l'âme intellectuelle est produite à partir de rien quand la préposition « à partir de » dénote l'ordre naturel et est entendue dans un sens encore

⁶⁶³ Je traduis ainsi, assez librement, la phrase suivante : « cum operatio naturalis unigena sit substantiae rei ».

⁶⁶⁴ Et l'intelliger est l'opération naturelle de l'âme intellectuelle.

⁶⁶⁵ I.e. de l'âme intellectuelle.

⁶⁶⁶ Littéralement : « est actuellement un être par rapport à son effet ».

⁶⁶⁷ Autrement dit, moins une chose est effet, moins elle est puissance ; moins une chose est effet, plus elle est acte. Cf. aussi Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, qu. 7, p. 47, ll. 5-48 (éd. Murphy).

⁶⁶⁸ Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, qu. 2, p. 5, ll. 32-33 (trad. p. ***): « (...) notre intellect n'est pas le Premier Agent ».

⁶⁶⁹ Autrement dit, ce n'est pas parce que la cause efficiente de l'âme intellectuelle n'est pas antérieure à son effet que cette cause est rien.

⁶⁷⁰ Le sens propre de « x est à partir de y » est « x est causé par y ».

⁶⁷¹ L'âme intellectuelle a donc une cause, cause qui est quelque chose.

⁶⁷² Le second sens, impropre, de « x est à partir de y » est « x est temporellement postérieur à y ».

⁶⁷³ L'âme intellectuelle a donc une cause, cause qui est quelque chose et qui ne précède temporellement pas son effet.

moins propre⁶⁷⁴, de sorte que le sens de « l'âme intellectuelle est produite à partir de rien » est qu'elle existe après qu'elle ait été rien naturellement⁶⁷⁵. En effet, quelqu'un pourrait dire que ce qui arrive ou convient à quelque chose de soi naturellement, lui convient avant <que lui convienne> ce qu'elle a par un autre ; or l'âme intellectuelle, du fait qu'elle est causée, a d'être un être par quelque chose d'autre ; or de par sa nature elle n'est rien ; et ainsi, selon l'ordre naturel est elle rien avant d'être quelque chose. Mais ce n'est pas de cette manière qu'il convient de dire que l'âme intellectuelle est produite à partir de rien, c'est-à-dire après qu'elle était rien selon l'ordre naturel, car il est faux que par sa nature l'âme intellectuelle soit rien ; elle ne serait pas alors être par un autre⁶⁷⁶. Et je pense que l'âme intellectuelle est toujours un être parce que l'être est toujours dans sa raison ou définition, alors que la matière <y> fait défaut. Ce toujours être qui fait partie de sa définition, elle ne l'a cependant pas de soi effectivement, mais d'un autre.

{95} Et c'est pourquoi il faut dire que l'âme intellectuelle est, de soi ou par sa définition, toujours un être, mais <un être> par un autre. Il n'est donc pas <vrai> que naturellement l'âme intellectuelle est rien avant d'être quelque chose. Il n'est donc pas vrai qu'elle est produite à partir de rien, à savoir que selon l'ordre naturel elle a été rien avant d'être quelque chose, comme si naturellement être rien lui convenait avant que <lui convienne> être quelque chose. Si en effet par sa nature elle était rien, elle n'aurait jamais d'être quelque chose par un autre. Il est vrai, cependant, que l'âme intellectuelle n'est pas de soi quelque chose, au sens où la préposition « de⁶⁷⁷ » dénote que l'âme <intellective> elle-même exerce une causalité effective sur le fait qu'elle est quelque chose⁶⁷⁸.

⁶⁷⁴ Le troisième sens, le plus impropre de tous, de « x est à partir de y » est « x est naturellement (ou ontologiquement) postérieur à y ». C'est ce que, dans le *De aeternitate mundi*, Siger appelle « premier ou postérieur selon la substance et la perfection » (cf. Chapitre IV). Sur les différents sens de l'expression « à partir de », cf. Aristote, *Metaphysica*, V, 24 ; Thomas d'Aquin, *In Metaphysicam*, V, lect. 21 ; *Quaestio disputata De potentia*, q. 1, a. 1, ad 7um. Cf. aussi Siger de Brabant, *Quaestiones in Physicam*, qq. 19, 20 et 22.

⁶⁷⁵ Par exemple, si on disait que l'âme intellectuelle est en puissance (rien) avant d'être en acte (quelque chose).

⁶⁷⁶ Cf. un peu plus haut : « ce qui, de soi ou par sa nature, est impossible ne peut recevoir l'être par quelque chose d'autre ».

⁶⁷⁷ Dans l'expression « de soi ».

⁶⁷⁸ Autrement dit, la proposition « de soi l'âme intellectuelle est quelque chose » est ambiguë. Elle est vraie si l'expression « de soi » est synonyme de « de soi naturellement » ou « de par sa nature » ; elle est fautive si l'expression « de soi » est synonyme de « de soi causalement » ou « de par la causalité qu'elle exerce sur elle-même ».

<Chapitre VI>

<Comment l'âme intellectuelle est séparable du corps

et quel statut elle a (quand elle est) séparée>

Il est difficile <de cerner> ce que le Philosophe a pensé à propos du sixième sujet proposé plus haut, qui concerne la séparation de l'âme d'avec le corps. Il semble cependant qu'il a pensé qu'elle n'est pas complètement et totalement séparable de tout corps.

Premièrement ainsi : il dit, au deuxième livre du *De anima*⁶⁷⁹, qu'ont raison ceux à qui il semble que l'âme, parlant de l'âme en général, n'est pas un corps, mais n'est cependant pas sans corps.

Deuxièmement ainsi : il définit⁶⁸⁰, par une définition quidditative, l'âme en général comme acte et perfection d'un corps. Or, {96} selon le même Aristote⁶⁸¹, une définition convient toujours à tout ce qui est contenu sous le défini, ou alors la définition ne dirait pas de manière convenable ce qu'est la chose. Donc être acte d'un corps conviendrait toujours, tant qu'elle existe, à l'âme intellectuelle. Donc, selon Aristote qui définit ainsi l'âme, elle n'est pas séparable d'un corps. Bien plus, de ce qu'il définit l'âme comme acte d'un corps, Aristote en conclut⁶⁸² qu'elle n'est pas un corps et qu'elle n'est pas sans un corps, puisque l'acte d'un corps n'est pas un corps et qu'un acte n'est pas, par définition – ou ce qui est défini comme acte –, sans ce dont il est l'acte.

Troisièmement ainsi : le Philosophe dit⁶⁸³ que si l'âme a une opération propre, elle est séparable ; et si elle n'a pas d'opération propre, elle n'est pas séparable – et il appelle opération propre à l'âme cette <opération> dans l'exercice de laquelle elle ne dépend pas d'un corps. Or, on peut prouver par un argument⁶⁸⁴ que si l'âme n'a pas d'opération propre, elle n'est pas séparable, car une certaine opération est naturellement attribuée à tout être, et si l'âme n'avait pas d'opération propre et était séparée du corps, elle serait déjà sans opération. Si donc l'âme n'a pas d'opération propre, elle n'est pas totalement séparable du corps⁶⁸⁵.

⁶⁷⁹ Aristote, *De anima*, II, 2, 414 a 20-21.

⁶⁸⁰ Aristote, *De anima*, II, 1, 412 a 19-20.

⁶⁸¹ Aristote, *Analytica Posteriora*, II, 4 et *Metaphysica*, VII, 12, 1038 a.

⁶⁸² Aristote, *De anima*, II, 2, 414 a 20-21.

⁶⁸³ Aristote, *De anima*, I, 1, 403 a 10-12.

⁶⁸⁴ Littéralement : « il est rationnel (*rationabile*) ».

⁶⁸⁵ Il s'agit ici d'une démonstration par l'absurde. En effet, poser que l'âme n'a aucune opération qui lui soit propre (i.e. aucune opération qu'elle peut exercer indépendamment de toute autre chose, ici d'un corps) et que, en même temps, elle est séparée (i.e. qu'elle a une opération qui lui est propre, i.e. une opération qu'elle peut exercer indépendamment de toute autre chose, ici d'un corps) est évidemment contradictoire et revient à poser que l'âme n'a en définitive aucune opération, ce qui va à l'encontre du principe selon lequel tout être a une opération. Siger reprend ici un argument qu'il avait déjà mentionné dans les *Quaestiones in tertium De anima*, Question 7, p. 23, ll. 25-30 (trad. p. ***). Il le reprend toutefois de manière beaucoup développée et en référant explicitement à Aristote,

Or, il en est ainsi qu'intelliger, qui semble le plus être l'opération propre de l'âme, ne se fait pas sans corps et sans phantasme, comme le dit⁶⁸⁶ le Philosophe, et comme on l'a vu plus haut⁶⁸⁷. En effet, comme le dit⁶⁸⁸ le Philosophe, les phantasmes sont à l'intellect ce que les sensibles sont au sens. D'où, de même qu'on ne peut sentir sans sensibles, de même on ne peut intelliger sans phantasmes. De même en effet que {97} pour celui qui apprend la géométrie les propriétés⁶⁸⁹ universelles du triangle se forment à partir d'inscriptions dans la poussière, de même pour l'âme intellectuelle les espèces des choses se forment à partir de phantasmes sensibles. Et si, comme on l'a vu, l'âme n'a pas d'opération propre, <alors>, selon l'intention du Philosophe, elle n'est pas séparable du corps.

Quatrièmement, on montre la même chose ainsi : si nous devons dire que l'âme a un statut séparé, cela nous apparaît à propos de l'âme soit par les choses qu'elle exerce quand elle est dans un corps, soit par les choses qu'elle exerce quand elle est séparée du corps. Or, par les choses qu'elle exerce quand elle est dans un corps, il ne semble pas, comme on l'a déjà vu, qu'elle soit totalement séparable du corps puisque, selon sa nature, elle ne peut exercer aucun acte sans corps et sans phantasme ; et ce n'est pas non plus par les effets apparents de son opération⁶⁹⁰ quand elle est séparée du corps qu'elle peut <nous> sembler <être> totalement séparée du corps, puisque les opérations d'une âme ayant un tel statut <séparé> n'apparaissent généralement pas aux hommes, pas même à ceux qui veulent étudier ces choses.

Et si quelqu'un invoque ce que dit le Philosophe⁶⁹¹, <à savoir que> l'âme intellectuelle est séparée des autres puissances de l'âme comme le perpétuel <est séparé> du corruptible, et encore⁶⁹² qu'il est nécessaire qu'elle soit séparée du corps et <en> reste séparée – puisqu'elle est perpétuelle et incorruptible – alors <même> que le corps dont elle est l'acte est corrompu, il faut répondre, selon l'exposition du Commentateur⁶⁹³, {98} et peut-être selon l'intention d'Aristote d'après ce qui a été dit, que l'âme est séparée de ce corps de sorte qu'elle demeure <alors même qu'il est corrompu>, <car>, bien qu'elle ne soit pas acte de ce <corps>, elle n'est cependant pas absolument séparée de <tout> corps. En effet, même si elle n'est pas acte de ce corps corrompu, <l'âme> est cependant acte d'un autre corps, puisque, selon l'intention du Philosophe⁶⁹⁴, l'espèce humaine est éternelle de même que sa perfection, c'est-à-dire l'âme intellectuelle. Et ainsi on voit ce que, à propos de l'âme, il faut juger sur base des apparences que l'on a d'elle : en effet, puisqu'en son opération elle ne dépend pas de ce corps comme d'un organe corporel dans

sans doute pour répondre au § 77 du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin et aussi, quoique moins directement, aux § 110-112.

⁶⁸⁶ Aristote, *De anima*, III, 7, 431 a 14-16 et III, 8, 432 a 5-10.

⁶⁸⁷ Cf. Chapitre III.

⁶⁸⁸ Aristote, *De anima*, III, 7, 431 a 14-15.

⁶⁸⁹ Littéralement : « les raisons (*rationes*) ».

⁶⁹⁰ Littéralement : « d'elle ».

⁶⁹¹ Aristote, *De anima*, II, 2, 413 b 25-26.

⁶⁹² Aristote, *De anima*, III, 5, 430 a 23-24.

⁶⁹³ Averroès, *In De anima*, III, 5, p. 406, ll. 575-580 (trad. de Libera, pp. 75-76) et III, 20, p. 448, ll. 135-140 et 145-152 (trad. de Libera, pp. 116-117).

⁶⁹⁴ Cf. Aristote, *De generatione et corruptione*, II, 11, 337 a 34 – 338 b 19.

lequel elle a d'être, intelliger ne doit pas, quand ce corps est corrompu, être <lui aussi> corrompu, mais demeurer. Puisque cependant elle n'opère pas sans corps et ne demeure pas sans corps, elle ne semble pas être absolument séparée du corps.

Cinquièmement, on montre la même chose ainsi : comme on l'a vu⁶⁹⁵, l'âme intellectuelle est, selon l'intention d'Aristote, éternelle ; or n'importe quel corps humain commence à être ; c'est pourquoi, si l'âme intellectuelle était totalement séparable, elle-même commencerait à être acte d'un corps alors qu'auparavant, pendant un temps infini, elle n'aurait été acte d'aucun corps, ce qui est hors de la raison.

Sixièmement, on montre la même chose ainsi : selon la sentence du Philosophe⁶⁹⁶, il y a eu une infinité d'hommes dans le passé⁶⁹⁷ ; et si chacun d'eux a <avait> eu <sa> propre âme intellectuelle qui a été⁶⁹⁸ totalement séparée du corps quand le corps a été⁶⁹⁹ corrompu, il y aurait déjà eu une infinité d'âmes intellectives séparées des corps, ce qui est hors de la raison et contre l'intention du Philosophe⁷⁰⁰ qui réprovoque l'infini <en acte>.

{99} Et si quelqu'un dit qu'il est erroné <d'affirmer> que les âmes ne sont pas totalement séparées des corps et qu'elles reçoivent les peines et les récompenses selon ce qu'elles ont fait dans les corps, <et dit> qu'en effet ce n'est pas ainsi, c'est-à-dire contre la raison de la justice <divine>, que cela se produit⁷⁰¹, il faut dire, comme on l'a dit au début⁷⁰², que notre intention principale n'est pas de rechercher comment la vérité⁷⁰³ se détermine⁷⁰⁴ à propos de l'âme, mais quelle fut l'opinion du Philosophe à ce sujet. Et puisque, selon l'opinion de celui-ci, les opérations de l'âme sont communes à l'âme et au corps, de même, les peines et les récompenses sont dues <à l'âme et au corps>, et elles sont appliquées par les législateurs au tout composé en honorant les hommes qui agissent bien et en punissant ceux qui agissent mal ; et si cela ne se produit pas ainsi, c'est qu'il arrive quelque mal et désordre dans l'univers. Mais la Providence divine n'empêche pas que se produisent quelques maux dans l'univers, comme on doit <le> voir ailleurs⁷⁰⁵ ; et encore, celui qui fait une bonne action obtient une récompense et en cela atteint la félicité, puisque la félicité divine consiste en des opérations <bonnes> selon la vertu, comme il est dit au premier livre de l'*Éthique*⁷⁰⁶ ; et les peines reviennent à ceux qui font

⁶⁹⁵ Cf. Chapitre V.

⁶⁹⁶ Cf. Aristote, *De generatione et corruptione*, II, 11, 337 a 34 – 338 b 19.

⁶⁹⁷ Littéralement : « des hommes infinis ont précédé ».

⁶⁹⁸ Littéralement : « est ».

⁶⁹⁹ Littéralement : « est ».

⁷⁰⁰ Aristote, *Physica*, III, 5, 204 a 20 – b 3.

⁷⁰¹ Cette objection émanerait de quelqu'un, théologien, qui juge cette opinion condamnable parce qu'elle s'en tient à la justice humaine et ne tient pas compte des critères et des exigences de la justice divine.

⁷⁰² Cf. Prologue de ce traité : « (...) nous proposons de montrer, dans le présent traité, ce qu'il faut penser à ce sujet selon les enseignements de philosophes qui ont fait leurs preuves, n'affirmant rien qui vienne de nous ».

⁷⁰³ I.e. la foi révélée.

⁷⁰⁴ Littéralement : « se comporte (*se habet*) ».

⁷⁰⁵ Cf. Siger de Brabant, *Impossibilia*, V, pp. 86-92 et *Quaestiones in Physicam*, II, 16, pp. 173-175.

