

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 21 (1943)

**Artikel:** Examen d'une division traditionnelle : la relation prédicamentale  
**Autor:** Marmy, E.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762423>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 24.04.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Examen d'une division traditionnelle : la relation prédicamentale.

Par E. MARMY.

Le concept de relation joue un rôle capital dans toutes les sciences, depuis les sciences positives jusqu'à la théologie. Notre but, dans la présente étude, n'est pas d'analyser cette notion. La supposant connue, nous voudrions examiner le problème de la division de la relation.

On distingue communément deux espèces de relations : la relation *transcendantale* et la relation *prédicamentale*. La première est en réalité un absolu, qui se définit en fonction d'un terme extrinsèque : ainsi le corps humain se définit en fonction de l'âme, une faculté en fonction de son objet, les parties en fonction du tout, la créature en fonction du Créateur, et, en général, la matière en fonction de la forme, la puissance en fonction de l'acte. On l'appelle également relation *secundum dici*, ou relation improprement dite, parce qu'elle n'est pas uniquement et entièrement relation. La véritable relation est celle dont tout l'être consiste dans une référence, et que l'on appelle pour cette raison relation *secundum esse*, ou encore relation prédicamentale, parce qu'elle est un des dix prédicaments, une des dix catégories de l'être réel créé.

Notre discussion portera sur la division traditionnelle de la relation *prédicamentale*. Nous interrogerons les principaux témoins de cette tradition, en commençant par les plus proches de nous et en remontant, par voie régressive, jusqu'à la source, qui est ici Aristote. Nous nous apercevrons en cours de route qu'on peut discuter même de l'existence de cette tradition et, par conséquent, de la valeur de la division fondée sur la prétendue tradition.

## Les manuels et Jean de saint Thomas.

Les manuels de philosophie aristotélico-thomiste distinguent ordinairement trois espèces de relations prédicamentales : l'une basée sur l'unité et la quantité, l'autre basée sur l'action et la passion, la troi-

sième, enfin, basée sur le mesurable et la mesure. La première espèce comprend à son tour les relations d'identité et de diversité, fondées sur la convenance ou la non-convenance de la substance, les relations d'égalité et d'inégalité fondées sur la convenance ou la non-convenance de la quantité, les relations de similitude et de dissimilitude fondées sur la convenance ou la non-convenance de la qualité. La seconde espèce, celle qui existe dans l'action et la passion, est fondée sur l'exercice de la causalité. Quant à la troisième espèce, celle du mesurable à la mesure, il faut l'entendre non de la mesure quantitative, qui fonde les relations de la première espèce, mais de la mesure « selon l'être et la vérité » (cf. Goudin, Gredt, Reiser, Remer).

Cette doctrine des trois fondements de la relation prédicamentale, les manuels pensent la trouver dans Aristote (Metaph.  $\Delta$  ch. 15), dans le commentaire de saint Thomas sur ce passage d'Aristote (lectio 17) et enfin dans Jean de saint Thomas (Curs phil. Log. II, q. 17 a. 3, R. I, 584 a. 3). Ces trois auteurs en effet donnent chacun une division tripartite de la relation. Tout le problème est de savoir si ladite division concerne, selon eux, la relation prédicamentale ou la relation en général, abstraction faite de sa division en transcendantale et prédicamentale.

Jean de saint Thomas est catégorique : pour lui, la division tripartite d'Aristote concerne la relation prédicamentale exclusivement. « *Primum* fundamentum, dit-il, est penes unitatem et numerum, in quibus fundantur relationes similitudinis et dissimilitudinis, convenientiae et disconvenientiae, etc. *Secundum* fundamentum est penes actionem et passionem, sicut omnes effectus et causae. *Tertium*, penes mensuram et mensurabile, sicut potentiae mensurantur a suis objectis, a quibus specificantur. » (Loc. cit.) Et dans les objections qui suivent l'article d'où ce texte est tiré, il prend parti contre ceux qui voudraient classer parmi les transcendantales la relation basée sur le troisième fondement (secunda difficultas, R. p. 588 b.). Jean de saint Thomas paraît d'ailleurs traiter assez rapidement tout ce problème de la division des relations. Dans l'article 3 où il en est question, il est bref, scolaire, et ne se livre pas à la dissertation ample et magistrale qui le caractérise habituellement. En particulier, il néglige, dans les objections, d'amener toute une série de textes de saint Thomas, contraires à sa thèse, et qu'il aurait dû, semble-t-il, expliquer, comme il n'aurait pas manqué de le faire en d'autres occasions (cf. par ex. Log. II q. 21 a. 6 primo arguitur R. I p. 688). Bref, Jean de saint Thomas se contente ici de transcrire, sans s'y arrêter, ce qu'il croit être la doctrine d'Aristote.

### Saint Thomas.

Si, après avoir consulté le *Cursus philosophicus*, on étudie les textes de saint Thomas, on n'est pas peu surpris de constater que le maître ne s'accorde pas du tout avec le commentateur.

