

# Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin? : Remarques sur le De accidentibus

Autor(en): **Imbach, Ruedi**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **45 (1998)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761096>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

RUEDI IMBACH

# Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin?

## Remarques sur le *De accidentibus*

Dans son *Traité des autorités théologiques et politiques*, Baruch de Spinoza consacre un chapitre entier aux miracles qui s'achève par une déclaration d'une très grande portée:

d'où nous pouvons conclure de nouveau qu'un miracle qui serait contraire à la nature, ou aussi bien surnaturel, est une pure absurdité<sup>1</sup>.

Spinoza ouvre ce chapitre en rappelant que le vulgaire appelle miracle tout ouvrage inexplicable qu'il attribue à la puissance de Dieu<sup>2</sup>. Dans ce passage Spinoza voudrait, et de façon définitive, montrer que l'idée du miracle inclut une contradiction. A cet effet, il veut démontrer essentiellement deux thèses, à savoir que (1) le monde est régi par un ordre fixe et immuable et que (2) les miracles ne peuvent rien enseigner sur l'existence et la nature de Dieu. Le second point est fort bien résumé dans le passage suivant:

Nous ne pouvons donc par un miracle, c'est-à-dire par un ouvrage qui passe notre compréhension, connaître ni l'essence de Dieu ni son existence, ni quoi que ce soit de Dieu et de la nature<sup>3</sup>.

Loin de nous informer sur Dieu, le miracle nous fait douter de lui:

Si donc il arrivait quelque chose dans la nature qui ne suivit pas de ses propres lois, cela contredirait à l'ordre nécessaire que Dieu a établi pour l'éternité dans la nature par le moyen des lois universelles de la nature.

<sup>1</sup> B. SPINOZA, *Traité des autorités théologiques et politiques*, Oeuvres complètes, texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, 1954, p. 700.

<sup>2</sup> Ibid., chap. VI.

<sup>3</sup> Ibid., p. 698.

Cela serait donc contraire à la nature et à ses lois et conséquemment la foi au miracle nous ferait douter de tout et nous conduirait à l'athéisme<sup>4</sup>.

Il faut donc conclure que la foi au miracle nous conduit à l'athéisme. Pour l'historien préoccupé par le rapport entre la philosophie et la théologie, le geste spinoziste de l'élimination du miracle est intéressant à plus d'un titre. D'abord, la thèse spinoziste de l'absurdité du miracle peut être lue comme une réaction et aussi comme l'aboutissement d'une longue évolution. Le philosophe réagit de cette façon à un abus de miracles dans la réflexion théologique.

Un autre aspect est encore plus fondamental: Selon Spinoza l'idée du miracle est destructrice de la métaphysique et donc de la philosophie. Par son caractère contradictoire le miracle met en danger une saine réflexion philosophique. C'est pourquoi il faut définitivement l'éloigner du champ philosophique.

Bien qu'elle soit significative au plus haut point, l'histoire du miracle dans la pensée européenne reste à écrire. Dans les lignes qui suivent, je ne voudrais évoquer qu'un bref épisode de cette histoire. Je voudrais montrer, à travers l'exemple de la doctrine de la transsubstantiation, comment Thomas d'Aquin et Thierry de Freiberg ont réagi de manière différente face à la doctrine eucharistique catholique selon laquelle *tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi*<sup>5</sup>.

Cette doctrine de la conversion substantielle comporte comme corrolaire celle de la *rémanence des accidents* ou de la *séparabilité des accidents* de la substance. Alors que Thomas tente de montrer que cette thèse n'inclut aucune impossibilité philosophique, son confrère dominicain la rejette irrémédiablement parce que non seulement elle est contraire à la nature, mais encore elle détruit selon lui la philosophie elle-même. Cette attitude de Thierry est un des aspects les plus significatifs de son antithomisme car il concerne le rôle et la fonction du travail philosophique<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Ibid., p. 700.

<sup>5</sup> THOMAS résume ainsi la doctrine ST III, 75, 4.

<sup>6</sup> Sur l'antithomisme cf. R. IMBACH, L'antithomisme de Thierry de Freiberg, in: *Revue thomiste*, XCVII (1997) 245–258.

