

LE MODUS ET LES TRANSCENDANTAUX DANS LE TRAITÉ *DE MODIS RERUM* DE RÉMI DE FLORENCE

L'étude du contexte historico-doctrinale des transcendants dont Rémi de Florence († 1319) est héritier et dans lequel il travaille, nous fait constater que la terminologie variait d'un auteur à l'autre, et que les termes *transcendens* et *transcendentia* s'installaient peu à peu dans l'élaboration doctrinale vers la fin du XIII^e siècle. Pourtant, si on considère de près la période durant laquelle Rémi a rédigé son traité *De modis rerum*, on constate que le terme de *transcendentia* est absent chez Henri de Gand, qui parle plutôt d'intentions premières ou de *communissima* dont les termes les plus communs sont *res* et *aliquid*¹. Quant à Godefroid de Fontaines, il utilise l'expression de «termes généraux» (*termini generales*). Cependant, Jean de Paris (Quidort), Thomas de Sutton et Dietrich de Freiberg utilisent les termes *transcendens* - *transcendentia* à maints endroits².

¹ Henricus Gandavensis, *Quodlibet VII*, G.A. WILSON (ed.), University Press- E.J. Brill, Leuven-Leiden 1991, pp. 26-27 (Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. XI); *Summae quaestionum ordinariam*, a. 21, q. 4, (Reprint of the 1520 Edition), Louvain-Paderborn 1953, vol. I, f. 127r N sqq; A.J. AERTSEN «Transcendental Thought in Henry of Ghent» in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the occasion of the 700th anniversary of his death (1293)*, Leuven, Leuven University Press, 1996, pp. 6-8.

² Cfr. Ioannes Parisiensis, *Commentaire sur les Sentences* (Reportation) I, q. 91 (dist. 24, q. 1), J.-P. MULLER (ed.), Pontificum Institutum S. Anselmi - «Orbis Catholicus»-Herder, Rome 1961, p. 257, lin. 80.94.97; Thomas de Suttona, *In Categorias*, Prologus, A. CONTI (ed.), «Thomas Suttons Commentary on the *Categorias* according to MS Oxford, Merton College 289», in P.O. LEWRY (ed.), *The Rise of British Logic. Acts of the Sixts European Symposium on Mediaeval Logic and Semantics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985, p. 186, où Thomas de Sutton explicite que la métaphysique traite des transcendants: «de communibus», «de terminis transcendentibus, de quibus tractat metaphysica»; Id., *Quodlibet IV*, q. 20, M. SCHMAUS, M. GONZÁLEZ-HABA (eds.), Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1969, pp. 629-630, lin. 71-

A peu près à la même période, la métaphysique se profile comme science des transcendants. Certes, pour Rémi elle est nécessairement la science de l'être en tant qu'être, mais il tient également beaucoup à la définition de la métaphysique comme *scientia de transcendentibus*. Cette constatation relève de son traité *De modis rerum*, qui a été considéré comme un traité de métaphysique tout au long de l'histoire de la philosophie. C'est une synthèse métaphysique sur les transcendants (partie I), les catégories (partie II), l'acte et la puissance (partie III) et Dieu (partie IV). Rares sont ceux qui ont vu toute sa signification et son importance: pour Ruedi Imbach, parmi les écrits philosophiques de Rémi «le plus important est sans conteste le *De modis rerum*, véritable synthèse sur le problème des transcendants»³. Nous ne présenterons ici que quelques traits de ce traité qui intègre d'une façon remarquable des considérations philosophiques, logico-grammaticales et théologiques.

Dans le *Prologue*, Rémi annonce son projet, et la première partie, composée de 58 chapitres est consacrée à l'étude des transcendants: «Primo dicemus de his que communiter uocantur transcendentia»⁴. Ainsi, le *De modis rerum* paraît incontournable aussi du point de vue de la terminologie. A part le terme de *communia* que Rémi utilise pour signifier les notions premières, ce traité les nomme aussi *transcendentia*⁵, *generalia*⁶, *conuertibilia*⁷, un nom, jamais utilisé jusqu'ici à notre

72.108-109; ID., *Quaestiones ordinariae*, q. 32, J. SCHNEIDER (ed.), Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1977, pp. 870-871, lin. 12.56. Quant à Dietrich de Freiberg, cf. J.A. AERTSEN, «Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg» in K.H. KANDLER, B. MOJSISCH, F.B. STAMMKÖTTER (eds.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam-Philadelphia, Grüner, 1999, pp. 23-47 (Bochumer Studien zur Philosophie, 28).

³ J.D. CAVIGIOLI, R. IMBACH «Brève notice sur l'*Extractio ordinata per alphabetum* de Rémi de Florence O.P.», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 49 (1979), p. 108.

⁴ Remigius Florentinus, *De modis rerum*, Prologus, Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conv. soppr.* E 7.938, f. 1ra. Nous préparons l'édition critique de ce traité qui paraîtra dans la collection du Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.

