

Laval théologique et philosophique



VAN STEENBERGHEN, *Fernand*, *Maître Siger de Brabant*

Guy-H. Allard

Volume 35, Number 1, 1979

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705707ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705707ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Allard, G.-H. (1979). Review of [VAN STEENBERGHEN, *Fernand*, *Maître Siger de Brabant*]. *Laval théologique et philosophique*, 35(1), 98–100.
<https://doi.org/10.7202/705707ar>

F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*,
Collection **Philosophes Médiévaux**, tome XXI,
Paris-Louvain, 1977, 444 pages.

Comme l'indique le professeur VAN STEENBERGHEN dans l'avant-propos : « ce livre est beaucoup plus qu'une réédition de l'ouvrage déjà ancien : *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites* (2 vols, 1931-1942) » (p. 5). Il fallait tenir compte en effet des progrès de la recherche, accomplis depuis 1942 si bien « qu'une synthèse de tout l'acquis » (p. 6) s'avérerait indispensable. L'édition de 1977 nous livre donc « un état de la question aussi exact et aussi complet que possible » (p. 6), articulé selon les divisions désormais classiques : la première partie traite de l'*homme* (sa vie, sa carrière) et la seconde, de l'*œuvre* (ses sources, sa nomenclature, ses théories). Les informations y sont abondantes et excellentement jaugées d'après leur degré de certitude ou de probabilité. En bref, les spécialistes comme les novices trouveront dans cette étude magistralement menée un instrument indispensable à leurs recherches ou à leur initiation.

Un point cependant demeure encore obscur, en plus d'irriter quelque peu les jeunes médiévistes, c'est l'emphase que l'érudition moderne met sur les rapports entre la foi et la raison dans la vie et la pensée de Siger. Ne nous sommes-nous pas enlisés dans les sables mouvants de l'indécence et de la conjecture en nous demandant si l'évolution de Siger (qui est en soi un fait incontestable) était commandée par un repli stratégique ou par une foi sincère et vivante ? À noter d'abord l'impertinence de la démarche et l'impudeur de la question ; qu'avons-nous besoin après tout de savoir si Siger était non-croyant, hérétique ou croyant orthodoxe ? Étrange comportement pour des modernes, si jaloux de leur intimité et de leur vie privée, que de fouiller les profondeurs de la conscience des autres et de s'entêter ainsi à mettre à nu leur secret. Pourquoi ne pas laisser Siger à son mystère qu'il a bien pris soin d'ailleurs de ne pas dévoiler ? Les interminables controverses en cette matière, aux conclusions toutes aussi incertaines et invérifiables les unes que les autres, démontrent de toute évidence qu'en plus d'être indécentes, nos interrogations sont stériles et aboutissent à l'impasse.

L'argumentation de l'A., en faveur d'un Siger chrétien illustre bien la difficulté de l'entreprise. Il explique le changement d'attitude du maître brabançon après la condamnation de 1270 comme « une conversion du maître à des propositions plus conformes aux requêtes de l'orthodoxie » (p. 137). Il appuie son opinion, entre autres arguments, sur

le fait de la présence de Siger au *Paradiso* de Dante ; pour figurer là, Siger doit être chrétien puisque, de l'avis de l'A., « les païens sont exclus du paradis dantesque » (p. 176). Cette dernière assertion surprendra un bon nombre de dantologues, d'autant plus que Dante lui-même semble décourager et infirmer une telle interprétation en plaçant au *Paradis* le grammairien Donat (XII, 137), le troyen Riphée (XX, 68), païens notoires qu'aucun texte de Dante ni les légendes médiévales n'autorisent à associer au christianisme. S'il n'y avait que des chrétiens au *Paradis*, comment pourrions-nous expliquer qu'on y rencontre à titre d'exception le prophète Nathan (XII, 136) et le roi Salomon (XIII, 46 ; 89), alors que les grands noms du judaïsme sont logés habituellement dans les *Limbes*, au premier cercle de l'*Enfer* (chant IV au complet) ? J'ai déjà montré (voir *les Actes* du V^e Colloque de l'Institut d'Études médiévales, *Le sentiment de la mort au Moyen âge*, Montréal, 1978) que Dante dans la *Comédie* est occupé à tout autre chose qu'à partager le monde en chrétiens et non-chrétiens, ou encore qu'à mettre de l'avant les partisans de l'autonomie de la philosophie. La *Comédie* est à mon sens une *Éthique* et ses préoccupations comme les jugements qu'elle porte, sont de cet ordre. En dehors de cette optique, on a peine à comprendre les critères de classification des personnages ; de même le sens global de l'œuvre nous échappe si l'on s' imagine que ses grandes articulations (*enfer, purgatoire, paradis*) ont une portée théologique. Ce qui est certain, en tout cas, c'est qu'une telle lecture n'éclaircit en rien l'énigme de Siger.