On peut classer en trois catégories les textes de saint Thomas, concernant la division de la relation. Dans la première catégorie, se rencontre un texte, unique à notre connaissance, où saint Thomas, commentant le passage de la Métaphysique d'Aristote, suit à la lettre la doctrine du Stagirite, qui reconnaît un triple fondement à la relation. Nous y reviendrons plus loin. Dans une seconde catégorie de textes, il admet les trois fondements, mais avec une légère réticence. Dans d'autres textes, enfin, il ne mentionne que les deux premiers fondements et laisse tomber le troisième, celui du mesurable et de la mesure. Ajoutons que dans les trois séries de textes, quand il donne ses sources, il se réfère invariablement au livre  $\Delta$  de la Métaphysique.

a) Voici les deux textes principaux de la seconde série, celle où la pensée de saint Thomas est réticente. Le premier se trouve dans le commentaire sur les Sentences : « Quia relatio non habet esse naturale nisi ex hoc quod habet fundamentum in re, et ex hoc collocatur in genere ; inde est quod differentiae relationum essentielles sumuntur secundum differentias aliorum entium, ut patet ex Philosopho V Metaph. text. 20, ubi dicit, quod quaedam fundantur supra quantitatem et quaedam supra actionem, *et sic de aliis* » (I Sent., dist. 26 q. 2 a. 2 ad 4). Le « *sic de aliis* » fait allusion, sans aucun doute, aux relations basées sur la mesure. Saint Thomas ne prend pas la peine de le dire parce que l'énumération qu'il fait ici n'est qu'un simple rappel à la mémoire : on ne peut donc en tirer aucun argument décisif.

Le texte suivant, par contre, est plus explicite : *Maxime* autem super duo fundatur relatio, quae habent ordinem ad aliud, scilicet super quantitatem et actionem... Hanc igitur divisionem manifeste expressit Philosophus in V Metaph., sed hic breviter tangit, dicens quod *ad aliquid* aliud quidem est secundum superabundantiam et defectum ; quod quidem fundatur super quantitatem, ut duplum et dimidium : aliud autem secundum activum et passivum, et motivum et mobile, quae ad invicem referuntur, ut patet per se (in Phys. lib. III, ch. 1. lect. 1 N° 6). Ici, deux fondements seulement sont mentionnés : quantitas, activum et passivum ; mais sans exclure la possibilité d'un troisième : *maxime* autem super duo.

b) Les textes de la troisième série, c'est-à-dire ceux qui excluent catégoriquement le mesurable et la mesure, sont les plus nombreux. Voici les principaux :

- *Omnis* autem relatio, secundum Philosophum (V Metaph.  $\Delta$  15) fundatur vel supra quantitatem aut quod reducitur ad genus quantitatis, aut supra actionem et passionem (III Sent. dist. 5 q. 1 a. 1 qcl. 1).
- Sunt ergo quaedam relationes quae fundantur super quantitatem, sicut aequalitas quae fundatur super unum in quantitate... *Aliae* vero relationes fundantur super actionem et passionem. (III Sent., dist. 8 a. 5.)
- Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, relatio *omnis* fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et hujusmodi. (I a q. 28 a. 4.)
- Relative opposita vel supra quantitatem fundantur, ut duplum et dimidium; vel super actionem et passionem, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. (Contra Gent. IV, 24.)
- Ordinatur una res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim *solum duobus* attenditur aliquid in uno, respectu extrinseci. (De Pot. q. 7 a. 9.)
- Philosophus in V Metaph. (com. 20) species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione (De Pot. *ibid.*).

Comme le dit le P. Horváth dans son livre « Metaphysik der Relationen », Graz 1914 p. 147, ces textes pourraient laisser croire que saint Thomas ignorait le passage de la Métaphysique d'Aristote s'il ne le citait pas et si, par ailleurs, il n'en avait pas fait lui-même l'exégèse. Il est manifeste que l'Aquinat, sans nous en avertir, interprète à sa façon le Stagirite, sinon comment expliquer qu'il ne parle pas du troisième fondement, qu'il l'exclut même en des termes formels ?

On pourrait, il est vrai, faire l'objection suivante : tous ces textes se trouvent dans des exposés théologiques. Or l'on sait que, lorsqu'il parle en théologien, saint Thomas se sert ordinairement des notions et distinctions philosophiques dont il a besoin à ce moment-là, pour les besoins de la cause, laissant de côté le reste, de sorte que ces notions et distinctions ne représentent pas toujours la pensée intégrale de saint

Thomas philosophe. S'il n'a énuméré que deux fondements, dira-t-on, c'est parce qu'il n'était pas nécessaire de faire appel alors au troisième. Mais on peut répondre à cette objection : premièrement, que dans les textes cités il y a plus qu'une simple omission ; il y a l'affirmation du contraire : *omnis relatio fundatur, ex his enim solum* duobus ; deuxièmement, qu'il était nécessaire, du moins dans deux de ces textes, de faire appel au troisième fondement, s'il était vrai qu'il fondât une relation prédicamentale, sans quoi l'argumentation théologique elle-même eût été boiteuse. En effet, dans IV *Contra gentiles*, chap. 24, il s'agit de montrer que le Saint-Esprit procède, non seulement du Père, mais aussi du Fils. Après les arguments scripturaires, saint Thomas apporte l'argument de raison suivant. Il est de foi que le Saint-Esprit est réellement distinct du Fils. Or, cette distinction ne peut être que celle d'une relation d'origine. Donc le Saint-Esprit procède du Fils, puisque procéder de quelqu'un, c'est tenir de lui son origine.