⁵ Cfr. *Ibid.*, f. 1ra; I, cap. 2, f. 1va. On retrouve ce terme encore trois fois évoqué dans son *Quodlibet I*, a. 3, E. PENELLA (ed.), «I Quodlibeti di Remigio dei Girolami», *Memorie Domenicane*, Nova Serie 14 (1983), p. 79, lin. 39-44; Rémi s'y sert de l'expression *significatum transcendens*, pour dire que la *res* fait partie des transcendants.

⁶ Cfr. *De modis rerum I*, cap. 58, Florence, BNC, *Conv. soppr.* E 7.938, f. 34ra; II, cap. I, f. 34ra; Prologus, f. 1ra.

⁷ *Ibid.* I, cap. 19, f. 14va: «Post predicta uidendum est de quadam alia generali diuisione que inter conuertibilia fieri consueuit, puta cum dicitur res, ens, unum et aliquid conuertuntur... ». Voir aussi *Ibid.* I, cap. 18, f. 14rb, où il utilise le terme *conuertibilitas*.

connaissance pour désigner les transcendants. Il les appelle ainsi en raison de leur convertibilité ou de leur caractère interchangeable avec l'être. Ces propriétés n'ajoutent rien à ce que l'être est déjà, mais le déterminent et chacune exprime une caractéristique particulière de l'être. Elles ne diffèrent que par une distinction de raison.

LE NOMBRE DES TRANSCENDANTAUX

Le thème central dans les débats médiévaux sur la doctrine de transcendants portait sur leur nombre, leur ordre et leurs distinctions mutuelles. Dans le *De modis rerum*, Rémi présente six transcendants mutuellement convertibles, en y appliquant une double division. La première division est constituée de quatre notions traditionnellement connues: *ens*, *unum*, *uerum*, *bonum*, dont il traite dans les premiers dix-huit chapitres. Au début du dix-neuvième chapitre, il souligne qu'il avait aussi l'habitude de faire une autre classification des convertibles et c'est pourquoi il annonce qu'il faut considérer une deuxième division générale, mettant en relief deux autres transcendants, à savoir la *res* et l'*aliquid*: «puta cum dicitur res, ens, unum et aliquid conuertuntur».

Par conséquent, suite à ces deux classifications générales, il conclut que les transcendants sont au nombre de six: «Sex sunt que conuertuntur generaliter quantum ad supposita, scilicet res, ens, unum, aliquid, uerum et bonum. Preter autem dictam distinctionem, qua res distinguitur contra predicta quinque, etiam res ut communius et notius inuenitur distingui contra septem»⁸. Quant à l'identité réelle des transcendants dans le supposé, qui se manifeste par leur convertibilité⁹, Rémi suit la doctrine de son maître Thomas d'Aquin.

Dans ce passage Rémi souligne qu'il y a en général six notions interchangeables. A-t-il en vue d'autres notions qui entreraient dans cette classification? Dans ce traité, il n'en inclut pas d'autres. Il est certain que le *pulchrum* ne fait pas partie de ces six. Il n'occupe pas une place significative; aucun chapitre ne lui est consacré. Pourtant on trouve quelques fois ce mot, mais sans référence stricte aux notions premières¹⁰.

⁸ *Ibid.* I, cap. 19, f. 14va.

⁹ Cfr. Thomas Aquinas, *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 3; *De potentia*, q. 7, a. 7, ad 13; *In Metaph.* IV, lect. 2, M.R. CATHALA (ed.), Marietti, Torino 1935, p. 185, n. 548.

¹⁰ Sur le *pulchrum* chez S. Thomas, cfr. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and*

De même, le *multum* ne figure pas dans la liste des transcendants, bien que Rémi en traite à plusieurs reprises. Rémi évoque la *multitudo* en tant que faisant partie de la catégorie de quantité continue¹¹. Cependant, Rémi ne mentionne nulle part que la *multitudo* puisse être un transcendantal, malgré le fait que l'être se divise en *unum* et *multa*. De plus, dans la quatrième partie, consacrée à Dieu, il souligne qu'en Dieu et dans l'essence divine il n'y a pas de multitude¹². Alors que pour S. Thomas, malgré le fait qu'elle n'est pas évoquée dans le *De veritate* (q. 1, a. 1), la *multitudo* fait partie des transcendants et l'Aquinat le dit explicitement en maints endroits¹³.

Pour Rémi, l'un est antérieur, plus parfait et plus puissant que la multitude. L'un est ce en quoi il n'y a pas de multitude, et pour cette raison toute multitude participe de l'un: «Vnum enim non indiget multitudinem, sed omnis multitudo indiget uno»¹⁴. C'est pourquoi la multitude est définie au moyen de l'un - qui peut parfaitement représenter la multitude - ce qui n'est pas possible en sens inverse, car la multitude ne peut le signifier que d'une façon imparfaite parce qu'elle est une comparaison d'une multitude de choses parfaitement représentée. La multitude n'a de signification que si elle se trouve dans une nature commune; par exemple, le concept de l'«homme» ne représente directement que s'il signifie une nature commune humaine.