⁷⁰⁶ Aristote, *Ethica Nicomachea*, I, 7, 1098 a 18-19 ; I, 8, 1098 b 30 et I, 9, 1099 b 25-27.

des actions vicieuses et mauvaises selon la vertu, puisque, comme il est enseigné au neuvième livre de l'*Éthique*⁷⁰⁷, selon de telles actions l'homme vit de manière misérable. Et il faut encore remarquer qu'il y a beaucoup de choses qu'un expert connaît à propos d'une certaine matière que les non experts ne connaissent pas. Et c'est pourquoi, bien que les philosophes qui n'ont pas fait l'expérience⁷⁰⁸ des opérations apparentes {100} d'âmes totalement séparées ne les posent pas séparées ainsi⁷⁰⁹, ceux⁷¹⁰ 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 naturelle⁷¹¹, 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.

Septièmement, on peut convaincre de la même chose ainsi : la question et la détermination de la vérité de n'importe quel être relève d'une certaine partie de la philosophie, puisqu'elle se fait dans les termes d'une certaine partie de la philosophie, comme le soutient le Philosophe au quatrième livre de la *Métaphysique*⁷¹². Mais on n'a jamais trouvé que le Philosophe ait déterminé à propos de ces choses qui sont des âmes séparées et de leur statut. C'est pourquoi il ne semble pas avoir été d'opinion qu'elle⁷¹³ soit totalement séparable du corps. Au contraire, l'intellect ainsi conçu⁷¹⁴ serait une substance absolument libérée de la matière, et lorsque le Philosophe dit que déterminer <la question de savoir> combien il existe de telles substances relève de la philosophie première – et il enseigne cela, à savoir combien il existe de telles substances, dans le douzième livre de la *Métaphysique*⁷¹⁵ –, il ne mentionne pas une âme intellectuelle totalement séparée du corps au nombre des substances absolument libres de matière. Et c'est pourquoi il ne semble pas être d'opinion qu'il est vrai que l'âme est séparée de cette manière⁷¹⁶.

⁷⁰⁷ Aristote, *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166 b 3 sqq.

⁷⁰⁸ Littéralement : « les philosophes non experts ».

⁷⁰⁹ I.e. ne les posent pas totalement séparées.

⁷¹⁰ I.e. ceux parmi les philosophes.

⁷¹¹ Littéralement : « naturellement ». Comme dans l'expression « naturaliter loquendo ».

⁷¹² Aristote, *Metaphysica*, IV, 2, 1004 a 2-3.

⁷¹³ I.e. l'âme intellectuelle.

⁷¹⁴ Littéralement : « se comportant ainsi (sic se habens) », i.e. conçu comme totalement séparable du corps.

⁷¹⁵ Aristote, *Metaphysica*, XII, 8, 1073 a 13 – b 17.

⁷¹⁶ I.e. totalement séparée du corps.

{101} <Chapitre VII>

<L'âme intellectuelle est-elle multipliée

selon la multiplication des corps humains ?>

À propos du septième sujet proposé plus haut, à savoir si l'âme intellectuelle est multipliée selon la multiplication des corps humains, il faut considérer <cette question> attentivement en tant qu'elle relève du philosophe et peut être comprise par la raison humaine et l'expérience, cherchant en cela l'intention des philosophes plus que la vérité, puisque nous procédons selon la voie philosophique. En effet, selon la vérité qui ne peut mentir⁷¹⁷, il est certain que les âmes intellectives sont multipliées selon la multiplication des corps humains. Certains philosophes ont cependant pensé le contraire, et <ce> contraire apparaît par la voie de la philosophie.

Premièrement ainsi : une nature qui en son être est séparée de la matière n'est pas multipliée selon la multiplication de la matière. Mais l'âme intellectuelle, selon le Philosophe⁷¹⁸, a un être séparé de la matière, comme on l'a vu plus haut⁷¹⁹ ; donc l'âme intellectuelle ne doit être multipliée ni par la multiplication de la matière ni par la multiplication des corps humains.

Et on confirme cet argument : différer en espèce, comme homme diffère d'âne, est différer selon la forme ; mais différer selon le nombre tout en étant de même espèce, comme diffèrent deux chevaux, est différer par la matière, du fait que la forme de cheval a un être en diverses parties de la matière. Et de là on argumente ainsi : ce qui a un être abstrait du principe qui cause un nombre, une différence ou une multiplication⁷²⁰ n'a pas lui-même ce nombre, cette différence ou cette multiplication. Mais, si l'âme intellectuelle a un être séparé de la matière, elle a un être abstrait du principe { 102 } qui cause le nombre, la différence et la multiplication de choses qui appartiennent à la même espèce⁷²¹. C'est pourquoi il ne semble pas qu'il y ait plusieurs âmes intellectives de même espèce.

Deuxièmement ainsi : aucune nature subsistant par soi ayant un être abstrait de la matière, et ainsi individuée de soi, ne peut avoir plusieurs individus différents en nombre. Mais l'âme intellectuelle est <une nature> subsistant par soi, ayant un être abstrait de la matière, et est ainsi individuée de soi ; donc elle ne peut avoir plusieurs individus de même espèce.

La majeure de cet argument se montre ainsi : si homme était par sa définition cet <homme> ou Socrate, de même qu'il ne peut y avoir plusieurs hommes dont chacun est Socrate ou cet homme, ainsi il ne pourrait y avoir plusieurs hommes. Mais si homme était subsistant par soi, abstrait des singuliers, homme aurait par sa définition un être individué. Donc toute forme subsistant par soi, n'ayant pas d'être matériel, est, par sa définition, individuée, et puisque rien d'individué ne peut être commun à plusieurs, aucune forme ayant un être libéré de la matière ne peut être commune à plusieurs

⁷¹⁷ I.e. selon la foi révélée.

⁷¹⁸ Cf. Aristote, *De anima*, II, 2, 413 b 25-27.

⁷¹⁹ Cf. Chapitre VI.

⁷²⁰ I.e. un être qui a un être abstrait ou séparé de la matière.

⁷²¹ Littéralement : « de certaines choses sous une espèce une ».

individus, de sorte que, selon cela, dans chaque espèce des intelligences séparées de la matière, il ne peut y avoir qu'une seule intelligence une en nombre, ce sur quoi tous les philosophes s'accordent. C'est pourquoi Platon, faisant des idées et des espèces des choses matérielles des <êtres> séparés de la matière, a posé un seul individu unique par espèce.

La mineure de l'argument mentionné est apparue plus haut, au troisième chapitre.

{ 103 } Et si quelqu'un dit que, puisqu'il y a en moi une certaine âme intellectuelle, Dieu peut en produire une autre semblable à elle et ainsi il y en aura plusieurs, il faut dire que Dieu ne peut pas <produire> des choses contradictoires et opposées en même temps, et que Dieu ne peut pas faire qu'il y ait plusieurs hommes dont chacun serait ce Socrate : ainsi, en effet, il ferait qu'ils seraient <à la fois> plusieurs hommes et un seul, plusieurs et non plusieurs, un et non un. Et si l'âme intellectuelle est par sa définition un <être> individué subsistant par soi, comme Socrate, produire une autre âme intellectuelle de même espèce que celle qui est maintenant reviendrait à ce que cette <âme> produite serait <à la fois> autre et même que <cette> autre. En effet, dans les choses séparées de la matière, un individu est lui-même son espèce, et c'est pourquoi qu'un autre individu existe sous <cette> espèce revient à dire⁷²² que lui-même est contenu sous un autre individu, ce qui est impossible.

Troisièmement ainsi : le blanc est divisible en plusieurs, non pas parce qu'<il est> blanc, mais parce qu'<il est> doté d'une quantité et continu, et si le blanc n'était ni doté de quantité ni continu, il ne serait pas divisible en plusieurs blancs, et si la blancheur était séparée, subsistante par soi, elle ne serait pas divisible en plusieurs blancheurs. Or, de même que le blanc est divisible en plusieurs blancs, parce qu'<il est> doté de quantité et continu, de même, s'il y a plusieurs blancs en acte, différents en nombre mais de même espèce, cela est dû à la division actuelle de la chose dotée de quantité et continue dans laquelle la blancheur existe. D'où on argumente qu'une nature dont l'être est abstrait de ce qui est doté de quantité et continu, de sorte qu'elle n'est ni dotée de quantité ni continue et qu'elle n'existe pas⁷²³ dans une chose dotée de quantité et continue, ne peut pas avoir plusieurs individus sous la même espèce, à cause de l'absence d'une cause qui multiplie et fait différer { 104 } plusieurs individus de cette nature sous cette espèce. Mais l'âme intellectuelle a un être abstrait de ce qui est doté de quantité et continu et n'est ni dotée de quantité ni continue, comme le prouve le Philosophe au premier livre du *De anima*⁷²⁴. Alors en effet, si elle était en acte intellection d'une chose dotée de quantité et continue, elle n'intelligerait pas un continu en même temps comme un tout, mais partie par partie <seulement>. Or il n'en est pas ainsi, au contraire, elle intellige un continu en même temps comme un tout et par une intelligence simple ; ou alors, si <c'est> partie par partie, ces parties sont intelligées par des intellections distinctes, non continues. Puisque donc l'intellect a un être abstrait de ce qui est doté de quantité et continu et n'est ni doté de quantité ni continu, il n'aura pas plusieurs individus sous une même espèce, puisque cette pluralité et division se produit par la division d'un continu.

⁷²² Littéralement : « est encore ».

⁷²³ Littéralement : « que son être n'est pas ».

⁷²⁴ Aristote, *De anima*, I, 3, 407 a 2-12.

Quatrièmement ainsi : le Philosophe dit, au douzième livre de la *Métaphysique*⁷²⁵, que s'il y avait plusieurs individus de même espèce, il y aurait plusieurs premiers moteurs de même espèce, et il ajoute qu'alors le premier moteur aurait une matière, parce que ce qui est un en espèce et plusieurs en nombre a une matière. Et si l'intellect est impassible, n'ayant quelque chose de commun avec rien, séparé du corps, puissance sans matière, comme le dit le Philosophe⁷²⁶, il ne semble pas que le même Philosophe pense qu'il est un en l'espèce et plusieurs en nombre, mais un en nombre seulement.

Cinquièmement ainsi : selon l'intention du Philosophe, il y a déjà eu une infinité d'hommes⁷²⁷. Et si les âmes intellectives étaient multipliées selon la multiplication des corps humains, le Philosophe devrait penser qu'il y a une infinité d'âmes <unes> en nombre, ce qui ne semble pas être le cas⁷²⁸.

{105} Et à cause de ce qui a été dit, il faut considérer quelle est cette chose qui peut être multipliée et être prédiquée de plusieurs différents en nombre de même espèce ; et il faut aussi considérer comment des choses multiples de même espèce diffèrent et par quoi elles diffèrent.

À propos de la première <question>, il faut savoir que rien d'individué ou de singulier ne peut être multiplié en plusieurs ni être prédiqué de plusieurs <uns> en nombre de même espèce, sinon il n'y aurait pas de différence entre le singulier et l'universel. Et puisqu'une forme subsistant par soi est par sa nature une chose singulière <une> en nombre, il apparaît qu'elle ne peut être multipliée en plusieurs <choses unes> en nombre de même espèce ni être prédiquée de plusieurs <choses unes> en nombre de même espèce. Et le composé de forme et de matière déterminée, en tant qu'il existe ici ou là, est singulier, comme ce qui est dénommé par le nom « Socrate » ; et c'est pourquoi Socrate ne peut pas être multiplié en plusieurs et ne peut pas être prédiqué de plusieurs de même raison⁷²⁹. Et une même forme matérielle, en tant qu'elle est dans une matière déterminée, n'est ni multipliable ni prédicable de plusieurs. Et, de manière générale, puisque tout ce qui existe existe de manière singulière, bien que certaines choses soient intelligées ou prédiquées de manière universelle, aucun être, considéré en tant qu'il existe, n'est multipliable en plusieurs de son espèce ni prédicable de plusieurs. Donc seule une forme matérielle considérée de manière abstraite ou un composé de forme et de matière indéterminée, lequel est signifié par un nom de composés universels, comme le nom « homme » ou le nom « cheval », est multipliable en plusieurs de son espèce et est prédicable de plusieurs. À propos de la seconde <question>, il faut savoir que les individus de même espèce ne diffèrent pas {106} selon la forme, car la forme en eux n'est pas divisée selon sa substance.

Et même la matière de cet individu n'est pas divisée par soi de la matière d'un autre individu.

Mais un individu diffère d'un autre individu de son espèce parce que l'un <d'eux> a une forme dans une matière sous des dimensions déterminées ou sous une position

⁷²⁵ Aristote, *Metaphysica*, XII, 8, 1074 a 31 – b 1.

⁷²⁶ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 15 sqq.

⁷²⁷ Aristote, *De generatione et corruptione*, II, 11, 337 a 34 – 338 b 19.

⁷²⁸ Cf. Aristote, *Physica*, III, 5, 206 a 8.

⁷²⁹ I.e. qui soient aussi Socrate.

déterminée, comme sise ici, tandis que l'autre a une forme de même espèce⁷³⁰ sise ailleurs.

Et la forme en chacun des deux individus n'est pas autre par une diversité qui est selon la forme elle-même et selon sa substance, puisqu'une telle division des formes produit une diversité selon l'espèce ; mais chacun des deux individus a une forme une et indivise par une indivision selon la forme elle-même. Et que personne ne s'étonne que nous disions que la forme est une par une unité qui est selon sa substance dans chacun des deux individus, sise ici et ailleurs, parce que, quand nous intelligeons une forme une par l'unité qui est selon sa substance, nous n'intelligeons pas quelque chose qui est conçu de manière individuelle, mais <un> selon l'espèce, puisqu'une forme matérielle n'est pas individuée par soi. Or il n'est pas impossible qu'une chose une en espèce soit en plusieurs individus et ait plusieurs positions, ici et ailleurs⁷³¹. Et quand est généré un individu d'une certaine espèce à partir d'une matière privée de cette forme et de cette espèce, ce n'est pas une autre forme qui est générée à partir d'une <forme> préexistante, par une altérité qui est selon la substance conçue en soi de la forme, mais c'est la même forme selon la substance⁷³² qui était auparavant qui est générée <alors> dans une autre partie de la matière. En effet, il n'y a aucun inconvénient à ce qu'une même chose selon l'espèce préexiste et soit générée. Et de même qu'une forme dans les individus n'est pas divisée selon soi, ni premièrement ni par conséquence, de même la matière <n'est pas divisée selon soi>. En effet, la matière n'est pas divisée par soi, mais <elle est divisée> parce qu'elle est dotée d'une quantité posée ici et ailleurs.

Mais il y a des arguments très difficiles d'après lesquels il est nécessaire que l'âme intellective soit multipliée selon la multiplicité des corps humains, et il y a aussi des autorités⁷³³ en faveur de cela. En effet, Avicenne⁷³⁴ et al-Ghazali⁷³⁵ voulaient cela ; et Thémistius⁷³⁶ soutient cela aussi à propos de l'intellect agent illuminant et illuminé, qui est multiplié, bien que <celui qui est> seulement illuminant soit unique ; et il entendait plus encore que l'intellect possible est multiplié⁷³⁷.

Et il y a encore des arguments en faveur de cela, car, si l'intellect était unique pour tous les hommes, quand un homme sait <quelque chose>, tous <les autres le> sauraient aussi, et il n'y aurait pas un savant et un ignorant. En effet, puisque imaginer n'est pas

⁷³⁰ Littéralement : « de son espèce ».

⁷³¹ Cette phrase est essentielle, car Siger entend appliquer ce principe à l'intellect.

⁷³² À la différence de l'éditeur, je retiens ici la leçon « secundum substantiam » du Ms. V plutôt que la leçon « secundum formam » des Mss. P et D.

⁷³³ La référence à ces trois autorités provient du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin, V, § 113 (al-Ghazali), § 115 (Avicenne) et § 116 (Thémistius). Ce même texte est aussi la source des arguments qui suivent.

⁷³⁴ Avicenne, *De anima*, V, c. 3, p. 111, ll. 16-20 (éd. Verbeke).

⁷³⁵ al-Ghazali, *Métaphysica*, I, tr. 1, div. 6, p. 41, ll. 1-10 (éd. Muckle).

⁷³⁶ Thémistius, *In De anima*, VI, p. 235, ll. 7-11.