Tout le poids de l'argumentation repose sur la mineure. Saint Thomas la prouve par la méthode d'élimination. Partant de cette vérité de foi que le Saint-Esprit et le Fils sont deux personnes distinctes, il parcourt les unes après les autres les différentes sortes de distinctions qui peuvent exister entre deux êtres, pour voir laquelle convient aux deux personnes divines. Après avoir éliminé successivement la distinction matérielle, la distinction qui provient des oppositions contradictoire, privative et contraire, il en arrive à l'opposition relative, la seule qui reste. La distinction du Fils et du Saint-Esprit va donc être une distinction d'opposition relative. Mais cette opposition elle-même comprend plusieurs espèces. Il faudra par conséquent examiner chacune de ces espèces. Et c'est alors que saint Thomas écrit ce qui suit : « Relative opposita vel supra *quantitatem* fundantur, ut duplum et dimidium ; vel super *actionem* et *passionem*, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. »

Il reprend ensuite chacun des membres de cette division bipartite, fait la revue de leurs sous-espèces qu'il exclut les unes après les autres, pour s'arrêter finalement à l'opposition relative d'origine, basée sur l'action et la passion. Et il conclut : « Relinquitur igitur quod divinae personae distingui non possunt nisi oppositione relativa secundum originem. » Donc le Saint-Esprit, personne divine, ne peut être distinct du Fils, autre personne divine, que s'il procède de lui.

La valeur de cette argumentation dépend de l'énumération faite dans la mineure. La condition de sa validité est une énumération

*complète* des membres de la division, puisque la preuve consiste précisément à éliminer tous les cas possibles en soi, ou a priori, pour n'en retenir finalement qu'un seul. La division de la relation proposée ici doit donc être de toute nécessité une division adéquate.

Or, nous venons de le voir, saint Thomas n'énumère que deux sortes de relations : la relation basée sur la quantité et la relation basée sur l'action et la passion. Il ne parle pas de la relation basée sur la mesure. Nous sommes ainsi amenés à conclure, ou bien que son argumentation est vicieuse, ou bien qu'il ne rangeait pas parmi les relations prédicamentales la relation dite du mesurable. La première de ces deux hypothèses étant « piis auribus odiosa », il ne reste qu'à adopter la seconde.

Nous trouvons le même procédé argumentatif dans la *Somme théologique*, I<sup>a</sup>, qu. 28 a. 4, où il ne s'agit plus, cette fois-ci, de montrer que le Saint-Esprit procède du Fils, mais qu'il y a en tout, dans la Trinité, quatre relations réelles : la paternité, la filiation, la spiration active et la spiration passive (*processio*).

Cet article pourrait se résumer dans le polysyllogisme que voici :

Il existe, suivant Aristote, deux sortes de relations : la relation basée sur la quantité et la relation basée sur l'action et la passion.

Or, les relations divines ne sauraient se baser sur la quantité, qui n'existe pas en Dieu, ni sur les actions *ad extra*, qui ne concernent que le rapport de la créature à Dieu, mais sur les actions *ad intra*.

Or, ces dernières sont au nombre de deux : l'activité intellectuelle et l'activité volitive.

Chacune d'elles donnant naissance à deux relations, le total des relations divines sera de quatre.

Le poids de l'argumentation repose sur l'énumération faite dans la majeure. Si cette énumération n'était pas complète, il ne serait pas prouvé qu'il y a dans la Trinité quatre relations seulement et qu'il ne peut pas y en avoir davantage, car il se pourrait qu'il y en eût d'autres, basées justement sur le fondement non énuméré. La valeur instrumentale du concept philosophique dans l'argumentation théologique réside tout entière ici, comme tout à l'heure, dans l'énumération complète des membres de la division. Or, saint Thomas n'en cite que deux : « Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium, vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et hujusmodi. » On peut donc légitimement con-

clure que pour saint Thomas la relation réelle prédicamentale ne comporte que deux fondements. Si, dans les deux textes dont nous venons de faire une brève analyse, il a passé sous silence le troisième fondement, c'est qu'à son avis il fonde une relation transcendantale : cette dernière, impliquant dépendance, imperfection, et ne pouvant à cause de cela en aucune manière se trouver en Dieu, il devenait inutile, dès lors, d'en parler.

c) Reste alors à expliquer pourquoi, dans le commentaire de la Métaphysique, saint Thomas énumère, à la suite d'Aristote, trois fondements. « Ponit ergo, dit-il en parlant du Stagirite, tres modos eorum, quae ad aliquid dicuntur : quorum *primus* est secundum numerum et quantitatem... ; *secundus* modus est prout aliqua dicuntur ad aliquid secundum actionem et passionem, vel potentiam activam et passivam... ; *tertius* modus est secundum quod mensurabile dicitur ad mensuram. » (in V Metaph., lect. 17, Cathala N° 1001 sq.)

