

**Zeitschrift:** Divus Thomas

**Band:** 16 (1938)

**Artikel:** Le relatif "selon l'être" chez quelques témoins de la Renaissance hellénistique

**Autor:** Chevalier, Irénée

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762319>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 06.02.2026

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

# Le relatif « selon l'être » chez quelques témoins de la Renaissance hellénistique

par le R. P. Irénée Chevalier O. P.

Pour manifester l'importance de la recherche présente, il n'y a pas lieu d'énumérer les multiples applications, dans les sciences, le droit, la philosophie et la théologie, d'un concept de relation clairement et distinctement élaboré. Tout le monde, aujourd'hui, parle de relation, de relatif, de relativité. Dans chacune des branches du savoir, ces termes prennent un sens différent, à supposer tout au moins que ceux qui les emploient soient toujours capables de les définir. Le rôle du philosophe est de rechercher la raison fondamentale et universelle qui convient aux êtres analogues correspondant aux acceptations du terme dans les diverses sciences. Sans nous exempter de repenser les problèmes actuels et d'en découvrir les solutions par l'activité spontanée de notre raison, scrutant le réel, peut-être la philosophie antique nous offre-t-elle déjà quelques données utilisables. Il ne s'agit pas d'en faire un inventaire complet. Les grands philosophes du IV<sup>me</sup> siècle avant Jésus-Christ sont supposés connus. On voudrait voir chez leurs successeurs des II<sup>me</sup> et III<sup>me</sup> siècles après Jésus-Christ, si l'héritage de leur pensée s'est conservé, s'il s'est accru, ou précisé, en cette partie très déterminée : y a-t-il un relatif « selon l'être », dont tout l'être consiste dans un rapport, sans qu'il soit pour autant une pure projection de la pensée humaine ?

Platon avait aperçu le problème et amorcé les distinctions nécessaires. Après Héraclite, après Parménide, dont les intuitions initiales lui paraissaient incontestables, Platon comprit qu'il fallait affirmer à la fois et la diversité que présentent à nos yeux le réel et l'unité fondamentale que l'être impose à notre esprit, reconnaître l'un et le multiple, et que, par conséquent, tout être est soi et non-soi, qu'entre les êtres se trouve quelque mystérieux passage qui les unit, comme un appel qui les porte l'un vers l'autre, les met en rapport, en relation. Mais distinguait-il vraiment le relatif « selon l'être » ? Aristote aperçut très bien la difficulté et, malgré quelques tâtonnements, proposa une solution durable. Les stoïciens l'assumèrent dans un tout autre système

de catégories, ils mirent en relief les aspects essentiels de la solution et ils l'exprimèrent dans un vocabulaire nouveau. Cinq siècles passent...

Le Stoïcisme survit par sa morale, par quelques théories physiques et par une bonne partie de sa syllogistique<sup>1</sup>. Sa conception matérialiste du réel et des catégories a varié. Mais le vocabulaire qu'il a créé est devenu la richesse commune des penseurs et finit par recouvrir, en leur conférant une précision plus grande que dans le passé, les systèmes les plus différents, depuis le scepticisme empirique de Sextus Empiricus jusqu'au néoplatonisme de Plotin et de Porphyre, en passant par le péripatétisme d'Alexandre d'Aphrodisias. En ce qui regarde l'objet très limité de ces recherches, on a pu se rendre compte que les philosophes du second et du début du troisième siècle n'ont guère fait, soit qu'ils les nient, soit qu'ils les confirment, que préciser et stabiliser les données de Platon, d'Aristote et des Stoïciens. Il suffira d'un rapide examen de textes choisis pour s'en convaincre et connaître en même temps la synthèse vers laquelle s'orientaient ces grandes pensées.

### I. *Sextus Empiricus*

Savant astronome et médecin réputé de la fin du II<sup>me</sup> siècle, Sextus Empiricus est aussi considéré comme une des sources assez sûres de l'histoire de la philosophie et comme le principal défenseur du scepticisme. On trouve dans ses œuvres, non point une ontologie proprement dite, ni même une étude complète du relatif, on comprendra aisément pourquoi, mais seulement quelques mentions plus ou moins suggestives.

Dans les « Hypotypes pyrrhoniennes », il se place à un point de vue logique et dialectique et il critique entre autres systèmes la théorie du Théétète sur les moyens de parvenir à l'assentiment et la théorie aristotélicienne sur les démonstrations par les opposés. Ce qu'on en doit retenir ici, c'est qu'il envisage les relatifs, peut-être intentionnellement, comme de *purs attributs logiques*, en écrivant que : « tout est relatif, car tout est genre ou espèce, lesquels sont relatifs<sup>2</sup>. » Il en conclut que, aussi bien que la définition des choses<sup>3</sup>, la démonstration basée sur l'idée de relation est impossible. Voici un exemple significatif de son argumentation, qui suppose admise la propriété

<sup>1</sup> C'est par sa logique qu'il sera caractérisé en premier lieu par saint Hippolyte dans les *Philosophoumena*, I. I, c. 18, éd. Cruice, p. 41, 8-10.

<sup>2</sup> *Pyrrhon. hypot.*, lib. II, c. XIII, n. 175 ; lib. I, c. XIV, n. 135-141 ; 164-178.

<sup>3</sup> Item, lib. II, c. XVII, n. 207-211.

commune des relatifs. « On ne peut conclure des phénomènes aux causes, comme des signes aux choses signifiées. Le signe et ce qu'il signifie sont deux choses relatives l'une à l'autre ; or (voici un témoignage intéressant) *de deux choses corrélatives on ne peut connaître l'une sans l'autre* ; donc, on ne peut pas comprendre le signe, en tant que signe, sans ce qu'il signifie. Si nous ne connaissons pas les causes en elles-mêmes, nous ne saurions par suite les conclure des phénomènes ; car les phénomènes ne peuvent rien faire connaître qui ne fût déjà connu en même temps et de la même façon que les phénomènes eux-mêmes. Non seulement on ne peut aller des phénomènes aux causes, mais l'idée même de la cause est contradictoire et impossible »<sup>1</sup>. C'est ce qui résulte d'un raisonnement semblable au précédent, mais qui ajoute aux caractéristiques des relatifs l'idée de simultanéité dans l'existence : « Il semble que la cause doit précéder l'effet ; car pour que l'effet ait lieu, il faut que déjà la cause existe. Mais, d'un autre côté, la cause est une chose relative ; car il n'y a pas de cause sinon par rapport à un effet. Or, *les choses corrélatives ne sont pas seulement simultanées dans la pensée, elles le sont aussi dans l'existence*. Il n'y a pas de droite avant qu'il y ait une gauche, point de père avant qu'il y ait un fils, point de cause avant qu'il y ait un effet. Mais si la cause et l'effet sont simultanés, comment les distinguer et par quoi jugera-t-on où est l'effet et où est la cause ? Les dogmatiques, c'est-à-dire les Stoïciens et les Péripatéticiens dégénérés, définissaient la cause : ce qui est tel que dès qu'il est présent, l'effet a lieu. Mais l'effet étant présent au même instant que la cause, qui dira laquelle des deux choses est la cause plutôt que l'effet de l'autre ?<sup>2</sup> » Que faire, sinon suivre l'expérience, conclure des phénomènes aux phénomènes, en observant leurs rapports ? Aristote avait déjà remarqué avec beaucoup de pénétration, que si l'on soutenait que tout est relatif, on versait nécessairement dans le phénoménisme subjectiviste<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Raisonnement présenté d'après Prantl par *Paul Janet et Gabriel Séailles*, *Histoire de la Philos.*, éd. 15, Paris 1932, p. 970.

