

B  
20.6  
CL  
107.  
LAW

FACULTE DE PHILOSOPHIE

THESE

PRESENTEE

A L'ECOLE DES GRADUES

DE L'UNIVERSITE LAVAL

POUR L'OBTENTION

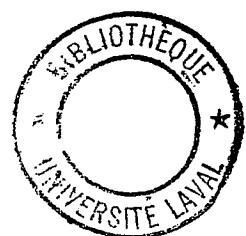
DU GRADE DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

PAR

REVEREND ALOYSIUS CHANG CHEN-TONG, C.D.D.  
B.A., L.Ph.

LE TAO ET LES CONTRAIRES

JUILLET 1967



## AVANT - PROPOS

Ma reconnaissance va spontanément à Monseigneur Alphonse-Marie Parent, P.A., vice-recteur de l'Université Laval, qui m'a obtenu une bourse pour quatre ans, et ensuite à tous les professeurs de la Faculté de philosophie; en particulier à Monsieur Thomas De Koninck, directeur de ma thèse, qui consacra si généreusement son temps à la révision de ce travail. L'appui constant de Monsieur l'abbé Guy Godin, secrétaire de la Faculté de philosophie, me fut également très précieux.

Enfin, je veux exprimer ici ma reconnaissance à la communauté du Précieux-Sang de Saint-Hyacinthe, spécialement aux Soeurs chinoises en séjour au Canada, qui m'ont souvent aidé et qui ont défrayé le coût de cette thèse; ainsi qu'au révérend père Eric Bouleau et à tous mes confrères prêtres du Grand Séminaire de Québec.

Je les prie d'accepter ici l'expression de ma sincère et profonde gratitude.

## TABLE DES MATIERES

	Page
AVANT-PROPOS	iv
Introduction : PROLEGOMENES TRES BREFS SUR LE TAO	1
Chapitre premier : NATURE DU TAO	5
1 - <u>Définitions.</u>	5
2 - <u>Etre ou non-être.</u>	7
3 - <u>Texte fondamental du Tao sur les contraires.</u>	10
Chapitre deuxième : S'AGIT-IL D'UN ETRE "PREMIER" DANS LES CHOSES, OU PLUTOT DE L'ETRE COMME PREMIER CONNU ?	13
Chapitre troisième : DEFINITION DE LA CON- TRARIETE	24
Chapitre quatrième : CONTRARIETE ET PRIVATION; CONTRAIRES ET INTERMEDIAIRES	39
1 - <u>La contrariété comporte privation; comment elle</u> <u>se distingue de celle-ci, de la contradiction et de</u> <u>la relation.</u>	39
2 - <u>Les intermédiaires entre contraires sont compo-</u> <u>sés de ceux-ci.</u>	49

Chapitre cinquième : LA CONTRARIETE ET LA DIFFERENCE SPECIFIQUE	59
1 - <u>La différence selon l'espèce.</u>	59
2 - <u>La différence spécifique n'est autre que la contrariété.</u>	64
3 - <u>Le cas des contraires "femme" (ou Yinn) et "homme" (ou Yang).</u>	68
4 - <u>Contrariété et différence générique.</u>	72
5 - <u>Tous les contraires font différer d'espèce.</u>	77
CONCLUSION	79
NOTES	85
BIBLIOGRAPHIE	89

## INTRODUCTION

### Brefs prolégomènes sur le Tao.

La Chine a plus de 4,000 ans d'histoire. Le premier philosophe qui ait écrit semble avoir été Lao-tseu (environ 570-490 avant J.-C.: ces dates - comme bien d'autres relatives à cette époque - sont conjecturales). Son livre, intitulé Tao-te-king, est divisé en 81 chapitres; il contient quelque 1,157 phrases et ne compte que 5,250 caractères chinois, mais il est censé comprendre toute la philosophie, surtout la métaphysique, la politique et l'éthique (1).

Il est vrai que la philosophie chinoise la mieux connue, tant en Orient qu'en Occident, est celle de Confucius (environ 551-479 avant J.-C.), mais il n'empêche que la philosophie chinoise a été tout aussi profondément marquée par le Taoïsme, qui n'est donc pas moins important que le Confucianisme pour l'intelligence de la pensée chinoise - au moins depuis que celle-ci a commencé de s'exprimer dans des écrits.

Dans le Sih-chi, de Se-ma-ts'i-en, le plus ancien document historique de la Chine, on rapporte que le nom de Lao-tseu signifie à peu près: "le vieux maître" ou "le vieux docteur"; le mot tseu, en effet, a le sens de "maître". Son nom de famille était en réalité Li, son prénom, Pe-Yang, son nom honorifique posthume, Tan. Il serait né dans la trentième année du règne de l'empereur Ting, de la dynastie Tchou, soit

quelque 125 ans avant le Bouddha et quelque 20 ans avant Pythagore, au village K'iu-jen, dans le royaume de Tchou, qujourd'hui province de Hô-nan (2).

De sa vie, nous ne savons que le peu qu'en dit Se-ma-ts'iен. Selon ce dernier, il passa la plus grande partie de sa vie à Tchou et fut à la fin l'administrateur des archives impériales à Lo, capitale de l'empire (aujourd'hui Hô-nan-fou). C'est là qu'aurait eu lieu, vers 525, une rencontre entre le vieux maître et le jeune K'oung-tseu (Confucius pour les Occidentaux).

Se-ma-ts'iен écrit que Lao-tseu aurait été froid à l'égard de l'actif Confucius et lui aurait dit: "Quand le sage se trouve dans des circonstances favorables, il est élevé aux honneurs; quand les temps lui sont contraires, il erre au hasard comme le pong (plante du désert) qui est emporté par le vent. J'ai entendu dire qu'un habile commerçant dissimule soigneusement ses richesses et se donne l'apparence de la pauvreté. Le sage dont la vertu est accomplie aime à porter sur son visage et dans son extérieur l'apparence de la stupidité. Renonçez à l'orgueil et à la multitude de vos désirs; dépouillez-vous de ces dehors brillants et des vues ambitieuses. Voilà tout ce que je puis vous dire (3)".

Cependant, à la suite de cette rencontre, Confucius aurait de son côté fait observer à ses disciples: "Je sais que les oiseaux volent, que les poissons nagent, que les animaux marchent. Mais ceux qui courrent

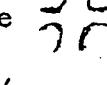
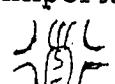
passa lui aussi volontairement sa vie dans l'obscurité et la pauvreté, bataillant pour la doctrine de Lao-tseu et contre celle de Confucius, c'est-à-dire pour ce qu'il considérait "le naturel" contre "l'artificiel".

## CHAPITRE PREMIER

### Nature du Tao.

#### 1. Définitions

Ou'est-ce au juste que le Tao?

Le caractère chinois correspondant, savoir:  est, on le voit, constitué de deux éléments:  et  , "le chemin" et "la tête". En orthographe ancienne,  signifie la tête de l'homme;  signifie les cheveux et  le visage. La tête à elle seule représente l'homme tout entier. De même  signifie n'importe quel chemin. Quand les deux sont associés (comme ceci:  ) cela signifie, en écriture ancienne: "l'homme marche sur les chemins". En écriture moderne  (le Tao), se décompose en  et , - qui signifieraient l'homme en train de marcher. Voilà pour l'étymologie chinoise du mot tao.

