

# Une métaphysique thomiste florentine. Notule sur le traité *De modis rerum* de Remigio de' Girolami

par Ruedi Imbach

This article examines Remigio de' Girolami's treatise *De modis rerum*. This metaphysical treatise addresses all aspects of this discipline, which, in the footsteps of his master Thomas Aquinas, Remigio understands as an ontology. The investigation confirms the Thomistic orientation of Remigio's philosophy but also highlights Remigio's acute perception of the complex relationships between thought, language and reality. Thus, the author argues that this treatise reflects a specific awareness of the language problem of metaphysics and proposes an innovative approach to metaphysics based on the study of the meanings of key notions of the discipline.

Middle Ages; 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries; Dominican Order; Florence; Convent of Santa Maria Novella; Remigio de' Girolami; Metaphysics; History of Thomism; Philosophy of Language; Dominican Thought; Theory of Transcendentals.

*Si dicas : nolo loqui de vocibus sed tantum de rebus,  
dico quod quamvis velis loqui tantum de rebus, tamen  
hoc non est possibile nisi mediantibus vocibus vel  
conceptibus vel aliis signis.*

Guillaume d'Ockham

*Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung  
unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.*  
Ludwig Wittgenstein

## 1. Introduction

On peut regretter que Remigio de' Girolami, n'ait, jusqu'à nos jours, que rarement été considéré pour lui-même<sup>1</sup>. Pour illustrer cette affirmation, on

<sup>1</sup> Pour une première information sur ce dominicain, voir Gavrić, *Die Dominikaner*, mais aussi Gentili, *Remigio de' Girolami*. Voir aussi les contributions de Delphine Carron, Anna Pegoretti et Francesco Bruni dans ce volume.

peut citer le titre du bel article de Martin Grabmann de 1924, consacré à la question de l'être unique du Christ<sup>2</sup>, dans lequel le célèbre chercheur allemand parle de Remigio en précisant « S. Thomae Aquinatis discipuli ac Dantis Alighieri magistri ». En effet, pour une grande partie des érudits qui se sont occupés du dominicain florentin, c'est ce rapport double qui les a intéressés. Rappelons tout d'abord que Rémi, qui est entré dans l'Ordre des frères prêcheurs en 1267/68 à Paris, a suivi en 1269-1272 l'enseignement de Thomas d'Aquin. Nous sommes renseignés sur ces données par le *Necrologium de Santa Maria Novella*<sup>3</sup>. A la mort de Thomas, Remigio a d'ailleurs composé un poème qui débute ainsi :

Per contra dictus  
Thomas bisso sine fictus  
virgineo flore  
candens fideique nitore<sup>4</sup>.

La question du thomisme de Remigio est un sujet à lui tout seul. La thèse de doctorat d'Anto Gavrić, *Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin*<sup>5</sup>, donne une bonne vue d'ensemble sur ce point<sup>6</sup>. L'auteur conclut à ce propos que Remigio « suit fidèlement l'enseignement de son maître Thomas d'Aquin »<sup>7</sup>, bien que les modalités de son utilisation soient variées. Pour déterminer avec plus de précision ce qu'il entend lorsqu'il dit « secundum magistrum meum quem sequor »<sup>8</sup>, on peut mentionner au moins quatre thèmes significatifs à propos desquels il est fidèle à la doctrine thomasiennne : l'antériorité de la connaissance de l'universel par rapport au singulier, la distinction réelle entre *esse* et *essentia*, l'unicité de l'être dans le Christ et l'unicité de la forme substantielle en l'homme<sup>9</sup>. On peut en déduire que Remigio est incontestablement un représentant majeur de la première école thomiste italienne<sup>10</sup>.

En ce qui concerne Dante, les choses sont moins évidentes, mais tout de même assez claires : les interprètes de Dante se réfèrent, bien entendu, au célèbre passage de *Conv* II.xii.7 :

E da questo imaginare cominciai ad andare là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole delli religiosi e alle disputazioni delli filosofanti; si che in picciolo tempo,

<sup>2</sup> Grabmann, *Remigii Florentini*.

<sup>3</sup> Voir Orlandi, *Necrologio*.

<sup>4</sup> A propos de ce poème, voir Panella, *Note di biografia domenicana*, pp. 264-265.

<sup>5</sup> Gavrić, *Une métaphysique*.

<sup>6</sup> L'édition du traité *De modis rerum* sera citée d'après la première partie de la thèse de doctorat pas encore publiée : Girolami, *De modis rerum*, in Gavrić, *Le "De modis rerum"*.

<sup>7</sup> Gavrić, *Une métaphysique*, p. 150.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 96-97.

<sup>9</sup> Pour une très complète vue d'ensemble des emprunts doctrinaux, voir *ibidem*, pp. 99-150.

<sup>10</sup> Gavrić, *Une métaphysique*, p. 150, cite un passage fort instructif concernant la relation de Remigio avec ses sources : « Nos cursim quodammodo scripsimus, semper auctoritates inductas in originali religimus, sed aliquas ita posuimus sicut ab aliis invenimus allegatas. » A propos de la première école thomiste en Italie, voir l'article de Gavrić, *Die Dominikaner*.

forse di trenta mesi, cominciai tanto a sentire della sua dolcezza, che lo suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero<sup>11</sup>.

Comme le dit Sonia Gentili, dans son article sur Remigio dans le *Dizionario biografico degli italiani*, qui est un chef-d'œuvre du genre : « In veste di lettore il Girolami potrebbe aver avuto tra i suoi uditori Dante »<sup>12</sup>. Si le « potrebbe » est ici essentiel, nous ne nous arrêterons pas plus longtemps sur ce possible rapport à Dante, en rappelant toutefois que ce fut une des raisons pour lesquelles on s'est intéressé à Remigio. L'unique œuvre de Remigio à laquelle nous nous intéresserons ici date très probablement de l'époque où Remigio fut à Paris pour commenter les *Sentences*, à savoir entre 1297 et 1299, et elle est donc postérieure aux événements auxquels se réfère Dante dans le *Convivio*, lorsqu'il reconstruit sa biographie.