<sup>2</sup> *Ravaïsson*, *Essai sur la métaphys. d'Aristote*, vol. II, p. 254 ; voir : *Pyrrhon hypot.*, l. III, c. 25 ; *Adversus Mathem.* l. IX, 234, 228. — Les érudits philosophes que l'on vient de citer, Ravaïsson, Paul Janet, Gabriel Séailles, en dehors de ces allusions à la relation à propos de l'idée de cause, ne disent rien sur la relation dans *Sextus Empiricus*.

<sup>3</sup> *Metaphys.* lib. Γ, cap. 6, 1011 a, 2 - 1011 b 23 ; il y a du relatif dans le monde, mais tout n'est pas relatif ; ce sont les partisans de la théorie de l'apparence qui enseignent la relativité universelle. On trouverait également dans ce chapitre les éléments d'une pertinente réfutation de l'idéalisme. Relativisme universel et phénoménisme ne se rencontrent-ils pas encore dans l'idéalisme contemporain ?

L'existence des relatifs, dit ailleurs Sextus Empiricus<sup>1</sup>, a été niée par quelques philosophes ; pour lui, la relation existe, mais seulement dans la pensée<sup>2</sup>. Et la vérité fait partie des relatifs<sup>3</sup>.

Ces idées qui paraissent fondamentales chez lui servent à critiquer, avec Platon et Aristote, d'autres philosophes qu'il nomme les Pythagoriciens. Leur théorie qu'il décrit montre à l'évidence quels étaient les caractères de la relation communément reconnus par toutes les grandes écoles de l'antiquité. Les Pythagoriciens répartissent les « choses qui existent » en trois classes : les choses qui sont connues selon la différence constitutive ( $\tau\alpha\ \chiατ\alpha\ διαφοράν$ ), celles qui sont connues par contrariété ( $\tau\alpha\ \chiατ\alpha\ \epsilonνιαντίωσιν$ ), enfin celles qui sont connues selon la relation ( $\tau\alpha\ \deltaε\ πρός\ τι$ )<sup>4</sup>. Les premières sont les choses en soi ( $\chiαθ'\ \epsilonαυτά$ ) ; les absous, les substrats, les sujets, comme homme, cheval, etc. qui peuvent être considérés *απολύτως*, et non selon leur relation avec autre chose  $ούχ\ ως\ \chiατ\alpha\ τήν\ πρός\ \epsilonτερον\ σχέσιν$ . Les secondes sont celles qu'oppose une incompatibilité réciproque, tels que le bon et le mauvais, le juste et l'injuste, le mû et l'immobile, etc.<sup>5</sup>. Enfin, la troisième classe comprend les relatifs, droit et gauche, haut et bas, double et moitié,  $\chiατ\alpha\ τήν\ πρός\ \epsilonτερον\ σχέσιν\ νοούμενα$ <sup>6</sup>. On comprend d'emblée la distinction des êtres en soi et des êtres relatifs : les uns peuvent être considérés en eux-mêmes, les autres ne peuvent l'être qu'avec un autre, celui précisément avec lequel ils sont en rapport. Mais les deux dernières catégories ne se distinguent pas si aisément. Les Pythagoriciens, toujours d'après Sextus, indiquent deux différences entre ces catégories. Premièrement, dans les contraires, la mort de l'un, c'est la naissance de l'autre : la santé remplace la maladie, le mouvement succède au repos<sup>7</sup>. Les relatifs, au contraire, coexistent ( $συνύπαρξιν$ ) et disparaissent ensemble ( $συναναρρεσιν\ \alphaλλήλων\ περιεῖχειν$ ) ; leur lien réciproque rompu, ils ne gardent pas chacun une existence séparée, ils cessent d'être : pas de double sans moitié, pas de droite

<sup>1</sup> *Adversus Mathem.*, lib. VIII, n. 335.

<sup>2</sup> *Adversus Mathem.*, lib. VIII, n. 453 «  $\epsilonπινοίᾳ\ μόνον\ σώζεται\ τὰ\ πρός\ τι\ πως\ \epsilonχοντα$ ,  $\mathfrak{H}παρξίς\ δὲ\ οὐκ\ \epsilonστιν\ αὐτοῖς$ . »

<sup>3</sup> *Adversus Mathem.*, lib. VII, n. 60 «  $\tauῶν\ πρός\ τι\ εἴναι\ τὴν\ \alphaλήθειαν$  ».

<sup>4</sup> *Adversus Mathem.* lib. X, n. 263, 269, 274 ; *Pyrrhon. hypot.*, lib. I, c. XIV, n. 137 ; *Adversus Mathem.*, lib. VII, n. 37-161 ; — la division entre les 1<sup>o</sup> et les 3<sup>o</sup> est confirmée par Simplicius, *comment. in Categ. Arist.*, C. A. G., VIII, 165, 35 et seq. ; 212, 15 ; 217, 24.

<sup>5</sup> *Adversus Mathem.*, lib. X, n. 264.

<sup>6</sup> *Ibid.*, n. 265.

<sup>7</sup> *Ibid.*, n. 266.

sans gauche<sup>1</sup>. On le voit, l'idée est tout à fait aristotélicienne ; le mot même *συναντίρεσιν* s'inspire du Stagirite<sup>2</sup> ; le mot *περιεῖχειν* qui est ajouté, indique fortement la contenance, la possession réciproque des relatifs et le substantif *συνύπαρχειν* marque leur caractère réel. Il s'agit bien vraiment ici du relatif « selon l'être » que l'on pourrait appeler le relatif modal<sup>3</sup>. La seconde différence entre les contraires et les relatifs est déterminée par un trait que l'on ne trouve pas dans Aristote, du moins sous cette forme ; il n'y a pas de milieu dans les contraires : on est malade ou sain, mort ou vif ; dans les relatifs (*τῶν πρός τι πως ἐχόντων*), il y a un milieu : une chose est plus grande ou plus petite, le milieu est l'égal<sup>4</sup>. Mais cette seconde différence n'intéresse pas l'étude présente. Ensuite, Sextus critique ces positions à l'aide de la théorie du genre et des espèces et du relativisme universel<sup>5</sup>.

Ce qui est à retenir de cette étude de Sextus Empiricus, c'est que : premièrement, dans tous les passages où il parle des relatifs, il les caractérise par leur simultanéité soit dans la connaissance, soit dans l'être ; deuxièmement, les Pythagoriciens distinguent parfaitement les êtres en soi et les êtres relatifs, en donnant à ceux-ci leur propriété essentielle en des termes plus réalistes encore qu'Aristote ; troisièmement, les expressions *πρός τι πως ἐχων*<sup>6</sup> et *κατὰ τὴν πρὸς ἔτερον σχέσιν*<sup>7</sup> ont même signification, et désignent ici le relatif modal.