La signification propre du mot tao, aujourd'hui comme autrefois, c'est voie, chemin.

La deuxième signification de ce mot, c'est la méthode, façon, par laquelle on cherche les choses ou encore on les fait.

Le troisième sens en est la raison et la doctrine de la chose.

Et cependant, la définition du Tao proposée par les premiers taoistes, diffère de ces trois sens fournis par l'usage courant. Ils le définissent comme un être abstrait, qui n'est pas vraiment un être, ni une chose réelle. Lao-tseu pose l'être du Tao, un peu à la façon dont on pose l'inconnue "X" en mathématiques, comme origine du monde. C'est ainsi qu'au chapitre 25 du Tao-te-king, il dit: "Avant la naissance du ciel et de la terre, fut un être confus, silencieux, solitaire, unique, immuable, agissant partout sans se lasser, mère de l'univers. Je ne sais pas son nom (car il n'en a pas). Pour le désigner, je lui applique le caractère  (tao) et l'épithète  (ta, v. g. grand) (5)."

Aussi, dès le commencement du livre Tao-te-king, Lao-tseu écrit-il: "Le Tao qui peut être tracé n'est pas le tao éternel. Le nom qui peut être nommé n'est pas le nom éternel. Innommé, il est le commencement du ciel et de la terre. Nommé, il est la limite (6)."

Toutefois, si l'on veut encore chercher ce qu'est en définitive ce Tao, on trouve dans le chapitre 21 du Tao-te-king: "Le Tao est un être confus, et pourtant en lui sont contenus les exemplaires, de lui est sortie la réalité de tous les êtres. Mystère et obscurité, il est l'essence ou sperme générateur de tous (7)."

Mais qu'entendre par cet "être confus" ?

Au chapitre 14 du Tao-te-king, nous rencontrons les mots suivants: "Le Tao ne peut être ni vu, ni entendu, ni saisi, il échappe à toute analyse. Il est le Tout, l'Unité, il revient au non-être, dans ce sens qu'il n'a ni forme, ni figure comme les autres êtres. C'est dans ce sens aussi, qu'on dit de lui qu'il est confus (8)."

C'est donc dire que le Tao est un être inaccessible aux sens, qui n'est pas non plus positivement et affirmativement défini. De là cette prétention taoïste que le Tao est capable d'englober toutes les choses du monde.

Quoi qu'il en soit, et avant même qu'on soit allé plus avant dans l'exposé taoïste de la nature du Tao, ceci en tout cas est clair: ce livre attribué à Lao-tseu, est non seulement reconnu comme un des plus importants de toute la littérature orientale, mais c'est aussi le livre chinois le plus difficile et le plus obscur. Bien qu'il en existe quelque 350 commentaires chinois, et une trentaine de traductions distinctes en allemand, et autant en anglais, en espagnol, et en français, on continue de le traduire et de le réinterpréter.

## 2. Etre ou non-être.

Nous avons vu que dans le chapitre 14 Lao-tseu prétend que le Tao "revient au non-être". Qu'est-ce-à-dire ? Dans son précis d'histoire de la philosophie chinoise, Fong Yeou-lan l'explique par une référence à cette parole de Lao-tseu au chapitre 40: "Toute chose dans le monde

vient à l'être à partir de l'être (Yeou); et l'être vient à l'être à partir du non-être (Wou)."  
Fong Yeou-lan précise lui-même: "Avant l'être de l'être, il doit y avoir le non-être, à partir duquel l'être vient à l'être.  
Ces propositions sont du domaine de l'ontologie, non de celui de la cosmologie. Elles n'ont rien à faire avec le temps et la réalité car, dans le temps et la réalité, il n'y a pas l'être, mais seulement des êtres (9)."

Le mieux qu'on puisse dire, c'est qu'il y a là sinon une contradiction, du moins son apparence. En effet, Lao-tseu dit bien par ailleurs que le Tao est le Tout, qu'il est l'Unité, qu'il est la mère de l'univers, et ainsi de suite. Comment peut-il être en même temps néant, comme il semble l'insinuer ?

Avant de résoudre cette question, disons tout de suite qu'en écriture et en prononciation anciennes, le caractère chinois correspondant à Wou, savoir: 充 , signifiait équivoquement non-être et "extrêmement grand et supérieur". Ceci a été démontré par monsieur Tang Cu-Y, dans la revue de Heng-Y, VII, 10 (1955). Une autre interprétation de la contradiction susdite, consiste à dire qu'il ne s'agit pas ici d'un non-être ou d'un néant absolu, mais que Lao-tseu voulait simplement indiquer de la sorte que le Tao est en soi inconnaisable, incompréhensible à l'homme. Conformément à cette interprétation, rien d'étonnant dès lors à ce que Lao-tseu qualifie d'autre part le Tao d'innommable.

Lisons d'ailleurs le tout début du Tao-te-king. Pour ce premier chapitre, nous préférons la traduction reproduite par Fong-yeou-lan dans l'ouvrage précité, à toutes les traductions françaises que nous avons pu consulter. Voici comment débute le livre de Lao-tseu: "Le Tao qui peut être renfermé dans des mots n'est pas le Tao éternel; le nom qui peut être nommé n'est pas le nom permanent. L'innommable est le commencement du Ciel et de la Terre; le nommable est la mère de toutes choses." Ce premier chapitre du Tao-te-king se continue et se termine par les phrases suivantes (nous traduisons nous-même cette fois): "Aussi, qu'il y ait toujours du non-être afin que nous puissions voir leur subtilité (celle de toutes choses). Et qu'il y ait toujours de l'être afin que nous puissions voir leur terme. Les deux (v.g. le "nommable" et l'"innommable") sont identiques. Mais une fois qu'ils ont été produits, ils ont des noms différents. Tous deux peuvent être appelés profonds et mystérieux. De plus en plus profonds et mystérieux, c'est la porte de toutes les subtilités (10)."

A propos de ce premier chapitre du Tao, Fong-yeou-lan fait une observation utile. "Dans le système taoïste, écrit-il, il existe une distinction entre yeou (être) et wou (non-être), et entre yeou-ming (ayant-nom, nommable) et wou-ming (n'ayant-pas-de-nom, innommable). Ces deux distinctions n'en font en réalité qu'une seule, car yeou et wou ne sont, en réalité, que des termes abrégés pour yeou-ming et wou-ming (11)."

En philosophie chinoise, on insiste que le Tao "est le nom qui n'est pas un nom". C'est en tout cas ce que l'auteur du Tao-te-king semblerait obligé de soutenir, puisque tout en se servant du mot Tao il insiste que ce terme désigne quelque chose d'innommable. N'y aurait-il pas ici une contradiction entre nommable et innommable, de même qu'auparavant entre être et non-être ? Nous aurons à l'éclaircir plus loin.

### 3. Texte fondamental du Tao sur les contraires.

Comme le chapitre second du Tao-te-king jette quelque lumière sur le premier, et vu son importance pour le sujet de notre thèse, nous le traduisons sans plus tarder au complet.