*Sur la doctrine thomasiennne de l'Eucharistie*

Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs<sup>7</sup>, Thomas est pleinement conscient que la doctrine de la transsubstantiation, telle qu'elle a été adoptée définitivement contre Béranger de Tours par le Concile Latran IV est une provocation pour la philosophie aristotélicienne: ce sont bien les accidents du pain et du vin que nous percevons. Or ces accidents ne peuvent pas être ceux du corps du Christ, et en même temps, *nec possunt per se subsistere: cum accidentis esse sit inesse*. C'est en raison de cette conscience des difficultés qu'il formule dans la *Somme contre le Gentils* IV, 63, n. 3998, un impératif méthodique dont on ne saurait surestimer la portée et l'importance: le théologien doit s'efforcer d'expliquer ce mystère de telle sorte que toute impossibilité soit exclue:

ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

Si l'on examine les trois textes majeurs concernant le sujet<sup>8</sup> qui nous intéresse on constate d'abord une grande continuité dans l'argumentation et l'on peut ensuite noter que la démarche de Thomas comporte toujours *trois* moments essentiels.

(1) Dans un premier temps, Thomas explique le caractère miraculeux de la transsubstantiation en se référant à la toute-puissance divine. Le texte du *Quodl.* IX, 3 est ici particulièrement instructif:

Dicendum quod procul dubio in sacramento altaris accidentia sunt ibi sine subiecto.

Quod qualiter esse possit, hinc considerandum est quod in omnibus causis ordinatis, secundum Philosophum in Libro de causis, vehementius inprimit in causatum cause secunde causa prima quam etiam causa secunda, unde fit ut causa prima non retrahat operationem suam ab effectu etiam postquam causa secunda retraxerit, ut dicitur ibidem in commento. Universalis autem causa et prima omnium entium Deus est, non solum substantiarum, set etiam accidentium: ipse enim est creator substantie et accidentis. Set entia prodeunt ex eo quodam ordine: nam mediantibus substantie principiis accidentia producuntur; unde secundum nature ordinem accidentia a principiis substantie dependent, ut sine subiecto esse non possint. Tamen per hoc non excluditur quin Deus

<sup>7</sup> Cf. mes articles consacrés à ce sujet dans: *Quodlibeta, Articles choisis*, Fribourg 1996.

<sup>8</sup> IV Sent. d. XII, q. 7, art 1; ST III, 77, 1-2; *Quodl.* IX, 3, art. un.

quasi causa prima possit accidentia in esse conservare substantia remota.

Et per hunc modum accidentia miraculose sunt in sacramento altaris sine subiecto, virtute scilicet divina ea tenente in esse<sup>9</sup>.

A la lecture de ce passage on comprend très bien que la foi en la toute-puissance de Dieu est indispensable pour l'acceptation de la doctrine de la transsubstantiation. Une autre chose est cependant tout aussi significative, à savoir que Thomas invoque ici une autorité philosophique, le *Livre des causes*, pour appuyer l'idée d'un Dieu qui peut faire des miracles.

(2) Cependant Thomas ne se contente pas de faire appel à la divine toute-puissance, il s'efforce en même temps de fournir une explication de la transsubstantiation qui ne soit pas trop scandaleuse pour la philosophie. Pour cette raison, il propose de redéfinir l'accident. Le texte du *Quodl.* IX, 3 est une nouvelle fois fort intéressant:

Ad secundum dicendum quod secundum Avicennam in sua Methaphisica, esse non potest poni in diffinitione alicuius generis vel speciei, quia omnia particularia uniuntur in diffinitione generis vel speciei, cum tamen genus vel species non sit secundum unum esse in omnibus. Et ideo hec non est vera diffinitio substantie: «Substantia est quod per se est» vel accidentis: «Accidens est quod est in alio». Set est circumlocutio vere descriptionis, que talis intelligitur: «Substantia est res cuius nature debetur esse non in alio». «Accidens vero est res cuius nature debetur esse in alio». Unde patet quod, quamvis accidens miraculose sit non in alio, non tamen pertingit ad diffinitionem substantie: non enim fit ut eius nature sit debitum esse non in alio; nec egreditur rationem accidentis, quia adhuc natura eius remanet talis ut ei debeat esse in alio<sup>10</sup>.