On constate d'ailleurs l'absence de *pulchrum* ainsi que de *multitudo* chez d'autres thomistes postérieurs qui écrivirent sur les transcendants. Par exemple, François de Prato, dans son *Tractatus de sex transcendentibus*, rédigé dans les années vingt du XIV^e siècle, ne traite que de six transcendants: «Ens est primum, quod concipitur intellectu et concipitur in ratione omnium aliorum transcendentium. Sunt autem sex, quae dicuntur transcendentia, scilicet ens, unum, verum, bonum, aliquid et

the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas, Leiden - New York - Köln, E.J. Brill, 1996, pp. 335-359 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 52).

¹¹ Cfr. *De modis rerum* I, cap. 10, f. 36ra: «Continuum ergo accipitur ad modum discreti quando consideratur secundum quod multas partes habet. Vnde et dicimus 'uiam multam' et 'spatium multum'».

¹² Cfr. *Ibid.*, IV, cap. 14, f. 49rb: «Est enim aliquod unum in quo penitus nulla est multitudo, sicut Deus uel essentia diuina».

¹³ Thomas Aquinas, *Su. Theol.* I, q. 30, a. 3, cor.: «multitudo est de transcendentibus»; *Ibid.*, ad 1 et ad 2; I, q. 50, a. 3, ad 1.

¹⁴ *De modis rerum* IV, cap. 14, f. 49 rb.

res»¹⁵. De même, Armand de Belvézer, dans sa *Declaratio difficilium terminorum theologiae, philosophiae atque logicae*, rédigée vers 1326, dont l'approche ressemble par certains aspects à celle que l'on trouve dans l'oeuvre de Rémi, ne mentionne que six transcendants, parmi lesquels ne figure ni le *pulchrum* ni la *multitudo*¹⁶.

L'ORDRE DES TRANSCENDANTAUX

Les notions premières ne sont pas juxtaposées sans aucune liaison mutuelle, mais elles ont un ordre bien déterminé. L'ordre des propriétés transcendantales traditionnellement admis est établi selon l'acte de l'intellect, selon lequel il saisit tout d'abord l'existence de l'être avant même d'être connu; ensuite l'être est connu puis désiré¹⁷. Ainsi donc, l'appréhension du vrai est conditionnée par la saisie de la notion de l'être.

Pour Rémi, la priorité de l'être selon l'ordre cognitif n'est jamais mise en question. L'*ens commune*, séparé de toute la matérialité, est le premier objet de notre intellect. Pourtant, si on regarde la classification des transcendants telle qu'elle est présentée dans le chapitre dix-neuf du *De modis rerum*, la *res* prend la première place selon l'ordre qui y est établi: *res, ens, unum, aliquid, uerum et bonum*. Cependant, dans l'élaboration des propriétés transcendantales, Rémi commence, au premier chapitre, par l'être, car c'est ce que notre intellect appréhende en premier lieu. Deuxièmement, il saisit la négation de l'être et la division qui se manifeste dans la disconvenance entre l'*ens* et le *non-ens*. Troisièmement, par opposition au *multum*, il saisit l'un qui se tient de façon la plus proche de l'être. L'un est ce en quoi il n'y a ni division ni multitude. Ensuite, Rémi poursuit le même ordre, à savoir du vrai puis du bien. Avant de présenter les deux derniers, il consacre encore plusieurs chapitres pour expliquer certaines notions nécessaires pour rendre évident l'objectif de son travail. En effet, dès le début, Rémi nous met en garde contre l'ambiguïté de la

¹⁵ Franciscus de Prato, *Tractatus de sex transcendentibus* I, n. 1, B. MOJSISCH, J. MAASSEN (eds.), *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 5 (2000), p. 177, 1-4.

¹⁶ Cfr. Armandus de Bellovisu, *Declaratio difficilium terminorum theologiae, philosophiae atque logicae*, tr. I, cap. 4, Venetiis (ed.) 1586, p. 4 ; tr. II, cap. 1, p. 8 ; tr. II, cap. 274, p. 319.

¹⁷ Cfr. Thomas Aquinas, *Su. Theol.* I, q. 16, a. 4, ad 2; *De potentia* q. 9, a. 7.

locution qui ne se manifeste pas lorsqu'une chose se tient sur son propre mode. La difficulté apparaît lorsque la *res* se tient sur le mode d'une autre chose (*quando res se habet per modum alterius*)¹⁸. Par exemple, traitant de l'*ens* et de l'*unum* par opposition au *non-ens* et aux *multa*, ainsi que de leur modalités de modification, il lui apparaît nécessaire de clarifier le *simpliciter* et le *secundum quid* dans leur comparaison mutuelle afin de les distinguer clairement. En plus, il y fait une double distinction: *quantum ad significatum* et *quantum ad suppositum*¹⁹. En effet, tout le traité suit une approche systématique, selon laquelle Rémi examine la manière dont ils sont capables de changer ou de se transformer mutuellement (*transmutabilia in inuicem*) selon les quatre modes.