## 2. *Qu'est-ce que la métaphysique ?*

Pour notre part, nous voudrions présenter une œuvre encore inédite du dominicain : le titre de cette notule parle d'un traité *métaphysique*. Il convient de préciser la signification de cet adjectif qui, à juste titre, fait peur, au plus tard depuis Nietzsche et Heidegger. Si nous envisageons ce terme de métaphysique dans une perspective historique, plus précisément dans la perspective du treizième siècle, il désigne la discipline dont traite Aristote dans le traité qui porte ce titre<sup>13</sup>. Or, cela est bien connu, tout le problème réside dans le fait, plutôt surprenant, qu'Aristote n'a pas précisé ce qu'il fallait entendre par métaphysique (*meta ta physika*) ; plus exactement, le terme lui-même est absent du traité dont il est le titre. Sans entrer dans le problème de l'histoire, plus exactement, de la genèse historique de ce terme, nous voudrions seulement esquisser le problème qui se pose à ce propos à la fin du treizième siècle, au moment où Remigio rédige son traité : Aristote parle de « philosophie première » et on peut affirmer qu'il y a, dans les quatorze livres de la *Métaphysique*, trois modèles ou paradigmes pour une telle philosophie première<sup>14</sup> : le modèle *théologique*, science de Dieu au sens du génitif objectif et subjectif ; le modèle *ontologique* qui est identique à la science de l'être en tant qu'être, et le modèle *axiologique* selon lequel la philosophie première serait la science des premiers principes de la connaissance. Il est intéressant de noter que Thomas

<sup>11</sup> Alighieri, *Conv.* II.xii.7, p. 302. Voir également le commentaire de Ricklin, *Das Gastmahl*, pp. 228-233.

<sup>12</sup> Gentili, *Remigio de' Girolami*.

<sup>13</sup> Pour la traduction et la réception des œuvres aristotéliennes au treizième siècle, voir Krieger, « *Metaphysik* », pp. 3-20. Voir également la présentation systématique et historique de Schulthess, *Metaphysik*. On consultera également l'article de Kobusch et Oeing-Hanhoff, *Metaphysik*, pp. 1207-1238.

<sup>14</sup> Voir à ce propos Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik ?* Et plus récemment Boulnois, *Métaphysiques et Duns Scot*.

d'Aquin, à la suite d'Avicenne, opte clairement pour le modèle ontologique en affirmant que l'objet propre de la métaphysique est l'être et que Dieu entre dans la métaphysique parce qu'il est la cause de l'être, objet propre de la métaphysique<sup>15</sup>.

Remigio, auteur tant d'une question sur le « sujet de la théologie »<sup>16</sup> que d'une division de la philosophie<sup>17</sup>, nous permet d'examiner quelle conception de la métaphysique il défend et où il se situe dans le débat très vif, au treizième siècle, à propos de l'objet/sujet de la métaphysique comme discipline. Avant de nous approcher des textes respectifs de Remigio à ce sujet, il est instructif de voir comment Dante, dans le fameux passage du *Convivio* où il présente sa *divisio scientie*, définit la métaphysique : au chapitre XIV du second traité, Dante dit que le ciel étoilé peut être comparé à la Physique et à la Métaphysique. C'est ainsi la galaxie qu'il convient de comparer à la métaphysique. Or, il est important de noter comment Dante décrit ici la métaphysique :

Onde, con ciò sia cosa che la Galassia sia uno effetto di quelle stelle le quali non potemo vedere, se non per lo effetto loro intendiamo quelle cose, e la Metafisica tratti delle prime sustanze, le quali noi non potemo simigliantemente intendere se non per li loro effetti, manifesto è che lo Cielo stellato ha grande similitudine colla Metafisica<sup>18</sup>.

Puisque, dans le paragraphe suivant, Dante dit que la métaphysique traite des choses sans matière (« che sono senza materia »<sup>19</sup>) alors que, dans ce passage-ci, il affirme que les choses incorruptibles sont l'objet de cette science, nous pouvons sans hésiter conclure qu'ici Dante opte pour une version averroïste de la conception de la métaphysique, puisque, en effet, Averroès contre Avicenne prétend que la métaphysique traite des substances séparées et de Dieu<sup>20</sup>.

Selon la doctrine thomasiennne, Dieu n'est pas, comme déjà rappelé, le *subjectum* de la métaphysique ; en revanche, il est le sujet de la *sacra doctrina*, à savoir la théologie chrétienne<sup>21</sup>. Non seulement Dieu est le sujet de la théologie chrétienne, mais, comme l'exprime Thomas : « Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei »<sup>22</sup>. Rémi, dans le premier de ses deux textes, à savoir sa question sur le sujet de la théologie qui date de son second séjour parisien, plus précisément de 1298, confirme avec toute la

<sup>15</sup> Le texte fondamental à ce propos est le prologue de son commentaire de la *Métaphysique* : Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, pp. 1-2.

<sup>16</sup> Édité par Panella, *Il "De subiecto theologie"*. Les nombreux travaux remarquables du P. Panella sont accessibles sur le site : <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio/index.htm>>, notamment l'ouvrage indispensable : *Per lo studio di fra Remigio*.

<sup>17</sup> Panella, *Introduzione*.

<sup>18</sup> Alighieri, *Conv.* II.xiv.8, p. 330.

<sup>19</sup> Alighieri, *Conv.* II.xiv.9, p. 330.

<sup>20</sup> Voir Kobusch, *Metaphysik*, pp. 1211-1212.

<sup>21</sup> Voir Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 1, art. 7.

<sup>22</sup> Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 1, art. 7.

clarté souhaitable cette doctrine thomiste, citant littéralement l'article de la *Somme*. Et il distingue ainsi la métaphysique de la *doctrina sacra* :

Sed dicit forte aliquis quod ista ratio probabilis est non tamen cogit, quia nomina non sunt semper consona rebus ; nec scientie semper nominantur a subiectis, quia etiam methaphisica theologia vocatur a philosophis, et tamen in ipsa non est subiectum Deus, sed ens in quantum ens<sup>23</sup>.

Ce passage est remarquable pour trois raisons : d'abord parce qu'il confirme la conception thomiste de la métaphysique ; elle est science de l'étant en tant que tel. Ensuite, Remigio rappelle que la métaphysique est néanmoins appelée théologie, mais dans le sens que Thomas lui-même admet : parce que Dieu est la cause de l'être, et c'est en ce sens que la métaphysique traite de Dieu. Enfin, l'observation de la relation difficile entre les noms et les choses (« nomina non semper sunt consona rebus ») doit retenir notre attention.

Dans son deuxième traité consacré à la division de la philosophie que Remigio, selon Emilio Panella – le meilleur connaisseur de l'œuvre et de la vie de Remigio –, a rédigé avant 1295, donc avant son second séjour parisien<sup>24</sup>, et qui ne doit pas nous intéresser en raison de son originalité, mais parce qu'il rend compte de la manière dont son auteur comprend la métaphysique, Remigio considère comme fondamentale et première la division de la science qui distingue la *scientia divina* de la *scientia humana* : « Dicendum est igitur quod scientia, prima sui divisione, dividitur in scientiam divinam et in scientiam humanam »<sup>25</sup>.