Poser la question ainsi, ne serait-ce pas dénaturer le problème ? Le véritable problème n'est pas d'expliquer la présence du nombre trois, mais de savoir si ce nombre représente trois réalités du même ordre. Pour justifier saint Thomas, et résoudre la difficulté que soulève son commentaire, nous devons donc analyser d'abord le texte d'Aristote. Nous verrons ensuite comment saint Thomas l'a compris.

### Aristote.

Le texte capital d'Aristote sur la division de la relation se trouve dans le livre  $\Delta$  de la *Métaphysique*, au chap. 15 (1020 b. 25).

On sait que le livre  $\Delta$  est une sorte de lexique philosophique, où sont définis un certain nombre de notions fondamentales et de termes techniques. Il apparaît comme un hors-d'œuvre en cet endroit de la *Métaphysique*, dont il compromet le plan et rompt l'ordonnance. Logiquement, sa place serait soit au début de l'ouvrage, qu'il ouvrirait en guise d'introduction, soit même à la fin de l'ouvrage, qu'il terminerait en guise d'index analytique explicatif.

Quoi qu'il en soit de cette question, le livre est incontestablement d'Aristote et, par ailleurs, d'autant plus précieux que le philosophe y fixe lui-même sa propre terminologie. C'est donc au livre  $\Delta$  de la *Métaphysique* que, normalement, l'on se référera en dernière instance, chaque fois que la pensée d'Aristote demandera par ailleurs quelque précision ou quelque complément.



Or voici comment y débute le chapitre 15, consacré à la relation : « Relatif » se dit, d'une part, comme du double à la moitié, du triple au tiers, et, en général, de ce qui est plusieurs fois une autre chose à ce qui est contenu plusieurs fois dans une autre chose, et aussi de l'excès [ὑπερέχον] au défaut [ὑπερεχόμενον] ; — d'autre part, comme de ce qui peut échauffer à ce qui peut être échauffé, de ce qui peut couper à ce qui peut être coupé et, d'une manière générale, de l'actif au passif. — Le relatif est aussi le rapport du mesuré à la mesure, du connaissable à la science, du sensible à la sensation. » (trad. Tricot., I p. 199.) Dans ce texte, Aristote reconnaît trois espèces de relations : l'une, fondée sur le nombre et la quantité, l'autre, fondée sur l'action et la passion, l'autre enfin, fondée sur la capacité à être mesuré par l'être connu. Cela apparaît plus clairement encore dans la suite qui reprend et développe la division tripartite indiquée au début.

Nous pouvons faire sur ce chapitre les observations suivantes :

I. Tout d'abord, Aristote met sur le même pied chacune des trois espèces de relations distinguées par lui. En effet, leur énumération est faite, dans le texte grec, au moyen de la particule μέν, dans le premier membre, à laquelle répond la particule δέ dans chacun des deux autres membres : Πρὸς τι λέγεται τὰ μὲν ὡς διπλάσιον . . . , τὰ δ'ὡς τὸ θερμαντικὸν . . . τὰ δ'ὡς τὸ μετρητὸν . . . N'est-ce pas le signe que les trois membres du divisé appartiennent, dans la pensée du philosophe, au même ordre de réalité ? Si le troisième membre, celui de la relation du mesurable à la mesure, avait été pour lui d'une nature différente, il semble qu'il ne l'aurait pas relié aux deux précédents par la particule de coordination δέ, mais par un autre mot indiquant d'une manière plus forte que l'on passe d'un ordre d'idées à un autre (par exemple la particule δ'αὖ). Du point de vue grammatical, il faut donc affirmer que la division tripartite d'Aristote divise un tout homogène.

II. La question, précisément, est de savoir quel est ce tout. Pour Jean de saint Thomas et ceux qui le suivent, ce tout est l'un des dix prédicaments, l'accident auquel ils donnent le nom de relation prédicamentale. Mais les expressions : relation prédicamentale et relation transcendantale, d'une part, relation secundum esse et relation secundum dici, d'autre part, ne se trouvent point chez Aristote. Les deux dernières sont fréquemment employées par saint Thomas, les deux premières paraissent être d'une formation postérieure. Affirmer que

la division d'Aristote concerne uniquement la relation accidentelle prédicamentale, c'est donc aller contre la lettre des textes et commettre un a priori. Il resterait à prouver : premièrement, que si Aristote n'a pas connu les expressions : relation prédicamentale et relation transcendantale, créées plus tard par la scolastique, il a cependant connu la chose signifiée par ces expressions ; deuxièmement, que, cela admis, il a voulu diviser l'une de ces deux choses à l'exclusion de l'autre. Examinons successivement chacun de ces deux points.