Quand tout le monde reconnaît la beauté en tant que beauté, cela entraîne la reconnaissance de la laideur. Quand tout le monde connaît le bien en tant que bien, cela entraîne la reconnaissance du mal. Ainsi donc: l'être et le non-être se produisent l'un l'autre; le difficile et le facile se complètent l'un l'autre; le long et le court forment contraste l'un avec l'autre; le haut et le bas se distinguent l'un de l'autre; le son et la voix s'harmonisent l'un avec l'autre; devant et derrière se suivent l'un l'autre. Ainsi donc, le sage conduit ses affaires sans agir et il répand ses doctrines sans paroles. Tous les êtres deviennent, et lui ne cherche pas à les contrecarrer. Il produit, mais sans chercher à prendre possession. Il agit, mais n'exploite pas. Il accomplit son devoir, mais n'en recherche pas l'attribution. C'est précisément parce qu'il ne se les attribue pas, que les choses qu'il accomplit demeurent.

On peut relever de prime abord au moins quatre idées très importantes dans ce second chapitre du Tao. 1) l'universalité des contraires,

de la contrariété dans les choses, signalée par les premiers penseurs des différentes civilisations tant occidentales qu'orientales. 2) S'il est vrai qu'il y a opposition constante partout dans les choses du monde, par contre il l'est aussi que les opposés sont des moyens de se connaître l'un l'autre; à tel point que parfois l'un ne pourrait aucunement être connu sans l'autre. Ainsi le mal sans le bien, le laid sans le beau. Nous y reviendrons. 3) Le sage n'agit pas, "laisse faire". 4) L'auteur du Tao voit un lien nécessaire entre les trois idées que je viens d'énoncer, soit entre l'état des contraires dans les choses, leur état dans la connaissance, et le non-agir du sage. Or quel peut bien être ce lien ? Il y a là pourtant des théories que bien des gens de philosophie, anciens et modernes, n'ont pas manqué de développer. Avec cette différence qu'elles ont rarement été rassemblées d'une façon aussi succincte que dans ce chapitre.

Mais poursuivons. Si on demandait à un taoïste, en vertu de quoi le sage "laisse faire", n'agit pas, il répondrait sans aucun doute que c'est là la meilleure façon d'être conforme au Tao. En effet, c'est une autre caractéristique du Tao que de ne pas agir. Au chapitre 37 du Tao-te-king, selon la traduction de Zenker, Lao-tseu enseigne que: "Le Tao pratique constamment le non-agir (Wou-wei), et cependant il n'y a rien qu'il ne fasse" (12). Le Père Wieger traduit la même phrase comme suit: "C'est en n'agissant pas, que le Principe (Tao) fait tout" (13). Et Lao-tseu ajoute: "Si les rois et les barons savent observer (le Tao), toutes choses se transformeront spontanément". On le voit, pour le taoïste, il

semble que l'agir le plus parfait, à savoir celui du principe de toutes choses, du Tao, doive être désigné comme une sorte de non-agir; de même que l'agir humain le plus parfait, celui du sage, serait encore le Wou-wei, le non-agir.

En un mot, à première vue, le Tao apparaît comme une sorte de dieu mystérieux, ou de mère mystérieuse de qui naît tout le monde.

## CHAPITRE DEUXIEME

S'agit-il d'un être "premier" dans les choses,  
ou plutôt de l'être comme premier connu ?

1. En philosophie chinoise, depuis le début, les philosophes nous parlent de Tai-chi (être suprême), de Tao, de Yin-yang (masculin-féminin) etc. Toutes ces choses sont très confuses et très indéterminées. Il reste manifeste cependant, que ces philosophes - et ceci inclut Lao-tseu - cherchent à nous parler de ce qu'on pourrait appeler l'être premier. Il n'est pas moins évident que pour eux, comme on a pu le voir déjà dans le cas du Tao, cet être premier, tout en étant le plus immense qui soit, est un être extrêmement confus, tellement confus que, par exemple, l'auteur du Tao, n'arrive guère à le distinguer du non-être et du néant.

Il est facile de comprendre que l'être premier, sorte de dieu mystérieux principe de tout, soit décrit comme principe de toutes choses. Mais on doit se demander ce qui peut bien faire que cet Etre dont tout découle apparaisse comme près du néant et, de toute façon, comme si confus. Il semblerait au contraire que ce principe de tout, loin d'être "vide" ainsi que ne cesse de le répéter l'auteur du Tao, est au contraire ce qu'il y a de plus parfait et de plus déterminé en soi. Pourquoi dès lors cette insistance à affirmer que le Tao soit essentiellement confus ?

D'autres l'ont signalé, l'auteur du Tao n'est pas le seul à avoir, du moins en apparence, avancé l'identité de l'être et du non-être. Déjà Héraclite semblerait l'avoir fait (14); ainsi que d'autres philosophes de tradition grecque ou latine. On retrouve cette position dès le début de la pensée allemande, avec un Jacob Boehme (15). Mais personne ne semble l'avoir affirmé avec autant d'audace que Hegel et ses ressortissants (16).

Or précisément, si, pour plusieurs, cette identité de l'être et du non-être a quelque vraisemblance, c'est qu'en fait l'être, comme premier connu, est le prédicat le plus général mais en même temps le plus confus, le plus indéterminé; il est, à cet égard, à la fois déterminé et indéterminé. Pourtant cette indétermination n'est pas la négation de l'être premier connu, car une telle négation détruirait tout simplement le premier connu. L'indétermination dont il s'agit est, au contraire, une sorte de négation du premier connu conçu comme prédicat déterminé. Il suffira de s'imaginer cette négation-ci comme étant une négation de l'être tout court, pour aussitôt confondre être et non-être.

La confusion que commet Hegel, - un philosophe beaucoup plus près de nous dans le temps - dès le début de sa Science de la logique (17), n'a rien de plus génial que cela. Comme, écrit-il, l'être est "l'indétermination pure et le vide pur", le néant "c'est la simple égalité avec soi-même, le vide parfait, l'absence de détermination et de contenu; l'indifférenciation au sein de lui-même (18)." Il s'ensuit tout naturellement pour Hegel que le néant représente "la même détermination ou plutôt, la même

absence de détermination que l'être pur (19)." "L'être pur et le néant pur sont donc la même chose (20)."

2. Cette identité de l'être et du néant constituait pour Hegel la vérité première et le commencement absolu de toute la philosophie (21). Avant d'en revenir à notre Tao, et afin de jeter quelque lumière sur celui-ci, il nous sera utile de considérer quelques précisions apportées par saint Thomas quant à notre connaissance de l'être et du non-être qui font contraste avec la position de Hegel.

Au début du De ente et essentia saint Thomas signale l'importance de savoir que "l'être et l'essence sont ce que l'intellect conçoit premièrement (22)." Comme une petite erreur au commencement menace de s'agrandir et de s'aggraver par la suite, il serait déplorable d'ignorer les premières conceptions de l'intelligence.