⁷³⁷ Siger reprend ce que dit Thomas de l'interprétation de Thémistius, à savoir qu'il y a pour celui-ci deux intellects agents : le premier, qu'il compare au soleil, est illuminant seulement et il est l'unique source de toute lumière ; l'autre, qu'il compare à la lumière, est à la fois illuminé par le soleil et illuminant les objets matériels, il est donc multiple comme la lumière est divisible.

intelliger, bien que l'homme qui intellige ait des phantasmes que n'a pas <l'homme> ignorant, il ne sera pas par cela plus savant que celui qui est ignorant, puisque l'intellect dans lequel est son intelliger n'est pas plus son intellect que celui de l'homme ignorant. À moins que peut-être quelqu'un, défendant la position⁷³⁸ et en vue de la dispute, <ne> dise qu'un homme est savant et l'autre ignorant du fait que l'intelliger de l'intellect lui-même se produirait en tant qu'opérant uni, ou en tant que l'intellect est uni à l'homme savant et non à l'homme ignorant. D'où on disait plus haut comment un homme intellige, ou <comment> on attribue l'intelliger à l'homme lui-même, à savoir parce que l'opération de l'opérant uni à une matière est attribuée au tout composé⁷³⁹. Or l'intellect dans son opération d'intelliger est uni à celui qui est savant et pas à celui qui est ignorant puisqu'il intellige à partir des phantasmes de celui-là⁷⁴⁰, de sorte qu'un homme est savant et l'autre ignorant non pas parce que les phantasmes de l'un sont plus un intelliger que <ceux> de l'autre, ni parce qu'une espèce intelligible est dans le corps de l'un plus que dans le corps de l'autre, puisqu'elle {108} a un être abstrait, ni parce que différents intellects sont utilisés pour intelliger, comme dirait le défenseur⁷⁴¹ de la position, mais parce qu'intelliger se fait selon un intellect uni au corps de l'un en <son> opération et non à celui de l'autre.

Mais si quelqu'un parle ainsi⁷⁴², on⁷⁴³ argumente alors autrement : une opération est autre soit par l'opérant, soit par l'objet, soit par le temps. Par l'opérant, comme quand toi et

⁷³⁸ I.e. la position selon laquelle l'âme intellectuelle est multipliée selon la multiplication des corps humains, ce qui est le cas de Thomas, mais aussi d'Averroès et de Siger. En effet, Averroès s'était fait lui-même cette objection et y a répondu en expliquant selon quel mode il faut poser l'essence de l'intellect matériel, à la fois un et multiple, cf. Averroès, *In De anima*, comm. 5, pp. 404-412 (cf. plus particulièrement pp. 411-412, trad. de Libera, p. 80) Siger a lui aussi déjà répondu à cette objection dans ses *Quaestiones in tertium De anima*, Question 9, p. 28, l.64-p. 29, l.96 (**trad. p. *****). Dans le *De unitate intellectus*, Thomas ne revient pas comme tel sur cet argument ; il souligne plutôt que ni la réponse donnée par Averroès ni celle donnée par Siger ne sont suffisantes pour montrer que l'intellect est forme du corps et que donc c'est l'homme lui-même qui pense et est responsable de ses actes (cf., notamment III § 78 et IV, § 87). La dispute est donc toujours ouverte.

⁷³⁹ Jusque là Siger et Thomas sont en parfait accord et on remarquera même quelques similitudes entre cette phrase et l'extrait suivant du *De unitate intellectus*, III, § 78 : « (...) il faut en déduire que l'intellect nous est uni d'une manière telle que son union avec nous donne naissance à quelque chose d'un. Or, cela ne peut véritablement se faire que de la manière qu'on a dite : il faut que cet intellect soit une puissance de l'âme qui nous est unie comme forme » (trad. de Libera, p. 155). C'est, bien sûr, sur ce qui suit que le désaccord sera marqué.

⁷⁴⁰ I.e. du savant.

⁷⁴¹ I.e. Thomas d'Aquin.

⁷⁴² I.e. répond en disant que l'intellect est joint à l'un et pas à l'autre parce qu'intelliger se fait selon un intellect unique uni au corps de l'un en son opération et non à celui de l'autre.

⁷⁴³ I.e. Thomas d'Aquin, cf. *De unitate intellectus*, IV, § 88, *Quaestiones disputatae De anima*, art.3 et *Quaestiones de spiritualibus creaturis*, art.9.

moi voyons en même temps le même objet, les visions sont cependant différentes. Par l'objet, comme quand je vois en même temps par le même oeil une chose blanche et une chose noire, les visions sont cependant différentes. Par le temps, comme quand je vois d'abord une chose blanche et ensuite, après quelques temps, je vois la même chose blanche, les visions sont cependant différentes. Si donc deux hommes intelligent en même temps le même intelligible, si cela se fait par un seul intellect, l'intelliger de l'un sera un et le même que l'intelliger de l'autre, ce qui semble absurde.

Et encore, le Philosophe⁷⁴⁴ soutient que l'intellect est en puissance par rapport aux espèces intelligibles et à la réception des espèces et <qu'il est> dénué des espèces ; mais s'il est un, il sera toujours plein des espèces et l'intellect agent sera détruit⁷⁴⁵.

Et c'est pourquoi, à cause de la difficulté des choses qui ont été dites et d'autres choses encore, je dis que, depuis longtemps, j'ai des doutes sur ce que, en suivant la voie de la raison naturelle, il faut tenir à propos de ce problème et sur ce que fut l'opinion du Philosophe à propos de cette question ; et, dans un tel doute, il faut adhérer à la foi, qui surpasse toute raison humaine⁷⁴⁶.

⁷⁴⁴ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 15-16 et 429 b 30 – 430 a 2.

⁷⁴⁵ I.e. l'intellect agent ne servira plus à rien puisqu'il ne sera plus nécessaire de produire les intelligibles. Cet argument reprend la suite de la critique de Thomas dans le *De unitate intellectus*, IV, §§ 89-91.

⁷⁴⁶ Ce passage a été longuement commenté dans l'introduction, **cf. pp. *****.

{109} <Chapitre VIII>

<La puissance végétative, la puissance sensitive et la puissance intellectuelle relèvent-elles en l'homme de la même substance d'âme ?>

À propos du huitième sujet proposé plus haut, le Philosophe semble avoir pensé, dans le livre *De la génération des animaux*⁷⁴⁷, que la puissance intellectuelle ne relève pas de la même substance ou forme dont relèvent la puissance végétative et la puissance sensitive, <et cela> parce que la puissance végétative et la puissance sensitive opèrent corporellement, et si elles sont corporellement, elles sont tirées de la puissance de la matière par la génération d'un composé organique, n'ayant par soi ni producteur ni production ; tandis que la puissance intellectuelle n'opère pas corporellement, c'est pourquoi elle n'est pas tirée de la puissance de la matière. D'où le Philosophe dit ici⁷⁴⁸ qu'une opération corporelle ne participe en rien à l'opération de l'intellect lui-même, c'est pourquoi il est quelque chose de divin et venant de l'extérieur ; et ce qui est tiré de la puissance de la matière et ce qui vient de l'extérieur ne sont pas d'une <même> substance.

Et, au deuxième livre du *De anima*⁷⁴⁹, le Philosophe dit que la puissance sensitive n'est pas sans la puissance végétative, et de même, dans les êtres mortels, la puissance intellectuelle n'est pas sans la puissance sensitive, ajoutant qu'à propos de l'intellect la raison⁷⁵⁰ est autre. À cet endroit⁷⁵¹, Thémistius dit qu'à propos de la puissance intellectuelle la raison est autre parce que, venant de l'extérieur, elle est une substance plus digne que la puissance sensitive ; la puissance sensitive par contre, qui n'est pas sans la puissance végétative, est de même substance que la puissance végétative.

Et encore, au deuxième livre du *De anima*⁷⁵², le Philosophe demande si chacune de ces choses, à savoir la puissance végétative, la puissance sensitive, la puissance motrice selon le lieu et la puissance intellectuelle, est une âme ou une partie de l'âme ; et, si elles sont {110} des parties de l'âme, si elles diffèrent selon le lieu et le sujet ou selon la raison seulement. Et, alors qu'il montre <cela> à propos de certaines parties de l'âme, il ajoute que rien n'est encore manifeste en ce qui concerne la puissance spéculative. Il semble cependant qu'elle soit un autre genre d'âme et qu'elle soit séparée des autres comme le perpétuel <est séparé> du corruptible⁷⁵³, Thémistius disant ici⁷⁵⁴, et encore à la fin du

⁷⁴⁷ Aristote, *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27-29.

⁷⁴⁸ Aristote, *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27-29.

⁷⁴⁹ Aristote, *De anima*, II, 3, 415 a 1-12.

⁷⁵⁰ I.e. la raison et la teneur du lien de la puissance intellectuelle avec la puissance sensitive.

⁷⁵¹ Thémistius, *In De anima*, III, 3, p. 114, ll. 80-83.

⁷⁵² Aristote, *De anima*, II, 2, 413 b 13-27.

⁷⁵³ Cf. Aristote, *De anima*, II, 2, 413 b 25-27.

⁷⁵⁴ Thémistius, *In De anima*, III, 2, p. 108, ll. 45-47.

deuxième livre du *De anima*⁷⁵⁵, qu'il n'y a pas de parties ni de puissances d'une <même> substance qui diffèrent autant que les choses mortelles <diffèrent> des choses immortelles. Le Philosophe pense donc que la puissance intellectuelle ou puissance d'intelliger ne relève pas de la même forme dont relèvent la puissance végétative et la puissance sensitive. Or si elles⁷⁵⁶ sont dites puissances <d'une même substance>, elles ne sont pas <puissances> d'une forme simple, mais d'une <forme> composée d'une certaine manière d'un intellect advenant du dehors et d'une substance végétative et sensitive tirée de la puissance de la matière ; d'où le Philosophe, au troisième livre du *De anima*⁷⁵⁷ appelle la puissance intellectuelle « partie de l'âme ».

Et il faut considérer, selon ce que dit le Philosophe au deuxième livre de la *Politique*⁷⁵⁸, que Socrate voulant trop unir, détruisit la cité. En effet, avoir de multiples parties différentes⁷⁵⁹ relève de la définition d'un composé parfait, et, puisque l'homme est un composé naturel plus parfait que les autres, et <est> comme une cité, il n'est ni inconvenant ni étonnant qu'il soit moins un que les autres composés naturels, qui <eux> n'ont qu'une seule forme ou perfection simple.

{ 111 } Et encore, l'opération d'intelliger elle-même montre que la substance dont elle est l'opération vient de l'extérieur, comme on a dit plus haut⁷⁶⁰. Or rien ne montre que la substance dont l'opération est de végéter et de sentir est celle qui vient de l'extérieur ; au contraire, puisque les dites opérations sont corporelles, on montre que la substance à partir de laquelle existent les dites opérations est tirée de la puissance de la matière.

Pour faire bref, et puisqu'il n'y a pas tant de doute, nous ne nous soucions pas d'examiner si la puissance végétative et la puissance sensitive sont deux substances, mais qu'il suffise de savoir pour l'instant que, selon la vérité et selon l'intention d'Aristote, elles sont puissances d'une seule et même forme en tant qu'elles sont dans le même vivant.

⁷⁵⁵ Thémistius, *In De anima*, V, p. 205, ll. 1-3.

⁷⁵⁶ I.e. les trois puissances, végétative, sensitive et intellectuelle.

⁷⁵⁷ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 10.

⁷⁵⁸ Aristote, *Politica*, II, 1, 1261 a 15-22.

⁷⁵⁹ Littéralement : « la multitude des parties différentes ».

⁷⁶⁰ Cf. *supra*, dans ce même chapitre, 1^{er} argument.

<Chapitre IX>

<L'opération de l'intellect est-elle sa substance ?>

À propos du neuvième sujet proposé plus haut, Maïmonide⁷⁶¹ a pensé que l'opération de l'intellect était sa substance, de sorte que l'intellect, avant d'intelliger en acte ou en habitus⁷⁶², n'a de substance qu'en puissance. Et Aristote semble aussi avoir été de cette opinion, quand il dit, dans le troisième livre du *De anima*⁷⁶³, que <cette partie> de l'âme qui est appelée intellect – et j'appelle intellect ce par quoi l'âme intellige et opine – n'est, avant d'intelliger, rien en acte de ces choses qui sont ; et un peu avant⁷⁶⁴ il dit que l'intellect n'a, avant d'intelliger, aucune autre nature que [celle qui est] possible.

{ 112 } Et cela se montre aussi par un argument : si l'intellect, avant d'intelliger, était une substance en acte, puisqu'il est séparé, il serait intelligible par soi. Or l'intellect n'est pas intelligé avant qu'il ait intelligé autre chose que lui, d'où il s'intellige étant lui-même intelligeant et pas avant. Donc avant d'intelliger il n'a qu'une nature en puissance. Intelliger est donc sa substance, comme le dit expressément Maïmonide⁷⁶⁵. En effet, c'est pour cela aussi que les formes naturelles matérielles sont des substances, à savoir parce qu'elles ne présupposent <pas d'autre sujet> qu'un sujet en puissance⁷⁶⁶. Et si l'intellect est ainsi <en puissance> par rapport aux espèces intelligibles actuelles⁷⁶⁷ ou habituelles⁷⁶⁸, alors intelliger sera sa substance.

Mais comment il faut alors comprendre que la science est une qualité de la première espèce de qualité dans les prédicaments⁷⁶⁹, sois attentif, étudie et lis, de sorte qu'à partir de ce doute persistant en toi tu sois amené à étudier et à lire, car vivre sans lettres est la mort et la sépulture de l'homme vil⁷⁷⁰.

Ainsi se terminent les questions sur l'âme intellectuelle telles qu'ordonnées par Maître Siger de Brabant.

⁷⁶¹ Maïmonide, *Guide des égarés*, I, 68 (trad. Munk, 1979, pp. 162-165).

⁷⁶² Cf. Chapitre II et la distinction entre acte comme habitus (ici intelliger en habitus) et acte comme opération (ici intelliger en acte).

⁷⁶³ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 23-24 et 429 b 30-31 (à la suite immédiate de quoi Aristote compare l'intellect à une tablette vierge).

⁷⁶⁴ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 21-22.

⁷⁶⁵ Maïmonide, *Guide des égarés*, I, 68 (trad. Munk, 1979, p. 163).

⁷⁶⁶ I.e. la matière première.

⁷⁶⁷ I.e. les intentions intelligées considérées en acte.

⁷⁶⁸ I.e. intentions intelligées non considérées en acte.

⁷⁶⁹ I.e. une qualité au sens d'état ou de disposition, (Aristote, *Categoriae*, 8, 8 b 25 – 9 a 13).

⁷⁷⁰ Cette phrase est tirée de Sénèque, *Epistulae morales ad Lucilium*, 82, 3 : « otium sine litteris mors est et vivi homini sepultura ».

Les Questions sur le Livre des causes (qu.26-27) QLDC – avant 1277

À la différence des deux textes précédents, cette dernière œuvre de Siger, découverte aussi en dernier lieu, ne porte pas exclusivement sur la question de l'intellect, mais est un recueil de 57 questions sur le *Livre des causes*. Il nous a été transmis dans deux manuscrits et l'édition n'a pas posé de problème philologique particulier. Les sous-titres entre crochets obliques sont des ajouts miens par rapport à l'édition latine.

Comme la plupart des écrits de Siger, les QLDC n'ont été pratiquement étudiées que dans les passages qui concernent l'une ou l'autre des thèses « averroïstes » sur lesquelles Siger aurait évolué⁷⁷¹ et ce texte est souvent vu comme la preuve irréfutable venant confirmer la lecture évolutionniste à cause de la déclaration explicite dans laquelle il affirme que la doctrine d'Averroès est hérétique et irrationnelle⁷⁷².

Une analyse plus approfondie de ce texte, que je réserve pour un autre travail, permettra de fournir quelque réponse aux questions suivantes à propos des QLDC :

1. Quelle en fut la date de composition? Bien que cette question ait été moins controversée que celle de la datation des QTDA et du DAI, elle reste à poser. En effet, bien que tout le monde s'accorde pour dire que les QLDC sont antérieures au 7 mars 1277, date de la condamnation à l'Université de Paris de 219 propositions jugées dangereuses et dont plusieurs sont tirées presque à la lettre des QLDC⁷⁷³, on pourrait se demander si ce texte n'a pas particulièrement contribué à précipiter les choses. Il est bien entendu que ce texte n'a pu être à lui seul la cause des condamnations, mais, si on abandonne la lecture évolutionniste des œuvres de Siger, on pourrait comprendre que les censeurs aient été particulièrement agacés de constater qu'un des maîtres les plus prestigieux de la Faculté des arts s'entête à ce point à soutenir une doctrine non conforme selon eux à la foi chrétienne.