Certes, selon la première division générale, l'*ens* est le tout premier dans l'ordre cognitif, tandis que la *res* est mise en tête de la deuxième classification. Cependant, Rémi confirme d'une manière radicale la primauté de l'être lorsqu'il écrit dans le premier *Quodlibet*: «Rien n'est plus transcendantal que l'être»²⁰. Le fait que Rémi place la *res* en tête des transcendants peut s'expliquer tout d'abord par un simple fait matériel, à savoir que la *res* occupe la place centrale de la première partie de ce traité, à partir du chapitre dix-neuf. A part l'*aliquid*, qui vient tout à la fin de la première partie (ch. 58), tous les chapitres sont consacrés à la *res*. Deuxièmement, il est évident que Rémi connaît la doctrine d'Henri de Gand, qui attribue à la *res* la place centrale²¹. Or, traitant de la distinction entre la *res* et l'*intentio*, Rémi - fidèle à la doctrine de Thomas d'Aquin - rejette la distinction intentionnelle d'Henri de Gand: «Aliqui inconuenienter assignant differentiam inter predicta tria, scilicet inter rem, rationem et intentionem»²². Dans sa réfutation, Rémi met en évidence l'importance de bien distinguer la terminologie qu'on utilise, car il s'avère que la *ratio* et l'*intentio* signifie la même chose.

¹⁸ Cfr. *De modis rerum* I, cap. 1, f. 1va.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, cap. 3-4, ff. 2ra-3vb.

²⁰ *Quodlibet* I, a. 3, E. PANELLA (ed.), *op. cit.*, p. 79, lin. 41-42: «Nichil est transcendentius ente».

²¹ Cfr. la note 1; voir aussi Henricus Gandavensis, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. 34, q. 2, R. MACKEN (ed.), University Press, Leuven 1991, pp. 174-175, lin. 50-55 (Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. XXVII).

²² Cfr. *De modis rerum* I, cap. 23, f. 21va. Certes, Rémi connaît le *Quodlibet* X de Henri de Gand, cfr. q. 7, R. MACKEN (ed.), University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden 1981, p. 162, lin. 17 - p. 166, lin. 6 (Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. XIV), écrit à l'époque de Noël 1286 (ou selon certains à l'époque de Pâques 1287).

La *res* est distinguée des cinq autres transcendants, *ens*, *unum*, *aliquid*, *uerum et bonum* (ch. 56-57). Ensuite (ch. 19), Rémi fait une autre distinction selon laquelle la *res* se distingue de la *ratio*, de l'*intentio*, du *signum*, du *modus*, de la *circumstantia*, du *dictum* et de la *spes*. Suite à cette deuxième distinction, Rémi fait remarquer que la *res* est utilisée dans de nombreux sens et présente donc plusieurs significations différentes. Avant d'entamer cet aperçu, il annonce qu'elle peut être dite de quatre manières au total, mais au fur et à mesure de son exposé il en évoque douze, dont les deux premières sont, dit-il, «usitées et connues» par les auteurs médiévaux, tels que Bonaventure, Thomas d'Aquin ou Henri de Gand²³:

Tout d'abord, la *res* dite dans le sens de «reor, reris» peut avoir deux significations: a) la *res* n'existe que par la raison (les négations et les intentions secondes); b) la *res* a une nature qui ne peut être pensée que par la raison.

La *res* dans le sens du nom de «ratus, rata, ratum» signifiant stable (*firmus*) peut être dite de cinq manières: a) tout ce qui est réel et a un certain être ferme dans la nature; b) l'être stable dans une nature absolue par rapport à l'être de relation; c) la substance par rapport à l'accident; d) la substance première par rapport à la matière et la forme; e) le nom posé de la part du sujet dans une proposition modale.

La *res* dérivant de la racine «rectus, recta, rectum» utilisée dans quatre sens: a) dans le sens juridique: une possession juste et de droit; b) la vérité, qui est une rectitude, selon la définition de S. Anselme: le constat de la réalité signifie la vérité de la chose; c) l'utilité, car quelque chose est utile si elle mène directement vers la fin; d) l'acte ou l'affaire où doit être la justice.

La *res* dans le sens de «reus, rea, reum» signifiant la chose pour laquelle quelqu'un est accusé dans un jugement: «Isto modo res dicitur actus carnalis precipue in malo quod dicimus 'talibus uir habuit rem cum tali muliere'».