À la question 94, article 2, de la Ia-IIae, après avoir fait mention de la distinction formulée par Boèce entre ce qui est par soi évident à tous et ce qui est par soi évident aux Sages, saint Thomas écrit: "Dans le cas des choses qui sont saisies par tous les hommes, il y a un ordre. Car ce qui est premièrement saisi, c'est l'être, dont l'intelligence est incluse dans tout ce que n'importe qui peut saisir (23)." Il faut conclure de ce passage et de ce qu'il écrit ailleurs, que par "premier" saint Thomas n'entend pas simplement premier dans le temps mais bien aussi ce qui est premier de

façon absolue. C'est donc dire que la signification ou le concept du premier mot que nous apprenions à utiliser dans le temps, contient, encore qu'implicitement, le sens ou le concept que nous attachons par après au mot "être". Lorsque notre intelligence commence à fonctionner, quoi qu'elle puisse concevoir d'autre concernant les choses sensibles, elle sait le concept auquel plus tard nous appliquons le mot "être".

Afin de rendre cela clair, quelques distinctions sont nécessaires. Notre connaissance des choses réelles est soit le fait du sens, soit celui de l'intellect; la connaissance par le sens est antérieure temporellement à la connaissance par l'intellect, et la connaissance des choses sensibles est antérieure temporellement à la connaissance des choses non sensibles. Ainsi, notre première connaissance temporellement, c'est la connaissance du sens concernant les choses sensibles. La connaissance par l'intellect dépend de la connaissance par le sens comme de son origine; et puisqu'il en est ainsi, notre première connaissance par l'intelligence dans le temps concerne des choses qui sont senties.

Mais ici il faut remarquer deux choses: 1<sup>o</sup> que notre premier concept dans le temps porte explicitement sur une expérience sensible, et inclut implicitement le concept de l'être; et 2<sup>o</sup> que l'expression "premier d'une façon absolue" appliquée au concept de l'être se comprendra mieux lorsque nous aurons rappelé une autre division, celle des trois opérations de l'intelligence.

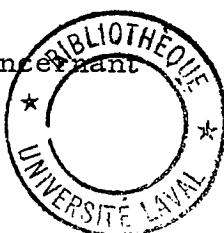
Considérons, par exemple, l'enfant qui apprend à peine à parler, et qui vient de se brûler en mangeant sa soupe. Sa mère lui dit, en indiquant cette soupe: "chaud !"; l'enfant ne tardera pas à faire la même chose. Ce que la mère et l'enfant cherchent à communiquer par le mot chaud dans cette circonstance, c'est explicitement le fait qu'il y a quelque chose qui brûle. Ils ne cherchent pas à communiquer explicitement le fait que la soupe est quelque chose qui est-là, bien qu'une connaissance de ce fait soit la moindre connaissance possible présupposée et impliquée par la connaissance du fait que cela brûle. Ainsi donc, notre première connaissance intellectuelle dans le temps peut être décrite comme une connaissance dont le contenu explicite est enraciné dans une expérience sensible ou une autre, et dont le contenu implicite tout au moins peut être désigné comme quelque chose qui est-là.

D'autre part, nous parlions il y a un instant de la division tripartite des opérations de l'intelligence comme devant éclairer l'antériorité absolue du concept d'être sur tous les autres. Voici comment. On distingue dans notre connaissance intellectuelle trois actes différents: 1<sup>o</sup> la simple saisie, dont le résultat est un concept; 2<sup>o</sup> la composition et la division, dont le résultat est une énonciation; et 3<sup>o</sup> le raisonnement, dont le résultat est une argumentation. Or ces trois actes sont reliés les uns aux autres de telle sorte que le second ne peut avoir lieu sans le premier; ni le troisième sans le second; et, si le premier n'avait pas

lieu, le troisième serait impossible. Cela revient à dire que si la simple saisie n'a pas lieu, aucune activité intellectuelle n'a lieu; ou encore, que, dès là qu'une activité intellectuelle n'importe laquelle a lieu, la simple saisie a toujours lieu. C'est dire aussi que les énonciations sont essentielles aux argumentations; et les concepts, aux énonciations; bref, de même que les énonciations sont antérieures absolument aux argumentations, de même les concepts sont antérieurs absolument aux énonciations. Semblablement, le concept de l'être, cela même que nous exprimions ci-dessus par "quelque chose qui est-là" est relié à tous nos concepts des choses sensibles de telle manière que rien d'autre que lui ne peut être conçu si lui n'est pas conçu; ou encore, lorsque quelque chose est conçu relativement aux choses sensibles, "quelque chose qui est-là" est toujours conçu. Ainsi, ce "quelque chose qui est-là" est absolument antérieur à tous les concepts relatifs aux choses sensibles; mais non inversément. Sitôt que l'intellect fait quoi que ce soit à propos des choses sensibles, il conçoit quelque chose là. Le concept de l'être est l'absolu point de départ de toute l'activité humaine intellectuelle relativement aux choses sensibles.

On peut mieux comprendre que le "quelque chose est-là" exprime le contenu de notre premier concept absolument parlant relatif aux choses sensibles, en considérant le passage naturel de l'intellect humain, de la puissance à l'acte, dans l'acquisition de la connaissance. L'intel-

elligence humaine commence par ne rien connaître, puis à connaître quelque chose; les humains naissent sans aucune connaissance; ils naissent seulement équipés des pouvoirs ou facultés d'acquérir la connaissance. En allant de la non connaissance des choses sensibles à une connaissance d'elles, l'intellect humain fonctionne à travers les sens pour passer d'abord à une certaine - par opposition à une complète - connaissance; puis, à mesure que l'expérience sensible augmente, il acquiert de plus en plus de connaissance les concernant. Mais quel est le moindre que l'intellect peut arriver à connaître concernant les choses sensibles, lorsqu'il vient à connaître premièrement quelque chose à leur sujet ? Peut-être faut-il dire: presque rien. Mais de connaître presque rien au sujet des choses sensibles, et de connaître cela par l'intelligence, c'est connaître quelque chose à leur sujet qui est au plus haut degré possible d'universalité. La connaissance par l'intellect est dès l'abord une connaissance universelle; et la moindre connaissance possible par l'intellect est la connaissance la plus universelle possible. C'est ainsi, dès lors, qu'elle s'applique à chacune des choses individuelles sensibles de quelque sorte qu'elle soit, sans exprimer néanmoins quelque chose qui soit propre à un individu ou une sorte. Lorsque l'intellect conçoit d'abord une chose sensible, que peut-il concevoir de moindre que ceci, à savoir, quelque chose est là. Prétendre que l'intellect conçoive moins encore que ceci voudrait dire que le premier concept de l'intelligence serait formé en même temps concernant les choses qui sont là et concernant



reçoit une formulation verbale; la distinction entre signifier des choses comme tout et les signifier comme une partie; les différentes façons pour nous de connaître quelque chose qui est un tout; la distinction entre l'essence et l'existence.

Sur cette question de la première conception de l'intelligence, nous référons le lecteur, outre le De ente et essentia, in toto, et les références déjà données, au commentaire de saint Thomas à la Métaphysique d'Aristote, livre I, leçon 2, no 46; et livre IV, leçon 6, no 605.