Il s'agit ici d'une perspective qui est celle de Robert Kilwardby dans son traité *De ortu scientiarum*<sup>26</sup> – on rencontre des traces de ce texte fort important, datant du milieu du treizième siècle, plus d'une fois dans l'opuscule de Remigio. Quant à la science divine, précise l'auteur, il convient de distinguer celle que Dieu lui-même possède (« que est in Deo ») et celle qui provient de Dieu (« est immediate a Deo »)<sup>27</sup>. Il faut entendre par là un des sept dons de l'Esprit Saint. Plus intéressante pour notre propos est la science qui correspond aux exigences des *Seconds Analytiques* d'Aristote, respectant donc le critère de la scientificité, dont les principes sont les articles de foi. Il s'agit de la *sacra doctrina*, la théologie comme Thomas la conçoit.

<sup>23</sup> Girolami, *De subiecto theologie*, p. 42.

<sup>24</sup> Panella, *Un'introduzione*, p. 61.

<sup>25</sup> Girolami, *Divisio scientie*, 2, in Panella, *Un'introduzione*, p. 83.

<sup>26</sup> Robert Kilwardby, *De ortu*, c. III, pp. 10-11. A propos de l'importance de ce traité, voir Schulthess, *Die Wissenschaftseinteilungen*.

<sup>27</sup> Girolami, *Divisio scientie*, 2, p. 83 : « Circa primam scientiam, idest divinam, considerandum est quod dupliciter accipi potest. Uno modo dicitur scientia divina scientia que est in Deo, que quidem est idem ipse Deus, de qua congrue potest accipi illud Ps [138, 6] : "Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est et non potero ad eam" (...) Secundo modo dicitur scientia divina illa que est immediate a Deo. Dixi autem "immediate", quia, mediate accipiendo, etiam omnis scientia humana est a Deo, iuxta illud *I Rg* [2, 3] : "Deus scientiarum Dominus est" ».

Pour ce qui est de la science humaine, Remigio la divise de nouveau comme son confrère Kilwardby, en philosophie et art magique :

Scientia autem humana duplex est, quia aliam invenit homo proprie rationis investigatione, aliam vero invenit homo malignorum spirituum sive demonum subgestione. Prima siquidem comuniter philosophya vocatur<sup>28</sup>.

Malgré le rappel du fameux avertissement paulinien en *Col 2, 8*<sup>29</sup>, Remigio précise : « Philosophia de se non est inanis et fallax neque est interdicienda hominibus cum ipsa multas contineat veritates »<sup>30</sup>, car il ne faut pas confondre ce qui est au-delà (*supra*) et ce qui est contre la raison.

### 3. *Le traité "De modis rerum"*

Si nous nous tournons à présent vers le *De modis rerum*, il convient d'abord de noter que ce traité nous est conservé dans deux manuscrits florentins provenant de la bibliothèque de Santa Maria Novella : il s'agit des manuscrits Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. soppr. E 7.938 et C 4.940. Le premier ne transmet que le traité dont nous parlons et contient de nombreuses corrections de deux mains, dont celle de Remigio. Anto Gavrić a bien présenté ces interventions dans sa thèse de doctorat<sup>31</sup>. Quant au deuxième manuscrit, il est composé de dix-huit œuvres du dominicain<sup>32</sup>.

Le prologue de l'œuvre nous donne une première idée de ce que ce texte entend traiter. Puisque, dans les choses, il existe une variété de modes, Remigio veut examiner cette variété :

Quoniam diuersitas modorum in rebus nonnumquam magnam difficultatem in locutionibus facit, uisum est mihi secundum modulum ingenioli mei, profunditatem difficultatibus euitatis et ut in pluribus supponendo dicta communia et per prudentiores approbata, aliquid de predicta diuersitate disserere per quod ueritas possit utilius apparere<sup>33</sup>.

Notons que l'auteur, dès le point de départ, veut se tenir aux « dicta communia et per prudentiores approbata », comme cela se disait dans la toute

<sup>28</sup> Girolami, *Divisio scientie*, 3, p. 85 ; voir Robert Kilwardby, *De ortu*, c. III, pp. 10-11.

<sup>29</sup> *Biblia sacra*, p. 1822a : « videtur ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum secundum elementa mundi et non secundum Christum ».

<sup>30</sup> Girolami, *Divisio scientie*, 3, p. 85.

<sup>31</sup> Gavrić, *Une métaphysique*, pp. 24-47.

<sup>32</sup> À savoir, dans l'ordre, f. 1r : *Divisio scientie*, 7r : *De uno esse in Christo*, f. 11v : *De mixtione elementorum in mixto*, f. 17v : *De modis rerum*, f. 71r : *Quodlibet I*, f. 81v : *Quodlibet II*, f. 91r : *De subiecto theologie*, f. 97r : *De bono comuni*, f. 106v : *De bono pacis*, f. 109r : *De peccato usure*, f. 124v : *De contrarietate peccati*, f. 130v : *Utrum sit licitum vendere mercationes ad terminum temporis*, f. 131v : *De mutabilitate et immutabilitate*, f. 135v : *Speculum*, f. 154v : *Contra falsos ecclesie professores*, f. 197v : *De misericordia*, f. 206r : *De iustitia*, f. 207r : *De via paradisi*. Pour une description détaillée du manuscrit voir Panella, *Remigio de' Girolami*.

<sup>33</sup> Girolami, *De modis rerum*, Prologus, p. 25.

première école thomiste, en France et en Allemagne, qui a forgé le syntagme *doctor communis*. Cette enquête comportera quatre parties :

Erit autem modus quadripartitus, quia primo dicemus de his que communiter uocantur transcendentia. Secundo dicemus de ipsis rebus predicamentalibus que distincte pertinent ad singula predicamenta. Tertio dicemus de hiis, que communiter reperiuntur in omnibus et singulis predicamentis. Quarto et ultimo dicemus de Deo, qui penitus est extra omne genus predicabile<sup>34</sup>.

Nous observons que ce plan s'appuie d'abord sur la distinction entre catégories et transcendants : toute la première partie, qui comporte cinquante-huit chapitres, traite en effet principalement de l'étant, de l'un, du bien et de la chose (*res*). Dans les dix-huit chapitres suivants, la seconde partie aborde évidemment la distinction entre substance et accident, mais traite aussi assez longuement des accidents de la quantité et de la qualité. Comme le résumé du plan le précise, la troisième partie aborde ce qui est commun à toutes les catégories, de telle sorte que, dans les neuf chapitres suivants, il n'est pas seulement question d'acte et de puissance, mais aussi du nécessaire, du possible et de la fin. Dans la dernière partie qui se compose de vingt-quatre chapitres, l'auteur aborde les huit points qui, selon lui, préoccupent surtout les docteurs catholiques concernant celui qui est en dehors et au-delà des catégories : *essentia, persona, relatio, proprietates, notio, actio, attributum et ydea*. Dans cette partie, comme dans la première, les chapitres qui exposent un certain aspect de la doctrine sont entourés d'objections et de réponses aux objections à plusieurs niveaux.