2. Cette œuvre témoigne-t-elle d'une évolution de Siger sur d'autres doctrines? Il se pourrait, en effet, que l'interprétation évolutionniste à propos

⁷⁷¹ On signalera cependant les articles de R. Imbach, 1996 et de D. Piché, 1999.

⁷⁷² Cf. *supra*, pp.***.

⁷⁷³ Cf. Marlasca, 1972, p.24 et Hissette, 1977.

de l'intellect ait influencé le jugement des commentateurs, principalement l'éditeur des QLDC, Marlasca⁷⁷⁴, à propos des autres doctrines dont certaines auraient elles aussi évolué. Il n'est pas question de ma part de nier que Siger ait jamais changé d'avis sur rien; au contraire, on trouve dans les *Questions sur la Métaphysique* un passage où Siger se corrige lui-même à propos du principe d'individuation d'une forme matérielle⁷⁷⁵. Ce qui est intéressant ici, c'est cette mention explicite d'une révision de sa pensée⁷⁷⁶. On pourrait se demander pourquoi ici et pas, si ça avait été le cas, ailleurs, sur des sujets tout aussi importants, sachant en plus que, vu le contexte, si Siger avait effectivement évolué vers une position plus « orthodoxe », il aurait eu tout intérêt à le crier haut et fort...

3. L'exploitation des citations de Thomas est-elle de même nature dans ce texte que dans les précédents? On a observé que Siger a toujours exploité les textes de Thomas, les détournant parfois radicalement du sens que Thomas leur donnait. D'après l'étude menée par Imbach⁷⁷⁷, il semble que ce phénomène se soit accentué dans les QLDC et que, dans la plupart des cas relevés, Siger respecte plutôt le sens du texte thomasien qu'il ne le transforme. Y a-t-il une raison particulière à cela? Si on abandonne la lecture évolutionniste des œuvres de Siger, cela indiquerait-il que, à défaut d'avoir fait sienne une position thomiste, Siger a cependant recours à une stratégie argumentative plus prudente consistant, notamment ou principalement, à citer Thomas?

⁷⁷⁴ Cf. Marlasca, 1972, pp.20-25.

⁷⁷⁵ Cf. QMET, Vienne, V.1 et V.2, pp.303-316; QMET, Munich, V.20, pp.293-298; QMET, Cambridge, V.20, pp.230-235.

⁷⁷⁶ Cf. QMET, Cambridge, V.20, p.233, ll.112-113: « Donc, quoique j'aie adopté un jour la voie sus-mentionnée, n'étant pas conduit pas des arguments étrangers, mais propres, je veux corriger mon erreur ». Pas plus que l'éditeur, je n'ai pu retracer le texte où Siger aurait soutenu la thèse qu'il juge ici erronée, selon laquelle le principe d'individuation pour une forme matérielle est la matière seule.

⁷⁷⁷ Cf. Imbach, 1996.

{103} Siger de Brabant
Questions sur le *Livre des causes*

Question <26>

**L'âme humaine est-elle imprimée au corps
comme une forme et une perfection ?**

<Introduction>

Ensuite, puisque l'Auteur soutient⁷⁷⁸ que les âmes sont imprimées aux corps et sont prédéterminées par l'animation des corps célestes, la manière dont l'âme est imprimée ou unie aux corps est manifeste, et il est manifeste aussi que les âmes des bêtes brutes et des plantes sont imprimées comme des perfections de leurs <corps> ; c'est pourquoi il faut se demander si l'âme humaine est imprimée à un corps comme sa forme et sa perfection.

<Première partie>

<Que l'intellect n'est pas forme et perfection d'un corps>

Et il semble que non,

1. Au troisième livre du *De anima* Aristote soutient⁷⁷⁹, que l'intellect possible n'est pas du nombre des formes matérielles⁷⁸⁰, qu'il est séparé, non mélangé, qu'il n'intelligé pas les formes matérielles et n'est pas affecté par celles-ci de la façon dont sentir est pâtre, parce que <sentir> communique avec les formes matérielles dans une matière. Au contraire, de même que l'intellect premier dont parle⁷⁸¹ Anaxagore meut universellement et ordonne tout, puisqu'il est non mélangé, de même l'intellect humain est puissance cognitive de toutes les formes matérielles mais ne communique cependant pas avec elles dans une matière.

2. En outre, dans l'opération de <ce qui est> forme et perfection d'une matière, <la forme> communique avec une matière, et ainsi dans son opération <la forme> a un organe. Or l'intellect dans son opération n'a pas d'organe, comme il est dit⁷⁸² au troisième livre du *De anima* ; donc l'intellect ne sera pas forme et perfection d'une matière corporelle.

3. En outre, si l'intellect était perfection d'une matière, il serait naturellement <lié> à une matière déterminée⁷⁸³, dont, dis-je, il serait la détermination, et, à cause de sa détermination, il ne serait pas puissance cognitive de toutes les choses, mais de certaines seulement, à savoir de celles qui sont proportionnées à sa nature, comme <c'est le cas pour> le sens.

⁷⁷⁸ *Liber De causis*, Chap. III, prop. 35, pp. 42-44 (éd. Magnard et al.).

⁷⁷⁹ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 10 – b 5.

⁷⁸⁰ Littéralement : « n'est pas une forme des (parmi les) formes matérielles ».

⁷⁸¹ Anaxagore, tel que rapporté par Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 18-22.

⁷⁸² Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 28.

⁷⁸³ Littéralement : « il aurait une nature à une matière déterminée ».

4. En outre, ce qui a une substance et une forme a aussi une puissance, et ce qui a une puissance a aussi une action. Mais l'action d'intelliger {104} n'est ni d'une matière ni d'un corps. Donc la puissance intellectuelle ou la substance ou la forme ayant une telle puissance ne sera pas non plus acte d'une puissance matérielle.

5. En outre, une forme qui est acte et perfection d'une matière corporelle est étendue selon l'étendue de la matière, autrement, en effet, elle ne parfait pas l'entièreté de la matière et la matière n'est pas un être par elle en chacune de ses parties⁷⁸⁴. Mais l'intellect est une substance qui n'est pas divisée. Donc il ne sera pas forme et perfection d'une matière corporelle.

6. Aucune forme et perfection d'une matière n'est un être subsistant par soi, mais elle est quelque chose <dont on dit 'ceci'⁷⁸⁵>. Or l'intellect subsiste par soi. Donc l'intellect ne sera pas forme et perfection d'une matière.

7. En outre, la forme et l'acte d'une matière est générable par accident, par la génération d'un composé. En effet, toute chose générable est par soi un composé de matière et de forme – puisque tout être en puissance peut devenir <un être> en acte, et que sa forme est générable par accident – par le fait qu'un composé est générable par soi du fait qu'un être en puissance et une matière deviennent en acte⁷⁸⁶. Mais l'intellect n'est pas générable, puisqu'il vient de l'extérieur. Donc l'intellect ne sera pas forme et perfection d'une matière.

<Deuxième partie>

<Que l'âme intellectuelle est forme et perfection d'un corps>

Contre.

I. Aristote soutient⁷⁸⁷ que l'âme est, de manière générale, acte d'un corps et substance selon la définition⁷⁸⁸.

II. En outre, les opérations propres montrent les natures. Donc ce qui est principe de l'opération propre de l'homme lui-même détermine ce qu'est l'espèce homme⁷⁸⁹. Or

⁷⁸⁴ Littéralement : « partout (*ubicumque*) ».

⁷⁸⁵ Je corrige « aliquid » par « aliquid hoc ».

⁷⁸⁶ Littéralement : « par la transformation d'un être en puissance et d'une matière en acte ».

⁷⁸⁷ Aristote, *De anima*, II, 1, 412 b 5.

⁷⁸⁸ Ce premier argument, comme les trois suivants, est évidemment directement tiré du *De unitate intellectus* de Thomas d'Aquin – et on sait que le premier reproche que celui-ci adresse à Averroès et à ceux qui le suivent est d'exclure l'âme intellectuelle de la définition générale de l'âme, c'est l'objet de tout le Chap. I. Je n'adopte cependant pas la traduction « substance au sens de forme » que de Libera propose pour « *substantia secundum rationem* » (pour la justification de cette traduction, cf. de Libera, *De unitate intellectus*, n.11, pp. 203-204). En effet, sans doute tout à fait conforme à la pensée de Thomas, elle n'est pas adaptée ici, car on rencontre une expression semblable dans la Question 27, 2^e partie, arg. II : « l'intellect, comme l'âme de manière générale, est *substantia secundum rationem et forma* » ; dans ce cas, la traduction proposée par de Libera pour « *secundum rationem* » ne serait pas adéquate.

l'âme intellectuelle est le principe de l'opération propre de l'homme puisqu'intelliger est cette opération, comme il est dit⁷⁹⁰ au dixième livre de l'*Éthique* ; donc l'espèce homme est déterminée par elle<, à savoir par l'âme intellectuelle>⁷⁹¹. Mais ce qui détermine une espèce est une forme⁷⁹². Donc l'âme intellectuelle est la forme d'homme.

III. En outre, une différence, comme le soutient⁷⁹³ Aristote au dixième livre de la *Métaphysique*, est posée à partir de sa forme ; mais raisonnable est la différence d'homme ; donc raisonnable est posé à partir de sa forme ; mais raisonnable est posé à partir de l'âme intellectuelle ; c'est pourquoi <l'âme intellectuelle> est la forme d'homme.

IV. En outre, ce par quoi quelque chose opère à titre premier, c'est sa forme, puisque chaque chose opère en tant qu'elle est en acte, et ainsi <opère> par {105} <sa> forme. Mais l'homme intellige. Donc ce par quoi se produira à titre premier l'intelliger, c'est la forme d'homme. Mais intelliger est à titre premier par l'intellect. Donc l'intellect sera la forme et la perfection d'homme.

<Troisième partie>

<Contre la solution d'Albert et de Thomas>

Solution. Certains⁷⁹⁴ veulent que la substance de l'âme intellectuelle soit forme d'homme, mais que la puissance⁷⁹⁵ de l'âme intellectuelle soit cependant séparée, n'étant pas perfection d'une matière et n'ayant pas d'organe. Et on est amené à cette position pour la raison suivante⁷⁹⁶ : ce qui fait qu'un homme intellige doit être la forme d'homme, or ce qui fait qu'il intellige est séparé, n'ayant pas de matière ni d'organe dont il est la perfection, contrairement à⁷⁹⁷ sentir et aimer< ; donc ce qui fait qu'il intellige> est une puissance séparée de la matière.

Mais cette position ne peut tenir. En effet, puisque l'âme intellectuelle est forme et perfection d'homme, comme elle est en vérité, elle ne peut <l'>être par une puissance et

⁷⁸⁹ Littéralement : « est tel que c'est à partir de lui que l'homme est déterminé à l'espèce ».

⁷⁹⁰ Aristote, *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1178 a 5-7.

⁷⁹¹ Littéralement : « c'est par elle que l'homme est déterminé à l'espèce ».

⁷⁹² Littéralement : « la détermination de quelque chose à l'espèce est par une forme ».

⁷⁹³ Aristote, *Metaphysica*, X, 9, 1058 b 1 ; cf. aussi *Metaphysica*, VIII, 2, 1043 a 19.

⁷⁹⁴ Il s'agit principalement, bien sûr, de Thomas d'Aquin et d'Albert le Grand, que Siger a déjà eu l'occasion de critiquer, cf. *Quaestiones in tertium De anima*, Questions 1 et 7 et *De anima intellectiva*, Chap. III.

⁷⁹⁵ I.e. l'opération.

⁷⁹⁶ Littéralement : « à partir de ceci en posant ainsi ».

⁷⁹⁷ Littéralement : « comme », mais cela laisserait une ambiguïté inutile.

<par⁷⁹⁸> une opération séparée. En effet, la matière qui est être par une certaine forme peut être opérée et est opérée par la puissance et par l'opération de cette forme⁷⁹⁹.

En outre, poser qu'intelliger est commun au corps et à l'âme parce que la substance qui est le premier principe de cet intelliger est unie à une matière comme ce dont elle est, <et est> ainsi dans une matière, c'est dire qu'intelliger est perfection d'une matière. Or cela n'est pas vrai : en effet, l'intelliger n'a pas d'organe dans lequel il est.

En outre, une puissance qui, dans son opération, est séparée du corps et de la matière ne communique pas avec la matière dans son opération. Donc, bien que la substance de l'âme intellectuelle soit forme d'un corps, si on pose avec cela qu'elle est une puissance séparée, intelliger ne sera pas une opération commune à l'entière du composé.

En outre, Aristote, au premier livre du *De anima*, explique⁸⁰⁰ comment intelliger est commun à l'âme et au corps de tout le composé, de sorte que c'est l'homme lui-même qui intellige. Il enseigne cela par cette voie : intelliger ne se produit pas sans phantasme ; mais qu'intelliger ne se produise pas sans phantasme n'implique pas qu'intelliger soit commun <à l'âme et au corps> en ce sens que l'intelliger a besoin d'un corps comme d'un sujet dans lequel il se produit, mais <il en a> seulement <besoin> comme d'un objet, puisque les phantasmes sont à l'intellect ce que les sensibles <sont> au sens. Or la position dont on a parlé plus haut dit que l'intelliger est commun <à l'âme et au corps> en ce sens {106} qu'il a besoin d'un corps comme d'un sujet et d'une matière dans laquelle se produit l'intelliger. Or ce n'est pas ainsi qu'Aristote l'a posé <comme> commun, mais <Aristote a posé que l'intelliger est commun à l'âme et au corps> parce que l'âme en intelligeant ne se suffit pas par soi, mais a besoin d'un corps et de puissances corporelles auxquelles elle est naturellement unie pour l'accomplissement de l'opération propre à l'espèce, puisque intelliger ne se produit pas sans phantasme, et c'est de là que l'intelliger est commun <à l'âme et au corps>. C'est pourquoi intelliger n'est pas commun à l'âme et au corps de la même manière que sentir. En effet, sentir est commun à l'âme et au corps en ceci que sentir est dans une matière et dans un organe ; or il n'en va pas ainsi d'intelliger ; et il n'y a absolument aucune comparaison entre l'intellect intelligeant par rapport aux phantasmes et le sens <sentant> par rapport aux objets sensibles : en effet, le sens n'est pas naturellement uni à l'objet à partir duquel il doit sentir alors que l'intellect est naturellement uni au corps et aux puissances corporelles à partir desquelles il intellige.

C'est pourquoi, d'une autre manière, il faut dire que l'âme intellectuelle est perfection et forme d'un corps, mais pas en tant que sa puissance⁸⁰¹ est séparée ; bien au contraire, puisque sa substance est forme et perfection d'une matière⁸⁰², sa puissance aussi. C'est

⁷⁹⁸ Je corrige « et operatio » par « et operatione », expression que l'on trouve à la fin de ce même paragraphe. En fait, les deux termes « puissance » et « opération » sont dans ce contexte synonymes, le premier appartenant au vocabulaire de Thomas, le second à celui de Siger.

⁷⁹⁹ On retrouve ici l'argument traditionnel de Siger contre Thomas et Albert, selon lequel l'opération d'une forme ne peut être plus simple que sa substance. Cf. *Quaestiones in tertium De anima*, Question 7 et *De anima intellectiva*, Chap. III.

⁸⁰⁰ Aristote, *De anima*, I, 1, 403 a 1 sqq.

⁸⁰¹ I.e. son opération.

⁸⁰² Littéralement : « de la matière elle-même ».

pourquoi Aristote étend la définition qui dit que l'âme est acte aux parties potestatives de l'âme, à la puissance intellectuelle et aux autres⁸⁰³. En effet, une substance et une forme n'est connue que par la puissance et par l'opération. Et si la puissance et l'opération <de l'âme intellectuelle> étaient absolument séparées, elles ne seraient d'aucune manière acte et perfection d'une matière, et la substance dont elles sont l'opération et la puissance ne le serait pas non plus.

Mais il faut remarquer que l'âme intellectuelle est perfection et forme d'un corps, mais pas de la même manière que <le sont> la puissance végétative et la puissance sensitive. En effet, l'âme intellectuelle vient parfaire un corps de manière telle qu'elle subsiste par soi en son être, ne dépendant pas d'une matière et n'étant pas tirée de la puissance d'une matière. La puissance végétative et la puissance sensitive par contre sont perfections d'une matière de manière telle qu'elles ne subsistent pas par soi et qu'en leur être elles dépendent d'une matière, puisqu'elles sont tirées de la puissance d'une matière par la génération d'un composé, par le fait qu'une matière passe à son acte et à sa perfection.