3. Cela dit, il est tellement vrai que cette première conception de l'intelligence, pour première qu'elle soit, reste, comme nous disions, la plus générale, la plus confuse, la plus indéterminée, c'est si vrai, disje, que son opposé, le non-être, n'a même pas le statut de contraire, voire de privation. En effet, l'être, dit saint Thomas, dans son commentaire aux Sentences, livre I, dist. 19, q. 5, a. 1, ad ultimum, est bien la première conception de l'intelligence; or comme à l'être on ne peut opposer quelque chose à la façon d'un contraire ou d'une privation, mais simplement au moyen d'une négation; et vu d'autre part que l'être lui-même ne se fonde sur rien d'autre que soi, il en ira évidemment de même de son opposé: opposita enim sunt circa idem. Par contre, l'Un, le Vrai et le Bien, voilà des conceptions qui, à proprement parler, se fondent sur celles de l'être, et qui dès lors admettent une opposition de contrariété ou de privation fondée sur l'être, tout comme elles-mêmes sont

fondées sur l'être. C'est de cette façon qu'on peut voir que le vrai et le faux, et le mal et le bien, ne s'opposent pas, à strictement parler, comme l'être et le non-être, à moins qu'on n'entende un non-être particulier et incomplet.

4. On s'est souvent demandé si le Tao ne désignerait pas Dieu, cause première de toutes choses. A ce sujet, notons: 1) que les textes du Tao sont si peu précis, qu'il n'y a pas moyen de le savoir. 2) Si les taoïste croient vraiment à une identité primordiale de l'être et du non-être, il ne peut être question pour eux, de Dieu - à condition qu'ils demeurent constants avec eux-mêmes - car il est non seulement maxime ens, mais surtout acte pur (24). 3) On peut néanmoins retenir que le nom Qui Est, est le nom propre de Dieu, ainsi que le manifeste saint Thomas dans la Ia, q. 13, a. 11 c. Il s'agit bien ici de l'être en tant que celui-ci est ce qu'il y a de plus commun et aussi de plus connu de nous. Mais justement, comme le fait remarquer saint Thomas au même endroit, en réponse à la première objection, ce nom est propre à Dieu secundum id a quo nomen imponitur. Le nom propre de Dieu secundum id ad quod imponitur, c'est Dieu, cause première de toutes choses, dont l'existence, elle, a besoin d'être démontrée (25).

5. Il semble évident, après ce que nous avons dit, que les taoïstes ont confondu l'ordre des choses telles qu'elles sont avec l'ordre des choses

telles qu'elles nous sont connues. On peut être facilement tenté, en effet, de transposer les premières conceptions de notre intelligence à la réalité. Ce qui est premièrement connu de nous, deviendrait alors ce qui est premier dans les choses. Voilà qui explique très bien en tout cas, que les taoïstes aient été amenés à attribuer à "l'être premier" des caractéristiques que nous reconnaissons comme étant celles des toutes premières conceptions de notre intelligence. C'est une confusion qu'on peut facilement excuser chez des premiers penseurs.

## CHAPITRE TROISIEME

### Définition de la contrariété.

Puisque notre sujet principal est bien les contraires et l'enseignement taoïste les concernant, nous nous proposons dès maintenant de considérer la nature des contraires, quitte à revenir au Tao par la suite. De l'avis général, les textes principaux et les plus nets relatifs aux contraires, nous viennent d'Aristote. (Voir à ce sujet le Vocabulaire technique et critique de la philosophie, par A. Lalande, s.v.). Nous nous appliquerons donc à l'enseignement d'Aristote sur les contraires et les autres modes d'opposition, en nous fondant surtout sur le Xième livre de sa Métaphysique.

Dans les deux premiers chapitres de ce livre, Aristote traite de l'Un en soi. Puis, à compter du chapitre 3, il traite de l'Un relativement au multiple. Et c'est là qu'après avoir considéré l'Un et le multiple, et ce qui suit immédiatement de cette comparaison, il considère la contrariété découverte entre l'Un et le multiple, car il y a ici une difficulté toute spéciale.

Ainsi donc, dans la première partie de ce chapitre 3, après avoir montré d'une façon générale comment l'Un et le multiple s'opposent, il ne tarde pas à en tirer des conséquences. Mais de quelle façon y a-t-il

opposition entre l'un et le multiple ? On le verra plus bas, l'Un et le multiple s'opposent de plusieurs façons. Il n'empêche, - c'est par cette précision d'ailleurs qu'Aristote commence le chapitre qui nous occupe (26), - que la principale est celle qui oppose le divisible et l'indivisible. Il s'agit en effet d'un mode d'opposition qui touche la raison propre de chacun.

Ou'est-ce-à-dire ? C'est que la raison ou la nature même du multiple consiste dans le fait pour des choses d'être divisées l'une de l'autre et, partant, d'être divisibles. Car on dit de choses qu'elles sont divisées; lorsqu'elles sont séparées l'une de l'autre en acte, et c'est à ce moment là qu'on les déclare multiples. Il est à noter que dans les choses divisibles, pour autant qu'elles ne sont pas séparées en acte l'une de l'autre, et restent toujours susceptibles de l'être, du fait qu'il est facile de les diviser, nous voyons aisément de la multitude; par exemple, l'air, l'eau des océans, paraissent aux hommes immenses et multiples.

D'autre part, la raison ou nature propre de l'unité consiste dans le fait d'être indivisible, ou tout au moins de ne pas être divisé. On ajoute cette dernière réserve à cause du continu qui est bien Un et divisible, encore qu'il ne soit pas divisé en acte.

Reste à savoir de quel genre d'opposition relève l'opposition de l'Un et du multiple. Car on sait par ailleurs qu'Aristote a clairement distingué quatre genres d'opposition, à savoir la relation, la privation et la possession, la contrariété, et la contradiction (27). Qu'ils ne

s'opposent pas comme des relatifs, cela est manifeste, vu que Un et plusieurs se disent d'une façon absolue, qu'ils peuvent chacun être considérés dans leur essence même sans rapport avec l'autre. Toutefois, ne s'opposeraient-ils pas l'un à l'autre comme des contradictoires ?

Cela également est impossible. En effet, l'opposition de contradiction, appelée aussi opposition de l'affirmation et de la négation, est une opposition entre être et ne pas être. Pour que l'opposition entre l'Un et le multiple soit du genre contradictoire, il faudrait qu'ou bien l'Un, ou bien le multiple, ne soit pas. Mais il n'en est rien. On sait, d'autre part, que "les choses qui sont opposées comme l'affirmation et la négation ont seules la propriété d'être toujours, l'une vraie et l'autre fausse (28)." Or il est encore une fois manifeste que pareille propriété n'appartient ni à l'Un ni au multiple.