#### 4. *Que faut-il entendre par "modus" ?*

Ce premier survol superficiel du contenu du traité nous autorise à parler d'un traité de métaphysique qui englobe à la fois la dimension ontologique de cette discipline – en parlant des transcendants, à savoir des déterminations convertibles avec l'étant, et des catégories – et l'aspect théologique, auquel toute la dernière partie est consacrée. Il est, à notre avis, incontestable que l'intention de présenter un tel ouvrage synthétique n'expliquant pas seulement un aspect de l'ontologie, comme par exemple les traités sur la distinction de l'être et de l'essence, mais visant à englober également l'ensemble des problèmes de la métaphysique, possède une certaine spécificité et une importance historique indéniable. Gavrić voulait découvrir une originalité dans cet effort en mettant l'accent sur la place des transcendants dans l'organisation du savoir métaphysique. Selon lui, il faudrait considérer ce traité comme « le premier traité systématique sur les transcendants ou au moins [le]

<sup>34</sup> Girolami, *De modis rerum*, Prologus, p. 26.

plac[er] parmi les premiers »<sup>35</sup>. S'il est incontestable que les transcendants occupent une place importante dans l'approche de la métaphysique chez cet auteur, il me semble toutefois qu'il serait exagéré de vouloir y découvrir déjà les prémisses du tournant de la métaphysique que l'on doit situer chez Duns Scot et qui interprète la métaphysique comme une science des transcendants, tournant qui, à son tour, prépare le tournant transcendantal unifiant la question de l'être avec celle de la connaissance de l'être<sup>36</sup>. L'approche des transcendants chez Remigio est trop strictement ontologique et il ne problématise pas suffisamment la relation entre l'intellect et l'être pour pouvoir être considéré comme une étape majeure de cette « progression vers la Modernité ». Pour découvrir la spécificité et peut-être l'originalité de cet indéniable effort métaphysique, il faut à mon sens orienter la recherche dans une autre direction. La première question qui, dans une telle démarche, doit être clarifiée est celle du titre même de l'ouvrage : pourquoi et de quelle manière cet auteur aborde-t-il la démarche métaphysique sous l'angle du *modus* ?

Déjà dans le prologue, l'auteur nous donne une indication très instructive :

Sicut enim omnis res habet speciem suam et ordinem suum, ita et habet modum suum qui sibi debetur secundum conditionem sue speciei et sue nature. Vnde et beatus Augustinus dicit in libro *De natura boni* : « Haec tria modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis. » Et in libro quarto *Super Genesim ad litteram* : « 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 quietem ac stabilitatem trahens, idest terminans, et formans et ordinans omnia »<sup>37</sup>.

Dans un passage parallèle, il invoque également Augustin pour expliquer le terme qui apparaît dans le titre même de l'ouvrage<sup>38</sup>. Ces indices confirment que Remigio emprunte à Augustin ce terme et si nous examinons les passages auxquels il se réfère ou pourrait se référer pour cet emprunt, nous pouvons constater qu'Augustin se sert de cette expression pour commenter *Sap* 11, 21<sup>39</sup> : « omnia in mensura, numero et pondere disposuisti ». Augustin, qui explique maintes fois ce passage biblique, l'invoque pour dire la bonté de la création et de la créature et il distingue plusieurs dimensions concernant à la fois la qualité propre des créatures et leur capacité relationnelle. Le texte du traité *De natura boni* nous révèle parfaitement cet aspect : « haec ergo tria, modus, species, ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore »<sup>40</sup>. Augustin veut dire que cette triade

<sup>35</sup> Gavrić, *Une métaphysique*, p. 312.

<sup>36</sup> Voir à ce propos Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik* ; Honnefelder, *Metaphysik als "scientia transcendens"* et Honnefelder, *"Ens in quantum ens"*.

<sup>37</sup> Girolami, *De modis rerum*, Prologus, p. 25.

<sup>38</sup> Voir le texte cité à la note 40, mais aussi Gavrić, *Une métaphysique*, pp. 249-260.

<sup>39</sup> Sur l'interprétation augustinienne de cette parole biblique voir Beierwaltes, *Augustins Interpretation*.

<sup>40</sup> Augustinus, *De natura boni* I, c. 3, pp. 88-90 : « Nos enim catholici christiani Deum colimus a quo omnia bona sunt seu magna seu parva ; a quo est omnis *modus*, sive magnus sive parvus ;

biblique désigne une qualité à la fois ontologique et axiologique de toute la réalité créée (« omnis natura bona est », dit Augustin). Remigio conçoit le terme *modus* exactement en ce sens<sup>41</sup>. Comme chez Augustin, le concept désigne une dimension universelle de toute la réalité créée, nous pourrions même parler d'une dimension transcendantale, si nous entendons ce terme dans son sens scolastique qui désigne ce qui, dépassant la division des catégories, peut être considéré comme une détermination de l'être comme tel. Nous devons cependant immédiatement préciser que cela ne concerne que l'universalité de l'être fini. Les expressions augustinienne qui disent que Dieu est « mensura sine mensura, numerus sine numero et pondus sine pondere »<sup>42</sup> expriment parfaitement cet aspect.

Si nous examinons comment Remigio définit le *modus*, nous pouvons dire que le *modus* délimite et qualifie l'étant fini, mais désigne aussi l'unité de cet étant :

Si ergo uolumus sequi predictam inuestigationem de modo, possumus ipsum sic describere : Modus est limes seu terminus non terminatus, qualificans seu disponens formaliter et inseparabiliter rem creatam, ita quo terminus sit ibi quasi loco generis<sup>43</sup>.

Dans le chapitre 47, après avoir précisé que la signification du terme *modus* vise une certaine détermination (« quendam limitationem ») et se réfère ainsi à la mesure, Remigio décrit la portée de la triade augustinienne, empruntée au livre de la Sagesse en pointant l'être, l'unité et la finalité de toute réalité créée. Le texte suivant explique ainsi *modus*, *numerus* et *pondus* :

Omnis enim creatura, que per se in aliquo genere reponitur, participat quamdam entitatem uel quoddam esse limitatum, per quo quasi disponitur et qualificatur et dicitur ens, et sic in ipsa est mensura et qualitas secundum Boetium in libro *De ebdomadi-*

a quo omnis *species*, sive magna sive parva ; a quo omnis *ordo*, sive magnus sive parvus. Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. *Haec itaque tria : modus, species et ordo*, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria : modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu sive in corpore. Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem ; nec spatiis locorum supra est, sed ineffabili et singulari potentia ; a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo. Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva sunt, parva bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus haec tria ubi magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parva sunt, parvae naturae sunt; ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est ».