1<sup>o</sup> *Aristote a-t-il connu la distinction entre relation prédicamentale et relation transcendantale?* On doit, croyons-nous, donner à cette question la réponse suivante : Aristote, bien qu'il ignore les termes, n'ignore cependant pas la chose signifiée par ces termes ; il a eu l'intuition que toutes les réalités qu'on englobe ordinairement sous le nom générique de relation (*πρός τι*) ne sont pas du même ordre ; enfin, il n'a jamais exprimé cette intuition en termes formels, *in actu signato* : elle se trouve exprimée *in actu exercito* dans certains développements, certaines formules et certaines oppositions, qui seraient difficilement intelligibles en dehors de cette hypothèse.

a) En effet, comparant, vers la fin du chapitre, les relations des deux premières espèces avec la troisième, il découvre entre elles une différence : « Toute chose, dite relative numériquement, ou selon la puissance, remarque-t-il, est donc relative en ce sens que son essence même peut seulement être définie par rapport à une autre chose, et non parce que quelque autre chose est relative à elle ; par contre, le mesurable, le connaissable, le pensable sont dits relatifs, au contraire, en ce qu'une autre chose est relative à eux. » (Tricot, p. 201.) En d'autres mots, et comme l'expliquera saint Thomas dans son commentaire, les relatifs des deux premières espèces sont dits relatifs en ce sens qu'ils sont eux-mêmes référés à un terme, tandis que ceux de la troisième espèce sont dits relatifs parce qu'une autre chose se réfère à eux. Ainsi, par exemple, dans la relation de paternité, c'est le père qui est référé au fils, tandis que, dans la relation de connaissance en général, l'objet n'a pas de rapport à la faculté, mais c'est, au contraire, la faculté qui se réfère à l'objet. La relation n'est pas ici réciproque, mais bien dans le premier cas.

Aristote a donc nettement conscience qu'une différence existe entre les relations basées sur le nombre, sur l'action et la passion d'une part, et, d'autre part, les relations de mesuré à mesure. Comme le

souligne très justement son traducteur dans une note : « Aristote veut dire qu'à la différence des relatifs de nombre ou de puissance, l'être du mesurable, du pensable et du connaissable n'est pas tout entier dans sa relation. L'essence du double est d'être le double de la moitié, mais l'essence du pensable possède une nature propre, indépendante de sa relation avec la pensée. » (Tricot, p. 202.) Or, qu'est-ce qu'un être qui n'est pas « tout entier dans sa relation » sinon le relatif transcendantal des scolastiques ? La relation transcendantale est même si peu une relation qu'elle est tout d'abord et en premier lieu un absolu et que la relation s'ajoute à cet absolu par manière de connotation essentielle.

b) La même conclusion se dégage plus nettement encore de l'autre grand texte d'Aristote que nous possédons sur la relation, à savoir le chap. 7 des *Catégories*. Le philosophe commence par y donner une définition des relatifs. « On appelle relatives, écrit-il, ces choses dont tout l'être consiste en ce qu'elles sont dites dépendre d'autres choses, ou se rapporter de quelque autre façon à autre chose. » (Tricot, p. 29, 6 a. 35.) Mais, à la fin du chapitre, on constate que cette définition ne le satisfait pas, puisqu'il la critique et en propose une autre, qui est la suivante : on doit appeler relatifs « seulement les termes dont l'être ne consiste en rien d'autre que d'être affecté d'une certaine relation »<sup>1</sup>. (Tricot, p. 39, 8 a. 30.)

Cette critique d'Aristote pose un double problème : un problème historique et un problème doctrinal.

α) On peut se demander, en effet, pourquoi Aristote commence par donner une définition qui ne lui plaît pas et qu'il va rejeter quelques lignes plus loin. N'aurait-il pas été plus logique et plus simple de donner d'emblée une définition exacte, au lieu de forger une définition fautive pour avoir ensuite le plaisir de la corriger ? La question est justement de savoir si la première définition est d'Aristote, ou bien si elle n'était pas au contraire la définition communément reçue par les philosophes ses contemporains. Le texte dépouillé et impassible du Stagirite ne doit pas nous faire oublier les discussions d'école que sans doute il suppose et dont il est comme la mise au point. La définition par laquelle débute le chapitre 7 était connue des scolastiques sous le nom de « definitio Platonis ». En réalité, on ne la trouve textuellement nulle part dans les œuvres de Platon. Cepen-

<sup>1</sup> Ἄλλ' ἔστι τὰ πρὸς τι, οἷς τὸ εἶναι ταύτόν ἐστι τῷ πρὸς τί πως ἔχειν.

dant, il est un passage du *Sophiste* qui s'en rapproche étrangement. « Tout ce qui est autre, dit Platon dans ce passage, a comme caractère nécessaire de n'être ce qu'il est que relativement à autre chose. » (*Sophiste*, 255 d.) La notion de relation, assez proche de celle d'altérité, tient une grande place chez le philosophe de la participation, et il est fort probable que la critique d'Aristote s'adresse en réalité à son maître de l'Académie<sup>1</sup>.