Cette redéfinition des deux catégories permet de contourner une objection majeure d'ordre philosophique, à savoir que celui qui prétend qu'un accident existe sans sujet se contredit: il prétend en effet que deux choses contradictoires sont simultanément vraies. La démarche de Thomas est donc pleinement cohérente. Voulant maintenir *simultanément* la doctrine de l'Eucharistie et l'ontologie aristotélicienne, il reformule cette ontologie sur un point essentiel pour satisfaire les exigences théologiques et fait donc une concession importante.

(3) Thomas propose encore une autre révision de cette ontologie qui consiste à dire qu'en l'absence d'une substance à laquelle les accidents – couleur, odeur, etc. – sont inhérents, la *quantité* va pouvoir

<sup>9</sup> Leonina, t. XXV, 1; 98–99, lin. 43–44.

<sup>10</sup> Leonina, t. XXV, 1; 99, lin. 78–95.

jouer exceptionnellement le rôle du sujet<sup>11</sup>. Le texte de la *Somme théologique* (III, 77, 2) est très clair à ce sujet:

necesse est dicere accidentia alia quae remanent in hoc sacramento esse sicut in subiecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente.

De cette manière un accident peut jouer le rôle de la substance: *accipit modum substantiae*. Pour soutenir cette solution Thomas s'appuie d'abord sur la perception sensible, mais il ajoute deux autres arguments qui concernent d'abord l'ordre d'inhérence des accidents dans la substance et ensuite l'individuation.

Il ne fait donc aucun doute que Thomas a été amené, par le problème théologique de la transsubstantiation, à *modifier* son ontologie, ou en tout cas à la *repenser* ou encore à *l'adapter*. Et ici surgit la question essentielle que l'historien de la philosophie doit se poser: que signifie cette démarche de Thomas d'Aquin? Comment faut-il l'interpréter? Edith Sylla, dans son remarquable article «Autonomous and handmaiden Science: St. Thomas Aquinas and William of Ockham on the Physics of the Eucharist»<sup>12</sup>, conclut que l'Aquinat «propose une philosophie sublimée, qui d'un point de vue purement naturel n'a pas de sens»<sup>13</sup>. Encore plus, l'Eucharistie montre comment Thomas confond les domaines de la philosophie et de la théologie. Au contraire d'Ockham<sup>14</sup>, Thomas ne respecte pas l'autonomie de la philosophie de la nature et il adapte la philosophie aux besoins de la théologie.

Même si l'on ne souscrit pas à ce verdict sévère, il ne reste pas moins vrai que le théologien dominicain interroge l'ontologie en fonction d'une demande spécifique de la théologie. En fonction même de cette demande, il repense certaines thèses de l'ontologie. Comment apprécier ce fait? Est-il vrai que Thomas abandonne ainsi simplement la prétention philosophique? Selon le jugement de Kurt Flasch, il a ainsi privé la raison de ses droits en consentant au compromis que nous avons esquissé<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Dès les *Sentences*, la doctrine est clairement exprimée: (n. 46) *alia accidentia sunt in dimensionibus sicut in subiecto*.

<sup>12</sup> In: *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. by J.E. MURDOCH and E.D. SYLLA, Dordrecht 1975, 349–391.

<sup>13</sup> Art. cit., p. 367.

<sup>14</sup> Art. cit., p. 372.

<sup>15</sup> Cf. à ce propos les remarques essentielles dans: «Einführung», in: Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, t. III, Hamburg 1983, p. L–LX.

Indépendamment de ces interprétations, il paraît certain que la solution thomasiennne soit liée à une conception de la puissance divine. Dans le *De rationibus fidei* il est clairement dit que toute cette doctrine dépend de la foi en la toute-puissance divine:

Si quis vero Dei omnipotentiam non confitetur, contra talem in hoc opere disputationem non assumimus<sup>16</sup>.

En d'autres termes, il faut interpréter Dieu comme un être libre, un être qui peut suspendre l'ordre qu'il a lui-même institué selon l'intelligence. Au chapitre 99 du III<sup>e</sup> Livre contre les gentils, Thomas l'explique de manière fort concise:

Agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem.