Restent les oppositions de privation et de contrariété. Étant donné que l'Un et le multiple s'opposent, avons-nous dit, comme l'indivisible au divisible, lesquels semblent s'opposer à leur tour comme la privation à la possession, Aristote précise cependant que l'Un et le multiple s'opposent plutôt comme des contraires. On le verra plus loin, l'opposition entre la privation et la possession, est le principe même de l'opposition de contrariété. Car l'un des contraires comporte toujours privation, sans que ce soit néanmoins une privation pure. S'il s'agissait d'une privation pure le contraire en cause ne pourrait pas participer

au même genre que son opposé, alors que les contraires sont pourtant dans le même genre. Aussi faut-il que les deux contraires aient une certaine nature, même si l'un des deux ne participe à la nature du genre que d'une façon imparfaite. Mais puisque justement l'Un ne signifie pas une privation pure, - il signifie bien l'indivision, mais non l'être indivisé lui-même - il devient évident que l'Un et le multiple ne s'opposent pas à la manière d'une privation pure et de la possession, mais comme des contraires.

Aristote conclut ses considérations sur l'opposition de l'Un et du multiple par la phrase suivante. "L'Un se désigne et s'explique par son contraire, et l'indivisible, par le divisible, parce que la pluralité et le divisible sont plus perceptibles au sens que l'indivisible, de sorte que la pluralité est logiquement antérieure à l'indivisible, en raison des conditions de la perception (29)."

Ce texte fait difficulté. S'il est vrai que l'Un est connu au moyen du multiple, à la façon dont l'indivisible est connu au moyen du divisible, il semblerait que contrairement à ce que vient d'affirmer Aristote, nous avons ici une privation. L'indivisible nous apparaît comme une privation du divisible, étant donné que la privation est postérieure à la possession et à la forme. Et dès lors l'Un serait postérieur au multiple encore qu'Aristote ait dit auparavant que l'Un est principe de la multiplicité, laquelle serait donc connue au contraire par lui.

La réponse à cette objection, comme l'indique saint Thomas dans la leçon 4 du livre X, c'est qu'il faut considérer que ces choses sont antérieures selon la nature ou absolument et sont plus connues, qui sont postérieures et moins connues quant à nous du fait que nous acquérons la connaissance des choses par le sens. Or ce qui tombe d'abord sous le sens, ce sont des choses composées et confuses, comme l'avait dit Aristote au tout premier chapitre de la Physique. De là vient que ce sont les choses composées qui nous sont d'abord connues. Les choses simples, ou tout au moins plus simples, qui sont antérieures et plus connues quant à la nature ou d'une façon absolue, ne nous sont connues que postérieurement. Rien d'étonnant dès lors que nous ne définissions les premiers principes des choses qu'au moyen de négations de choses secondaires relativement à elles; ainsi disons-nous que le point c'est ce qui n'a pas de partie; et nous connaissons Dieu au moyen de négations, puisque nous disons de lui qu'il est incorporel, immobile, infini, et le reste.

Bien que l'Un soit antérieur, absolument parlant, au multiple, il n'empêche que selon notre connaissance il se définit et se dénomme au moyen d'une privation de division. Ce ne peut être que pour cela qu'Aristote énonce dans le texte précité, que "l'Un se désigne", c'est-à-dire se dénomme, "et s'explique", c'est-à-dire est connu, par son contraire, comme l'indivisible par le divisible: en effet, le multiple est plus sensible que l'Un, et le divisible l'est davantage que l'indivisible.

Si donc le multiple est en quelque façon antérieur à l'indivisible, ce ne peut être suivant l'ordre naturel des choses ou d'une façon absolue, mais seulement pour autant que c'est le sens qui est le principe de notre connaissance. Nous y reviendrons sous peu.

Voici d'autres difficultés soulevées par le texte susdit.. Il semble bel et bien impossible que l'Un et le multiple soient des opposés contraires, car enfin l'Un constitue le multiple. En réalité, cependant, les contraires se détruisent l'un l'autre. La chaleur chasse le froid, le noir détruit le blanc, Socrate est ou bien malade ou bien en bonne santé mais jamais les deux en même temps sous le même rapport. Dire que l'Un s'oppose au multiple comme un contraire à l'autre, n'est-ce pas prétendre que l'Un détruit le multiple ?

Nous verrons plus loin que les contraires diffèrent l'un de l'autre selon la forme, si bien que c'est alors l'aspect formel des contraires qu'il faut considérer, et non pas par exemple le fait qu'ils comportent une partie ayant une forme. C'est ainsi qu'un corps sans âme et qui la recevrait comme sa forme, s'opposerait à l'animal comme l'inanimé à l'animé. Mais cependant, si on n'entendait pas par l'âme quelque chose de parfait et de formé, ce corps ne s'opposerait pas à l'animal, mais n'en serait qu'une partie matérielle. La même chose est vraie des nombres naturels. Ainsi pour le nombre 2. Si on le considère comme un certain tout ayant une espèce et une forme déterminée,

il diffère spécifiquement du nombre 3; si au contraire on le considère sans la perfection de sa forme, il n'est plus qu'une partie de 3. (Il va de soi que nous ne parlons pas ici des nombres 2 ou 3 au sens où ils font partie du calcul et ne sont dès lors que de simples agrégats; il en a déjà été question dans la Métaphysique, au livre VII, chapitre 13; le nombre entendu de cette façon-là a une longue histoire (30).) Ce que nous voulons de dire concernant les nombres 2 et 3 vaut semblablement pour l'Un. Qu'on le considère comme parfait en soi et comme ayant une espèce, et il s'oppose au multiple; car alors ce qui est Un n'est pas multiple, ni le multiple Un. Mais qu'on le considère non complet quant à son espèce et sa forme, et au lieu de s'opposer au multiple, il n'en sera qu'une partie.

Néanmoins, voici une autre difficulté. On disait tout à l'heure que le multiple est antérieur à l'Un quant à notre connaissance. Il n'empêche pourtant que l'Un soit principe de connaissance du multiple, ne fût-ce que parce que le multiple n'est pas autre chose qu'une certaine somme d'unités. Dire que relativement à notre connaissance, l'Un lui-même soit postérieur au multiple, voilà donc qui paraît nous mener dans un cercle vicieux. Pour connaître le multiple il faudrait connaître l'unité, et pour connaître l'Un, il faudrait connaître le multiple. L'Un et le multiple seraient plus connus que l'autre chacun à leur tour, ce qui est absurde.

Pour répondre à cette difficulté, nous nous inspirerons de nouveau surtout de saint Thomas (31). Rien n'empêche qu'il y ait antériorité et postériorité sous des aspects divers. Dans le multiple, deux choses principalement sont à retenir: la multiplicité elle-même, et la division. Or précisément c'est en raison de la division que le multiple est antérieur à l'Un, puisque l'Un c'est ce qui ne se divise pas, l'indivisible, comme nous l'avons assez dit. Par contre, pour autant qu'il y a multiplicité, le multiple est postérieur à l'Un dans notre connaissance, puisque qui dit multiple dit une certaine somme d'unités. La division qu'on présuppose à la notion de l'Un convertible avec l'être, n'est évidemment pas la division d'une quantité continue, laquelle est présupposée à la connaissance de l'Un comme principe de nombre. (Concernant la distinction entre l'Un transcendental et l'un principe de nombre, nous référerons le lecteur au tout premier chapitre du livre X de la Méta-physique). Mais il s'agit bien ici de la division qui cause la contradiction, par quoi l'on veut dire la division grâce à laquelle nous reconnaissons, par exemple, que cet être-ci n'est pas cet être-là.