<sup>41</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 46, 23, p. 166 : « Denique, uicesimo tertio quantum ad presens modus accipitur prout est prima pars uestigii Trinitatis quod reperitur in omni creatura, sicut patet per Augustinum in libro *De natura boni*, et in libro IV *Super Genesim* et in questionibus *Ad Orosium*, questio 39, qui siciliet refert modum ad mensuram, speciem ad numerum, et ordinem ad pondus, in quibus tribus Deus omnia disposuit, ut habetur *Sap* 11 ». Voir aussi *De modis rerum* I, c. 47, 1, p. 167 : « Cum autem modus isto ultimo modo acceptus inueniatur in omni re creata secundum Augustinum, inuestigandum est expressius de natura istius modi pensato communi significato quod de uocabulo 'modi' concipimus et diligenter recensitis hiis que inueniuntur in rebus ».

<sup>42</sup> Augustinus, *De genesi ad litteram*, IV, III, 8, p. 290.

<sup>43</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 48, 1, p. 176.

*bus, et sic in ipsa est numerus et quantitas ; et iterum non est producta casu, sed est producta ratione ordinante ipsam in aliquam finem, et sic in ipsa est pondus et ratio*<sup>44</sup>.

Nous pouvons donc conclure, en ce qui concerne la conception rémigiennne du *modus*, trois choses :

1<sup>o</sup> Le vocabulaire et la doctrine proviennent directement d'Augustin auquel il se réfère d'ailleurs explicitement. On peut ainsi parler d'une inspiration augustinienne.

2<sup>o</sup> *Modus* désigne la détermination et la disposition de l'étant fini en tant que tel comme être créé en lui-même et en relation avec d'autres. En affirmant que « toute chose est modifiée par son mode naturel » (« omnis res est modificata »<sup>45</sup>), l'auteur fait comprendre qu'il s'agit d'une dimension qui concerne tout étant fini, transcendant les genres, les espèces et les catégories.

3<sup>o</sup> Si nous tenons compte de ce qui précède, il devient possible de comprendre le titre et la visée du traité. Vu l'universalité de l'extension du terme, désignant le fait, pour l'être créé comme tel, d'être déterminé ou qualifié, ce traité devrait étudier les multiples déterminations générales des choses. C'est ce que notre auteur entreprend en étudiant d'abord les transcendants comme propriétés convertibles de tout étant et en examinant ensuite les catégories. Il est patent qu'il s'agit d'abord de clarifier les multiples significations du terme<sup>46</sup>.

##### 5. "*Magna difficultas in locutionibus*"

Ce n'est pas le moindre attrait de ce traité de loger – si cette comparaison est permise – une approche métaphysique de facture principalement thomiste sous un toit augustinien, et de réaliser ainsi une synthèse entre deux traditions dont l'unification ne va pas de soi et n'est pas banale. Nous voudrions à présent attirer l'attention sur une autre inspiration principale de cette œuvre. Comme mentionné plus haut, Rémi, dès le début de son traité, fait référence à la grande difficulté de l'expression langagière : « magna difficultas in locutionibus »<sup>47</sup>. Or, nous pensons que ce problème du langage est le motif principal de l'écriture de ce texte et qu'il nous en livre, pour ainsi dire, la clef de compréhension. Il faut ici se souvenir que le triangle sémantique qu'Aristote expose au début du *Peri Hermeneias* est un des piliers de la pensée occidentale. Selon ce texte fondamental, dans sa version latine, les *voces*,

<sup>44</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 47, 1, p. 167.

<sup>45</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 48, 4, p.178.

<sup>46</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 46, 1, p. 161 : « Quarto res diuiditur contra modum. Vbi primo advertendum est quod modus non unimode, sed multipliciter et diuersimode accipitur. Et quidem Huguccio tangit sex eius acceptiones ; dicit enim quod modus "dicitur terminus, finis, mensura uel conditio uel maneries uel temperamentum" ».

<sup>47</sup> Girolami, *De modis rerum*, Prologus, p. 25.

les mots, sont les signes des concepts (*intellectus*) qui, à leur tour, sont les *similitudines rerum*<sup>48</sup>. Ce qui compte ici, c'est cette idée de la correspondance qui existe entre les choses, les concepts et le langage. C'est sur cette correspondance fiable – qui, dans le cas de la connaissance, est fondée sur la similitude et, dans le cas du langage, sur l'institution humaine – que repose, entre autres, la possibilité d'un certain réalisme de la connaissance. Il est, à notre avis, extrêmement intéressant pour l'histoire intellectuelle que le problème de cette correspondance se soit posé de manière particulièrement aiguë dans le contexte théologique (plus précisément de la théologie chrétienne) : comment en effet maîtriser l'unité de Dieu et la multiplicité (manifeste) des noms divins ? Remigio, comme d'autres auteurs, s'interroge sur la pertinence du modèle aristotélicien dans la partie dédiée à Dieu. Il consacre un chapitre déterminant à la question de savoir s'il est nécessaire qu'à des concepts différents correspondent des choses différentes. Remigio pose très clairement la question – l'arrière-fond étant le problème des noms divins – du rapport entre les différences conceptuelles et la réalité. La thèse qu'il entend démontrer est la suivante : « Et arguitur quod non oportet quod diuersis rationibus semper respondeant diuerse res secundum dictum modum »<sup>49</sup>.

Il n'est pas possible d'analyser dans cette contribution les douze arguments fascinants que l'auteur propose ; nous nous contenterons de discuter quatre d'entre eux, afin de nous faire une idée de l'ampleur et de l'intérêt du problème.

Le premier argument que nous voudrions évoquer est fondé sur ce que l'on peut appeler le théorème de la réception qui, dans ce passage<sup>50</sup>, est placé sous l'autorité de Boèce, du *Liber de causis* et de Proclus : ce théorème dit que tout ce qui est reçu est reçu selon le mode d'être de ce qui reçoit. Appliqué à

<sup>48</sup> Arist. Lat. II 1-2, *De int.* 16a, p. 5, 4-9 : « Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec voces ; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passionis animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem ».