En soulignant ainsi la faiblesse de l'argumentation de l'A., je n'entends pas pour autant accréditer les opinions adverses. La raison est simple : je ne suis pas partie prenante à ce débat que je considère faux, à tout le moins secondaire en regard d'un phénomène autrement plus capital pour l'histoire du savoir, duquel nous nous sommes laissés distraire et qui pourtant est explicitement inscrit dans le texte même de Siger. Ce qui se trame en fait dans la culture de l'époque déborde largement le cas personnel de Siger et son problème de conscience ; car l'enjeu des controverses institutionnelles (arts vs théologie) et politiques (pouvoir religieux et civil) concerne plus fondamentalement le destin et le statut de la théologie elle-même. Deux conceptions en effet de la science théologique s'affrontent et divisent la gent universitaire ; les *Quaestiones super librum Metaphysicae* de Siger (éditées par W. Dunphy et A. Maurer) témoignent du conflit qui agite les esprits. Après avoir énuméré la liste des six différences qu'il

aperçoit entre les deux types de théologie (la théologie philosophique, la théologie de la Sainte Écriture). Siger conclut comme suit : « ils utilisent la pire des méthodes ceux qui s'imaginent que la démonstration (syllogistique) puisse s'appliquer universellement en théologie. Les principes de la démonstration en effet doivent être connus par l'intermédiaire des sens, de la mémoire et de l'expérience, tandis que les principes de la théologie sont donnés par révélation divine » (*Mediaeval Studies*, XXIX (1967), p. 369). Malheureusement cette partie du texte a très peu retenu l'attention et pourtant elle est capitale puisqu'elle indique clairement le choix de Siger, i.e. qu'il opte pour la théologie de la Sainte Écriture. En d'autres termes, il refuse à l'esprit humain la possibilité et la capacité d'aménager les réalités de la foi en forme de *science* (au sens aristotélicien du terme) ; cette dernière a ses exigences propres, qui consistent entre autres à « rationes in contrarium dissolvere » ou encore à procéder à la « solutio dubitarum » (textes cités par l'A., pages 233, 234, 253), exigences impossibles à remplir dans le domaine de la croyance. À ses yeux, la foi ne peut donc pas générer un savoir spéculatif ni démonstratif, et la théologie est donc pour lui une sagesse pratique, un témoignage et une révélation fondés sur l'Écriture, les miracles et les prophéties. En revanche seules les réalités physiques et humaines (ce que Siger appelle les « res naturales ») sont susceptibles d'être organisées en savoir et en science. Par conséquent le *demonstrabile* et le *scibile* sont d'un autre ordre que le *credibile* et ne sauraient avoir le même objet ni le même type de certitude.