## II. Alexandre d'Aphrodisias.

Vivant à la même époque que Sextus Empiricus, Alexandre d'Aphrodisias est le restaurateur du péripatétisme<sup>8</sup>. Parmi les commentateurs d'Aristote, il se distingue, sauf une ou deux exceptions

<sup>1</sup> Ibid. n. 267.

<sup>2</sup> Catég., 7 b, 19.

<sup>3</sup> Le mot modal est employé ici uniquement par commodité, pour signifier un accident réel, par opposition à la relation « selon l'être » qui n'existerait que dans la pensée. On ne tient pas spécialement au mot et on en accueillerait volontiers un meilleur. Mais il suffit de l'avoir défini, pour prévenir toute équivoque.

<sup>4</sup> Adversus Mathem., lib. X, n. 268.

<sup>5</sup> Ibid., n. 269 et seq.

<sup>6</sup> Ibid., n. 268.

<sup>7</sup> Ibid., n. 265.

<sup>8</sup> Marc-Aurèle avait établi, à Athènes, en 176, des chaires pour l'enseignement public de chacun des quatre systèmes principaux entre lesquels la philosophie était alors partagée : le platonisme, l'aristotélisme, l'épicurisme et le stoïcisme (Dio Cass. LXXI, 31). Alexandre d'Aphrodisias, né en Carie, occupa la chaire péripatéticienne sous les empereurs Septime-Sévère et Caracalla (qui mourut en 217). (Cf. Alex. Aphrod., de Fato, praemium, éd. Bruns, Berolini, 1892, C. A. G. suppl., vol. II, p. II, 164, 3).

graves, par sa fidélité à la pensée du maître : il est le « Commentateur » par excellence. Mais il s'est également servi du vocabulaire stoïcien. Il va sans dire qu'on ne le suivra pas dans les discussions infiniment subtiles qui se déroulent en de très nombreux livres. On se contentera d'en extraire sa conception de la relation modale et d'en donner seulement une première esquisse.

Les relatifs existent et constituent un genre d'être distinct. Alexandre établit leur existence contre des Pythagoriciens<sup>1</sup>, selon lesquels les relatifs, les maux, et tout ce qui n'a pas une nature (φύσιν), sont dépourvus d'idées ou de nombres. Il ne peut donc pas être question d'une pluralité de relatifs par participation univoque aux idées et aux nombres. Au contraire, réplique Alexandre, il y a de l'être *κατὰ σχέσιν* comme il y en a *κατὰ φύσιν*<sup>2</sup>. Il maintient sa position dans une critique de la théorie platonicienne des idées, et reproche aux Platoniciens, comme le faisait Aristote, de nier l'existence des relatifs<sup>3</sup>. Il place le relatif dans la liste des catégories<sup>4</sup>, en donnant les exemples de père, droite<sup>5</sup>, ressemblance<sup>6</sup>.

Il définit le relatif : « ce qui a l'être dans une relation mutuelle<sup>7</sup>. » Il reconnaît avec tous les commentateurs que le mot à définir est contenu dans la définition. Mais comment faire quand il s'agit d'un genre supérieur ? Disons simplement que c'est plutôt une description, pour favoriser l'intuition d'une donnée informulable.

Tous les accidents, y compris les relatifs, ont ceci de commun qu'ils se disent de la substance ; c'est pourquoi leur étude relève de la métaphysique qui a pour objet la substance. Mais du fait que tous les accidents sont dits *de* la substance, il ne s'ensuit pas que le relatif se confonde avec tous les accidents. Les autres accidents sont dits *de*, ou à *cause de* la substance ; mais leur être ne consiste pas dans un

<sup>1</sup> On voit que sous le nom de Pythagoriciens, on classait des philosophes aux doctrines bien différentes.

<sup>2</sup> Alexandre d'Aphrodisias, in *Metaphys.* Arist., éd. Michael Hayduck, C. A. G., vol. I, Berlin 1891, 51, 1 et seq.

<sup>3</sup> In *Metaphys.* Arist., ibid., 83, 26 et seq. — L'argumentation est ici très difficile à suivre ; elle est présentée de façon excellente dans *Robin*. La théorie platonicienne des idées et des nombres, p. 15 et seq., 21, n. 18 ; 609, n. 51 ; 627 ; et *Ross*, *Commentary in Arist. Met.*, 1, 194.

<sup>4</sup> In *Analyt. Prior.*, C. A. G., vol. II, p. 1, 366, 28-33, avec le nom de *σχέσις*.

<sup>5</sup> In *Analyt. Prior*, ibid., 366, 28-33.

<sup>6</sup> In *Top.*, C. A. G., vol. II, p. 2, 118, 8 : « *κατὰ τὴν πρός τι σχέσιν* »

<sup>7</sup> In *Metaphys.*, C. A. G., vol. I, 83, 26 : « *τὰ δε πρός τι ἐν τῇ πρὸς ἀληθικὰ σχέσει τὸ εἰναι ἔχειν* » ; de même, in *Top.*, C. A. G., vol. II, p. 2, 407, 3.

rapport : *ἐν σχέσει*. Ceux-ci seuls sont dits *properment* relatifs dont l'être est constitué par un rapport entre réalités<sup>1</sup> ; ils « sont dits » (*λεγόμενα*) et « ils sont » (*ὄντα*) de la substance. Non seulement entre les substances, mais encore entre des accidents, il peut s'établir des rapports ; le grand et le petit, le plus grand et le plus petit, peuvent être considérés en eux-mêmes, en tant qu'ils désignent des quantités, mais ils sont des relatifs, en tant qu'ils consistent dans un rapport entre quantités. La relation est bien un genre distinct<sup>2</sup>.

Il y a donc lieu de faire des distinctions entre tout ce qui est dit d'un autre. On ne parlera pas de la division des relatifs selon leurs fondements. Alexandre développe seulement les vues d'Aristote, en usant du terme *σχέσις*<sup>3</sup>. Ce qu'il importe de bien saisir, c'est la distinction du relatif en général et du relatif modal. Le relatif en général, c'est tout ce qui est dit d'un autre. Tous les accidents sont donc relatifs en ce sens-là. En grammaire et en logique, maintes fois il est fait appel au *πρός τι*, dans le même sens général. Il a pour synonyme *ἀναφορά*, et quelques fois *σχέσις*. Il désigne le rapport d'un mot avec un autre, du moyen terme avec l'un ou l'autre des extrêmes ; ainsi la figure des syllogismes varie-t-elle avec les rapports des propositions entre elles<sup>4</sup>. Mais *πρός τι* est beaucoup plus large que *σχέσις*, toute *σχέσις* est *πρός τι*, mais tout *πρός τι* n'est pas *σχέσις*<sup>5</sup>, au sens précis et le plus habituel du mot. La *σχέσις* est le relatif en soi *καθ' αὑτόν*, selon l'être ; ce que n'est pas l'*ἀναφορά*<sup>6</sup>. Jamais ce mot ne désigne une catégorie spéciale de l'être, tandis que *σχέσις* signifie les modes d'être d'un sujet en relation avec autre chose<sup>7</sup>. *Σχέσις*, en ce sens bien déterminé, s'oppose à *φύσις* tandis que *πρός τι* peut être une *φύσις*, qui serait relative par accident<sup>8</sup>. En somme, *πρός τι* est comme une

<sup>1</sup> In Metaphys., C. A. G., vol. I, 242, 35 et seq. ; 243, 7, 12, 13 ; 257, 5.