<sup>49</sup> Voir Girolami, *De modis rerum* IV, c. 11,1, p. 262 : « Sed ad maiorem dictorum euidenciam primo uideamus ut aliqua possint differre in aliqua ratione siue conceptu, absque hoc quod inueniantur differre re in aliquo alio uel aliis, accipiendo rem prout dicit quid ratum in natura. Et arguitur quod non oportet quid diuersis rationibus semper respondeant diuerse res secundum dictum modum ».

<sup>50</sup> Girolami, *De modis rerum* IV, c. 11,3, pp. 262-263 : « Secundo sic. Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis, et non per modum rei cognite, quia sicut dicit Boetius in libro V *De consolatione* : "Omne enim quod cognoscitur, non secundum sui uim, sed secundum cognoscentium, potius comprehenditur facultatem". Et Commentator super 23<sup>am</sup> propositionem libri *De causis* dicit : "Secundum modum, quo cognosci res causam primam creantem secundum quantitatem, illam recipit ex ea". Et Proclus dicit in libro *De decem questionibus circa prouidentiam*, questione prima : "Si centrum haberet cognitionem circuli, centram utique haberet cognitionem". Cum ergo sit in cognoscente per conceptum, qui habetur de re apud cognoscentem, non oportet quod unitas uel pluralitas conceptus sit secundum unitatem uel pluralitatem rerum cognitarum, quia sicut intellectus cognoscit rem materiale immaterialiter, ita potest cognoscere rem unam diuise et multis conceptibus representare. Vnde Proclus ibidem subdit : "Et neque indiuisa est cognitio cognitio neque confusa sunt cognita propter unam unionem cognitionis" ».

la connaissance, cela signifie : le connu est dans le connaissant selon le mode du connaissant. Grâce à ce théorème, on peut admettre qu'à une pluralité de concepts ne correspond pas forcément une pluralité de choses. Une seule chose peut être représentée par plusieurs concepts ou encore plusieurs choses par un seul concept, comme le concept d'homme le montre.

Le second argument formule la même possibilité : rien n'interdit qu'un concept puisse représenter plusieurs choses, et le contraire n'est pas plus invraisemblable<sup>51</sup>. Le troisième exemple que nous voudrions présenter se réfère explicitement au texte aristotélicien du triangle sémantique et rappelle que concernant le rapport du concept au mot et celui du concept à la chose, plusieurs possibilités sont envisageables : un concept et plusieurs mots ou l'inverse, un mot et plusieurs concepts ; pour la même raison, un concept pourrait représenter plusieurs choses, et de manière analogue, plusieurs concepts une chose<sup>52</sup>. Alors que dans l'argument 10 du chapitre 11, Remigio traite du cas de l'imagination qui peut inventer quelque chose qui n'existe pas et a fortiori de l'intellect qui peut former un concept auquel aucune chose extra-mentale ne correspond<sup>53</sup>, le onzième argument du chapitre 11 se rapporte à la tautologie. Si je formule que « Dieu est Dieu », je dois former deux concepts partiels, alors que dans la réalité dont il est question, il y a unité<sup>54</sup>.

## 6. *Le projet du traité*

Cette présentation peut-être un peu fastidieuse nous fait néanmoins voir que Remigio problématise les relations entre le langage, la pensée et le réel en

<sup>51</sup> Girolami, *De modis rerum* IV, c. 11, 4, p. 263 : « Tertio sic. Sicut se habet unum representans ad multa representata, ita e converso uidentur se habere multa representantia ad unum representatum. Sed nichil prohibet per unum conceptum representari multas res, puta multos homines per unum conceptum hominis, immo et omnem creaturam et singulam per unum conceptum Dei. Ergo nichil prohibet, ut uideatur, unam rem per multos conceptus representari ».

<sup>52</sup> Girolami, *De modis rerum* IV, c. 11, 11, p. 264 : « Octauo sic. Secundum Philosophum in libro I *Peryermeneas*, sicut se habet uox ad conceptum in significando et representando, ita se habet conceptus ad rem. Sed una uox potest significare et representare multos conceptus, et per consequens multas res, sicut patet in nominibus equiuocis. Et similiter multe uoces possunt significare et representare unum conceptum, et per consequens unam rem, sicut patet in sinonimis. Ergo pari ratione unus conceptus poterit representare plures res, et similiter plures conceptus unam rem ».

<sup>53</sup> Girolami, *De modis rerum* IV, c. 11, 13, p. 265 : « Decimo sic. Intellectus est nobilior et excellentior potentia quam fantasia. Sed fantasia potest aliquod fantasma formare cui nichil correspondet in re extra fantasiam, puta quando ymaginatur montes aureos. Ergo multo fortius poterit intellectus formare conceptum cui nichil respondet extra intellectum ».

<sup>54</sup> Girolami, *De modis rerum* IV, 11, 14, p. 265 : « Vndecimo sic : De aliquo quantumcumque sit simplex, potest intellectus formare conceptum et uere quod sit idem sibi ipsi. "Nulla enim est uerior propositio illa in qua idem de se predicatur", ut dicit Boetius. Vnde hoc est uerissima : Deus est idem sibi ipsi. Sed hoc, ut uideatur, non format uno conceptu simplici, tum quia omnis habitudo est inter duo ad minus, tum quia esset ibi nugatio in tali comparatione, tum quia idem esset terminus et propositio. Ergo sunt ibi duo conceptus partiales, licet postea situ unus conceptus compositus. Sed ex parte rei est omnimoda unitas ; ergo et cetera ».

attirant l'attention sur des cas où ces relations sont complexes. À notre avis, cela est de la plus haute importance ; on peut formuler l'hypothèse que cette conscience des problèmes langagiers nous livre le motif et la raison d'être de notre traité métaphysique. En effet, si nous analysons, à présent, le traité devant cet arrière-fond, nous comprenons beaucoup mieux l'entreprise de Remigio : nous pouvons constater que l'effort principal de l'auteur est de clarifier la signification multiple des termes dont le langage métaphysique se sert : il analyse, *exempli gratia*, au chapitre 19 de la première partie pas moins de dix-neuf significations du terme *res* (chose)<sup>55</sup> ; un peu plus loin, dans le chapitre 21 sont expliquées vingt-six significations du terme *ratio*<sup>56</sup> ; il insiste, au chapitre 23, sur les neuf significations de la notion d'*intentio*<sup>57</sup>. Il prend beaucoup de soin à bien préciser les notions d'univocité, d'équivocité et d'analogie en une dizaine de chapitres<sup>58</sup>.