Champion de la distinction des démarches, Siger s'est résolument maintenu contre vents et marées au niveau de leur diversité et de leur altérité. Philosophier et croire sont non seulement deux choses distinctes, mais autres et discontinues ; et la vérité à laquelle elles donnent lieu n'est pas perçue comme contradictoire ou complémentaire, mais *autre*. Déclarer que deux choses sont contradictoires ou complémentaires suppose qu'on les considère sous l'angle de l'unité, d'une unité consommée en synthèse — alors les deux choses sont jugées complémentaires —, ou d'une unité impossible à réaliser — alors elles sont dites contradictoires. Siger s'est refusé à poser ce jugement de valeur et à lier ou à joindre ces deux modes de connaissances selon le point de vue supérieur de l'unité. Il est au contraire le penseur de la multiplicité et de la différence. Les nostalgiques de l'unité ne lui pardonneront pas cette

attitude courageuse : ils en feront le champion de la « double vérité », l'ardent défenseur de l'autonomie de la philosophie contre la théologie ou en complémentarité avec elle. Ce sont là à mon avis des extrapolations, car son enseignement le plus explicite et le plus constant n'affirme rien d'autre que la spécificité de chacune des activités, i.e. qu'il ne se prononce pas sur leur contradiction ou leur complémentarité. La transcendance de l'acte de foi et des vérités divines qu'il accueille est une chose et la possibilité pour l'esprit humain d'accéder à la certitude scientifique dans les domaines de sa compétence en est une autre. Autonomie donc et de la foi et de la raison chacune dans son ordre qui est distinct, autre, divers. En conséquence Siger rejette une théologie qui serait une science démonstrative et une partie de la philosophie ayant pour objet le Dieu de la foi ; en revanche il a toujours préconisé une théologie à l'écoute de la Révélation et construite sur elle, qu'elle vienne de l'Écriture, des miracles ou des prophètes. À cet égard, l'évolution de Siger dont on parle tant, ne signifie pas, à mon sens, qu'il ait changé d'idée sur les rapports d'altérité entre la foi et la raison, mais plutôt que le contexte conflictuel l'a en quelque sorte forcé à tenir compte davantage du discours théologique officiel dans un enseignement qu'il aurait voulu exclusivement philosophique, ce dernier ayant peu de choses à voir avec le premier selon lui.

Le caractère intuitif, fragmentaire de mes remarques traduit bien le pressant besoin que nous avons d'une étude exhaustive sur la *Conception de la théologie chez Siger de Brabant*. Sans doute trouvons-nous chez l'A., disséminées ici et là des bribes d'information sur les concepts de « miracle », de « prophétie », de « foi » (particulièrement aux pages 222–257). Mais on sent que l'attention est retenue ailleurs, notamment sur les théories philosophiques de Siger. Personne évidemment ne s'en étonnera et n'en fera grief à l'A. : Siger est plus philosophe que théologien. Néanmoins, comme il a été entraîné au beau milieu de conflits générés par la mutation de la science théologique elle-même, Siger ne pouvait se soustraire, dans la mesure où la victoire de l'une ou l'autre conception de la théologie ne manquerait pas d'influer sur son métier de philosophe, à l'obligation de se prononcer sur ce débat de fond. C'est pourquoi il a livré à l'occasion ses idées sur ce que devrait être la théologie, sur son statut, sa place dans l'ensemble des sciences, sa méthode, son objet, etc. Cet enseignement épars mériterait d'être repris et approfondi pour lui-même, car il

jetterait un éclairage nouveau sur la vie et l'œuvre de Siger de Brabant. Ce que je suggère en somme c'est de situer la pensée de Siger dans le contexte plus vaste de ce que le P. Chenu a appelé et si merveilleusement étudié, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (3^e éd. Paris, Vrin, 1957). La « crise rationaliste » ne découlerait-elle pas de la mutation même de la science théologique qui se cherche une voie et un statut dans l'ordre du *savoir* ?

Guy-H. ALLARD
Institut d'Études Médiévales
Université de Montréal.

Paul-Émile LANGEVIN, s.j., **Bibliographie Biblique** (1930–1975). Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978, 18 × 26 cm., tome II, LXVIII-1592 pages.