<sup>2</sup> In Metaphys., C. A. G., vol. I, 397, 31 « ... τά τε ἐν τῇ πρὸς ἀλληλα σχέσει » ; 630, 25 et seq.

<sup>3</sup> In Metaphys., vol. I, 404, 32-407, 15.

<sup>4</sup> In Analyt. Prior., C. A. G., vol. II, p. 1, 349, 19 ; 44, 18 ; 47, 14-21 ; 286, 3 ; 17, 30 ; 406, 12 ; 42, 2 ; 47, 21 ; 57, 11 ; 258, 20 ; 281, 2 ; 286, 3 ; 288, 1 ; 364, 27 ; 380, 7-20 ; 384, 22 ; in Top., p. 2, 562, 12 ; 13, 22, 45, 6 ; 334, 4 ; 441, 14.

<sup>5</sup> In Top. C. A. G., vol. II, p. 2, 300, 14-19.

<sup>6</sup> In Top., C. A. G., vol. II, p. 2, 441, 9 22. Cf. Index Wallies, C. A. G., vol. II, p. 2, 603 b, verbum : *ἀναφορά*.

<sup>7</sup> In Metaphys., C. A. G., vol. I, 145, 14-19 : contraste entre les deux expressions, l'une désignant un rapport quelconque, l'autre un mode d'être vraiment ontologique et distinct. Item, 2, 4 et seq. ; 6, 5 ; 397, 28-398, 9.

<sup>8</sup> In Top., C. A. G., vol. II, p. 2, 300, 15 et seq. ; in Metaphys., C. A. G., vol. I, 801, 28 et seq. . .

notion générique<sup>1</sup> qui se subdiviserait en deux espèces, le relatif général, souvent exprimé par ἀναφορά (surtout dans les livres de logique), et le relatif modal, ou σχέσις ou πρός τι πως ἔχειν. Ce sont ces derniers (les relatifs modaux) qu'Alexandre désigne dans cette formule synthétique : « Les relatifs (τὰ πρός τι) ne sont pas des natures (φύσεις) considérées en elles-mêmes, mais seulement des relations (σχέσεις), et ils ont l'être τὸ εἶναι dans le mode de se tenir vers quelque chose (τῷ πρός τι πως ἔχειν) »<sup>2</sup>.

Alexandre d'Aphrodisias indique aussi les propriétés qui découlent de cette notion des relatifs, bien qu'il n'ait pas commenté les Catégories d'Aristote où elles sont énumérées.

La relation presuppose toujours un sujet ; ce serait une contradiction de la considérer comme précédent tout ce qui existe. « Le πρός τι signifie un mode relatif (σχέσιν) d'une nature préexistante, laquelle est antérieure au rapport qui lui arrive (πρώτη τῆς συμβεβεκτίας σχέσεως αύτῇ) »<sup>3</sup>.

Un relatif appelle toujours un corrélatif : « Tous les pères sont pères suivant une certaine relation qu'ils ont en commun avec un autre (πατέρες κατὰ κοινὴν μέν τινα σχέσιν) ils ne sont pas pères d'eux-mêmes<sup>4</sup>. » « Les πρός τι sont toujours dits en opposition avec un autre<sup>5</sup>. » Un même sujet peut avoir plusieurs relations (σχέσεις relatifs modaux) ; mais, par chacune de ces relations, il se rapporte à quelque chose d'autre qui est déterminé soit par le genre, soit par l'espèce. Le même peut être égal et double, mais point par rapport au même : il lui faut des corrélatifs distincts. Ainsi la pluralité des relations dans un même sujet provient-elle de la diversité des corrélatifs<sup>6</sup>.

Ce qui distingue les relatifs de tous les autres genres d'opposés, c'est qu'ils existent ensemble par nature : τὰ πρός τι ἔμα τῇ φύσει<sup>7</sup>.

Mais cette simultanéité dans l'existence ne se vérifie que si l'on envisage vraiment les relatifs en tant que tels, dans leur rapport actuel et déterminé : συνυπάρχει καθὸ τοιαῦται...

Cette précision explique que l'objet de sensation ou de science

<sup>1</sup> Il faut insister sur le mot « *comme* » une notion générique ; car, à vrai dire, ces deux notions de πρός τι sont analogues et non univoques.

<sup>2</sup> In Metaph., C. A. G., vol. I, 802, 12 ; in Top., C. A. G., vol. II, 103, 20.

<sup>3</sup> In Metaphys., C. A. G., vol. I, 86, 8-10 ; 316, 13 et seq.

<sup>4</sup> In Metaphys., C. A. G., vol. I, 126, 12.

<sup>5</sup> In Top., C. A. G., vol. II, p. 2, 339, 12 ; 340, 14-17.

<sup>6</sup> In Metaphys., C. A. G., vol. I, 323, 20-30.

<sup>7</sup> In Top., C. A. G., vol. II, p. 2, 95, 12.

puisse exister avant son corrélatif de sensation ou de science. La relation n'existe vraiment que lorsque les deux termes sont *ἐν σχέσει ποτῷ*, dans un certain rapport ; alors, en tant que termes relatifs, ils coexistent<sup>1</sup>.

On n'a pas à s'arrêter davantage à l'œuvre considérable d'Alexandre d'Aphrodisias. On voit qu'il a nettement précisé les notions entrevues par Aristote. Il enseigne avec plus de fermeté qu'il y a des relatifs modaux, vraiment irréductibles à tout autre genre d'être ; que leur être consiste dans le pur rapport qui relie deux réalités, et que, par conséquent, en tant que corrélatifs, ils doivent nécessairement coexister.

### III. Ammonius Saccas

Ammonius Saccas, un ancien portefaix, est le fondateur du néo-platonisme. Il chercha à concilier les doctrines de Platon avec celles d'Aristote. Il compte parmi ses plus illustres auditeurs Origène, Plotin, Longin. Il mourut à Alexandrie vers 241. De sa vie et de ses œuvres, on ne sait à peu près rien de plus, hormis l'admiration de ses disciples.

Cependant, comme émanant d'Ammonius Saccas, une opinion sur l'union du corps et de l'âme est citée, au début du V<sup>me</sup> siècle, par un évêque catholique Némésius<sup>2</sup>. Elle contient justement une explication intéressante de la *σχέσις*, conçue comme quelque chose de *dynamique*, et non pas principalement statique et logique. On rapporte cette explication, comme remontant au début du III<sup>me</sup> siècle, avec toutes réserves cependant sur l'exactitude de l'attribution à Ammonius Saccas<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> In Metaphys., C. A. G., vol. I, 316, 7 et seq. ; si l'on comprend mal cette propriété, on tombe dans les sophismes de Protagoras, ainsi qu'Alexandre en avertit son lecteur.