On peut cependant se demander si cette possibilité divine de produire des miracles ne menace pas la conception thomasiennne de l'ordre du monde. Ne sommes-nous pas en présence de deux conceptions de Dieu concurrentes qui entraînent deux conceptions du monde différentes: d'un côté Dieu comme principe de l'ordre, Dieu comme intellect absolu, de l'autre Dieu comme liberté absolue? Dans un cas le monde serait la représentation de la bonté divine imitant Dieu par la beauté, l'ordre et la hiérarchie. Dans l'autre cas le monde serait le lieu de manifestation de la puissance divine. D'un côté nous assistons à un rehaussement des causes secondes, de l'autre on insiste sur la possibilité de se passer d'elles. Je crois que cette tension existe chez saint Thomas. Le problème de l'Eucharistie permet de l'articuler et de la manifester.

### *La réaction de Thierry de Freiberg*

Le traité *De accidentibus* date de 1280, environ<sup>17</sup>. L'intention expresse de ce texte est de discuter la nature ou l'essence des accidents et leur séparabilité par rapport au sujet. Il est tout à fait indiscutable que cette oeuvre peut être considérée comme une réaction à la réforme de

<sup>16</sup> Leonina, t. XL, pars B-C; 8, lin. 61-64.

<sup>17</sup> Je me réfère à l'édition critique de Maria Rita PAGNONI-STURLESE, in: Opera omnia, t. III, Hamburg 1985, 47-118. On pourra également consulter avec profit l'édition bilingue: Dietrich von Freiberg, Abhandlung über die Akzidentien, Lateinisch-Deutsch, übersetzt von B. MOJSISCH, mit Einleitung und Begriffsregister versehen von K.-H. KANDLER, Hamburg 1994.

l'ontologie que Thomas a proposé en raison de la doctrine de la transsubstantiation.

*A. La nature des accidents selon le traité De accidentibus*

Le traité comporte au fond trois parties. La première étant celle qui parle des accidents au sens large (ch. 2–6). La seconde décrit la nature des accidents au sens propre (ch. 7–18). La dernière est une polémique contre ceux qui prétendent qu'une séparation des accidents est possible (ch. 19–23). Thierry commence son traité par distinguer les accidents au *sens large* et ceux au *sens propre*. Par les premiers, il entend les «propriétés et les passions par soi» des étants en général. Parmi elles il faut compter l'unité et la multiplicité et d'autres propriétés qui découlent de la nature de l'être comme tel. Thierry en parle dans les premiers chapitres de ce cet étonnant traité (ch. 2–6), pour conclure sans détour que leur séparation est tout simplement impensable. L'accident au sens propre, dont il parle dans le reste du traité, est bien sûr plus important pour notre propos.

Dans sa tentative de définir la nature de l'accident, Thierry décrit, pour commencer, la différence entre accident et substance de façon classique: le premier est étant *per aliud* et le second étant par soi. Cependant, déjà dans cette première approche, Thierry prend ses distances vis-à-vis de ceux qu'il appelle *communiter loquentes*: il vaut mieux parler d'*ens per aliud* à propos de l'accident que d'un *ens in alio*<sup>18</sup>. Que signifie cette pédanterie? L'inhérence (pour l'accident) et la subsistance par soi ne sont pas ce qui caractérise fondamentalement les deux catégories. Il faut interpréter la distinction entre substance et accident à partir de ce qui les constitue comme étant. Sous cet angle fondamental – plus fondamental que celui de l'inhérence ou de la subsistance – la substance se définit comme un étant qui possède une essence par soi, à la différence des accidents. Le texte suivant résume cette perspective de façon synthétique car il fait appel à une division fondamentale des étants qui dépend de la *ratio entis* que Thierry interprète à partir de la distance du néant:

Dico autem hunc modum esse primum, quoniam ens, quo res primo distat a nihilo, cadit in primam divisionem entium, quae est per ipsorum essentias secundum rationem suarum quiditatum et secundum primam dividendi rationem, secundum quam primo dividitur ens, in quantum stat sub ratione distandi a nihilo. Prima autem ratio dividendi ens secundum

<sup>18</sup> Cf. De acc., 9; PAGNONI-STURLESE 64–66.



hoc est vel habere essentiam per se et secundum se secundum rationem suae propriae et intraneae quidditatis vel habere essentiam per aliud et secundum aliud et non secundum rationem intraneae quidditatis, sed magis, ut ita dicamus, extraneae<sup>19</sup>.