Nous croyons donc pouvoir prétendre que Remigio a rédigé ce traité, qui sans doute a été conçu comme une introduction à la métaphysique dans les *studia* de l'Ordre des frères prêcheurs, parce qu'il était conscient d'un problème du langage métaphysique, qui rendait impossible l'entrée en métaphysique sans le traitement explicite et aussi exhaustif que possible de la question de la signification exacte et précise des termes. Comme on le sait, le texte fondateur de l'ontologie, à savoir le livre IV de la *Métaphysique*, s'ouvre par la constatation de la multivocité du terme *on, ens*, étant, avec comme tâche d'en préciser la signification. On peut aussi se souvenir que le traité *De ente et essentia* de Thomas doit être lu comme une clarification des termes *ens* et *essentia*. Le traité de Remigio semble ainsi s'inscrire dans cette tradition qui se consacre à clarifier le vocabulaire et à préciser la signification des termes<sup>59</sup>. Toutefois, il nous semble que la conscience du problème des rapports entre les trois termes du triangle sémantique est très aiguë chez Remigio qui, dans son ouvrage, unifie d'une certaine manière la problématique surgie au sein du discours sur Dieu et le thème de la multivocité des notions ontologiques.

Remigio paraît, en outre, insister sur le caractère problématique du statut et de la nature du langage métaphysique dans certains passages de son traité où il interroge la conception de ce qui est réel. Il est vrai que Remigio bien souvent n'hésite pas à parler comme Thomas, lorsqu'il affirme par exemple

<sup>55</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 19, pp. 96-101.

<sup>56</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 21, pp. 107-112.

<sup>57</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 23, pp. 129-133.

<sup>58</sup> Girolami, *De modis rerum* I, cc. 31-40, pp. 152-159.

<sup>59</sup> Ouvrage de Weidemann, *Metaphysik und Sprache*, étudiée de manière paradigmatique la question du rapport entre métaphysique et langage chez Thomas d'Aquin. L'auteur caractérise de manière fort éclairante sa méthode onto-sémantique, méthode qui tient compte du fait « dass sich einerseits eine Sache nur im Verstehen des Wortes, das ihr entspricht, als das begreifen lässt, was sie ist, und dass sich andererseits ein Wort nur im Begreifen der Sache, der es entspricht, in der Bedeutung verstehen lässt, die es hat » (p. 16). Cette étude montre de quelle manière on peut découvrir chez Thomas un projet ontologique qui se développe « am sprachlichen Leitfaden der Bejahung und Verneinung » (p. 178), de telle sorte que l'on peut bien parler d'une fondation linguistique de la métaphysique chez Thomas (p. 13).

que les *modi praedicandi* suivent les *modi essendi*<sup>60</sup> ou encore quand il résume les deux significations d'étant, disant qu'il y a d'un côté l'être de raison qui est formé par l'intellect, sans portée réelle, et de l'autre, l'étant réel « quod scilicet absque omni operatione intellectus creati inuenitur in rerum natura, et diuiditur per decem genera predicamentorum »<sup>61</sup>. Un autre passage du même traité paraît cependant indiquer que la perception du réel est plus nuancée, quand il fait remarquer qu'il y a un troisième type d'étant qui n'est ni simplement une chose, ni seulement une production de l'intellect sans portée réelle, mais un étant qui se trouve entre les deux : « composita ex re et ratione ut tempus et motus, et uerum et bonum »<sup>62</sup>. Il est particulièrement intéressant de noter que les transcendants figurent parmi ces entités qui ne sont ni des choses ni des fictions. Toujours est-il qu'un passage comme celui-ci montre qu'il y a une interrogation approfondie sur le rapport entre le langage, la pensée et le réel.

## 7. Conclusions

Ces remarques nous encouragent à situer le traité de Remigio dans une perspective plus large, dans le cadre plus vaste de l'histoire de la philosophie. Nous avons rappelé que le Père Gavrić voulait inscrire cette œuvre dans l'histoire des transcendants. L. Honnefelder et, après lui, O. Boulnois ont voulu situer au début du quatorzième siècle « ein neuer Anfang der Metaphysik », le dépassement de l'onto-théologie vers une science des transcendants préparant la métaphysique moderne. Nous pensons pouvoir interpréter le traité de Remigio comme une certaine étape d'un *autre tournant*, à notre avis plus radical, qui s'effectue au quatorzième siècle. Comme nous avons essayé de le démontrer, il y a dans ce traité une perception aiguë des rapports complexes entre la pensée, le langage et la réalité, qui atteindra son point culminant chez Guillaume d'Ockham, lequel identifie une erreur affectant, selon lui, une grande partie de l'histoire de la pensée occidentale. Elle consisterait à postuler une relation directe, immédiate et infaillible entre le langage, la pensée et les choses. Le passage suivant est d'une admirable clarté :

<sup>60</sup> Voir Girolami, *De modis rerum* I, c. 22, 8, p. 116 : « modi enim denominandi et predicandi secuntur modos essendi ».

<sup>61</sup> Voir Girolami, *De modis rerum* I, c. 8, 2, p. 55 : « Ad cuius euidenciam considerandum est quod, sicut dicit Philosophus in V *Metaphysice*, ens dicitur dupliciter: quoddam est ens rationis, quod scilicet habet a ratione quicquid habet entitatis, et si ratio uel intellectus non esset, penitus et per omnem modum nihil esset, et talia entia sunt negationes et priuationes. Aliud uero dicitur ens rei, quod scilicet absque omni operatione intellectus creati inuenitur in rerum natura, et diuiditur per decem genera predicamentorum ».

<sup>62</sup> Girolami, *De modis rerum* I, c. 22, 27, p. 126 : « Si autem hoc ultimo dicta non placent, potest fieri talis distinctio ut dicamus, et melius, quod entium quedam sunt res tantum simpliciter loquendo ut singularia decem predicamentorum, quedam sunt ratio tantum ut genus et species, quedam sunt composita ex re et ratione ut tempus et motus, et uerum et bonum ».

Et hoc est principium multorum errorum in philosophia: velle quod semper distincto vocabulo correspondeat distinctum significatum, ita quod tanta sit distinctio rerum significatarum quanta est nominum vel vocabulorum significantium<sup>63</sup>.

Cette identification amène Ockham à accomplir ce que nous pouvons appeler le *linguistic turn* qui, comme le formule lucidement Michael Dummett, a pour conséquence que la tâche principale de l'effort philosophique réside dans une analyse philosophique du langage<sup>64</sup>. Il nous paraît possible, ou du moins pas totalement déraisonnable, de considérer le traité de Remigio – qui témoigne d'une conscience du problème linguistique de la métaphysique et qui propose une approche de la métaphysique à travers l'étude des significations des notions fondamentales – comme une borne sur le chemin du tournant décisif accompli par le grand franciscain.