La distinction de la *res* d'avec la *ratio* utilisée très couramment en philosophie ainsi qu'en théologie, est aussi appliquée aux transcendants. Ceux-ci sont identiques *secundum rem*, mais ils sont

²³ Cfr. par exemple, Bonaventura, *In II Sent.*, dist. 37, dub. I, resp., Ad Claras Aquas, Quaracchi 1885, p. 876a (Opera omnia, vol. II); *In I Sent.*, dist. 25, dub. III, p. 446 (Opera omnia, vol. I); Thomas Aquinas, *In I Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 4, cor.; *In II Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 1, cor. et ad 4; Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 21, q. 2, resp. (ed. 1520, t. I, f. 124v K); a. 34, q. 2, R. MACKEN (ed.), p. 174, lin. 40-41.

différents *secundum rationem*; de même, en ce qui concerne les personnes divines, l'essence est identique à la personne, mais elles diffèrent pour la raison (*idem re, sed differunt ratione*). De même qu'au sujet de la *res*, Rémi fait remarquer la multitude des significations du terme *ratio*²⁴, à savoir onze, dont dérivent vingt-six sens au total. Par cet aperçu des différentes significations de la *ratio*, Rémi met en relief le fait que celle-ci ne peut être dite que «in quantum formatur uel natus est formari conceptus de ipso a substantia rationali»²⁵. C'est seulement après cette analyse exhaustive de terminologie que Rémi examine les différentes modalités de la modification de la *res* et de la *ratio* et leur relation mutuelle²⁶, car chez Rémi, les modes qualifient les relations.

LA NATURE DU *MODUS*

Le *modus* occupe une place fondamentale dans le traité *De modis rerum*, où Rémi se montre comme un penseur de la contrariété. Il y va de la problématique à l'autre, jusqu'à celle du contraire, s'intéressant en particulier aux grands pôles d'opposition. Or, les oppositions fondamentales sont l'un et le multiple, l'*ens* et le *nons-ens*, l'un et l'autre, etc. Comme le thème de la modalité prend naissance dans le système d'opposition, c'est-à-dire comme pôle de relations, il est important de voir la nature et la signification du *modus*. De plus, pour Rémi les transcendants sont les modes d'être qui caractérisent tout être en tant que tel. Tout ce qu'ils ajoutent à l'être n'est qu'un aspect ou un mode d'être qui n'est pas entendu ou exprimé par le nom *ens*.

L'approche est la même que celle utilisée au sujet de la *res* et de la *ratio*. Il importe pour Rémi de déterminer aussi les diverses significations ou acceptions du mot *modus*. Ainsi, dans le chapitre 46 de la première partie, il présente vingt-trois acceptions de ce nom, afin d'éviter la confusion qui se manifeste dans notre langage en raison de la diversité des choses et des concepts. En effet, ce traité s'ouvre par le constat évident que la diversité des modes qu'on trouve dans les «choses» présente une grande difficulté dans le langage. C'est précisément à cette difficulté-là que Rémi veut proposer une solution.

²⁴ Cfr. *De modis rerum* I, cap. 21, ff. 16va-17va.

²⁵ *Ibid.* I, cap. 21, f. 17va.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, cap. 22, f. 17va sq.

Le point de départ de sa présentation est un passage des *Derivationes* de Hugutio de Pise, qui donne six significations au mot *modus*²⁷. Rémi poursuit sa recherche et en donne encore 18 autres. La dernière signification - *prima pars uestigii Trinitatis* - occupe la place centrale dans l'élaboration du *modus*, car celui-ci pris en ce sens peut être trouvé dans toute chose créée. Déjà dans le *Prologue*, il constate: «De même que toute chose a son espèce et son ordre, ainsi elle a son mode qu'elle tient de la condition de son espèce et de sa nature». Toute créature n'est pas créée par hasard, mais par un intellect qui les dirige vers une fin. Évidemment, une des références majeures concernant le *modus* pour Rémi est sans conteste le passage du livre de *Sagesse* (XI, 21: «Omnia mensura et numero et pondere disposuisti»), repris et commenté par S. Augustin dans son commentaire sur le livre de la *Genèse*²⁸.

Dans l'ensemble, quant au suppôt (*suppositum*), une *res* est altérable selon quatre modes²⁹. L'altérabilité de la chose est la marque de sa contingence, et veut dire qu'elle est susceptible de se modifier, de changer. Ce sont précisément ces possibilités - ou les modalités - de modification qui sont analysées dans ce traité. Rémi essaye de présenter, dans leur relations mutuelles, toutes les notions nécessaires:

Le mode de déperdition de soi se manifeste de deux manières. Tout d'abord une chose perd entièrement son être et devient une autre chose en recevant l'être d'une cause intrinsèque. La *res* en question, avant le changement, n'a que l'être de l'essence (*esse essentie*), mais elle reçoit

²⁷ Cfr. Hugutio, *Derivationes*, s. v. «Modus», Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Plut.* XXVII sin. 5, f. 53va: «Modus dicitur terminus, finis, mensura uel maneries uel conditio uel temperamentum».

²⁸ Cfr. par exemple *De modis rerum*, Prologus, f. 1ra; I, cap. 47, f. 28va; I, cap. 48, f. 30vb sq.; Augustinus, *De Genessi ad litteram* IV, 3, I. ZYCHA (ed.), Vindobonae 1894, p. 99, lin. 1-2.15-19 (CSEL, 28.1): «Deus omnia in mensura, numero et pondere disposuit, idest in seipso, qui est mensura omni rei modum prefigens, et numerus omni rei speciem prebens, et pondus omnem rem ad quietatem ac stabilitatem trahens, idest terminans, et formans et ordinans omnia».