<Quatrième partie>

<Réfutation des arguments qui veulent prouver que

l'âme intellectuelle n'est pas forme et perfection d'un corps>

1. Au premier argument contre, il faut dire que quand Aristote dit que l'intellect est séparé, il ne veut pas dire qu'il est une puissance séparée et une substance conjointe, mais <il veut dire> qu'il n'est pas du nombre des formes matérielles parce que, bien qu'il soit forme et perfection d'une matière, il subsiste par soi et en son être ne dépend pas d'une matière, ce qui ne convient pas aux autres formes matérielles ; c'est pourquoi il n'est pas corrompu quand sa matière est corrompue. Ce qu'Aristote pense donc, c'est que l'intellect n'est pas du nombre des formes matérielles {107} qui ne subsistent pas par soi et qui en leur être dépendent d'une matière, et il ne pense cependant pas que le fait de subsister par soi l'empêche de parfaire une matière.
2. Au deuxième argument, il faut dire que le corps communique <avec l'intellect> dans l'opération d'intelliger, mais pas comme un sujet de l'intelliger ni comme une matière dans laquelle se produit l'intelliger, mais d'une manière autre, comme il a été dit plus haut⁸⁰⁴.
3. Au troisième argument, il faut dire que si l'intellect était forme d'une matière, <forme> qui ne subsiste pas par soi, il serait absolument lié à une matière de sorte que, de par la nature de sa matière déterminée, il ne pourrait connaître que certaines choses et non pas toutes ; mais puisque l'intellect subsiste par soi, il n'est pas absolument lié à la matière et peut saisir toutes les formes matérielles, mais pas de la même manière que le sens, dont l'être est totalement lié à une matière.
4. Au quatrième argument, il faut dire que l'action et la puissance de l'intellect ne sont pas absolument séparées de la matière, puisque Aristote dit qu'intelliger est commun au corps et à l'âme, bien qu'intelliger ne soit pas perfection d'une matière au sens où il aurait besoin d'un corps comme sujet en quoi il a l'être ; et ainsi encore, bien qu'elle soit

⁸⁰³ Interprétation de Aristote, *De anima*, II, 1, 412 b 5 (définition générale de l'âme).

⁸⁰⁴ I.e. dans la solution. Cf. aussi *De anima intellectiva*, Chap. III, p. 85, ll. 76-81.

perfection d'une matière, la substance intellectuelle, subsistant par soi, n'a pas besoin en son être d'une matière.

5. Au cinquième argument, il faut dire qu'une forme qui est complètement liée à une matière, ne subsistant pas par soi et n'ayant pas d'être par soi, est étendue selon l'étendue de la matière ; mais une forme qui en son être ne dépend ni d'une matière ni d'une quantité de matière est indivisible et n'en parfait pas moins la matière de toutes parts, et, de par sa perfection, elle est inhérente à celle-ci en chacune de ses parties.

6. Au sixième argument, il faut dire, assénant par là un coup fatal <à l'argument>, qu'une substance subsistant par soi est bien perfection d'une matière bien qu'elle ne le soit pas de la même manière qu'<une perfection qui serait> totalement enfermée dans une matière et liée à une matière.

7. Au dernier argument, il faut dire qu'<une forme qui est> forme et perfection d'une matière et ne subsiste pas par soi ne se produit pas par soi, mais est générée par génération d'un composé. En effet, puisqu'un composé est généré par soi par le fait qu'une matière passe de la puissance à l'acte, elle⁸⁰⁵ devient un être qui <auparavant> était un être en puissance et elle est ainsi générée par accident ; par contre, une forme qui subsiste par soi et ne dépend pas en son être d'une matière ne passe pas <de la puissance> à l'acte par un changement et une disposition de sa matière, mais l'intellect vient de l'extérieur.

⁸⁰⁵ I.e. la forme qui ne subsiste pas par soi

{108} Question <27>

L'intellect est-il multiplié selon la multiplication des hommes ou est-il unique en tous ?

Ensuite, on s'interroge à propos de la multiplication des âmes, et la question est de savoir si l'intellect est multiplié selon la multiplication des hommes ou s'il y a un seul intellect pour tous les hommes.

<Première partie>

<Que l'intellect est unique pour tous les hommes>

Et il semble qu'il n'y ait qu'un seul intellect pour tous les hommes.

1. Une forme immatérielle n'est pas multipliée par des individus différents en nombre mais de même espèce, car une telle différence de nombre se fait par une matière. Mais l'intellect est une forme immatérielle, puisqu'il est en puissance toutes les formes matérielles, intelligant celles-ci en puissance avant de les intelliger en acte, comme il est dit⁸⁰⁶ au troisième livre du *De anima*. Donc l'intellect n'est pas multiplié par des individus différents en nombre mais de même espèce.

2. En outre, la définition d'une espèce ou d'un genre doit convenir à n'importe quel individu de ce genre ou de cette espèce pendant tout le temps qu'existe cet individu. Mais l'âme en général est définie comme acte d'un corps. Donc <cette définition doit toujours> convenir à l'intellect ou âme intellectuelle, puisqu'il existe toujours. Or cela n'arrivera que s'il y a une âme intellectuelle unique pour tous les hommes : c'est en effet de cette façon seulement qu'elle sera toujours acte d'un corps⁸⁰⁷.

3. En outre, Aristote soutient⁸⁰⁸, au deuxième livre du *De anima*, que ceux qui disent que l'âme n'est ni un corps ni sans un corps, du fait qu'elle est acte d'un corps, disent bien. Donc, selon cela⁸⁰⁹, l'intellect ne sera pas un être sans corps. Mais cela⁸¹⁰ n'arriverait pas si l'intellect était multiplié selon la multiplication des corps humains⁸¹¹ ; donc il sera unique pour tous.

4. En outre, la cause cessant, l'effet doit cesser aussi. Si donc l'intellect était multiplié par la multiplication des corps humains, les intellects ayant été détachés des corps, il n'en resterait qu'un seul, ce qui est faux. Donc l'antécédent est faux ; donc l'intellect n'est pas multiplié par le corps.

⁸⁰⁶ Aristote, *De anima*, III, 4, 429 a 24.

⁸⁰⁷ Le texte latin tel qu'édité est « sic enim solum semper [idem] erit actus corporis ». J'ai choisi d'ignorer le « idem », qui ne se trouve pas dans le ms. M (omission non signalée par l'éditeur).

⁸⁰⁸ Aristote, *De anima*, II, 2, 414 a 20.

⁸⁰⁹ I.e. que l'âme soit acte d'un corps.

⁸¹⁰ I.e. que l'âme soit acte d'un corps.

⁸¹¹ Si l'intellect était multiplié, il serait une forme matérielle et ne pourrait donc réaliser son opération propre.

{ 109 } 5. En outre, il est écrit⁸¹² littéralement que «les âmes sont multipliées comme les intelligences sont multipliées». Mais, comme on l'a vu précédemment⁸¹³, les intelligences ne sont pas multipliées de sorte qu'elles sont plusieurs différentes en nombre mais de même espèce. Donc les âmes nobles intellectives ne sont pas non plus <multipliées de cette manière>.

6. En outre, ce qui ne reçoit pas d'une quantité existant dans une matière un être doté d'une quantité, divisible en puissance et continu, ne reçoit pas non plus de cette quantité une division actuelle ou multiplication. Mais l'intellect ne reçoit pas d'une quantité existant dans une matière un être doté d'une quantité, continu <et> divisible en puissance, puisque toute âme est une substance impartageable, comme le dit⁸¹⁴ Proclus. Donc l'intellect ne recevra pas non plus d'une quantité une quantité et une division actuelles. Mais la multiplication selon le nombre sous une même espèce ne se fait que par multiplication d'une forme dans différentes parties de la matière, différentes par une différence de quantité. Il n'y aura donc pas plusieurs intellects différents en nombre mais de même espèce.

7. En outre, si l'intellect était multiplié selon la multiplication des hommes, – puisque, selon Aristote, il y a eu une infinité d'hommes dans le passé⁸¹⁵, puisqu'il pose une génération perpétuelle de même qu'un élément⁸¹⁶ supérieur qui est sa cause –, et qu'avec cela chacun d'eux avait son <propre> intellect, il y aurait une infinité en acte d'intellects, puisque, incorruptibles, ils resteraient. Mais il est impossible qu'un infini en acte existe. Donc on voit qu'il est du moins contre l'intention d'Aristote <de dire> que l'intellect est multiplié selon la multiplication des hommes.

8. En outre, une perfection doit convenir et être proportionnée à son perfectible, de sorte qu'à une perfection perpétuelle corresponde un perfectible perpétuel et qu'à une <perfection> corruptible <corresponde un perfectible> corruptible. Mais l'intellect humain est une certaine nature perpétuelle et incorruptible. C'est pourquoi son perfectible doit être perpétuel. Or cela ne sera pas si à un intellect perpétuel ne correspond comme perfectible qu'un seul corps humain, et non l'espèce toute entière des corps humains. Donc un intellect humain unique en nombre semblera, selon cela, être la perfection de l'espèce humaine toute entière.

{ 110 } 9. Une forme qui est principe de connaissance, reçue individuée par une matière dans une nature et dans une forme connaissante est principe d'une connaissance particulière et individuée et non universelle ; en effet, une forme qui est principe d'une connaissance abstraite et universelle doit être abstraite de la matière ; c'est pourquoi quand une espèce sensible est reçue dans le sens individuée par une matière, on sent quelque chose de singulier et non d'universel. Mais si l'intellect humain est multiplié par la multiplication des corps humains, il sera individué par une matière, car une différence selon le nombre parmi des formes de même espèce ne se rencontre que dans des formes

⁸¹² *Liber De causis*, Chap. IV, prop. 51, p. 46 (éd. Magnard et al.).

⁸¹³ Cf. *Quaestiones super librum De causis*, Question 24, où Siger réitère le principe selon lequel aucune forme séparée de la matière ne peut être nombrée et multipliée.

⁸¹⁴ Proclus, *Éléments de théologie*, Prop. CLXXI, p. 516 (éd. Vansteenkiste).

⁸¹⁵ Littéralement : « des hommes infinis ont précédé ».

⁸¹⁶ Littéralement : « un apport (*allatio*) ». Cf. Aristote, *Metaphysica*, XII, 6, 1072 a 10 sqq.

individué par une matière, comme il est apparu plus haut⁸¹⁷. Donc, selon cela, une espèce intelligible reçue dans l'intellect ne sera pas principe d'une connaissance universelle, mais <sera> seulement <principe> d'une <connaissance> singulière, et l'intellect en cela ne différera pas du sens ou de l'imagination. Puisque toutes ces choses sont fausses, l'intellect des hommes ne sera pas multiplié selon la multiplication des corps humains, ainsi individué par une matière.

10. En outre, si l'intellect de Socrate et <l'intellect> de Platon sont différents en nombre mais de même espèce, alors ce qui est intelligé en acte par Socrate et ce qui est intelligé en acte par Platon quand l'intellect de Socrate et l'intellect de Platon intelligent la même nature seront des choses intelligées en acte différentes en nombre mais de même espèce ; c'est pourquoi ils auront une intellection commune et abstraite, et on procèdera ainsi à l'infini. Et une chose intelligée en tant qu'elle est dans un intellect un en nombre individué par une matière, puisqu'elle est elle-même une en nombre, singulière et non universelle, <ne> sera intelligible <qu'>en puissance et non en acte.

<Deuxième partie>

<Que l'intellect est multiplié selon la multiplication des corps humains>

Contre.

I. Des corps divers en espèce ont des âmes diverses en espèce. Donc des corps divers en nombre mais de même espèce auront plusieurs âmes différentes en nombre mais de même espèce. Si donc les corps humains sont différents en nombre mais de même espèce, leurs âmes seront différentes en nombre mais de même espèce.

II. En outre, parlant des principes intrinsèques, les principes des particuliers sont particuliers et <les principes> des multiples <sont> multiples. Mais une forme est un principe d'une chose. C'est pourquoi des choses multiples et diverses auront des formes multiples. Mais l'intellect est forme d'homme. Donc des hommes différents auront des intellects différents.

Et on argumente ainsi : Socrate et {111} Platon ne sont pas un seul et même être ; ils n'ont donc pas une seule et même forme qui est leur principe d'être. Mais l'intellect, comme l'âme de manière générale, est substance et forme selon la définition⁸¹⁸, comme le soutient⁸¹⁹ Aristote au deuxième livre du *De anima*. Donc Socrate et Platon n'auront pas un intellect identique en nombre, mais des intellects différents en nombre.

III. En outre, dans n'importe quelle chose <dont> la perfection première n'est pas nombrée, la perfection dernière <n'est pas> non plus <nombrée>. Or l'intellect est la perfection première d'homme, et la science est <sa> perfection dernière. Si donc en Socrate et en Platon la perfection première n'est pas nombrée, la perfection dernière <ne le sera pas> non plus. Donc si Socrate est grammairien, Platon sera grammairien et la science de Socrate ne sera pas différente de la science de Platon, car une science

⁸¹⁷ Cf. *Quaestiones super librum De causis*, Question 24.

⁸¹⁸ Sur la traduction de l'expression « secundum rationem », cf. *supra*, *Quaestiones super librum De causis*, Question 26, 2^e partie, arg. I.

⁸¹⁹ Aristote, *De anima*, II, 1, 412 b 10.

différente se produit par une puissance⁸²⁰ de connaître ou <puissance> intellectuelle différente.

IV. En outre, un acte procédant d'un agent unique qui ne se produit pas par des organes différents est une action une. Mais s'il y a un seul intellect pour Socrate et Platon, l'intelliger de Socrate et <l'intelliger> de Platon proviendront d'un agent principal unique, à savoir d'un intellect unique, et <cela ne sera> pas par des organes différents, car intelliger ne se fait pas par un organe. C'est pourquoi l'intelliger de Socrate et l'intelliger de Platon seront un seul et même intelliger. Et si ceci est faux, il n'y aura donc pas un intellect unique pour ceux-ci.

<Troisième partie>

<Solution>

Solution.

Le Commentateur, comme il apparaît du troisième livre du *De anima*, fut d'opinion⁸²¹ que l'intellect est un en nombre pour tous les hommes, <et il a été> amené <à cela> par le fait que les choses qui diffèrent en nombre diffèrent ainsi parce que leur être est reçu dans des matières diverses, différentes par la quantité. Or il fut d'opinion que l'intellect en son être est abstrait et en son être est une forme subsistant par soi. Et c'est pourquoi il lui a semblé que l'intellect n'a pas un être nommé par une matière puisque son être n'est ni par la matière ni matériellement individué. Le Commentateur a aussi posé que l'intelliger de Socrate et l'intelliger de Platon quand ceux-ci intelligent en même temps une même nature, comme la nature de pierre, ne sont pas un intelliger différent selon le sujet de cet intelliger⁸²² ni <un intelliger> différent selon la forme intelligible prise absolument⁸²³, mais il a posé que l'intelliger de Socrate et <l'intelliger> de Platon quand ceux-ci intelligent en même temps une même nature sont divers par la diversité de l'espèce intelligible non pas absolue, {112} mais relative⁸²⁴. En effet, intelliger par la forme intelligible <qui est> à partir du phantasme qui est en Socrate est l'intelliger de Socrate, <qui est> commun à l'intellect et au corps de Socrate, puisque <intelliger> ne se produit pas sans un phantasme corporel de Socrate ; par contre intelliger à partir de l'espèce intelligible causée par un phantasme de Platon est l'intelliger de Platon, <qui est> commun à l'intellect et au corps de Platon ; or intelliger à partir d'un phantasme de Socrate n'est pas <la même chose que> intelliger à partir d'un phantasme de Platon, et c'est pourquoi le fait que Socrate intellige pierre n'est pas <la même chose que> le fait que Platon intellige pierre. Averroès en effet n'a pas posé que, dans ce qui est intelliger, le corps communique en tant qu'il serait le sujet de l'intelliger, et <il n'a pas posé non plus> qu'en intelligeant l'intellect a besoin d'un corps comme d'un [corps] sujet, mais plutôt comme d'un objet auquel l'intellect est naturellement uni. En effet, il a dit qu'intelliger est commun <à l'intellect et au corps> en ce sens qu'intelliger ne se produit

⁸²⁰ Littéralement : « une science différente a une puissance ».

⁸²¹ Averroès, *In De anima*, III, comm.5, pp. 401-409, ll. 424-653 (trad. de Libera, pp. 71-77). (cf. aussi comm. 20 et comm. 36).

⁸²² I.e. l'intellect possible, qui est sujet parce qu'il reçoit l'intelligible.

⁸²³ I.e. l'intention intelligée, qui est intelligible en acte.