β) Le problème historique pose, à son tour, un problème doctrinal : en quoi Aristote a-t-il jugé insuffisante la définition dite de Platon et pourquoi la sienne est-elle, à son avis, meilleure ? Il serait trop long de procéder ici à une analyse du texte assez compliqué d'Aristote. Disons simplement en résumé : Aristote reproche à la définition de Platon d'être trop lâche, en particulier, de pouvoir s'appliquer même à certaines substances qui, en soi, ne sont pas des relatifs, puisqu'elles peuvent se définir d'une manière absolue, sans corrélatif<sup>2</sup>. Ainsi, la tête, la main, ou toute autre partie de même nature, sont des substances, dont on peut connaître l'essence, sans qu'il s'ensuive nécessairement qu'on connaisse pour autant leur corrélatif (cf. Tricot, p. 41). La définition proposée par lui ne convient, au contraire, qu'aux purs relatifs et ne saurait en aucun cas s'appliquer à une substance. Voilà pourquoi, comme le remarque fort judicieusement Cajetan (in *Praedic. Arist.*, édit. Laurent, Rome 1939 p. 136), la définition de Platon a pour objet la relation telle qu'elle apparaît dans la manière de s'exprimer des hommes (ad aliquid talia *dicuntur*), tandis que celle d'Aristote a pour objet la relation telle qu'elle est dans la réalité (ad aliquid talia *sunt*), en grec *πρός τι λέγεται* d'une part, *ἔστι τὰ πρὸς τι* d'autre part.

Or, si nous voulions traduire en langage scolastique la difficulté qui arrêta Aristote, nous dirions que la définition de Platon, embrassant aussi bien la relation transcendantale que la relation prédicamentale, lui semblait de ce fait trop extensive. Il lui substitua alors une définition plus étroite, celle de la relation uniquement prédicamentale, d'où étaient exclus les substances, et tous les relatifs transcendantsaux.

<sup>1</sup> Cf. *Prantl*, *Geschichte der Logik*, I, p. 74 ; *Gomperz*, *Weltanschauungslehre* I, p. 186 ; *Horváth*, *Metaphysik der Relationen*, p. 11.

<sup>2</sup> Cf. *Horváth*, op. cit. p. 82 ; Jo. a s. Thoma, *Cursus phil.*, *Log.* II q. 17 a. 1, *Reiser* I, 574 a.

Il ajoute, il est vrai, à la fin du chapitre : « Sans doute est-il difficile, en de telles matières, de rien assurer de positif, sans y avoir porté son attention à plusieurs reprises. Il n'est cependant pas inutile d'avoir soulevé des questions sur chacun de ces points. » (Tricot, p. 41, 8 b. 20.) Aristote a soulevé la question de la distinction de la relation en prédicamentale et transcendantale. Il ne l'a pas fait avec la terminologie qu'on emploiera au moyen âge, mais il est suffisamment clair pour qu'on soit autorisé à dire que les explications de ses commentateurs prolongent, sur ce point, sa propre pensée.

2<sup>o</sup> La question qui se pose maintenant est de savoir si Aristote, dans le livre  $\Delta$  de la Métaphysique, chap. 15, a eu l'intention *de diviser la relation prédicamentale, modo precisivo, à l'exclusion de la relation transcendantale*, ou bien s'il divise la relation *in communi*, en général. Nous croyons, pour notre part, la seconde hypothèse plus fondée que la première.

a) En effet, la relation envisagée dans ce texte n'est pas celle dont il forge une définition *originale* dans les *Catégories*, mais celle qu'il définit selon *Platon*, puisqu'il la présente dans les mêmes termes que lui :  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ . Or, nous avons vu, sur l'observation de Cajetan, qu'Aristote remplaça, dans sa propre définition, le  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ , dicuntur, par un  $\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\iota$ , sunt, justement parce que la formule platonicienne lui paraissait trop large, embrassant à la fois la relation prédicamentale et la relation transcendantale. Si l'on admet avec Jäger et Mansion que le livre  $\Delta$  de la Métaphysique est le plus ancien et qu'il est antérieur aux *Catégories*, notre hypothèse en est confirmée : Aristote, ou son rédacteur, non totalement dégagé à ce moment-là de l'influence de Platon, n'aurait pas encore, dans le livre  $\Delta$  de la Métaphysique, procédé à la revision critique dont témoigneraient les *Catégories*, ni établi d'une manière précise la distinction entre les deux genres de relations, ni donné, par conséquent, une division concernant l'un de ces deux genres à l'exclusion de l'autre.