On pourra sans doute évaluer ces conclusions comme étant des conjectures hasardeuses ; il faut toutefois, en conclusion, rendre attentif aux recommandations rémigiennes concernant la prudence imposée par les problèmes du langage. Le dominicain termine, en effet, son traité en invitant à une « *cauta modestia loquendi* », à une modestie circonspecte du parler. Il s'adresse plus directement aux théologiens, comme le texte suivant le montre remarquablement, les invitant même, dans certains cas, à se taire :

Sicut autem diximus, multum cauendum est catholicis quo modo in diuinis loquatur, ne aliquo modo possit occasio erroris assumi etiam ex rationabiliter dictis. (...) Et ideo propter tale periculum sancti patres multa que de significato uocabulorum bene intellecta saluari possunt in diuinis et continent ueritatem tamen ipsa uel simpliciter neganda censuerunt uel ad tempus supprimenda silentio quousque periculum heresis innotesceret iam cessasse<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Guillaume d'Ockham, *Summula*, III, c. 7, p. 270. Voir aussi l'admirable citation, en exergue de cette notule.

<sup>64</sup> Dummett, *Origins*, p. 4: « What distinguishes analytical philosophy, in its diverse manifestations, from other schools is the belief, first, that a philosophical account of thought can be attained through a philosophical account of language, and, secondly, that a comprehensive account can only be so attained ».

<sup>65</sup> Girolami, *De modis rerum* IV, c. 24,3, p. 289. Cette étude n'est qu'une ébauche qui invite à un approfondissement. J'espère avoir pu au moins montrer que le traité du dominicain italien est une œuvre qui mérite l'attention pas uniquement des historiens du thomisme. Je remercie Delphine Carron pour une lecture attentive de ce texte.

## Œuvres citées

- D. Alighieri, *Convivio*, éd. par G. Fioravanti, in D. Alighieri, *Opere*, dir. par M. Santagata, II, Milano 2014, pp. 2-805.
- D. Alighieri, *Das Gastmahl, Zweites Buch*, éd. par Th. Ricklin, Hamburg 1996.
- Aristoteles Latinus II 1-2, *De interpretatione uel Peri hermeneias*, dir. par L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1965.
- Augustinus, *De genesi ad litteram. La Genèse au sens littéral*, Bruges 1972.
- Augustinus, *De natura boni*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2010.
- W. Beierwaltes, *Augustins Interpretation von "Sapientia" 11, 21*, in « Revue des Etudes Augustiniennes », 15 (1969), pp. 51-61.
- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, 3<sup>a</sup> éd., Stuttgart 1983.
- O. Boulnois, *Duns Scot et la refondation de la métaphysique*, in *Die "Metaphysik" des Aristoteles im Mittelalter*, éd. par G. Krieger, Berlin 2016, pp. 211-256.
- O. Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris 2013.
- M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, London 1993.
- A. Gavrić OP, *Die Dominikaner*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters*, IV, pp. 976-985.
- A. Gavrić OP, *Le "De modis rerum" de Rémi de Florence OP († 1319). Édition critique et études doctrinales*, I, thèse de doctorat, Fribourg 2003.
- A. Gavrić OP, *Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin. Le "De modis rerum" de Rémi de Florence OP († 1319)*, Fribourg 2006.
- S. Gentili, *Girolami, Remigio de'*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001, pp. 531-541.
- R. de' Girolami, *Divisio scientie*, in Panella, *Un'introduzione*.
- R. de' Girolami, *De modis rerum*, in Gavrić, *Le "De modis rerum"*.
- R. de' Girolami, *De subiecto theologiae*, in Panella, *Il "De subiecto theologie"*.
- Guillaume d'Ockham, *Summula philosophiae naturalis*, in *Opera philosophica VI*, St. Bonaventure 1984.
- M. Grabmann, *Remigii Florentini, Ord. Praed., S. Thomae Aquinatis discipuli ac Dantis Alighieri magistri tractatus "De uno esse in Christo" ex codice Florentino editus*, in « *Estudis Franciscans* », 34 (1924), pp. 257-277.
- Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters*, IV. 13. Jahrhundert, Basel 2017.
- L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, éd. par J.P. Beckmann, Hamburg 1996, pp. 165-186.
- L. Honnefelder, *"Ens in quantum ens". Der Begriff des Seienden als solches als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979.
- L. Honnefelder, *Metaphysik als "scientia transcendens": Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik*, in *New Essays on Metaphysics as "scientia transcendens"*, Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul, Porto Alegre 2006, pp. 1-20.
- R. Kilwardby, *De ortu scientiarum*, éd. par A. Judy, London-Toronto 1976.
- T. Kobusch, L. Oeing-Hanhoff, *Metaphysik*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, V, Basel 1980, pp. 1186-1280.
- G. Krieger, *Die "Metaphysik" des Aristoteles im Mittelalter. Rezeption und Transformation*, in *Die Metaphysik des Aristoteles im Mittelalter*, éd. par G. Krieger, Berlin 2016, pp. 3-20.
- S. Orlandi, *Necrologio di S. Maria Novella*, I, Firenze 1955.
- E. Panella, *Il "De subiecto theologie" (1297-1299) di Remigio de' Girolami OP*, Milano 1982 (Studia Universitatis s. Thomae in Urbe, 149).
- E. Panella, *Note di biografia domenicana tra XIII e XIV secolo*, in « *Archivum fratrum praedicatorum* », 54 (1984), pp. 231-280.
- E. Panella, *Per lo studio di fra Remigio de' Girolami († 1319). "Contra falsos ecclesie professores" cc. 5-37*, in « *Memorie domenicane* », n.s., 10 (1979), online <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio/7900.htm>> [dernière consultation: 31.03.20].
- E. Panella, *Un'introduzione alla filosofia in uno "Studium" dei frati Predicatori del XIII secolo. "Divisio scientie" di Remigio de' Girolami*, in « *Memorie domenicane* », 12 (1981), pp. 27-126.

- P. Schulthess, *Die Wissenschaftseinteilungen*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters*, IV. 13. Jahrhundert, pp. 1112-1128.
- P. Schulthess, *Metaphysik*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters*, IV. 13. Jahrhundert, pp. 1455-1513.
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, in Thomas de Aquino, *Opera omnia*, IV-XII, Roma 1888-1906.
- Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Torino-Roma 1964.
- H. Weidemann, *Metaphysik und Sprache: Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles*, Freiburg 1975.
- A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Leiden 1998<sup>2</sup>.

Ruedi Imbach  
Université Paris IV-La Sorbonne  
ruedi.imbach@unifr.ch