Après avoir utilisé tant pour la recherche personnelle que pour la direction de travaux d'étudiants le tome I de cette bibliographie, il m'est apparu que c'était là un précieux instrument de travail. Il permettait un accès rapide à une documentation indispensable pour qui poursuit des études de caractère exégétique, pastoral, théologique ou spirituel, au niveau de la vulgarisation ou de la recherche scientifique. L'utilité de cet instrument était considérable, malgré le cadre assez restreint que s'était imposé l'auteur. Pouvait-on, dans le contexte de la recherche actuelle, se limiter à une bibliographie ne faisant état que des études menées par des catholiques ? L'auteur avait reconnu lui-même le caractère insuffisant de ce tome I : des raisons d'ordre pratique, disait l'auteur, avaient inspiré ce choix.

Le tome II qui vient de paraître laisse de côté toute limite confessionnelle dans le choix des revues et des volumes dépouillés. Il faut noter que le contenu du tome I n'est pas repris : le dépouillement des revues et des volumes « catholiques » n'est que mis à jour pour la période qui va des années 1970 à 1975. Aucun des deux tomes ne forme donc un tout en soi et il est important de noter qu'ils doivent être utilisés concurremment : l'un pour la production catholique des années 1930–1970, l'autre pour tout le reste de la littérature biblique parue entre les années 1930–1975. Ce partage des tomes I et II représente un inconvénient mineur, vu que le tome II contient une *table cumulative des rubriques* qui permet à elle seule d'explorer tout le contenu des deux tomes actuels.

Quelques chiffres suffiront à donner une idée de

l'ampleur du travail entrepris : les 33,215 références du tome II, ajoutées à celles du tome I paru en 1972, forment un ensemble comprenant 54,510 références tirées de 120 revues rédigées dans les langues française, anglaise, allemande, italienne et espagnole, revues dépouillées de façon systématique et exhaustive sous l'angle biblique. Ainsi, l'ensemble des grandes revues d'intérêt biblique figure maintenant dans cette bibliographie. Citons, par exemple. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, *Biblica*, *Biblische Zeitschrift*, *Catholic Biblical Quarterly*, *Estudios, Biblicos*, *Evangelische Theologie, Interpretation*, *Israel Exploration Journal*, *Journal of Biblical Literature*, *Journal of Near Eastern Studies*, *Journal of Semitic Studies*, *Novum Testamentum*, *New Testament Studies*, *Oudtestamentische Studiën*, *Revue Biblique*, *Rivista Biblica Italiana*, *Revue de Qumrân*, *Vetus Testamentum*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*. La *Bibliographie biblique* ne s'en tient pas cependant aux revues : 1,094 ouvrages sont également examinés *chapitre par chapitre à la manière d'une revue*. Plus de 325 d'entre eux sont des *Recueils*, *Festschriften*, *Studies*, *Mélanges*, *Gesammelte Studien*, *Essays*, *Ausgewählte Aufsätze*, *Actes de congrès*, autant de publications dont il est souvent difficile de récupérer les études généralement excellentes. Compte tenu des études de cette nature déjà dépouillées dans le premier tome, près de mille quatre cents ouvrages sont ainsi traités dans l'œuvre du Père Langevin. De plus, des milliers d'ouvrages sont *cités* une seule fois, plutôt que dépouillés à la manière d'une revue.

Comment consulter facilement et rapidement une telle masse de références ? Un système fort élaboré de rubriques permet de retrouver rapidement les renseignements recherchés.

Qui connaît le tome I de cette *Bibliographie* en retrouvera les cinq grandes parties dans le tome II : *Introduction à la Bible*, *L'Ancien Testament*, *Le Nouveau Testament*, *Jésus-Christ*, *Thèmes bibliques*. Les deuxième et troisième parties constituent, à mon avis, l'ossature de l'œuvre. Après l'étude de certains problèmes généraux de l'Ancien et du Nouveau Testament, chacun des livres de la Bible fait l'objet d'une section spéciale où, après un aperçu des commentaires et problèmes relatifs à ce livre, c'est par chapitres et par versets que sont classifiées les références. Dans la partie intitulée *Thèmes bibliques*, le présent tome II répartit 8,439 références sous plus de 350 rubriques ou thèmes particuliers, eux-mêmes subdivisés en sous-thèmes la plupart du temps. Avec ses 1,374 références, la