b) Un autre argument, décisif celui-là, est le suivant. Le point de vue d'Aristote et le point de vue des scolastiques ne sont pas les mêmes. Tandis que les scolastiques, en possession d'une philosophie déjà très élaborée, où l'être transcendantal est en cet endroit nettement distingué de l'être prédicamental, s'appliquent à disséquer ce dernier, Aristote, lui, est préoccupé avant tout de cataloguer le réel. Réaliste par opposition à l'idéalisme platonicien et par tempérament,

il fait l'inventaire de ce qui est. Or, la relation transcendantale est quelque chose d'aussi réel que la relation prédicamentale, de plus réel même, puisqu'elle est un absolu, alors que la relation prédicamentale possède, au contraire, le minimum d'être. Le réel n'est pas épuisé par les dix prédicaments : ceux-ci divisent, non pas l'être comme tel, mais l'être créé, dont ils sont une classification faite sur des bases empiriques, correspondant aux essences philosophiques. Mais l'être comme tel, et ses modes transcendants, appartiennent aussi au réel. Aristote cherchait les espèces de la relation réelle — le réel étant considéré par lui dans toute son amplitude, transcendantale et prédicamentale — et il en a trouvé trois. C'est à nous, qui le lisons, de répartir ultérieurement ces trois espèces entre l'être prédicamental et l'être transcendantal. Et si, par ailleurs, nous trouvons chez Aristote, comme c'est effectivement le cas, une notion de la relation transcendantale, nous pourrions faire cette répartition à l'aide des principes directeurs qu'il nous donne lui-même.

Si Aristote avait donné sa division de la relation dans le livre des *Catégories*, peut-être aurait-il laissé de côté la relation de la troisième espèce, fondée sur la mesure de l'être, et qui n'appartient pas à l'être prédicamental. Au contraire, le livre  $\Delta$  se plaçant sur le plan métaphysique, comme l'ouvrage dont il fait partie, il était naturel que le philosophe y envisageât la réalité du point de vue supérieur et analogique de l'être en tant qu'être : d'où, aux deux relations prédicamentales, fondées, l'une sur la quantité, l'autre sur l'action et la passion, l'adjonction d'une relation transcendantale, fondée sur la mesure de l'être en général « secundum mensurationem esse et veritatis ».

### Conclusion.

1. Si ce que nous venons de dire est juste, nous pouvons comprendre maintenant l'erreur d'interprétation commise par *Jean de saint Thomas*. Il a pensé qu'Aristote, au livre  $\Delta$  de la *Métaphysique*, divisait le réel prédicamental, à l'exclusion du réel transcendantal. En d'autres termes, Jean de saint Thomas a fait ici du mot « réel » un synonyme de « être prédicamental », alors que, pour Aristote, il était synonyme de « être tout court ». Nous nous étonnons d'autant plus de la méprise du célèbre commentateur — dont il faut voir la cause, d'après le P. Horváth, « in der knechtischen Nachahmung des Philosophen » (p. 146) — que saint Thomas, et après lui Cajetan, avaient donné le principe de solution. En effet, saint Thomas dit textuelle-

ment : la distinction des relatifs *secundum esse* et des relatifs *secundum dici* ne préjuge en rien de la réalité de la relation : il existe, en effet, des relatifs *secundum esse* qui ne sont pas réels, tels le gauche et le droit quand ils sont dits d'une colonne ; et il existe des relatifs *secundum dici* qui impliquent relation réelle, tels la science ou le sens. « *Distinctio ista relativorum secundum esse et secundum dici, nihil facit ad hoc quod sit relatio realis. Quaedam enim sunt relativa secundum esse quae non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna ; et quaedam sunt relativa secundum dici, quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu.* » (De Verit. q. 7 a. 10 ad. 11.)

Commentant ce passage de saint Thomas, Cajetan avait dit à son tour : il ne faut pas croire que la division de la relation en relation *secundum esse* et en relation *secundum dici* signifie relation réelle d'une part, et relation de raison d'autre part, comme si la relation *secundum esse* était seule réelle et que la relation *secundum dici* fût de raison : « *Quae distinctio non est intelligenda secundum distinctionem relationis realis et rationis ita quod relativa secundum esse sint quae important relationem realem, secundum dici vero quae important relationem rationis, quum patet manifeste falsitas talis intellectus, ex eo quod sensus *realiter* refertur ad sensibile et scientia ad scibile.* » (Cajet., in Praedic. Arist., éd. Laurent, Rome 1939 p. 114-115.)