Cette conception de l'être en tant que *distare a nihilo* est constante chez Thierry<sup>20</sup>. Or, selon lui *distare a nihilo* signifie posséder une essence ou une détermination. Et logiquement, la diversification des étants se fera en fonction de la manière dont un étant s'éloigne du néant, c'est-à-dire dont il possède une essence. C'est pourquoi au cœur du texte cité nous découvrons ce critère de la division des étants, cette *ratio dividendi*, cette *prima ratio dividendi*. Selon elle, il convient d'établir une division radicale des étants, les uns ayant une essence par soi, les autres l'ayant par l'intermédiaire d'un autre. La première modalité est, bien entendu, celle de la substance, la seconde celle de l'accident. Selon cette interprétation de la distinction entre substance et accident, l'accident doit être compris comme une *dispositio substantiae*, et ceci au sens strict de l'analogie d'attribution: *accidens dicitur per attributionem et analogiam ad vere ens*<sup>21</sup>.

Thierry tire cette conclusion avec force: l'accident ne possède pas d'essence propre puisque sa nature consiste à être une disposition de l'être véritable qu'est la substance:

Ex his igitur manifestum est, quod accidens non habet essentiam absolutae quidditatis secundum se, sed tota eius essentia est esse dispositionem et aliquem modum substantiae, et quod in hoc per se et primo differt a substantia<sup>22</sup>.

D'autre part, selon la doctrine des aristotéliens, il n'y a pas de définition de l'accident au sens propre. Mais Thierry va encore plus loin, quand il dit que l'accident ne possède pas non plus de quiddité. Thierry conclut cette partie de son traité en insistant sur le fait que seule sa manière d'envisager la différence entre substance et accident permet de bien distinguer substance et accident. Il rappelle, sans polémique, que parler d'une essence des accidents revient à abolir la distinction entre les deux modes d'être.

Il est intéressant de noter que Thierry pour appuyer cette conception de l'accident comme *dispositio et modus substantiae* se réclame d'Aver-

<sup>19</sup> De acc. 9 (6); PAGNONI-STURLESE 65.

<sup>20</sup> On peut mentionner en particulier: *De quidditatibus entium*, I, 3; ed. R. IMBACH/J.-D. CAVIGIOLI, in: *Opera omnia*, t. III, 99.

<sup>21</sup> De acc. 10 (4); PAGNONI-STURLESE 67.

<sup>22</sup> De acc. 16 (2); PAGNONI-STURLESE 75.

roès, dont un assez long passage, extrait du commentaire de la *Métaphysique*, est cité au moment même où Thierry cherche à redéfinir la différence<sup>23</sup>. Mais Thierry comprend également son analyse comme un exposé fidèle de la doctrine aristotélicienne au IV<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> livre de la *Métaphysique*. Son approche, dit-il, est basée sur les approches des philosophes (*ex fundamentis et sententiis Philosophorum*<sup>24</sup>). Cette remarque d'ordre méthodologique se lit vers la fin de la partie qui est consacrée à la nature de l'accident en général qui s'étend, comme il a été dit, du chapitre 7 au chapitre 18. Le fait que cette partie s'ouvre également par une remarque méthodique est fort intéressant. En effet, le chapitre 7 en entier fustige deux erreurs: le mauvais usage de l'Écriture sainte et le fait de prétendre qu'une vérité soit un article de foi, si cela n'est pas le cas<sup>25</sup>. Ces précautions méthodiques montrent que Thierry entend *parler en philosophe du problème de l'accident*. Cela vaut aussi, et surtout, pour les derniers chapitres du traité (19–23) qui abordent *expressis verbis* la question de la séparabilité.