<sup>2</sup> Némésius, évêque d'Emèse en Phénicie (Syrie), entre 430-450, écrivit une œuvre philosophique « de natura hominis », éditée par F. Mattheai, Magdebourg, 1802 ; édition reproduite dans P. G. XL, col. 504-817. Les opinions que Némésius attribue à divers philosophes sont généralement exactes ; pour lui, il incline vers le néo-platonisme d'Ammonius Saccas, qu'il cite deux fois, col. 537 b, 593 b. L'influence de son œuvre est assez considérable dans la pensée chrétienne : saint Jean Damascène en reproduit de longs fragments, de Fide orthodoxa, l. II, c. XII-XXX, P. G. XCIV, 917-969 ; l'œuvre se retrouve, sous le nom de Grégoire de Nysse, dans l'anthropologie de Thomas d'Aquin, S. T., P. I, q. 75-83, 116.

<sup>3</sup> Cf. la discussion entre Zeller, Archiv. für die Gesch. d. Philosophie VII, p. 297 et Arnim, Rheinisches Museum XLII, p. 276. Contrairement à Zeller, Arnim pense que Némésius reproduit la doctrine authentique d'Ammonius. Tel est également l'avis de Cadiou, La Jeunesse d'Origène. Paris 1935.

L'âme n'est pas dans le corps comme dans un vaisseau qui la renfermerait — conception platonicienne et orphique : ce qui est incorporel ne saurait être ainsi emprisonné dans un lieu. L'âme est dans le corps, non pas d'une manière corporelle et locale, mais en ce sens que portée d'inclination vers lui, elle lui est attachée par son penchant et sa disposition, comme un amant est attaché à celle qu'il aime. L'âme n'est donc dans le corps que par le *rappport habituel* dans lequel elle se trouve avec lui, que par son assistance, et comme Dieu est en nous ; elle contient dans sa sphère d'action les organes corporels.

« Ἐπὰν οὖν ἐν σώματι λέγηται εἶναι, οὐχ' ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει καὶ τῷ παρεῖναι, ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Καὶ γὰρ τῇ σχέσει καὶ τῇ πρός τι ὅποτῇ καὶ διαθέσει δεδέσθαι φαμὲν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὡς λέγομεν ὑπὸ τῆς ἐρωμένης δεδέσθαι τὸν ἐραστὴν, οὐ σωματικῶς, οὐ δὲ τοπικῶς, ἀλλὰ κατὰ σχέσιν »<sup>1</sup>.

Au contraire, quand elle contemple, dans l'intelligence pure, elle est en elle-même, κατὰ φύσιν<sup>2</sup>. C'est la conséquence de l'idée néo-platonicienne qu'un principe peut se communiquer à une nature différente et inférieure sans sortir de lui-même ni déchoir de sa propre nature, que l'unité, par conséquent, peut devenir multitude, dans une région inférieure, sans cesser d'être en elle-même unité, que l'intelligence ou l'âme incorruptible peut agir dans la matière corruptible sans cesser d'être en elle-même affranchie de tout mouvement et de toute corruption. La σχέσις n'atteint pas la nature.

Il faut comprendre ce rapport (σχέσις), comme une fonction active (ἐνέργεια), et non comme une inclination vers un lieu<sup>3</sup>. Et cette conception sert un peu à se représenter l'Incarnation du Verbe, avec cette différence, toutefois, que le Verbe demeure éternellement inchangé et ne subit aucune action en retour de la part de sa nature humaine, tandis que, si l'âme enveloppe le corps, elle est également tenue par lui<sup>4</sup>.

Cet emploi de σχέσις, au sens d'inclination, rappelle l'usage aristotélicien du mot<sup>5</sup> et se retrouvera chez les Pères. Il semble bien qu'ici il n'indique pas directement un relatif, mais plutôt le fondement de relations : la propension, l'action.

<sup>1</sup> P. G., XL, col. 600 *a-b*.

<sup>2</sup> On peut évoquer ici le premier discours de Socrate dans le *Phédon*.

<sup>3</sup> Ibid., col. 601 *a*.

<sup>4</sup> Ibid., col. 601 *a b*.

<sup>5</sup> Dans un fragment d'ailleurs douteux, f. 178, 1507 *b* 36, 21 (cf. Index Bonitz).

#### IV. Plotin

Le génie subtil, pénétrant, mystique de Plotin (205-270) s'est efforcé d'assimiler, dans une synthèse transcendante et personnelle, toutes les vérités du platonisme, de l'aristotélisme et du stoïcisme. Le néo-platonisme, dont Plotin est le plus illustre représentant, est le carrefour où se rencontrent toutes les avenues de la pensée antique.

C'est dans les trois premiers livres de la sixième Ennéade que Plotin, tout en critiquant Aristote, les Stoïciens et Platon, expose sa propre théorie des relatifs<sup>1</sup>. C'est celle-ci que l'on va essayer de restituer, dans ses grandes lignes, en la dégageant de toute polémique.

Plotin examine d'abord une question, qu'Aristote avait supposée résolue, celle de *l'existence des relatifs dans la réalité*, c'est-à-dire, en dehors de la pensée. Il commence par exposer une thèse négative. Seules la science, la sensation, l'agent, la mesure, car ils participent à une forme, ou produisent un effet, désignent vraiment des réalités de relations<sup>2</sup>. Mais les rapports de semblables ou d'égaux « ne sont rien que notre *jugement de comparaison* entre deux êtres qui existent en eux-mêmes<sup>3</sup> » ; quant aux autres « que pourrait-il y avoir en dehors des termes relatifs l'un à l'autre, sinon nous-mêmes qui les concevons juxtaposés ?<sup>4</sup> ... et *c'est nous qui concevons* une chose à droite et l'autre à gauche, sans qu'il y ait rien de tel en elles »<sup>5</sup>.

Le chapitre suivant réfute cette thèse, qui place l'existence des relations dans une conception de l'esprit. Plotin avance un dilemme ; « ou bien cette conception ne correspond à rien, et nous nous trompons dans notre jugement : alors, n'ayant plus de termes réels, le rapport est tout à fait vide ; ou bien nous sommes dans le vrai, en jugeant... alors, nous entendons par antérieur autre chose que le sujet dont il est l'attribut ; il en est de même du droit et du gauche ; et un rapport entre grandeurs est également en dehors des quantités mêmes que l'on compare. Et *si ce rapport n'est ni énoncé, ni même conçu, il existe tout de même* : telle quantité est double d'une autre avant que nous le sachions. — Dans tous les relatifs, le rapport existe dès que les objets

<sup>1</sup> Ennéades, VI, 1<sup>re</sup> partie, l. I-V. — Texte et traduction de E. Bréhier. Paris 1936.

<sup>2</sup> Ennéades, VI, l. I, c. 6, p. 65, 13-16, « ... κατ' ἐνέργειαν ὑπόστασιν πρὸς ... »

<sup>3</sup> Ibid., p. 66, 21-22, « ... ἢ ἡ ἡμετέρα κρίσις παραβαλλόντων ... »

<sup>4</sup> Ibid., 28-30.

<sup>5</sup> Ibid., 34-35.

*eux-mêmes existent*, nous constatons seulement son existence... Cessons donc de nous demander si les rapports existent »<sup>1</sup>. Une réflexion psychologique, bien caractéristique de la manière intelligente de Plotin, termine cette démonstration. Ce qui a pu faire croire que les relations n'avaient aucune existence, explique-t-il, ce sont ces rapports de droite et de gauche, qui peuvent cesser complètement d'exister ou se transformer, alors que les objets en rapport restent invariablement ce qu'ils sont<sup>2</sup>.