Nous avons bien dit que l'erreur de Jean de saint Thomas est une erreur d'interprétation : elle porte sur la manière de comprendre un texte d'Aristote, et non sur une vérité philosophique considérée en elle-même. En effet, on trouverait, dans les œuvres du commentateur, de nombreux passages où il affirme, aussi clairement que saint Thomas et Cajetan, que la relation transcendantale est une relation réelle. Il dira, par exemple, que la vérité ontologique des êtres créés, vérité qui est une relation transcendantale de la créature au Créateur, est une relation réelle : « *habitus rei ad ideas divinas intrinseca et realis est, quia participatio ab ipsis realis est ; ergo veritas, quae in hac adaequatione et regulatione consistit, intrinseca et realis est ipsi entitati.* » (Curs. theol., in I<sup>am</sup> q. 16, disp. 22 a. 1. S. II p. 595, N° 18 ; cf. p. 600, N° 30, p. 601, N° 35.) Doctrinalement, Jean de saint Thomas est en plein accord soit avec son maître, soit avec son émule ; la divergence porte sur une question de critique textuelle. La faute, dans l'hypothèse où faute il y aurait, n'est pas tant imputable à Jean de saint Thomas qu'à ceux qui le copient trop servilement, en prenant à la lettre un texte isolé comme étant l'expression d'une pensée définitive

et achevée, alors que, pour être bien compris, ce texte demanderait à être confronté avec tout l'ensemble doctrinal.

2. Jean de saint Thomas a donc interprété Aristote trop matériellement. Saint Thomas, par contre, est allé jusqu'au fond de sa pensée. Sans doute, dans son commentaire sur la Métaphysique, énumère-t-il les trois fondements, sans avertir le lecteur d'une manière expresse que le troisième fonde une relation transcendante. En cela, il est fidèle à sa manière habituelle de commenter, qui consiste à entrer dans la pensée de l'auteur pour la traduire dans un langage clarifié, à en marquer minutieusement toutes les articulations, mais en restant, pour ainsi dire, derrière la scène. C'est seulement lorsqu'il le juge nécessaire qu'il procède à une retouche, à une rectification ou à un développement complémentaire. Jugeant sans doute le texte d'Aristote suffisamment clair par lui-même, il n'a pas cru opportun d'en modifier la terminologie.

Cependant, il ajoute quelque chose, deux petits mots très significatifs. Après avoir énuméré les trois fondements, il a soin de distinguer la mesure telle qu'elle se rencontre dans le premier fondement et celle du troisième fondement. Puis, caractérisant cette dernière, il dit qu'elle concerne, non pas la quantité, mais l'être et la vérité : « *secundum mensurationem esse et veritatis* ». Et un peu plus loin : « *Ordinatur autem una res ad aliam secundum esse, prout esse unius rei dependet ab alia, et sic est tertius modus.* » (Cathala N° 1004.) Remarquons en outre que, lorsqu'il reprend à son compte l'énumération d'Aristote pour en faire le commentaire, il en renverse l'ordre. Aristote avait mis le troisième fondement en dernier lieu, saint Thomas le met en premier lieu. N'est-ce pas le signe qu'il le considère comme étant d'une nature spéciale et, pourrait-on dire, hors série ? Et en effet, une mesure appartenant à l'ordre de l'être et de la vérité n'est-elle pas une relation « hors série », c'est-à-dire transcendante ? La formule de saint Thomas : « *prout esse unius rei dependet ab alia* » est la définition même de la relation transcendante.

Nous disions plus haut que, du point de vue grammatical, le tout divisé par Aristote dans le texte de la Métaphysique se présentait comme un tout homogène. Nous savons maintenant qu'il l'est en effet, puisque le fondement de la division, c'est l'aspect *réalité* qui se retrouve également dans les trois membres. Cette réalité de la relation se vérifie à deux plans : au plan transcendantal de l'être en tant qu'être, et au plan prédicamental de l'être en tant que catégorie du créé.



Les trois fondements de la relation indiqués au livre  $\Delta$  sont donc, d'après Aristote et d'après saint Thomas, les fondements de la relation réelle, par opposition à la relation de raison. Cette relation réelle comprend, à son tour, trois espèces, dont deux, l'une fondée sur le nombre et la quantité, l'autre fondée sur l'action et la passion, sont prédicamentales, et dont la troisième, celle du mesuré à la mesure, est transcendantale.

Le schéma suivant fera mieux ressortir encore la divergence des points de vue d'Aristote et de saint Thomas d'une part, de Jean de saint Thomas et de certains manuels d'autre part.

Aristote et saint Thomas		Jean de saint Thomas
Relation	réelle de l'être	Relation
	crée	
	{ Incréé : relations subsistantes <i>transcendantale</i> : (secund. dici) { 3 <sup>e</sup> fondem. <i>prédicamentale</i> : (secund. esse reale) { 1 <sup>er</sup> fondem. numerus { 2 <sup>e</sup> fondem. actio et passio	{ transcendantale (secund. dici) { Incréé { créé { <i>prédicamentale</i> { 1. numerus. { 2. actio passio { 3. mensura. { de raison
	de raison (secund. esse rationis) De Pot. q. VII a. 11.	