Ainsi donc, après avoir tout d'abord conçu l'être lui-même, et par conséquent le non-être, notre intelligence conçoit la division. Et par conséquent, encore, elle conçoit l'Un, privé maintenant de toute divisibilité, puis finalement elle conçoit le multiple constitué, lui, d'unités.

Ainsi que nous disions, le chapitre d'Aristote se continue par une étude de ces choses qui sont causées par l'opposition de l'un et du multiple. En effet, l'Un entraîne l'identité, la similitude et l'égalité, l'identité n'étant autre chose que l'unité de substance, la similitude que l'unité de qualité, l'égalité que l'unité dans la quantité. Par ailleurs, le multiple entraîne les contraires de ceux-ci, à savoir la diversité, la dissimilitude et l'inégalité, puisque sont diverses ces choses qui ne sont pas une dans leur substance, dissemblables ces choses qui ne sont pas une dans leur qualité, et inégales celles qui ne sont pas une quant à la quantité. Mais, laissons de côté le reste de ce chapitre du livre X de la Métaphysique, pour passer d'emblée au chapitre 4, où il est formellement question de contrariété.

Etant donné qu'Aristote commence le chapitre 4 par une définition de contrariété, nous en citerons tout de suite le début. "Puisque les choses différentes entre elles peuvent différer plus ou moins, c'est donc qu'il y a aussi une différence maxima, et je l'appelle contrariété. Que la contrariété soit la différence maxima, on peut le voir par induction. En effet, tandis que les êtres qui diffèrent en genre n'ont pas de communication entre eux, mais sont trop éloignés les uns des autres et incombinables, les êtres qui diffèrent en espèces ont pour point de départ de leur génération réciproque les contraires pris comme extrêmes; or la distance des extrêmes et, par conséquent aussi des contraires, est la distance maxima" (32).

"Les êtres qui diffèrent en espèce, disait Aristote, ont pour point de départ de leur génération réciproque les contraires pris comme extrêmes" (33). Ici de nouveau, pour bien comprendre ce que veut dire Aristote, il faut se reporter aux devenirs. Ainsi, dans un changement de couleur, quelque chose peut acquérir une couleur moyenne à partir d'une couleur extrême, une chose peut acquérir une couleur pâle à partir d'une couleur noire, ou encore de la couleur rouge. Mais, on le voit, le point de départ et le point d'arrivée de ces générations ou devenirs ne sont pas des extrêmes. Lorsqu'après avoir été noire une chose devient pâle, elle peut acquérir une couleur plus extrême et différente de celle qu'elle avait au départ. Cependant lorsqu'elle est devenue blanche, elle ne peut tout simplement pas acquérir de couleur plus différente du noir. Maintenant qu'elle est blanche, la chose ne peut pas connaître d'état plus extrême par rapport au noir. C'est pourquoi on dit que les devenirs se font à partir des contraires comme à partir d'extrêmes.

Or il est manifeste que la différence entre les extrêmes est toujours la plus grande. Aussi, parmi les choses qui diffèrent spécifiquement, ce sont les contraires qui diffèrent le plus.

Ainsi donc, puisque, comme on l'a vu, il n'y a pas à proprement parler de différence maxima entre les choses qui diffèrent selon leur genre, et que, d'autre part, il y a des différences maxima entre certai-

nes choses, il s'ensuit que la contrariété n'est rien d'autre que la différence la plus grande entre deux choses.

A la suite du texte précité, Aristote tire deux corollaires. Le premier, c'est que la contrariété est une différence parfaite. Aristote le prouve comme suit. Ce qu'il y a de plus grand dans chaque genre, c'est la même chose que ce qu'il y a de parfait. En effet, ce qu'il y a de plus grand, c'est ce qui n'est pas susceptible d'être dépassé; et ce qu'il y a de parfait, c'est ce au delà de quoi on ne peut rien trouver. C'est dire que la différence la plus grande et la différence parfaite semblent identiques.

Que le parfait soit ce au delà de quoi on ne peut rien trouver, cela est évident du fait que toutes ces choses sont dites parfaites qui parviennent à leur fin. Au delà de la fin il n'y a rien; car la fin est ce qui est ultime en toute chose, en l'incluant. De sorte qu'il n'y a rien en dehors de la fin. Ce qui est parfait n'a pas non plus besoin de quelque chose d'extérieur à soi; mais il est tout entier contenu en sa propre perfection. De là vient que la différence parfaite est celle qui va jusqu'à la fin même de la chose. En un mot, vu que la contrariété est la différence maxima, comme on le montrait, il s'ensuit qu'elle est aussi la différence parfaite. Toutefois, on le verra, les contraires sont dits tels de multiples façons, et pour cette raison tous les contraires ne méritent pas d'être séparés par une différence parfaite. Mais

à proportion que des contraires seront dits tels proprement, ils entraîneront des différences parfaites; des contraires qui ne sont dits tels qu'en un sens dérivé, ne pourront qu'entraîner des différences secondaires.

Le deuxième corollaire est le suivant. Si ce qu'on vient de dire est vrai, "il est manifeste qu'il ne peut y avoir pour une seule chose plusieurs contraires" (34). D'abord, parce que la contrariété est une différence maxima et parfaite entre deux extrêmes; "et, pour une seule distance, il ne saurait y avoir plus de deux extrémités" (35). Ainsi, pour une ligne droite, il ne peut y avoir que deux points extrêmes. Et à ce qui est extrême il ne peut y avoir quelque chose de plus extrême. Aussi est-il impossible, s'il est vrai que la contrariété est une distance, que l'un des contraires soit contrarié par deux autres; ni que l'un soit contrarié davantage et l'autre moins; car ce qui contrarierait moins, ne serait pas un extrême, mais admettrait, lui, un extrême.

Une autre façon de prouver ce corollaire, c'est de dire que la contrariété est une certaine différence. Or toute différence est entre deux choses: à fortiori une différence parfaite. Donc, une chose n'a, au sens plein du terme, qu'un seul contraire.

On sait qu'Aristote a parlé de la contrariété dans les Catégories, dans les Topiques, et dans le livre V de la Métaphysique. Il profite ici maintenant de l'occasion pour montrer que les différentes définitions ou

descriptions proposées s'accordent avec la définition de la contrariété qu'il vient de donner. Aristote rappelle quatre descriptions assignées au contraire. La première, c'est que les contraires sont des choses qui diffèrent le plus. Voilà qui se vérifie d'après ce qu'on vient de dire, vu que la contrariété est une différence parfaite qui donc fait différer le plus. La seconde, c'est que les contraires sont des choses qui diffèrent le plus dans un même genre. Ce qui encore une fois s'accorde avec ce qu'on vient de dire, puisque la contrariété est une différence parfaite, et que c'est la différence maxima entre des choses appartenant à un même genre qui est la différence parfaite. La troisième définition, c'est que les contraires sont ce qui diffère le plus dans un sujet. On venait de dire la même chose en d'autres termes car forcément la matière des contraires est la même, étant donné que l'un devient à partir de l'autre. Rappelons l'exemple du changement de couleur.