De façon précise, quelle est donc la *définition* des relatifs ? « C'est le rapport d'une chose à une autre et non d'une chose à elle-même ; c'est à autre chose que se fait le rapport<sup>3</sup>. » Il importerait dans cette définition de déterminer la valeur respective des termes *πρός τι* et *σχέσις*. Il est dit à plusieurs reprises que le *πρός τι* naît de la *σχέσις* : « le relatif (*πρός τι*) naît du rapport (*διὰ τὴν σχέσιν*) d'une chose à une autre »<sup>4</sup> ; « c'est la relation elle-même qui engendre les relatifs... »<sup>5</sup>. D'autres fois, le *πρός τι* est purement et simplement identifié avec la *σχέσις* : « Pour le relatif, il est rapport d'une chose à une autre... »<sup>6</sup>. Les deux expressions sont, tour à tour, prises l'une pour l'autre, dans les c. 6-8 du premier livre de la VI<sup>me</sup> Ennéade, bien qu'on y retrouve aussi la première conception. Une formule réunit ces deux aspects : « Le relatif (*πρός τι*) n'a point d'être avant sa relation à autre chose ; c'est cette relation (*ἡ σχέσις*) qui l'engendre, et il n'est rien en dehors de cette relation »<sup>7</sup>. Il semble donc que le *πρός τι* désignerait le terme relatif opposé à l'autre, et la *σχέσις* la relation qui oppose et unit les deux relatifs et dans laquelle ils ont leur être de relatif. « L'être des relatifs est leur dépendance réciproque<sup>8</sup>. »

Les relatifs à propos desquels se vérifie cette définition, forment des groupes distincts, car ils ne participent pas tous à une réalité commune. Il y a des rapports d'action, et des rapports de participation très variés. L'unité de la catégorie du relatif n'est donc pas une unité de genre ; en d'autres termes, il n'y a pas univocité dans les relatifs<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> C. 7, p. 66, 37-67, 16.

<sup>2</sup> Ibid., 16-21.

<sup>3</sup> I. II, c. 16, p. 117, 2-8 : « Ἐτέρου γὰρ πρὸς ἔτερον καὶ οὐ πρὸς αὐτὸν ἡ σχέσις καὶ πρὸς ἄλλο ».

<sup>4</sup> I. I., c. 15, p. 79, 14-15.

<sup>5</sup> I. I., c. item, c. 14, p. 78, 10-13.

<sup>6</sup> I. III, c. 28, p. 159, 4-5.

<sup>7</sup> I. III, c. 21, p. 151, 15-17.

<sup>8</sup> I. I., c. 8, p. 68, 2-3.

<sup>9</sup> I. I., c. 8-9, p. 68-70.

Ce qu'il est particulièrement intéressant de noter, c'est l'habileté et la précision avec lesquelles Plotin distingue, après Alexandre d'Aphrodisias, les relations « secundum dici » et les relations « secundum esse ». L'aporie qui embarrassait Aristote arrive ici à une solution satisfaisante.

L'allusion à l'aporie aristotélicienne est évidente : « Pour le relatif, il est rapport d'une chose à une autre, et suppose le concours simultané de deux choses. Lorsque le relatif est engendré par une manière d'être de la substance, il est relatif non pas en tant qu'il est substance, mais en tant qu'il est partie d'une substance : c'est le cas de la main, de la tête, de la cause, du principe et de l'élément<sup>1</sup>. » Cette affirmation insuffisante a été précisée : « Ce qui est à une autre chose et qui est affirmé de cette autre chose, c'est ce qui n'est pas substance ; la substance, c'est ce qui est à soi-même son être ; ou bien si elle est (comme forme) partie du composé, elle en est une partie constitutive ; si le composé existe, chacun de ses deux constituants existe en lui-même ; et sans doute, puisqu'il a rapport au composé, il est bien dit du composé, mais en un sens tout autre ; en tant que partie, il est bien relatif au composé : mais quant à sa nature, il est affirmé en lui-même dans son être propre et il n'est pas dit d'autre chose »<sup>2</sup>.

Cette explication se comprend mieux encore, si on l'éclaire à la lumière d'un texte capital, où se marque avec force la distinction des deux ordres de relatifs : « Il faut entendre par relatif ( $\tauὸ\ πρὸς\ τι$ ) non pas ce qui se dit simplement d'autre chose ( $\epsilon\tau\epsilon\rho\omega\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ ), non pas par exemple la disposition, sous prétexte qu'elle est disposition d'une âme ou d'un corps, non pas l'âme, sous prétexte qu'elle est l'âme de tel être et qu'elle est en autre chose qu'elle, — mais bien *ce qui ne tient sa réalité de rien autre que du rapport* ( $\alpha\lambda\lambda'\omega\iota\varsigma\,\eta\,\bar{\nu}\pi\bar{\sigma}\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma\,\omega\bar{\delta}\alpha\mu\bar{\theta}\bar{\theta}\bar{\varepsilon}\nu\,\eta\,\bar{\epsilon}\bar{\chi}\,\tau\bar{\eta}\varsigma\,\sigma\chi\bar{\epsilon}\sigma\bar{\epsilon}\omega\varsigma\,\pi\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\alpha}\bar{\gamma}\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{\tau}\bar{\alpha}\iota$ ), cette réalité ( $\bar{\nu}\pi\bar{\sigma}\sigma\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$ ) n'étant pas celle des sujets des relatifs, mais celle même qui est énoncée comme relative. Par exemple, le double rapporté à la moitié ne confère aucune réalité à une longueur de deux coudées (ou en général au nombre deux), ni à une longueur d'une coudée (ou en général à l'unité) ; mais, deux et un étant donnés, outre qu'ils sont deux et un, ils peuvent, dans leur

<sup>1</sup> I. II, c. 28, p. 159, 3-8.

<sup>2</sup> I. III, c. 4, p. 129, 20-26 ; j'ai corrigé la traduction de M. E. Bréhier, en ajoutant à l'avant-dernière ligne les mots « quant à sa nature », pour marquer l'antithèse qui existe dans le texte grec, et traduire  $\varphi\bar{\nu}\sigma\bar{\varepsilon}\iota$  qui n'est pas rendu dans la traduction de M. Bréhier.

rapport entre eux, être appelés et être effectivement (*λέγεσται τε καὶ εἶναι*), l'un double et l'autre moitié. A eux deux, ils ont donné naissance à un autre être dérivé d'eux, le double et la moitié, qui prennent naissance l'un par rapport à l'autre, et n'ont d'existence que l'un par l'autre, le double, parce qu'il surpassé la moitié, et la moitié, parce qu'elle est surpassée. L'un n'est pas antérieur et l'autre postérieur, mais ils viennent ensemble à l'existence »<sup>1</sup>. Le *πρός τι* ici considéré est donc le vrai relatif, le relatif quant à l'être. Reprenant un argument esquissé par Aristote contre Platon, perfectionné par Alexandre d'Aphrodisias, Plotin montre ensuite que cette conception du relatif est la seule qui permette d'éviter le relativisme universel : « C'est la relation elle-même, ajoute-t-il, qui engendre les relatifs, *ce n'est pas le simple fait d'être énoncé en rapport avec autre chose* ; là où il y a une réalité (*τις ὑπόστασις*) appartient-elle à autre chose ou fût-elle en rapport avec autre chose, elle possède sa propre nature (*φύσιν*) antérieurement à toute relation. Or l'acte, le mouvement et l'état (*ἔξις*), bien qu'ils appartiennent à autre chose, ne laissent pas d'être *et d'être conçus en eux-mêmes avant toute relation*. Sinon, il n'y aura que des relatifs ; car il n'y a pas de cas où une chose quelconque n'ait rapport à une autre chose<sup>2</sup>. »