### B. La critique des arguments thomasiens

Cette dernière partie s'ouvre par une interrogation:

(1) Si iuxta praedicta quaeratur, utrum accidens quacumque virtute hoc agente possit esse sine subiecto et in sua essentia per se stare absque omni fulcimento alterius naturae, respondendum simpliciter absque omni distinctione, quod non.

(2) Solent autem communiter distinguere de existentia accidentis, utrum videlicet agatur de existentia eius secundum naturam; et tunc dicunt, quod accidens esse et existere sine subiecto est omnino impossibile. Si autem quaeratur, utrum possit esse sine subiecto virtute supernaturali, divina hoc agente, concedunt simpliciter, quod possibile est ea sine subiecto et stare in se in sua propria essentia, et quod hoc aliquando contingit<sup>26</sup>.

La question ici soulevée est celle même que pose la transsubstantiation à la philosophie; la réponse de Thierry est d'une extraordinaire clarté. Il va cependant tout de même discuter les arguments de ses adversaires, à savoir Thomas d'Aquin et Gilles de Rome. La deuxième partie du texte cité résume la thèse adverse: ce qui frappe est l'opposition «selon la nature» et «selon une force surnaturelle» qui soustend

<sup>23</sup> De acc. 10 (2); PAGNONI-STURLESE 66–67.

<sup>24</sup> De acc. 17 (8); PAGNONI-STURLESE 77.

<sup>25</sup> De acc. 7 (3); PAGNONI-STURLESE 62–63.

<sup>26</sup> De acc. 19; PAGNONI-STURLESE 80.

tout le passage. Thierry rend donc attentif à la tension in-terne de la position critiquée admettant une situation exceptionnelle où la séparation est possible. A vrai dire, il convient de distinguer trois niveaux – et cela semble conforme à la doctrine thomasienne:

1. Impossible secundum naturam;
2. Possible virtute supernaturali;
3. *Aliquando contingit*: miracle de l'Eucharistie.

Avant de réfuter, en détail, les trois moments de la doctrine thomasienne (que nous avons exposé plus haut), Thierry expose<sup>27</sup> sous une autre perspective l'absolue impossibilité de la séparation en invoquant la doctrine aristotélicienne du *per se*, exposée dans *Anal. post.* I, 4: ce qui est vrai par soi selon le premier et le second mode du par soi ne peut pas ne pas convenir à ce à quoi il doit convenir. Dans la mesure où le sujet fait partie de la définition des accidents au sens étroit, le premier *modus dicendi per se* intervient ici; sous ce mode tombent selon Aristote «les attributs qui appartiennent à l'essence du défini»: le rapport entre la définition et le défini est de ce type qui ne souffre d'aucune exception.

Thierry critique dans un premier temps (ch. 22) la redéfinition de l'accident:

Nec potest dici, quod accidentia dicantur esse dispositiones substantiae aptitudinaliter; non tamen oportet, quod semper in actu, et sic non necessarium et semper inesse, sed possunt virtute saltem supernaturali non inesse<sup>28</sup>.

Nous n'avons aucune peine à y reconnaître la position de saint Thomas, bien que Thomas vise également Gilles de Rome, et peut-être Bonaventure. La réfutation commence avec une accusation très grave. Il parle d'une objection ridicule, d'une plaisanterie:

sed haec cavillatoria instantia, ruditatis et ignorantiae filia, eradicat fundamenta et naturae et scientiae: destruit enim propriam rationem substantiarum et accidentium et eorum ad invicem differentias<sup>29</sup>.

L'enjeu, selon Thierry est capital: cette introduction d'un second niveau, celui de l'aptitude, dans la définition des étants met en danger la science elle-même, dans la mesure où substance et accidents sont eux-mêmes la base de la démarche scientifique. Thierry craint que de cette façon le caractère nécessaire de la science soit radicalement menacé.

<sup>27</sup> De acc. 21; PAGNONI-STURLESE 82–83.

<sup>28</sup> De acc. 22 (3)–(4); PAGNONI-STURLESE 84.

<sup>29</sup> De acc. 22 (4); PAGNONI-STURLESE 84.