²⁹ Cfr. *De modis rerum* I, cap. 14, f. 12rb: «Sic igitur in uniuerso quantum ad suppositum una res se habet per modum alterius quadrupliciter. Primo modo ut res omnino amittat esse suum; hoc tamen contingit dupliciter. Secundo modo ut retineat esse suum principale tanquam principale. Tertio modo ut retineat esse suum principale non tanquam principale, sed tanquam secundarium. Quarto modo ut retineat esse suum principale non tamen tanquam principale nec tamen tanquam secundarium, sed tanquam principalius».

l'être d'existence (*esse existentie*) de la chose dont elle tient le mode, par exemple la matière et la forme dans le composé. Ensuite, il peut arriver que les deux *res* aient l'être d'existence par soi et deviennent une autre chose en recevant l'être d'une cause extrinsèque; par exemple, le mixte est une essence propre qui n'est plus ni de l'une ni de l'autre, mais transforme complètement les deux réalités. Cela ne cause pas d'ambiguïté, car par le changement d'une chose la modalité change aussi.

Deuxièmement, une chose retient son être principal et se comporte à la manière d'une autre chose; elle reçoit une modification d'une cause. Par exemple, être une chose en acte et plusieurs en puissance; ou quand on dit «*falsum esse falsum est uerum*», le vrai retient son être principal, mais il se tient sur le mode du faux.

Troisièmement, lorsqu'une chose a son être principal dans une forme secondaire (*esse secundarium*) et reçoit donc une modification accidentelle venant d'une cause; il n'est plus altéré dans son fondement, mais dans sa superficialité. Par exemple, si un vol réalisé est orienté à plusieurs choses: une vie dans le luxe, pleine de plaisirs qui sont assurés par la richesse due au vol; ou si quelqu'un dit la vérité et croit dire le faux.

Quatrièmement, lorsqu'une chose a son être plus principal (*esse principalius*), mais reçoit une modification principale venant d'une cause. Cela se fait de deux manières: d'abord lorsqu'on fait la comparaison entre 'plus principal' et 'principal' en tant que deux choses différentes, par exemple - au sujet du vrai et du faux - si n'on accepte le vrai que selon son existence dans la pensée: «*falsum esse falsum est uerum dictum*». Ensuite, si on fait la comparaison selon l'unité et la multitude selon les mêmes choses, par exemple (concernant le *uerum* et le *falsum*) si le vrai est la forme du faux. Rémi donne ici l'exemple suivant: en morale, ce qui est pris matériellement faux, bien que faisant référence à ce qui est simplement vrai, sera jugé faux et la démarche même sera fautive. Il en va autrement dans les science spéculatives, car là il ne s'agit pas d'une démarche fautive lorsqu'on parvient à des conclusions vraies par des exemples faux: «*Expositione sic utimur non quod ita sit, sed ut ita sentiat qui discit*».

QU'EST QUE LE *MODUS*?

Rémi donne deux définitions du *modus*: «Le mode est une distinction ou un terme non terminé, qui qualifie ou détermine une chose créée de

façon formelle et inséparable, de sorte que le terme prend ici à peu près la place du genre»³⁰. La deuxième définition est semblable à la première: «Le mode est une propriété individuelle selon ce qu'il délimite et détermine une chose créée»³¹.

Pour Rémi le *modus*, au sens large, est compris comme la «délimitation de toute qualité existante»³². Or, toute qualité peut être prise dans son acception réelle ou selon la raison; en ce sens le mode est une *limes qualificans*, car il signifie une qualification ou une manière d'être³³. En effet, toute créature participe à un être déterminé (*esse limitatum*) par lequel elle est déterminée, qualifiée et par lequel elle est appelée *ens*.

Le mode se distingue de la forme substantielle - qui est une qualité de la matière - car il peut être trouvé chez les anges³⁴ ainsi que dans les formes accidentelles qui n'ont pas de formes substantielles. Le mode se distingue de la différence essentielle, qui est aussi une qualité et le terme du genre; elle est dans la nature de la chose et est ainsi inséparable d'elle, exprimant toute l'essence (*totum*), tandis que le mode en exprime un aspect (*pars*), etc. Supposant le principe défendu par Thomas d'Aquin que «la différence signifie le tout»³⁵, Rémi vise Gilles de Rome, qui dans la controverse avec Henri de Gand sur la distinction réelle, soutient que la différence ne signifie pas toute l'essence dans les êtres créés³⁶.

Pourtant, là où l'on peut exprimer le *modus*, là se trouve aussi la différence, et inversement; ce qui ne peut pas être dit au sujet du mode et de la forme. Cependant, en raison de la convenance entre le mode et la forme substantielle qui expriment un aspect de la chose (*pars*), S. Augustin

³⁰ *Ibid.* I, cap. 48, f. 30rb: «Modus est limes seu terminus non terminatus, qualificans seu disponens formaliter et inseparabiliter rem creatam, ita quod terminus sit ibi quasi loco generis».