Plotin ne se contente pas de ces considérations générales, ou plutôt il ne s'élève à ces généralités que pour mieux résoudre des problèmes déterminés. En vertu de cette définition propre du relatif quant à l'être, il distingue avec une précision parfaite, dans un même sujet, *l'être* de l'acte, de la puissance, de la disposition (*ἔξις*)<sup>3</sup>, de la qualité ou de la quantité<sup>4</sup> de *l'être* du relatif. Citons seulement la solution d'une difficulté, contre laquelle Aristote se débattit vainement ; c'est le cas de la sensation et de la science. « Oui, la sensation est bien relative à autre chose, avec quoi elle entre en relation ; mais, c'est en dehors de cette relation, qu'elle possède la propriété d'être acte ou passion. Si la passion est passion en dehors de ce fait qu'elle est passion d'un objet ou produite par un objet, l'acte est aussi un acte indépendamment de ce rapport... La pensée, enfin, en dehors de sa relation à l'objet pensé, a la propriété d'être un mouvement ou un acte<sup>5</sup>. »

<sup>1</sup> 1. I, c. 7, p. 67, 24 - 68, 38.

<sup>2</sup> 1. I, c. 17, p. 80, 5 - 81, 11.

<sup>3</sup> 1. I, c. 12, p. 75, 25-33.

<sup>4</sup> 1. III, c. 21, p. 151, 9-21, texte particulièrement remarquable.

<sup>5</sup> 1. I, c. 18, p. 82, 13-22 ; mouvement ou acte, selon que la pensée est discursive ou intuitive.

## V. Porphyre

Porphyre (232 ou 233-303 ou 305) reçut l'enseignement des Ennéades des lèvres mêmes de Plotin. Quelque trente ans après la mort du maître, il classa et édita ces cinquante-quatre livres. Pour venger Aristote des critiques que lui avait infligées Plotin, il écrivit, outre l'*Isagoge*, deux commentaires des *Catégories*. Le premier, le plus développé, est aujourd'hui perdu ; l'autre, à la manière d'un catéchisme, par demandes et réponses, s'adresse aux débutants. Il fut traduit par Marius Victorinus. Mais la traduction est perdue, et l'original grec n'est conservé que par un seul manuscrit qui est privé de ses dernières pages et déformé par des lacunes, des fautes d'écriture et de lecture ; des feuillets qui restent plusieurs sont lacérés, un grand nombre misérablement corrompus. C'est à désespérer souvent, se plaint l'éditeur, d'avoir une leçon authentique<sup>1</sup>. Mais, « Boèce plagie Porphyre », a-t-on dit d'un mot quelque peu excessif<sup>2</sup>. Les textes du proconsulaire romain serviront parfois à trouver la pensée du philosophe tyrien.

Porphyre fut surtout un érudit, et non un penseur original. On suivra ici son commentaire des *Catégories*, en notant seulement ce qu'il ajoute à Aristote.

La table des *Catégories* est-elle faite pour classer des objets et non pas les mots ou expressions qui les désignent ? Sur cette question très discutée dans les écoles, Simplicius et Boèce admettent, chacun pour son compte, la thèse de Porphyre : les *Catégories* portent, écrit Simplicius, « sur les mots et les énoncés simples, en tant qu'ils désignent les êtres primitifs et simples ; ... mais, puisqu'elles traitent des énoncés, il faut donc que s'y rattachent aussi les choses signifiées et les notions comprises dans ces désignations »<sup>3</sup>.

La liste des catégories suit celle d'Aristote ; pour le relatif, Porphyre donne l'exemple de père<sup>4</sup>.

Un relatif comporte nécessairement un autre relatif ; on ne peut pas parler d'un relatif au singulier ; les relatifs ne sont rien par eux-mêmes. Porphyre reproduit la définition d'Aristote, en attribuant

<sup>1</sup> *Ad. Busse*, Berolini, 1887, C. A. G., t. IV, P. I. *introductio*, p. LI — toutes nos citations de Porphyre se réfèrent à cette édition.

<sup>2</sup> D'après *Bidez*, cf. P. Courcelle, « Boèce et l'école d'Alexandrie », Paris 1935, p. 4.

<sup>3</sup> *Simplicius*, In *Categ.*, C. A. G., l. c., 11, 32 ; *Boèce*, In *Categ.*, P. L. 64, col. 180 c-181 b.

<sup>4</sup> *Porphyre*, In *Categ.*, C. A. G., l. c., 86, 16 seq. ; 87, 25.

la première partie à Platon<sup>1</sup>. Les relatifs sont réciproques ; mais leurs rapports n'étant pas toujours identiques, ils ne sont pas toujours réversibles. C'est-à-dire, leur réciprocité ne se manifeste pas toujours par le même « cas », par la même proposition. Par exemple, chaque voisin est voisin du voisin, mais le fils est du père (ex patre), et le père du fils (filii), la sensation d'une chose et la chose sentie par la sensation<sup>2</sup>. Il importe de bien voir le point précis de la réciprocité, pour désigner le vrai terme relatif. Ainsi, l'on dit : l'aile de l'oiseau. Mais oiseau n'est pas relatif à aile, en tant qu'oiseau ; il est relatif, en tant qu'ailé<sup>3</sup>. Il arrive qu'un des termes opposés manque de nom propre<sup>4</sup>. En somme, le rapport n'est pas à considérer dans quelque chose qui lui est accidentel : « serviteur » désigne une relation quand il se rapporte à maître ; le rapporter à « homme », c'est le considérer d'un point de vue accidentel<sup>5</sup>. De là cette notion du relatif en soi : tout relatif tient son être de son rapport à autre chose, les relatifs sont en rapport réciproque et se contiennent mutuellement<sup>6</sup>.

Il en résulte que les relatifs sont naturellement simultanés dans l'être. Porphyre donne encore l'exemple de père et de fils : l'un posé, l'autre suit nécessairement ; et, tranchant ici un doute de Plotin<sup>7</sup>, il ajoute conformément à Aristote, l'un détruit, l'autre tombe nécessairement<sup>8</sup>. Mais Porphyre s'écarte aussi d'Aristote, pour qui le connaissable était par nature antérieur à la science. Il soutient que c'est la science qui rend les choses connaissables, la sensation qui fait les sensibles et qu'ainsi la simultanéité dans l'existence convient absolument à tous les êtres relatifs, est vraiment un propre des relatifs<sup>9</sup>.

La simultanéité dans la connaissance est également requise. Les choses qui ne se font pas connaître mutuellement ne sont pas relatives. Ainsi, la tête et la main pouvant être connues sans qu'on sache de qui elles sont, ne sont pas des relatifs<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Ibid. 111, 19 et seq.; 111, 28.