Les définitions, poursuit-il, doivent avoir un caractère absolument nécessaire. Car c'est sur elles que doit être fondée la vérité immuable de la science. Les rapports entre le défini et la définition sont nécessaires et concernent la vérité immuable qui est en Dieu<sup>30</sup>. Thierry lie donc au problème en question le destin de la science et de la philosophie toute entière: la position adverse *eradica fundamenta et naturae et scientiae*<sup>31</sup>.

Cette réfutation de la redéfinition est pour Thierry plus importante que celle du premier point chez saint Thomas, à savoir la suspension des causes secondes. Thierry discute la référence de Thomas au *Livre des causes*:

Inducunt etiam ad assertionem suae intentionis, scilicet quod accidens possit esse sine subiecto, hoc, quod in principio Libri de causis habetur, quod causa primaria plus influit in effectum seu causatum causae secunda quam ipsa causa secunda<sup>32</sup>.

Thierry critique surtout l'utilisation de cette autorité, en disant qu'elle ne correspond pas du tout à l'intention de l'auteur: par une propre exégèse du passage<sup>33</sup>, le dominicain essaie de montrer que saint Thomas force le texte et ne l'a pas bien compris. Le *Liber* parle de la cause première et seconde dans le même type de cause, comme le montre l'exemple de l'homme où il est question de la cause formelle. Or, dans le cas de l'accident, nous avons deux causes types différentes: Dieu est la cause efficiente, le sujet la cause matérielle de l'accident. L'hypothèse de la suspension n'est donc pas à propos.

Au sujet du troisième moment de la doctrine eucharistique de saint Thomas, Thierry est aussi sévère que pour les deux autres. Il y fait allusion au chapitre 23:

Quod autem inducunt, quod in quantitate nondum separata a substantia insiant alia tamquam in subiecto, ut color in superficie, et mediante ea insunt substantiae, intolerabilem falsitatem continet<sup>34</sup>.

Un peu plus loin, il qualifie cette approche d'absurde. Deux arguments sont avancés contre cet aspect de la doctrine thomasiennne: en premier lieu, vu la définition de l'accident comme disposition de l'étant véritable, les autres accidents seraient la disposition d'une disposition.

<sup>30</sup> Cf. De acc. 22 (5); PAGNONI-STURLESE 84–85.

<sup>31</sup> De acc. 22 (4); PAGNONI-STURLESE 84.

<sup>32</sup> De acc. 23 (3); PAGNONI-STURLESE 86.

<sup>33</sup> Cf. De acc. 23 (3)–(7); PAGNONI-STURLESE 86–87.

<sup>34</sup> De acc. 23 (17); PAGNONI-STURLESE 89.

D'autre part, si l'on prolonge cette idée d'un accident d'un accident, on devrait parler d'une quantité chaude ou froide, blanche ou noire, ce qui n'a pas de sens<sup>35</sup>.

Le traité se termine avec une nouvelle considération méthodique. Thierry revient donc trois fois dans le traité sur des problèmes de méthodes, comme nous l'avons déjà signalé, à savoir au chapitre 7 (avant d'aborder le problème de la nature de l'accident), au chapitre 17 (à la fin de cette partie) et à la fin de la partie consacrée à la question de l'accident sans sujet. Thierry reproche ici à ses adversaires une inconsistance méthodique, dans la mesure où ils ont recours au miracle, lorsque l'argumentation rationnelle ne suffit plus:

recurrunt ad miraculum, scilicet quod miraculose ... fiat hoc, quod in sua positione defendunt<sup>36</sup>.

Le traité *De quidditatibus entium* apporte quelques compléments et quelques précisions à la critique de la doctrine thomasiennne des accidents. Il est vrai que Thierry prête à ses adversaires son propre vocabulaire quand il dit qu'ils affirment que les accidents possèdent une quiddité. Une telle doctrine, réplique Thierry, anéantit la distinction entre substance et accident et transforme l'accident en substance. Et Thierry propose une nouvelle fois comme remède à cette aberration sa conception de l'accident qui est celle d'Averroès, à savoir l'accident comme disposition de la substance. En tant que tel, l'accident ne peut avoir ni une quiddité ni une définition: la relation logique et ontologique de l'accident par rapport à la substance est celle de l'analogie d'attribution. Les accidents sont des étants *per attributionem ad substantiam*.