³¹ *Ibid.*, f. 31rb: «Modus est proprietas individualis secundum quod limitat et disponit rem creatam».

³² *Ibid.*, f. 29ra.

³³ Cfr. *Ibid.* I, cap. 46, f. 28ra; I, cap. 47, f. 28rb.

³⁴ Le *modus* joue un grand rôle dans les écrits de Gilles de Rome, ainsi par exemple dans son ouvrage *De compositione angelorum*, cfr. D. TRAPP, «Aegidii Romani de doctrina modorum», *Angelicum* XII (1935) 449-501.

³⁵ Cfr. Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, cap. 2, Editori di San Tommaso, Rome 1976, p. 372, lin. 164-168 (S. Thomae de Aquino Opera omnia, vol. XLIII).

³⁶ Cfr. Aegidius Romanus, *De esse et essentia*, q. XII, Venetiis (ed.), 1503 (Reprint, Frankfurt, 1968), f. 30va: «Differenetia ergo non significat totum».

a appelé le *modus* l'unité (*unitas*)³⁷. Et Rémi de poursuivre: «Vel certe modum uocauit unitatem, quia sicut unitas est quidam limes et terminus cuiuslibet numeri, ita modus est limes et terminus cuiuslibet rei create»³⁸. De même, le mode diffère de la *propria passio*, de l'accident inséparable et séparable. Le mode ne peut donc pas être séparé de la chose dont il est le mode, car nulle chose ne peut être sans son mode naturel.

En poursuivant son analyse, Rémi distingue le mode des trois causes, matérielle, finale et efficiente. La matière soit n'exprime pas la qualité, soit n'existe pas dans des choses créées sans matière, soit elle est «ingenita et incorruptibilis», tandis que le mode apparaît et disparaît avec la chose dont il est le mode. La fin n'est pas une qualité et a une existence extramentale, tandis que le mode est dans la chose. Enfin, la cause efficiente précède la *res*, tandis que le mode l'accompagne. Également, le mode se distingue de l'être (*esse*), qui exprime l'existence actuelle, tandis que le mode exprime quelque chose qui est déjà dans la *res* actualisée. Le mode accompagne naturellement l'être.

Parmi les diverses significations du *modus*, Rémi met l'accent sur le mode comme partie (*pars*) des vestiges de la Trinité. Si le *modus* est compris au sens de première partie du vestige (*prima pars uestigii*), il n'est pas une qualité quelconque, mais une qualité inséparable de la chose (*inseparabilis a re*)³⁹. *L'inseparabiliter* exclut tout ce qui pourrait être séparé de la chose; par exemple l'accident est séparable en raison du fait qu'il détermine en quelque manière et ordonne le sujet formellement. La *res*, si elle maintient sa nature ne peut pas perdre son mode connaturel selon lequel elle est créée. En ajoutant que le mode est inséparable de la chose (*res*), on exclut la conception selon laquelle le *modus* n'existerait que pour la raison. Par cette précision, on repousse aussi la définition qui le situe dans le sens de la finalité de la connaissance, où la connaissance parfaite de la définition signifie aussi le terme de la chose.

Enfin, la dernière précision note qu'il s'agit d'une chose créée (*res creata*), en excluant les choses concrètes (*res concreata*), tous les accidents et les substances secondes. Précisant que le *modus* qualifie formellement, les deux définitions rémiennes en excluent Dieu, qui ne

³⁷ Cfr. Augustinus, *De Trinitate* VI, cap. 10, 12, W.J. MOUNTAIN (ed.), Brepols, Turnholt 1968, p. 242, lin. 37-38 (CCSL, 50).

³⁸ *De modis rerum* I, cap. 47, f. 29va.

³⁹ Cfr. *Ibid.*, f. 29ra; I, cap. 47, f. 29rb: «Modus est limes et qualitas inseparabilis».

peut être appelé *terminus* en tant qu'il est infini. Dans la chose incréée (*res increata*) le *modus* est identique à elle-même. Dieu est appelé le «mode suprême» (*summus modus*)⁴⁰: en tant qu'infini et fin de toute chose, il est le mode des toutes les choses créées, car elles tiennent de lui leur existence ainsi que leur mode propre.

Au XIII^e siècle, la métaphysique se constitue comme science de l'être en tant qu'être, tandis que la réflexion sur les notions premières en fait peu à peu une science des transcendants. Certes, l'apport significatif du *De modis rerum* de Rémi de Florence, rédigée vers la fin du XIII^e siècle⁴¹ et conçu comme un manuel pour le *studium* dominicain de Santa Maria Novella à Florence, devient incontournable pour la terminologie et l'histoire de la doctrine de transcendants. Ce traité témoigne du grand intérêt de Rémi pour les transcendants, définis comme modes d'être (*modi essendi*); de même, il prouve que les *modi essendi* ont été très présents dans les débats médiévaux. Rémi y examine de façon approfondie le *modus* qui accompagne tout être et en demeure inséparable.