<sup>2</sup> Ibid. 112, 8-10, 113, 9; 115, 20-27; cf. *Augustin, De Trinitate*, 1. VII, c. 1, n. 2.

<sup>3</sup> Ibid. 116, 6-13.

<sup>4</sup> Ibid. 116, 14; cf. *Augustin, De Trinitate*, 1. V, c. 12.

<sup>5</sup> Ibid. 117, 2 et seq.

<sup>6</sup> Ibid. 117, 2 et seq.

<sup>7</sup> *Ennéades*, VI, 1. I, c. 7, p. 68, 38-41.

<sup>8</sup> *Porphyre*, *ibid.* 118, 8 et seq.

<sup>9</sup> Ibid. 119, 8; 118, 10-121, 21. Il serait excessif de faire de Porphyre, pour cela, le précurseur d'un certain idéalisme ; son affirmation se situe dans un tout autre contexte.

<sup>10</sup> Ibid. 125, 7; 126, 10 et seq.

Porphyre débat également une aporie. Pourquoi classe-t-on parmi les relatifs la vertu et le vice que l'on retrouve dans les qualités ? Il la résout dans le même sens que Plotin, en suivant au reste une indication d'Aristote. Une même réalité peut être placée dans divers genres. Socrate en tant que Socrate est une substance individuelle ; en tant que père et fils, il est un relatif<sup>1</sup>. La vertu, en tant qu'elle rend l'homme bon, est une qualité ; en tant qu'elle est de quelqu'un pour quelque chose, elle est un relatif. La science est qualité de l'esprit, et relation avec l'objet.

Arrivant à la célèbre aporie d'Aristote, au sujet de la tête et de la main, il la résout par la distinction entre le relatif d'attribution et le relatif d'être : « on considère le relatif non pas dans ce fait qu'une chose *est dite* d'une autre, mais dans ce fait qu'une chose *est* d'une autre... Pour être relatif, il ne suffit *pas d'être dit* d'un autre, il faut que *l'être même* soit en rapport d'une certaine manière avec un autre »<sup>2</sup>.

Un passage grec mutilé qu'on peut compléter par Boèce, enseigne que le relatif en soi présuppose toujours un sujet : pas de père, pas de fils, pas de fils sans substance<sup>3</sup>. « Les relatifs ne sont pas des absous, mais ils consistent dans un rapport »<sup>4</sup>...

Le terme *σχέσις* n'est pas toujours employé par Porphyre dans le même sens. Dans les *'Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, il signifie ordinairement la manière suivant laquelle peuvent s'unir les intelligibles<sup>5</sup>. Dans le prologue du Commentaire des Catégories, comme dans les ouvrages logiques d'Alexandre d'Aphrodisias, il désigne le rapport des mots aux choses, des idées aux noms<sup>6</sup>. Dans le reste des Catégories, il exprime souvent la relation proprement dite. Il est usité dans le même sens que : *πρός τι πως ἔχειν*.

On trouve ainsi ces deux définitions parallèles : « l'être des relatifs est identique à leur manière de se tenir vers un autre »<sup>7</sup>. « L'être des relatifs c'est d'avoir un rapport avec un autre »<sup>8</sup>. Les deux expressions

<sup>1</sup> Ibid. 114, 3-18.

<sup>2</sup> Ibid. 124, 12-26 ; 125, 7-10.

<sup>3</sup> Ibid. 114, 18 ; Boèce, P. L. 64, 221 b ; cf. Augustin, *De Trinitate*, 1. VII, c. 1, n. 2.

<sup>4</sup> Ibid. 112, 2 : « οὐκ ἔστιν ἀπόλυτα τὰ πρός τι ἀλλ' ἐν σχέσει... ».

<sup>5</sup> Ed. Didot, XXI, 6 ; XXXI, 10, 20 ; XXXV, 50 ; XXXVII, 3.

<sup>6</sup> Ed. Busse, 57, 24 ; 70, 25 ; 60, 22.

<sup>7</sup> Ibid. 123, 29 « πρός τι... οἷς τὸ εἶναι ταύτον ἔστι πρός τι πως ἔχειν ».

<sup>8</sup> 124, 17 ; 125, 15 ; « τὸ εἶναι τῶν πρός τι ἔστι τὸ σχέσιν ἔχειν πρός ἔτερον ».

sont réunies dans une seule formule de définition : « Le rapport réciproque des relatifs c'est la manière de se tenir vers un autre »<sup>1</sup>.

Enfin, l'identification des *πρός τι* avec la *σχέσις* caractérise les relatifs quant à l'être. Porphyre reproche à la définition générale du *πρός τι* de « ne pas appuyer sur le fait *d'être d'un autre* et d'avoir l'être de relatif dans la relation réciproque »<sup>2</sup>. Et il propose cette définition-type des relatifs quant à l'être : « L'être des relatifs est d'avoir rapport avec un autre, et d'être identique à cet autre dans la relation par laquelle le relatif est dit vers un autre<sup>3</sup>. » La relation (*σχέσις*) met en rapport des sujets qui peuvent exister séparément, mais les deux termes relatifs (*πρός τι*), les deux points précis mis en opposition relative, trouvent leur être de relatifs dans la relation même<sup>4</sup>.

La conception du vrai relatif, le relatif quant à l'être, est désormais acquise, bien distinguée du relatif d'attribution, lequel n'est au fond qu'un absolu. Mais aucun philosophe, jusque-là, n'a distingué clairement, semble-t-il, dans la relation quant à l'être, la relation réelle et la relation de raison. C'est toujours, les exemples d'ailleurs en font foi, sur la relation quant à l'être réelle que s'est portée leur attention. Par opposition à celle-ci, ils ne reconnaissent que la relation d'attribution. Mais ils ont bien dit, Plotin surtout, que la catégorie des relatifs d'être enveloppait des espèces diverses. La porte n'est pas fermée à l'idée d'une relation de raison, c'est-à-dire d'une relation entre deux termes qui ne sont pas réellement distincts, ou qui sont de deux ordres différents, sans que par ailleurs cette relation se confonde avec un absolu : elle n'a d'existence que dans la pensée.

Le philosophe contemporain qui scrute les systèmes du monde physique ou social, ou même métaphysique et noétique, trouverait dans cette théorie de la relation modale, élaborée par les philosophes grecs, un point de départ pour sa spéculation. Ces notes ont pour but de montrer que, sans verser dans un réalisme naïf, on peut emprunter à la philosophie antique des éléments conceptuels qui nous aideraient à repenser la réalité si complexe, que de fécondes recherches scientifiques ont dévoilée à nos yeux éblouis.

<sup>1</sup> 124, 23-25 : « ή δε πρός ἀλληλα σχέσις τῶν πρός τι τὸ πρός τι πως ἔχειν ἔστιν ... ».

<sup>2</sup> 125, 15 et seq.

<sup>3</sup> 124, 17-18 : « τὸ γὰρ εἶναι τῶν πρός τι ἔστι, τὸ σχέσιν ἔχειν πρός ἔτερον καὶ ἔχειν πρός ὅ λέγεται ταύτον ὄντος τῇ σχέσει τῇ πρὸς ὅ λέγεται ... ».

<sup>4</sup> 108, 27 ; 124, 22 ; 125, 16-17.