⁸²⁴ I.e. l'intention imaginée, qui est intelligible en puissance.

pas sans phantasme ; et c'est pourquoi il a dit que Socrate communique avec un intelliger avec lequel Platon n'a pas communiqué et par lequel intelliger <Platon> n'a pas intelligé en tant que l'intellect intellige à partir des phantasmes de Socrate. Et ainsi il a voulu éviter que si Socrate sait quelque chose Platon doive le savoir aussi, puisqu'il ne faut pas que l'intellect intelligeant dans ce corps à partir d'un phantasme⁸²⁵ de ce corps intellige <aussi>, à partir des phantasmes de ce même corps, dans un autre corps .

Mais <que⁸²⁶> cette position est, selon notre foi, hérétique, et même irrationnelle apparaît ainsi : en effet, l'intellect étant forme d'un corps, comme le soutient⁸²⁷ Aristote à propos de l'âme en général, il est assez évident que⁸²⁸ l'intellect doit être nommé et multiplié selon la multiplication des corps humains ; mais de quelque manière que l'on pose cela⁸²⁹, il apparaît que l'intellect ne peut être un en nombre pour tous les hommes.

Et on argumente ainsi : toute forme unie à une matière par une union telle que, si cette forme était unique, elle ne pourrait être unie à des matières diverses, est nécessairement multipliée par sa matière multipliée, puisque tout ce qui est uni à sa matière, s'il est unique⁸³⁰, ne peut faire cela⁸³¹. Mais l'intellect est uni à un corps humain de manière telle que, s'il est unique, il ne peut être uni à plusieurs hommes ou à plusieurs corps humains. Il est donc nécessaire qu'il soit multiplié selon la multiplication des corps humains auxquels il est uni, et sa multiplication sera une multiplication {113} en des intellects différents en nombre mais de même espèce, puisqu'il existe en union avec une matière. Il faut donc que l'intellect soit nommé et multiplié.

On montre la mineure : l'intellect est uni à un corps de manière telle qu'il n'intellige pas sans phantasme, de sorte que, dans son opération, il communique avec un corps. Or l'intellect ne peut intelliger plusieurs choses en même temps, au contraire, il passe d'un intelligible à l'autre selon qu'il veut intelliger des choses différentes.

En effet, que l'intellect intellige en acte plusieurs choses en même temps, est, comme le dit⁸³² al-Ghazali, semblable à ce par quoi une même matière serait en même temps marquée en acte par plusieurs figures, comme par la figure du triangle et par la figure du carré. C'est pourquoi, de même qu'une matière une en nombre capable de recevoir plusieurs formes, perfectible par ces mêmes formes, ne peut pas, en même temps, être parfaite en acte par des <formes> diverses et opposées, comme par la forme d'air et par celle de feu, de même un intellect, perfectible par des espèces intelligibles, étant unique,

⁸²⁵ Littéralement : « et non sans phantasme ».

⁸²⁶ J'intègre ici le « quia » qui se trouve dans un des deux manuscrits, mais que l'éditeur n'a pas retenu.

⁸²⁷ Aristote, *De anima*, II, 1, 412 b 5.

⁸²⁸ Je corrige ici « qualiter » par « quod ». Ce qui est évident, c'est que l'intellect doit être multiplié, individué ; ce qui est cependant moins évident, c'est la manière dont il doit être multiplié, celle-ci dépendant de la manière dont on entend que l'intellect est *forme* d'un corps.

⁸²⁹ I.e. quelle que soit la manière dont on pose qu'il est multiplié (ce qui dépend bien sûr de la manière dont on pose qu'il est forme).

⁸³⁰ I.e. s'il est unique en tant qu'il est uni à un corps (quant à son opération), ce qui, pour Siger, n'empêche pas qu'il soit unique et séparé de la matière quant à sa substance.

⁸³¹ I.e. être uni à des matières diverses.

⁸³² Al-Ghazali, *Metaphysica*, Pars I, tract. III, sent. 4a, éd. Muckle, 1933, p. 68.

ne peut pas, en même temps, être parfait en acte par des espèces intelligibles diverses, considérant en acte plusieurs <espèces> diverses en même temps. Mais il arrive cependant qu'en divers hommes des puissances sensibles au service de l'intellect cogitent⁸³³, aient en mémoire ou imaginent à propos de choses diverses, d'où il arrive que des hommes divers intelligent en même temps des choses diverses, comme quand un intelligent une chose et un autre une autre.

En effet, de soi l'intellect intellige toujours et il n'y a pas de manque de son côté lorsque les puissances inférieures sont à son service.

Puisque donc un <intellect> unique ne pourrait communiquer de cette façon avec divers hommes, il apparaît que l'intellect communique avec les corps humains par une communication telle qu'un <intellect> unique ne <pourra> pas communiquer <de cette façon> avec plusieurs.

<Quatrième partie>

<Réfutation des arguments en faveur de la thèse de l'unicité de l'intellect>

1. Au premier argument en sens opposé, il faut dire que, comme il apparaît de ce qui vient juste d'être dit, l'intellect est matériel et communique avec une matière d'une manière telle qu'il lui est nécessaire d'être multiplié selon la multiplication de la matière, bien que, en son être totalement, il ne soit pas matériel, dépendant de la matière et ne subsistant pas par soi.

2. Au deuxième argument, il faut dire que, de même que, de par leur nature, il convient aux choses légères d'être toujours en haut, bien qu'elles puissent par accident être empêchées { 114 } d'être en haut – et c'est pourquoi le léger est bien défini comme ce qui est toujours en haut au-dessus des autres corps, raison pour laquelle Aristote le définit⁸³⁴ ainsi au premier livre du *Traité du ciel et du monde* –, de même n'importe quel intellect est, de par sa nature, toujours acte et perfection d'un corps, mais il peut être empêché de cette chose qui lui est naturelle, et c'est pourquoi, puisque de par sa nature il convient toujours à l'intellect d'être acte d'un corps, il est bien défini par cela.

3. Au troisième argument, il faut dire que, de par sa nature, l'intellect n'est pas sans corps auquel il est uni, puisqu'il est acte d'un corps, cependant, parfois il existe sans corps et n'est pas uni à un corps, non pas à cause de lui-même et de sa nature, mais à cause de son perfectible qui est corrompu ; c'est pourquoi Aristote dit⁸³⁵ au même endroit qu'il est séparé des autres puissances de l'âme et ainsi du corps, comme le perpétuel <est séparé>

⁸³³ Comme son nom l'indique, le verbe « cogitare » désigne l'activité propre de la faculté cogitative. Bien que le verbe « cogiter » ne fasse guère partie du vocabulaire philosophique en français – pas plus d'ailleurs que le verbe « intelliger » –, en user ici me semble tout à fait adéquat. Quant au verbe « penser », que l'on utilise parfois pour traduire « cogitare », il vaut mieux le réserver pour désigner l'activité propre de l'intellect. En effet, la formule « cogito ergo sum » sous la plume de la plupart des penseurs médiévaux serait une proposition fausse.

⁸³⁴ Aristote, *De caelo*, I, 3, 269 b 25.

⁸³⁵ Aristote, *De anima*, II, 2, 413 b 26.

du corruptible. Et on peut encore ajouter que, bien que l'intellect soit un être sans corps quant à sa substance, il a cependant la définition de l'âme, et c'est pourquoi on dit bien que l'âme n'est pas sans corps.

4. Au quatrième argument, il faut dire que quand il est séparé du corps, l'intellect conserve l'être qu'il avait dans le corps. Or le jugement est le même à propos de son être et à propos de sa multiplication : du fait que les intellects étaient des êtres divers, et que chacun garde son être lorsqu'il se sépare du corps, il conserve donc aussi sa multiplication.

5. Au cinquième argument, il faut dire qu'il y a une certaine similitude entre la multiplication des âmes et celle des intelligences, car de même que certaines des intelligences sont supérieures et plus parfaites alors que d'autres sont inférieures et moins parfaites, de même <certaines> âmes <sont supérieures et plus parfaites alors que d'autres sont inférieures et moins parfaites>. Il ne faut cependant pas comprendre que cette similitude est complète, car, si c'était le cas, par un même raisonnement on conclurait que les bêtes brutes n'ont pas des âmes différentes en nombre mais de même espèce. Mais il y a une différence rationnellement établie entre la multiplication des intelligences et celle des âmes. En effet, les âmes humaines ont leur être en union avec des corps, et c'est pourquoi leur multiplication doit être faite de par leur rapport avec des corps, de sorte que les âmes de corps différents en espèce soient différentes en espèce⁸³⁶ et que les âmes de corps animés différents en nombre soient différentes en nombre⁸³⁷ ; mais les intelligences n'ont pas leur être en union avec des corps, c'est pourquoi leur multiplication doit être faite de manière absolue⁸³⁸ et non de par leur rapport avec une matière⁸³⁹.

{115} 6. Au sixième argument, il faut dire qu'il procède comme si l'intellect était nommé par une matière dotée d'une quantité, du fait qu'il deviendrait doté d'une quantité par cette quantité corporelle à laquelle il est uni. Or, ce n'est pas pour cette raison que <l'intellect> est multiplié selon la multiplication de corps divers, mais c'est pour une autre raison, qui a été abordée dans la solution, à savoir parce qu'il est uni à une matière corporelle par un mode d'union par lequel il devient divers dans l'union à des corps divers, ne pouvant, s'il est unique, leur être uni, comme il a été montré. D'où, de même que dans le mode d'union à une matière par lequel quelque chose devient doté de quantité par une quantité de matière — car il ne peut pas, s'il est unique, s'unir de telle manière à des matières diverses —, quelque chose d'uni devient particulier et diversifié par la diversité de la matière, comme dans le mode d'union dont on a parlé plus haut, <et>, bien que l'intellect ne devienne pas doté de quantité par le corps doté de quantité auquel il est uni, cependant, du fait que, s'il est unique, il ne peut être uni par le mode d'union qui lui convient, il est diversifié dans l'union.

7. Au septième argument, il faut dire qu'il n'y a peut-être pas, pour Aristote, d'inconvénient à ce qu'il y ait une infinité en acte d'intellects, comme il n'y a pas d'inconvénient à ce que la génération des hommes soit perpétuelle. En effet, dans le

⁸³⁶ I.e. l'âme des hommes est différente de l'âme de ânes.

⁸³⁷ I.e. l'âme de Socrate est différente de l'âme de Platon.

⁸³⁸ I.e. multiplication selon l'espèce, chaque intelligence est à elle-même une espèce.

⁸³⁹ I.e. multiplication selon le nombre des individus d'une même espèce.

troisième livre de la *Physique*⁸⁴⁰, lorsqu'il nie l'infini en acte, comme il en témoigne ici, il ne considère que les choses sensibles. Et, comme il est dit au même endroit, la question de savoir s'il y a un infini dans les êtres séparés, comme sont les intellects séparés, relève d'une science plus haute que la physique. Et s'il y a un inconvénient, c'est qu'Aristote se contredit, lui qui a posé que la génération des hommes est perpétuelle. Et si on demandait ce qu'Aristote a pensé <à propos de la question de savoir> si l'intellect est unique pour tous les hommes, comme <le pensait> son Expositeur, cela n'est pas bien certain à partir de ses mots. Certains, en effet, exposent Aristote de manière telle qu'ils lui font penser que l'intellect est un pour tous les hommes, d'autres <l'exposent> autrement. Cependant, quelle qu'ait été l'opinion d'Aristote, il était un homme et il a pu se tromper⁸⁴¹ : il faut tenir fermement que l'intellect est multiplié selon la multiplication des hommes.

8. Au huitième argument, il faut dire qu'une perfection qui en son être dépend de son perfectible et ne subsiste pas par soi doit être proportionnée à son perfectible en durée et lui être égale en être. Mais une perfection qui parfait de manière telle qu'elle subsiste par soi, rien n'empêche qu'elle reste quand son perfectible n'existe plus.

{116} 9. Au neuvième argument, il faut dire que la connaissance d'une chose est individuée parce que l'espèce qui est principe de connaissance de cette chose n'est pas seulement espèce de cette chose, mais <est espèce> de cette chose et de ses conditions individuantes, de sorte que l'espèce qui est principe de connaissance n'est pas abstraite de ses <conditions> individuantes ; c'est pourquoi une espèce visible n'est pas espèce d'une couleur seulement, mais <est espèce> d'une couleur en tant qu'elle existe ici dans une partie déterminée de la matière, d'où elle produit le sens non de la couleur abstraitement et universellement, mais de cette couleur. Or l'espèce qui est principe de connaissance non seulement de la nature, mais aussi des conditions individuantes <de celle-ci> est telle⁸⁴² quand la nature et la puissance capable de connaître recevant l'espèce reçoit l'espèce dans un organe et dans une matière. Et la raison en est que la nature de la chose en tant qu'elle existe dans un objet est individuée. De la même manière, <la nature> doit produire son espèce individuée et pas seulement son espèce, puisqu'elle produit son espèce dans une matière et dans un organe. Or la nature qui produit son espèce dans une puissance qui n'a pas d'organe, puisqu'elle ne produit pas son espèce dans une matière, produit seulement son espèce, faisant abstraction de l'espèce de ces choses qui individuent la matière, et c'est pourquoi cette espèce qui est produite dans une telle⁸⁴³ puissance capable de connaître mène à la connaissance d'une nature abstraite sans que cela induise la connaissance des choses qui la⁸⁴⁴ distinguent dans diverses choses. Bien que l'intellect soit individué et déterminé par le mode de son union à une matière, il n'est cependant pas individué par une matière de façon à ce que l'espèce intelligible qui est produite à partir des phantasmes dans l'intellect soit reçue dans un certain organe et dans une matière, et c'est pourquoi elle⁸⁴⁵ est principe d'une connaissance universelle.

⁸⁴⁰ Aristote, *Physica*, III, 5, 204 b 1-3.

⁸⁴¹ Sur cette phrase qui devint un lieu commun à la fin du Moyen Age, cf. Bianchi, 1994, pp. 509-533.

⁸⁴² I.e. individuée.

⁸⁴³ I.e. une puissance sans organe, comme c'est le cas de l'intellect.

⁸⁴⁴ I.e. la nature.

⁸⁴⁵ I.e. l'espèce intelligible.

10. Au dernier argument, il faut dire que, bien que l'intellect de Socrate et l'intellect de Platon soient des intellects différents, ce qui est intelligé par Socrate et ce qui est intelligé par Platon est un, comme la nature de pierre. Cependant les espèces intelligibles par lesquelles Socrate et Platon intelligent sont diverses. En effet, ce qui est intelligé et l'espèce intelligible diffèrent : en effet, l'intellect n'intelligé les espèces intelligibles qui sont en lui que de manière secondaire, comme il est dit⁸⁴⁶ au douzième livre de la *Métaphysique* et au troisième livre du *De anima*. Or, bien que les espèces intelligibles soient différentes, la nature intelligée est cependant une. En effet, les similitudes diverses d'une chose une mènent à la connaissance de cette même chose, comme {117} Socrate et Platon voient une couleur une par des espèces sensibles différentes ; de la même manière Socrate et Platon <intelligent> une nature de pierre une dans diverses espèces intelligibles à cause de la diversité des intellects dans lesquels ils intelligent. Mais il y a une différence entre le sens et l'intellect parce que lorsque divers sentants sentent une même nature sensible, ils la sentent individuellement, de même qu'elle est individuellement ; mais lorsque divers hommes intelligent la nature de pierre, ils l'intelligent de manière abstraite de la matière individuelle alors qu'elle n'existe cependant pas sans matière individuelle. Platon cependant a posé que les natures intelligées sont abstraites et sont intelligées de manière abstraite.

Et enfin, il faut dire que, bien que les espèces individuelles soient diverses en divers intellects, de là il n'arrive pas que ce qui est intelligé en tant qu'intelligé – par des intellects divers par des espèces intelligibles différentes en nombre – est intelligé en puissance seulement, particulier, non universel. Et la raison en est que, bien que ces espèces soient différentes en nombre et particulières, elles ne sont cependant pas particulières et différentes de sorte qu'elles sont des êtres dans une matière et un organe – alors, en effet, elles ne mèneraient pas à la connaissance abstraite et universelle d'une nature intelligée abstraite, mais <à une connaissance> individuelle – ; mais puisque chacune de celles-ci existe immatériellement et sans organe, l'espèce est [et] intellection actuelle de la nature seulement⁸⁴⁷, comme on a dit plus haut avec raison.

⁸⁴⁶ Aristote, *Metaphysica*, XII, 9, 1074 b 34 sqq. et Aristote, *De anima*, III, 4, 429 b 5-10.