Rémi est un disciple fidèle de Thomas d'Aquin dont il a suivi les cours lors de son deuxième enseignement parisien. On remarque son influence dans ce traité, qui constitue ainsi un jalon important dans la connaissance de l'histoire de la métaphysique thomiste médiévale. De même, il est un témoin des textes en usage dans les *studia* de l'Ordre de Prêcheurs, car il montre qu'il y a des manuels synthétiques et systématiques dans l'enseignement de la philosophie. De plus, le traité *De modis rerum* peut être sans conteste placé parmi les premiers traités sur les transcendants, ce qui a été complètement négligé dans l'histoire de la philosophie.

⁴⁰ Cfr. Augustinus, *De beata uita*, cap. 4, n. 34, W. M. GREEN (ed.), Brepols, Turnholt 1962, p. 84, lin. 255-265 (CCSL, 29).

⁴¹ Pour la biographie et la chronologie des œuvres de Rémi de Florence, cfr. E. PANELLA, *Per lo studio di fra Remigio dei Girolami (+ 1319)*, Pistoia, *Memorie Domenicane* 10 (1979); ID., «Nuova cronologia remigiana», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 60 (1990) 145-311. Voir aussi A. GAVRIC, «La natura e il significato della metafisica in Remigio de'Girolami O.P. (1319)», *Divus Thomas* 36 (2003) 26-59.

Ce traité n'est pas mentionné une seule fois dans les études sur les propriétés transcendantales de l'être ni dans celles portant sur les questions de terminologie relative à celles-ci. Pour Jan A. Aertsen⁴² - de nos jours le meilleur spécialiste dans ce domaine - le premier traité systématique de transcendants n'a pas vu le jour avant le XVI^e siècle, l'un des premiers étant le *Tractatus de transcendentibus praeuius Metaphysices* du dominicain italien Chrysostome Javelli (vers 1470-1538), dans lequel le dominicain de Casale, fortement marqué par la doctrine de Thomas d'Aquin, réfute les positions de Jean Duns Scot. Cependant, on ne peut pas parler d'absence de traités de transcendants avant le XVI^e siècle, car déjà le *Tractatus de sex transcendentibus* de François de Prato ou la *Declaratio difficilium terminorum theologiae, philosophiae atque logicae* d'Armand de Belvézer⁴³ prouvent le contraire. Évidemment, Jan A. Aertsen ignore le *De modis rerum* de Rémi de Florence, qui est, sans conteste, un traité systématique, dont la première partie en 58 chapitres présente une approche inhabituelle des notions tout à fait premières.

En outre, le *De modis rerum* est très important pour l'étude du transcendantal *res*. Malheureusement, les études sur la *res* ne connaissent pas non plus ce traité du frère florentin⁴⁴. De plus, Jan A. Aertsen ira jusqu'à dire que le «transcendantal *res* reste chez Thomas et dans la tradition thomiste quelque chose de marginal»⁴⁵. En fait, il tire cette conclusion du *Tractatus de sex transcendentibus* de François de Prato, dans lequel la *res* est brièvement abordé tout à la fin du traité⁴⁶. Cette

⁴² Cfr. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, p. 71.

⁴³ Cfr. Armandus de Belovisu, *Declaratio difficilium terminorum theologiae, philosophiae atque logicae*, tr. II, cap. 1-28 (*De transcendentibus*), pp. 6-41.

⁴⁴ Cfr. par exemple J.-F. COURTINE, art. «Res», *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8, Basel 1992, coll. 892-901; M. FATTORI, M. BIANCHI (eds.), *Res*. Atti del III Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo, Rome, 1982; J.A. AERTSEN, «Res as transcendental its introduction and significance», in G. FEDERICI VESCOVINI (ed.), *Le problème des transcendants du XIV^e au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 139-156 (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

⁴⁵ Cfr. J.A. AERTSEN, «Res as transcendental its introduction and significance», p. 139.

⁴⁶ Cfr. Franciscus de Prato, *Tractatus de sex transcendentibus* VI, B. MOJSISCH, J. MAASSEN (eds.), *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 5 (2000), pp. 215-217.

conclusion n'est pas pertinente, comme le prouve ce traité de Rémi de Florence, où la *res* occupe une place centrale dans la première partie: seize chapitres traitent directement de la *res*; de même, la *res* s'avère d'une importance incontestable dans la quatrième partie. Dans ce sens, on peut évoquer aussi les traités de deux autres thomistes, d'Armand de Belvézer et de Chrysostome Javelli, dans lesquels la *res* prend une place non négligeable⁴⁷.

Université de Fribourg

⁴⁷ Cfr. Armandus de Belovisu, *Declaratio difficilium terminorum*, p. 25-26, 33-34, 36-37, 59; Chrysostomus Iavelli, *Tractatus de Transcendentibus*, cap. 4, in *In uiversalem Aristotelis philosophiam tam naturalem quam transnaturalem Epitome*, Venetiis (ed.), 1547, pp. 37-42. La *res* y est traitée avant le vrai (ch. 5) et le bien (ch. 6).