Haec est igitur essentia accidentis cuiuscumque esse dispositionem substantiae, sicut etiam dicit ibi Commentator expresse et ratio concludit<sup>37</sup>.

Il est à peine nécessaire d'ajouter que sous ces conditions la séparabilité est impensable, comme dans le *De acc.* aucune puissance, même la puissance divine, ne peut séparer l'accident de la substance, car on ne peut séparer le défini de la définition:

Ergo stante accidente in esse suo et sua essentia impossibile est quacumque virtute posita fieri, ut non insit; alias separeretur definitio a definito<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Cf. *De acc.* 23 (19); PAGNONI-STURLESE 89.

<sup>36</sup> *De acc.* 23 (22); PAGNONI-STURLESE 90.

<sup>37</sup> *De quidditatibus*, 10 (6); IMBACH/CAVIGIOLI 114.

<sup>38</sup> *De quidditatibus* 12 (4); IMBACH/CAVIGIOLI 118.

*Conclusion*

Comme nous l'avons montré ailleurs, un rapprochement entre la démarche de Thierry et celle des aristotéliens parisiens est possible<sup>39</sup>: comme eux Thierry entend maintenir une *stricte ontologie aristotélienne* et ne faire aucune concession pour comprendre la transsubstantiation: la même exclusion du miracle dans la démarche philosophique caractérise les deux démarches. Ce qui à ce propos est plus intéressant et plus frappant est la fait que les deux démarches prolongent l'héritage d'Albert le Grand dont la pensée philosophique, comme l'ont rappelé récemment A. de Libera<sup>40</sup> et L. Sturlese<sup>41</sup>, est caractérisé par une claire exclusion du miracle de la philosophie. Nous pouvons donc répondre à la question posée dans le titre de cet article que Thierry a critiqué Thomas d'Aquin au nom d'une conception de la philosophie inspirée par Albert le Grand.

On doit constater la virulence de la polémique antithomiste: plusieurs fois Thierry affirme que la doctrine thomasiennne est absurde ou qu'elle contient une intolérable fausseté. Comme nous avons tenté de montrer, Thierry refuse la doctrine de Thomas dans les trois aspects fondamentaux que nous avons retenus (suspension des causes secondes, définition des accidents, quantité comme sujet). Il met à la place de l'ontologie révisée une conception du rapport entre substance et accident et une conception des deux qu'il faut mettre en évidence: à la suite d'Averroès, il définit l'accident comme une *dispositio substantiae*, le rapport entre la substance et l'accident étant celui de l'attribution<sup>42</sup>. Cette interprétation de l'accident et de sa relation à la substance est cependant enrichie chez Thierry par une ontologie de la forme et de l'essence, selon laquelle l'être est par l'essence. Il comprend ainsi la substance comme un étant qui a une essence par soi, l'accident en revanche est un étant par un autre dans la mesure où il n'a pas d'essence propre, toute son essence étant d'être une disposition de la substance. Thierry a donc critiqué Thomas d'Aquin en rai-

<sup>39</sup> «Le traité de l'Eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes», in: *Quodlibeta*, 309–331.

<sup>40</sup> *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, 37–43.

<sup>41</sup> *Storia della Filosofia tedesca nel Medioevo*, Florence 1996, 76–90.

<sup>42</sup> Sur l'ontologie de Thierry cf. le magnifique commentaire de A. DE LIBERA dans: *L'Être et l'Essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, deux traités *De ente et essentia* de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, présentés et traduits par A. DE LIBERA et C. MICHON, Paris 1996, 133–161.

son d'une ontologie essentialiste qui, pour sa compréhension de l'accident, s'inspire d'Averroès.

Thierry prétend que la doctrine thomiste anéantit toute science. Cette affirmation importante révèle l'enjeu de ce débat pour Thierry: non seulement le dominicain refuse de modifier l'ontologie pour la rendre compatible avec la théologie mais encore il pense qu'une telle révision entraîne la ruine de la philosophie. Thierry a donc critiqué Thomas d'Aquin dans le domaine qui nous intéresse ici au nom d'une *conception rigoureuse de la philosophie* pour qui l'idée de miracle et donc de suspension de l'ordre de la raison et de la nature menace l'existence même de la philosophie.