⁸⁴⁷ I.e. abstraction faite de ses conditions individuantes.

BIBLIOGRAPHIE

I. Textes

I.1 Textes de Siger de Brabant

Quaestiones in Métaphysicam, éd. C. GRAIFF. Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, coll. « Philosophes médiévaux, I », 1948.

[Cette édition des reportations de Munich et de Paris a été revue par Dunphy en 1981, pour la reportation de Munich, et par Maurer en 1983, pour la reportation de Paris]

De necessitate et contingentia causarum, éd. J.-J. DUIN, *La Doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, III », 1954, pp. 14-50.

Quaestiones in tertium de anima, éd. B. BAZÁN, in *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.

De anima intellectiva, éd. B. BAZÁN, in *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.

De aeternitate mundi, éd. B. BAZÁN, in *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.

[Cette édition remplace celle de W.J. Dwyer, parue à Louvain en 1937]

Quaestiones super librum De causis, éd. A. MARLASCA. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XII », 1972.

Sophisma Omnis homo de necessitate est animal, éd. B. BAZÁN, in *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIV », 1974, pp. 43-52.

Quaestio utrum haec sit vera : homo est animal, nullo homine existente, éd. B. BAZÁN, in *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIV », 1974, pp. 53-59.

Quaestiones logicales, éd. B. BAZÁN, in *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIV », 1974, pp. 60-66.

Impossibilia, éd. B. BAZÁN, in *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIV », 1974, pp. 67-97.

Quaestiones morales, éd. B. BAZÁN, in *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIV », 1974, pp. 98-105.

Quaestiones naturales (Lisbonne), éd. B. BAZÁN, in *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIV », 1974, pp. 106-113.

Quaestiones naturales (Paris), éd. B. BAZÁN, in *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIV », 1974, pp. 114-126.

Compendium super De generatione et corruptione, éd. B. BAZÁN, in *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIV », 1974, pp. 127-140.

Quaestiones in Physicam, éd. A. ZIMMERMANN, in *Siger de Brabant, Écrits de logique, de morale et de physique*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, XIV », 1974, pp. 149-184.

[Reprise corrigée de l'édition du même auteur publiée à Cologne en 1956; cette édition remplace désormais celle de Ph. Delhaye: *Questions sur la Physique*, coll. « Les philosophes belges, XV », Louvain, 1941]

Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne, éd. W. DUNPHY. Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, coll. « Philosophes médiévaux, XXIV », 1981.

Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris, éd. A. MAURER. Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, coll. « Philosophes médiévaux, XXV », 1983.

I.2 Traductions de textes de Siger de Brabant

KLÜNKER, W.-U. et SANDKÜHLER, B., *Menschliche Seele und Kosmischer Geist: Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas Aquinas*. Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, coll. « Beiträge zur Bewusstseinsgeschichte, bd. 3 », 1988.

[Traduction allemande du *De anima intellectiva*, pp. 39-77]

VOLLERT, C., KENDZIERSKI, L.H et BYRNE P.M., *St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant and St. Bonaventure on the Eternity of the World. Edition and Translation*, Milwaukee, Marquette University Press, 1964.

[Traduction anglaise par Kendzierski du *De aeternitate mundi*, pp. 84-95]

Pasnau, R., *Questions on De anima Book III*.

<http://spot.colorado.edu/~pasnau/research/siger.htm>

I.3 Textes d'autres auteurs sur la noétique

Aristote

De anima, éd. BEKKER. Berlin, 1831.

[Traduction française par R. Bodéüs. Paris, Garnier-Flammarion, 1993]

De anima (trad. latine de Guillaume de Moerbeke – *Translatio nova*), éd. R.-A.

GAUTHIER, in *S. Thomae de Aquino, Sententia libri De anima* (t.XLV-1). Rome, Commissio Leonina-Paris, Vrin, 1984, pp.1-258.

De anima (trad. latine de Jacques de Venise – *Translatio vetus*), éd. R.-A. GAUTHIER, in *Anonymi magistri artium Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata*.

Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, coll. « Spicilegium Bonaventurianum, XXIV », 1985, pp.1-496.

De anima (trad. latine de Michel Scot – *arabo-latine*), éd. F.S. CRAWFORD, in *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*. Cambridge, Mass., The Medieval Academy of America, 1953.

[Traduction française du Livre III par A. de Libera, in *Averroès. L'intelligence et la pensée*. Paris, Garnier-Flammarion, 1998]

Alexandre d'Aphrodise

De anima, éd. I. BRUNS, in *Alexandri Aphrodisiensis Praeter commentaria scripta minora : 'De anima' liber cum mantissa*. Berlin, G. Reimer, 1887, pp.1-100.

De intellectu, éd. I. BRUNS, *ibid.*, pp.106-113.

[Traduction française par P. Moraux, in *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la Noétique d'Aristote*. Liège, Faculté de philosophie et lettres-Paris, Droz, 1942, pp.185-194]

De intellectu et intellecto (trad. latine de Gérard de Crémone), éd. G. THÉRY, in *Autour du décret de 1210 : II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*. Le Saulchoir, Kain, 1926, pp.74-86.

Thémistius

De anima, (traduction latine de Guillaume de Moerbeke), éd. G. VERBEKE, in *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1957.

Avicenne

Liber De anima seu Sextus de naturalibus, éd. S. VAN RIET (introd. par G. Verbeke). Louvain, Peeters, Leiden, Brill, 1968, 2 vols.

Averroès

Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros, éd. F.S. CRAWFORD. Cambridge, Mass., The Medieval Academy of America, 1953.

Albert le Grand

De anima, éd. C. STROICK. Münster, Aschendorff, (*Opera omnia*, Editio Coloniensis, t.VII-1) 1968.

Thomas d'Aquin

De unitate intellectus contra Averroistas, in *Opera omnia* (éd. Léonine, t.XLIII). Rome, Editori di San Tommaso, 1976, 243-314.

[Traduction française par A. de Libera, in *Thomas d'Aquin. L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*. Paris, Garnier-Flammarion, 1994]

Sentencia libri De anima, éd. R.-A. GAUTHIER, in *Opera omnia* (éd. Léonine, t.XLV-1). Rome, Commissio Leonina-Paris, Vrin, 1984.

[Traduction française par J.-M. Vernier, in *Thomas d'Aquin. Commentaire du traité De l'âme d'Aristote. Introduction, traduction et notes*, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 1999]

Quaestiones disputatae de anima, éd. B.C. BAZÁN, in *Opera omnia* (éd. Léonine, t.XXIV-1). Rome, Commissio Leonina-Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.

Anonymes

« *Anonyme de Giele* », in 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, pp.11-120.

« *Anonyme de Van Steenberghen* », in 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, pp.123-348.

« *Anonyme de Bazán* », in 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, pp.351-517.

Anonymi magistri artium Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata, éd. R.-A. GAUTHIER. Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, coll. « Spicilegium Bonaventurianum, XXIV », 1985.

Anonymi magistri artium (c. 1246-1247) Sententia super II et III De anima, éd. BAZÁN. Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Louvain/Paris, Peeters, 1998.

Ein Anonymer Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Questiones in tres libros de anima, éd. J. VENNEBUSCH. Paderborn, F.Schöningh, 1963.

I.4 Quelques autres textes

ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*, éd. A. BORGNET. Paris, 1890-1899.
[La nouvelle édition dite 'édition de Cologne' n'est pas encore complète; pour connaître la progression du travail, cf. <http://www.albertus-magnus-institut.de/edit1.htm>]

AL-GHAZALI, *Metaphysica*, éd. J.T. MUCKLE, in *Algazel's Metaphysics. A Medieval Translation*. Toronto, St. Michael's College, 1933.

AVERROÈS, cf. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Venetiis, apud Juntas, 1562-1574.

AVICENNE, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. S. VAN RIET. Louvain, Peeters, Leiden, Brill, 1977-1980, 2 vols.
[Traduction française à partir du texte arabe par C. Anawati. Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes, XXI et XXVII », 1978 et 1985]

BOECE, *Courts traités de théologie : 'opuscula sacra'* [textes traduits, présentés et annotés par Hélène Merle]. Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1991.

DENYS, *De divinibus nominibus*, Patrologia Graeca 721.

Livre des causes, éd. A. PATTIN, in « *Le Liber de causis*. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes », in *Tijdschrift voor Filosofie* XVIII, 90-203, 1966. [Traduction française et nouvelle édition par A. Magnard et al., in *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de causis*. Paris, Vrin, 1990]

PROCLUS, *Elementatio theologica* (traduction latine de Guillaume de Moerbeke), éd. C. VANSTEENKISTE, in « Procli *Elementatio theologica translata a Guillelmo de Moerbeke* (Textus ineditus) », in *Tijdschrift voor Filosofie* XIII, 263-302 et 491-531, 1951.

II. Littérature secondaire

II.1 Travaux portant spécifiquement sur Siger de Brabant

ARGERAMI, O., « El problema de la contingencia en Siger de Brabante », in *Revista de Filosofia* 20, 44-56, 1968.

BAEUMKER, C., *Die Impossibilia des Siger von Brabant: eine Philosophische Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert*. Münster, Aschendorffschen, coll. « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band II, Heft VI », 1898.

BAEUMKER, C., « Zur Beurteilung Sigers von Brabant », in *Philosophisches Jahrbuch* 24, 177-202, 1911.

BATAILLON, L.-J. et DONDAINE A., « Le manuscrit Vindob. lat. 2230 et Siger de Brabant », in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 36, 153-261, 1966.

BATAILLON, L.-J. « Bulletin d'histoire des doctrines médiévales : le treizième siècle », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65, 106-108, 1981.

BAZÁN, B., « La eternidad y la contingencia del intelecto en Sigerio de Brabante », in *Philosophia* 39, 63-84, 1973.

BAZÁN, B., « Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. À propos d'un ouvrage récent de E.H. Wéber », in *Revue philosophique de Louvain* 72, 53-155, 1974.

BAZÁN, B., « La union entre el intelecto separado y los individuos segun Sigerio de Brabante », in *Patristica et Mediaevalia* 1, 5-35, 1975.

BAZÁN, B., « Averroes y Sigerio di Brabante: La Noción de 'Intellectum Speculativum' », in *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*. Madrid, Editora Nacional, 1979, Vol. I, pp. 541-549.

BAZÁN, B., « La signification des termes communs et la doctrine de la supposition chez Maître Siger de Brabant », in *Revue philosophique de Louvain* 77, 345-372, 1979.

- BAZÁN, B., « La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux? », in *Dialogue* 19, 235-254, 1980.
- BAZÁN, B., « *Intellectum speculativum*: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the intelligible Object », in *Journal of the History of Philosophy* 19, 425-446, 1981.
- BAZÁN, B., « The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 64, 95-126, 1997.
- BELTRAN, M. et LLORENS, J.-F., « Siger de Brabant sobre el libre arbitrio », in *Studia Lulliana* 31, 167-178, 1991.
- BIANCHI, L., « *Velare philosophiam non est bonum*. A proposito della nuova edizione delle *Quaestiones in Metaphysicam* di Sigieri di Brabant », in *Rivista critica di storia della filosofia* 40, 255-270, 1985.
- BIANCHI, L., « L'evoluzione dell'eternalismo di Sigieri di Brabant e la Condanna di 1270 », in C. Wenin (éd.), *L'homme et son univers au Moyen Age*. Louvain-la Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, coll. « Philosophes médiévaux, XXVI-XXVII », 1986, Vol. II, pp. 903-910.
- BIANCHI, L., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*. Paris, Les Belles Lettres, 1999, pp.165-201.
- BIFFI, I., « Figure medievali della teologia: la teologia in Sigieri di Brabant e Boezio di Dacia », in *Teologia* 19, 263-299, 1994.
- BIFFI, I., « La teologia in Sigieri di Brabant e Boezio di Dacia », in R. Martínez (éd.), *Unità e autonomia del sapere: il dibattito del XIII secolo*. Rome, Armando, 1994, pp. 97-133.
- BROUNTS, S., « Siger van Brabant en de wijsgeerige stroomingen aan de Parijssche Universiteit in de XIIIe eeuw », in *Tijdschrift voor Philosophie* 8, 317-348, 1946.
- BRUCKMÜLLER, F., *Untersuchungen über Sigers (von Brabant) Anima intellectiva*, dissert. München, 1908.
- BUKOWSKI, T.P., « The Eternity of the World According to Siger of Brabant: Probable or Demonstrative? », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 36, 225-229, 1969.
- BUKOWSKI, T.P., « Siger of Brabant vs. Thomas Aquinas on Theology », in *The New Scholasticism* 61, 25-32, 1987.

BUKOWSKI, T.P., « Siger of Brabant, Anti-Theologian », in *Franciscan Studies* 28, 57-82, 1990.

BUSNELLI, G., « L'accordo di Sigieri di Brabante e Tommaso d'Aquino secondo nuovi documenti », in *Civiltà Cattolica* 83.III, 120-132, 1932.

CAPARELLO, A., « La prima apparizione dell'anima 'composita' in Sigieri di Brabante - Problemi cronologici e dottrinali », in *Studi Filosofici* 4, 55-94, 1981.

CAPARELLO, A., « Il *De anima intellectiva* di Sigieri di Brabante », in *Sapienza* 36, 441-474, 1983.

CAPARELLO, A., « Sigieri di Brabante: Maestro del dubbio », in *Angelicum* 62, 565-608, 1985.

CAPARELLO, A., *La "Perspectiva" in Sigieri di Brabante*, coll. « Studi Tomistici, 31 », Roma, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, 1987.

CAPARELLO, A., « Neo-platonismo e aristotelismo. Dualismo etico in Sigieri di Brabante o unità di percorso? », in B. Bazán, E. Andújar et L.G. Sbrocchi (éds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age. Actes du IXe Congrès international de philosophie médiévale*, Ottawa, du 17 au 22 août 1992. New York, Ottawa, Toronto, Legas, 1995, pp. 342-349.

CAROL, A., *La distinción entre "esse" y "essentia" en Siger de Brabant*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1991.

CARVALHO, M., « A polémica monopsiquista de 1270: T. de Aquino e S. de Brabante », in *Revista da Universidade de Coimbra* 37, 167-187, 1992.

CARVALHO, M., « Raimundo Llull, Sigério de Brabante e o problema do primeiro homem », in *Revista Filosófica de Coimbra* 37, 361-384, 1996.

CHOSSAT, M., « Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant », in *Revue de philosophie* 24, 553-575, 1914 et 25, 25-52, 1915.

CIPOLLA, C., « Sigieri nella *Divina commedia* », in *Giornale Storico della Letteratura Italiana* VIII, 53-139, 1886.

CROWE, M., « *Paradiso X: Siger of Brabant* », in D. Nolan (éd.), *Dante Soundings*. Dublin, Irish Academic Press, 1981, pp. 146-163.

DA PALMA, G., « L'immaterialità dell'anima intellettuale in Sigieri di Brabante », in *Collectanea Franciscana* 24, 285-302, 1954.

DA PALMA, G., *La dottrina sull'unita' dell'intelletto in Sigieri di Brabante*. Padova, Casa Editrice Doot. Antonio Milani, 1955.

DA PALMA, G., « L'eternità dell'intelletto in Aristotele secondo Sigieri di Brabante », in *Collectanea Franciscana* 25, 397-412, 1955.

DA PALMA, G., « L'origine delle idee secondo Sigieri di Brabante », in *Sophia* 23, 289-299, 1955.

DA PALMA, G., « La conoscenza intellettuale del singolare corporeo secondo Sigieri di Brabante », in *Sophia* 26, 62-74, 1958.

DODD, T., *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher. An Examination of his views on the Relationship of Philosophy and Theology*. Lewiston (N.Y.), Mellen Press, 1998.

DUIN, J.J., « Les commentaires de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote », in *Revue philosophique de Louvain* 40, 463-480, 1948.

DUIN, J.J., *La Doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, coll. « Philosophes médiévaux, III », 1954.

DUNPHY, W., « The Similarity between Certain Questions of Peter of Auvergne's Commentary on the Metaphysics and the Anonymous Commentary on the Physics Attributed to Siger of Brabant », in *Medieval Studies* 15, 159-168, 1953.

DUNPHY, W. et MAURER, A., « A Promising New Discovery for Sigerian Studies », in *Mediaeval Studies* 29, 364-369, 1967.

EBBESEN, S., « The Paris Arts Faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito » in J. Marenbon (éd.), *Medieval Philosophy*. London-New York, Routledge 1998, pp. 269-290.

ERMATINGER, C., « A Second Copy of a commentary on Aristotle's Physics Attributed to Siger of Brabant », in *Manuscripta* 5, 41-49, 1951.

ERMATINGER, C., « Another Copy of a Recently Discovered Sigerian Work », in *Manuscripta* 24, 51-57, 1981.

ETO, T., « Siger von Brabant und die *Quaestiones in I et II De anima*, Merton College, ms.275 », in *Studies of Mediaeval thought* (Nagoya) I, 99-132, 1958.

FAYE, E., « Philosophes médiévaux. Siger de Brabant et Nicolas d'Autrecourt dans deux ouvrages récents », in *Études philosophiques* 4, 535-548, 2000.

- FIORAVANTI, G., « Sull'evoluzione del monopsichismo di Sigieri di Brabante », in *Atti della accademia delle scienze di Torino* 106, 407-464, 1972.
- FIORAVANTI, G., « Il ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig, Egidio Romano, Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia », in *Medioevo* 10, 1-40, 1984.
- FLASCH, K., « Die Seele im Feuer, Aristotelische Seelenlehre und augustinisch-gregorianische Eschatologie bei Albert von Köln, Thomas von Aquino, Siger von Brabant und Dietrich von Freiberg », in M.J.M.F. Hoenen et A. de Libera (éds.), *Albertus Magnus und der Albertismus*. Leiden-New-York, Brill, 1995, pp. 107-131.
- GAGLIARDI, A., *Ulisse e Sigieri di Brabante: ricerche su Dante*. Catanzaro, Pullano editori, 1992.
- GAUTHIER, R.-A., « Notes sur Siger de Brabant, I. Siger en 1265 », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67, 201-232, 1983.
- GAUTHIER, R.-A., « Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272-1275; Aubry de Reims et la scission des Normands », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68, 3-49, 1984.
- GIELE, M., « La date d'un commentaire médiéval anonyme et inédit sur le traité *De l'âme* d'Aristote », in *Revue philosophique de Louvain* 58, 529-556, 1960.
- GRABMANN, M., *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boethius von Dacien*. München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1924.
- GRABMANN, M., « Neu aufgefundene *Quaestiones* Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles », in *Miscellanea Francesco Ehrle*. Rome, 1924, T. I, pp. 103-147.
- GRABMANN, M., « Siger von Brabant und Dante », in *Deutsches Dante-Jahrbuch* 21, 109-130, 1939.
- HISSETTE, R., « Substance et création selon Siger de Brabant. À propos de l'interprétation d'Étienne Gilson », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 46, 221-224, 1979.
- HOEDL, L., « Die 'Averroistische' Unterscheidung zwischen Materie und Moeglichkeit in der Naturphilosophischen Schriften des Siger von Brabant », in *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*. Madrid, Editora Nacional, 1979, Vol. II, pp. 831-841.
- IMBACH, R., « Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von *esse* et *essentia*. Von Siger von Brabant zu Thaddaeus von Parma », in A. Maierù et A. Paravicini Bagliani (éds.), *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*. Rome, Edizioni di Storia e letteratura, 1981, pp. 299-339.

IMBACH, R., « Notule sur le commentaire du *Liber de causis* de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43, 304-323, 1996.

KAWAZOE, S., « Thomas a-t-il complètement réfuté Siger ? Le monopsychisme et le *communicare esse* », in *Studies in Medieval Thought* 37, 186-187, 1995 [résumé du texte japonais].

KENDZIERSKI, L.H., « Eternal Matter and Form in Siger of Brabant », in *Modern Schoolman* xxxii, 223-241, 1955.

KLÜNKER, W.-U. et SANDKÜHLER, B., *Menschliche Seele und Kosmischer Geist: Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas Aquinas*. Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, coll. « Beiträge zur Bewusstseinsgeschichte, bd. 3 », 1988.

KRIZOVLJAN, H.A., « Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant », in *Collectanea franciscana* 27, 121-165, 1957.

KROP, H., *Siger van Brabant: De Dubbele Waarheid*. Rotterdam, Ambo/Baarn, 1992.

KUKSEWICZ, Z., *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles*. Wrocław-Varsovie-Cracovie, Ossolineum, Éditions de l'Académie polonaise des Sciences, 1968.

LE CLERC, V., « Siger de Brabant, professeur aux écoles de la rue du Fouarre », in *Histoire littéraire de la France* vol. XXI. Paris, Didot, Treuttel et Wurtz, 1847, pp.96-127.

LEFÈVRE, C., « Siger de Brabant a-t-il influencé Saint Thomas? Propos sur la cohérence de l'anthropologie thomiste », in *Mélanges de science religieuse* 31, 203-215, 1974.

MAHONEY, E.P., « Themistius and the Agent Intellect in James Viterbo and other 13th Century Philosophers (Saint Thomas, Siger of Brabant and Henry Bate) », in *Augustiana* 23, 422-467, 1973.

MAHONEY, E.P., « Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited », in *The Review of Metaphysics* 27, 531-553, 1974.

MAIER, A., « Nouvelles questions de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote », in *Revue Philosophique de Louvain* 44, 497-513, 1946.

MAIER, A., « Les commentaires sur la Physique d'Aristote attribués à Siger de Brabant », in *Revue Philosophique de Louvain* 47, 334-350, 1949.

MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, coll. « Les philosophes belges, 6-7 », 1908-1911, 2 vols.

MANDONNET, P., « Autour de Siger de Brabant », in *Revue Thomiste* 19, 314-337 et 476-502, 1911.

MARLASCA, A., « La antropologia sigeriana en las 'Quaestiones super Librum de Causis' », in *Estudios Filosóficos* 20, 3-37, 1971.

MARLASCA, A., « De nuevo, Tomas de Aquino y Siger de Brabante », in *Estudios Filosóficos* 23, 431-439, 1974.

MAURER, A., « *Esse and Essentia* in the *Metaphysics* of Siger of Brabant », in *Mediaeval Studies* 8, 68-86, 1946.

MAURER, A., « Ms. Cambrai 486: Another Redaction of the *Metaphysics* of Siger of Brabant? », in *Mediaeval Studies* 11, 224-232, 1949.

MAURER, A., « Siger of Brabant and an Averroistic Commentary on the *Metaphysics* in Cambridge, Peterhouse MS152 », in *Mediaeval Studies* 12, 233-235, 1950.

MAURER, A., « Siger of Brabant's *De necessitate et contingentia causarum* and MS Peterhouse 152 », in *Mediaeval Studies* 14, 48-60, 1952.

MAURER, A., « The State of Historical Research on Siger of Brabant », in *Speculum* 31, 49-56, 1956.

MAURER, A., « Between Reason and Faith: Siger of Brabant and Pomponazzi on the Magic Arts », in *Mediaeval Studies* 18, 1-18, 1956.

MAURER, A., « Siger of Brabant on Fable and Falsehoods in Religion », in *Mediaeval Studies* 43, 515-530, 1981.

MAURER, A., « Siger of Brabant and Theology », in *Mediaeval Studies* 50, 257-278, 1988.

MÍCHAS, W., « Pour préciser la date du *In III De anima* de Siger de Brabant », in *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 26, 159-160, 1982.

MÜLLER, J.-P., « Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité », in *Miscellanea philosophica*, R.P. J. Greth OSB Completis LXXV annis oblato, *Studia Anselmiana*, 7-8 SALER. Rome, Herder, 1938, pp. 35-50.

NARDI, B., « Sigieri di Brabante nella *Divina Commedia* e le fonti della filosofia di Dante », in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 3, 187-195/526-545, 1911 et 4, 73-90/225-239, 1912.

- NARDI, B., « Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante », in *Giornale critico della filosofia italiana* 17, 26-35, 1936.
- NARDI, B., « Ancora sul preteso tomismo di Sigieri di Brabante », in *Giornale critico della filosofia italiana* 18, 160-164, 1937.
- NARDI, B., « L'averroismo di Sigieri e Dante », in *Studi Danteschi* 22, 83-113, 1938.
- NARDI, B., « Una nuova monografia su Sigieri di Brabante », in *Giornale critico della filosofia italiana* 20, 453-471, 1939.
- NARDI, B., « Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante », in *Giornale critico della Filosofia Italiana* 24, 1-27, 1943.
- NARDI, B., « Sigieri di Brabante ed Alessandro Achillini », in *Giornale critico della Filosofia Italiana* 24, 101-145, 1943.
- NARDI, B., *Sigieri di Brabante nel pensiero del rinascimento italiano*. Roma, Edizioni italiane, 1945.
- NARDI, B., « Note per una storia dell'averroismo latino. I. Controversie sigeriane. II. La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo. III. Egidio Romano e l'averroismo. IV. Sigieri di Brabante e Maestro Gosvino de la Chapelle », in *Rivista di Storia della Filosofia* 2, 19-25/197-220, 1947 et 3, 8-29/120-122, 1948.
- NARDI, B., « L'anima umana secondo Sigieri », in *Giornale critico della filosofia italiana* 29, 317-325, 1950.
[réédité in *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1979, pp. 151-161]
- PATTIN, A., « Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant », in *Bulletin de philosophie médiévale* 29, 173-177, 1987.
- PERUGINI, L., « Il tomismo di Sigieri di Brabante e l'elogio dantesco », in *Giornale Dantesco* 36, 105-168, 1933.
- PERUGINI, L., « Il tomismo di Sigieri di Brabante e l'elogio dantesco », in *Sophia* 4, 90-94, 1936.
- PICHÉ, D., « *Causa prima et esse dans le Liber de causis selon Thomas d'Aquin et Siger de Brabant* », in *Dialogue* 38/1, 75-97, 1999.
- PIRONET, F., « La *Quaestio utrum haec sit vera* de Siger de Brabant : réinterprétation et révision probable de la datation », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, à paraître.

- PUTALLAZ, F.-X., « La connaissance de soi au Moyen Âge: Siger de Brabant », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 59, 89-157, 1992.
- PUTALLAZ, F.-X. et IMBACH, R., *Profession: philosophe. Siger de Brabant*. Paris, Cerf, 1997.
- RYAN, C., « Man's Free Will in the Works of Siger of Brabant », in *Mediaeval Studies* 45, 155-199, 1983.
- SALMAN, D., « Compte-rendu de Van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, 1938 », in *Bulletin thomiste* Tome V, n.10, 654-672, 1939.
- SASSEN, F., « Thomas van Aquino en Siger van Brabant », in *De Beiaard*, 8, 455-478, 1923.
- SASSEN, F., « Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité », in *Revue Néoscholastique de Philosophie* 33, 170-179, 1931.
- SASSEN, F., « Siger van Brabant », in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 35, 1-11, 1942.
- STEGMÜLLER, F., « Neuaufgefundene *Quaestiones* des Siger von Brabant », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 3, 158-182, 1931.
- STONE, M., « The Soul's Relation to the Body. Thomas Aquinas, Siger of Brabant and the Parisian Debate on Monopsychism », in T. Crane and S. Patterson (éds.), *History of the Mind-Body Problem*. London, New York, Routledge, 2000, pp.34-69.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, I. Les Oeuvres inédites*. Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, coll. « Les philosophes belges, 12 », 1931.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*. Bruxelles, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, 1938.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, II. Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*. Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, coll. « Les philosophes belges, 13 », 1942.
- VAN STEENBERGHEN, F., « Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école », in *Revue philosophique de Louvain* 54, 130-147, 1956.
- VAN STEENBERGHEN, F., « Le problème de l'unicité divine dans la Métaphysique de Siger de Brabant », in *Die Metaphysik im Mittelalter*. Berlin-New York, W. de Gruyter, (*Miscellanea Mediaevalia*, II), 1963, pp.441-445.

VAN STEENBERGHEN, F., *Maître Siger de Brabant*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Vander-Oyez, coll. « Philosophes médiévaux, XXI », 1977.

VAN STEENBERGHEN, F., « Siger de Brabant et la condamnation de l'aristotélisme hétérodoxe le 7 mars 1977 », in *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* 64, 63-74, 1978.

VAN STEENBERGHEN, F., « Les leçons de Siger sur la *Métaphysique* », in *Revue philosophique de Louvain* 81, 638-645, 1983.

VAN STEENBERGHEN, F., « Thomas d'Aquin et Siger de Brabant en quête d'arguments pour le monothéisme », in L. Gerson (éd.), *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens CSSR*. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1983, pp. 381-400.

VAN STEENBERGHEN, F., « Publications récentes sur Siger de Brabant », in B. Mojsisch et O. Pluta (éds.), *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II*. Amsterdam-Philadelphia, B.R. Grüner, 1991, pp. 1003-1011.

VENNEBUSCH, J., « Die Quaestiones Metaphysice Tres des Siger von Brabant », in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 163-189, 1966.

WEBB, C., « Some Notes on the Problem of Siger », in *Mediaeval and Renaissance Studies* 2, 121-127, 1950.

WÉBER, É.-H., *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*. Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste, XL », 1970.

WIELOCKX, R. « Autour du commentaire (P) de Siger de Brabant à la *Métaphysique* », in A. Zimmermann (éd.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Berlin-New York, W. de Gruyter, coll., « Miscellanea Medievalia, 22/1 », 1994, pp. 240-256.

WIPPEL, J.F., « Siger of Brabant: What it Means to Proceed Philosophically », in J.A. Aertsen et A. Speer (éds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*. Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 490-496.

ZIMMERMANN, A., « Thomas von Aquin und Siger von Brabant im Licht neuer Quellentexte », in *Literatur und sprache im europäischen Mittelalter. Festschrift für Karl Langosh zum 70. Geburtstag*. Damstadt, 1973, pp.417-447.

II.2 Quelques travaux ou articles plus généraux

BIANCHI, L., *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*. Florence, La Nuova Italia Editrice, (Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano, 104), 1984.

BIANCHI, L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergame, Pierluigi Lubrina editore, coll. « Quodlibet 6, Ricerche e strumenti di filosofia medievale », 1990.

BIANCHI, L., « Censure, liberté et progrès intellectuel à l'Université de Paris au XIIIe siècle », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 63, 45-93, 1996.

BIANCHI, L., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*. Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'âne d'or », 1999.

BOUREAU, A., *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham*. Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'âne d'or », 1999.

D'ANCONA-COSTA, Cristina, *Recherches sur le Liber de Causis*. Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale, LXXII », 1995.

DALES, R.C., *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leyde-New York-Copenhague-Cologne, E.J. Brill, coll. « Brill's Studies in Intellectual History, 18 », 1990.

DALES, R.C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden-New-York-Köln, E.J. Brill, 1995.

DE LIBERA, A., « Faculté des arts ou faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle », in O. Weijers et L. Holtz (éds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris-Oxford, XIIIe-XVe siècles)*. Turnhout, Brepols, 1997.

GAUTHIER, R.A., « Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme' », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66, 327-374, 1982.

HAMESSE, J., *Les Auctoritates aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, coll. Philosophes Médiévaux, XVII. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

HISSETTE, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain, Publications Universitaires-Paris, Vander-Oyez, coll. « Philosophes médiévaux, XXII », 1977.

- IMBACH, R., « L'averroïsme latin du XIIIe siècle », in IMBACH, R. et MAIERÙ, A. (éds.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, contributo a un bilancio storiografico*. Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991, pp. 191-208.
- IMBACH, R., « Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 77, 173-228, 1993.
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, I. Problèmes de psychologie*. Louvain, Abbaye du Mont-César-Gembloux, Éditions J. Duculot, 1942.
- LUNA, Concetta, « Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 83, 649-684, 1999.
- MACCLINTOCK, S., *Perversity and Error. Studies on the "Averroist" John of Jandun*. Bloomington, Indiana University Press, 1956.
- PICHÉ, D., *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris, Vrin, coll. « Sic et non », 1999.
- PIRONET, F. et TAPPOLET, C. « Faiblesse de la volonté ou faiblesse de la raison : peut-on choisir ? », in *Délibération et irrationalités*, F. Pironet et C. Tappolet (éds), *Dialogue* XLII-4, 2003, pp. 627-644.
- PUTALLAZ, F.-X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1991.
- PUTALLAZ, F.-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*. Fribourg, Éditions Universitaires-Paris, Éditions du Cerf, coll. « Pensée antique et médiévale, Vestigia, 15 », 1995.
- RENAN, E., *Averroès et l'averroïsme*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1997.
[Réédition avec une préface d'A. de Libera. 1^{ère} édition en 1852]
- SALMAN, D., « Albert le Grand et l'averroïsme latin », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 24, 38-64, 1935.
- VAN STEENBERGHEN, F., *La Philosophie au XIIIe siècle*. Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters, coll. « Philosophes médiévaux, XXVIII », 1991.
[2^{ème} édition mise à jour]