La quatrième définition, c'est que les contraires sont ce qui diffère le plus sous la même puissance. A titre d'exemple de puissance, Aristote donne tout de suite celui d'une science. Or la science, comme il l'a montré au livre IX, est une puissance rationnelle. De nouveau cette définition s'accorde avec ce qu'on vient de dire, puisque une science porte sur un genre de choses. Comme donc les contraires sont dans un même genre, il faut qu'ils soient tous deux sous une même puissance ou science. Et parce que la contrariété est une différence parfaite dans

un même genre, il faut que les contraires diffèrent le plus parmi les choses qui sont sous cette même science.

## CHAPITRE QUATRIEME

### Contrariété et privation; contraires et intermédiaires.

1. La contrariété comporte privation; comment elle se distingue de celle-ci, de la contradiction et de la relation.

Après avoir défini la contrariété, on doit pouvoir la distinguer des autres genres d'opposition. C'est ce qu'Aristote tente dans la seconde partie du chapitre 4 du livre X de la Métaphysique, et nous verrons comment.

"La contrariété première est la possession et la privation, non pas toute privation (car la privation se prend en plusieurs acceptations), mais celle qui est privation complète" (36). En affirmant que la contrariété première, c'est la privation et la possession, Aristote pose le principe même de l'opposition de contrariété, car cela implique que dans toute opposition de contrariété est inclue l'opposition de privation et de possession comme quelque chose de premier.

On pourrait croire alors qu'Aristote identifie l'opposition de contrariété et l'opposition de privation et de possession. Mais il n'en est manifestement rien, puisqu'il précise immédiatement que ce n'est pas toute privation qui est une contrariété. C'est pourquoi il répète ce qu'on apprend déjà au Vième livre de la Métaphysique, à savoir que la privation "se prend en plusieurs acceptations." Par exemple, si quelque

chose n'a pas ce qu'il est censé avoir naturellement, on dit qu'il y a privation. Mais une telle privation n'est pas une contrariété, parce que une telle privation ne pose pas une nature opposée à la possession, bien qu'elle suppose un sujet déterminé. Mais seule cette privation est dite être une contrariété qui est une privation complète. Le mot complet ici est important. Il s'agit en somme de parfaite exclusion.

De son côté, comme la privation elle-même n'admet pas de plus ou de moins, on ne peut parler de privation complète si ce n'est en raison d'une certaine nature qui a une distance parfaite par rapport à la possession. Ainsi ce n'est pas toute privation du blanc qui est contraire au blanc; mais c'est la privation la plus éloignée du blanc qui doit se fonder en quelque nature du même genre, la plus distante du blanc. Et c'est dans ce sens que nous disons que le noir est le contraire du blanc.

Aristote rend cette doctrine plus explicite encore en ajoutant que: "tous les autres contraires seront ainsi dénommés d'après cette contrariété première, les uns, parce qu'ils la possèdent, d'autres, parce qu'ils la produisent ou sont en puissance de la produire, d'autres, enfin, parce qu'ils sont acquisition ou suppression de ces contraires ou d'autres contraires" (37). Cela dit, il reste à démontrer que la première contrariété soit bel et bien l'opposition de privation et de possession. C'est ce qu'Aristote fait d'abord au moyen d'un syllogisme, puis par une induction. Cependant, il insiste d'abord que la contrariété n'est pas une contradiction.

Encore une fois, une chose peut être opposée à une autre de quatre façons: ou bien comme sa contradictoire, tels être assis et ne pas être assis; ou bien comme sa privation, tel l'aveugle par opposition à celui qui voit; ou bien comme un contraire, ainsi le noir et le blanc; ou bien finalement comme une relation, telle celle du fils au père. Or parmi ces quatre genres d'opposition le premier est la contradiction.

La raison en est que la contradiction est inclue dans tous les autres genres d'opposition comme quelque chose de premier et de plus simple.

En effet il est impossible aux opposés d'exister simultanément quel que soit le genre d'opposition auxquels ils appartiennent. Il en est ainsi toujours parce que l'un des opposés comporte dans sa raison la négation de l'autre. Ainsi, l'aveugle ne voit pas; ce qui est noir n'est pas blanc; et semblablement, le fils n'est pas le père de celui dont il est le fils.

Il est manifeste que dans la contradiction il n'y a pas d'intermédiaire, comme on le voit surtout au quatrième livre de la Métaphysique. Ou bien on affirme ou bien on nie, il n'y a pas un milieu entre les deux. Or c'est tout différent pour les contraires, qui admettent des intermédiaires; qu'on pense seulement à toute la gamme des couleurs intermédiaires entre noir et blanc. C'est dire tout de suite que la contrariété et la contradiction ne sont pas des oppositions identiques.

En vue toujours de montrer que la première contrariété est l'opposition de la privation et de la possession, Aristote précise davant-

tage de quelle façon la privation se rattache à la contradiction. Qu'elle soit une certaine contradiction, on le sait déjà, puisque c'est une opposition, et qu'un opposé comporte toujours la négation de l'autre. Rapelons toutefois les différents sens du mot privation examinés au livre V et au livre IX de la Métaphysique. On parle de privation lorsque quelque chose n'a pas ce qu'il n'est nullement disposé naturellement à avoir; c'est dans ce sens qu'on dit qu'une pierre est privée de vue. On dit d'une autre façon qu'une chose est privée lorsqu'elle n'a pas ce qu'elle devrait avoir naturellement; c'est dans ce sens qu'un animal supérieur est privé de vue. Et ceci doublement: ou bien s'il en est privé complètement, ou bien s'il en est privé seulement pour un temps déterminé ou suivant une manière déterminée.

Mais si la privation est une certaine sorte de contradiction, elle ne s'identifie pas elle non plus avec la contradiction. En effet la contradiction, quant à elle, ne requiert ni aptitude ni même l'existence d'un sujet. Elle se vérifie d'un être ou d'un non-être quel qu'il soit. Nous disons en effet qu'un animal ne voit pas et que le bois ne voit pas et que le non-être ne voit pas. Par contre, la privation requiert nécessairement un sujet, parfois même requiert une aptitude déterminée dans un sujet. De sorte que ce qui tout à fait n'est pas, on ne le dit pas privé.

C'est pourquoi Aristote ajoute que la privation ou bien se trouve dans une puissance déterminée douée d'une aptitude à posséder, ou bien

tout au moins se trouve dans un sujet mais dépourvu d'une telle aptitude.

C'est dans ce dernier sens que nous disons que la voix est invisible, ou d'une pierre qu'elle est une chose morte.

En outre, "tandis que la contradiction n'admet pas d'intermédiaire, il peut y en avoir pour la privation: Tout, en effet, est ou égal ou non-égal, mais tout n'est pas ou égal ou inégal, sinon seulement dans le sujet apte à recevoir l'égalité" (38). Ainsi donc, l'opposition de contradiction est immédiate sous tous les rapports. L'opposition de privation, elle, est immédiate dans un sujet déterminé: elle n'est pas immédiate absolument parlant. D'où on voit que la contrariété, qui admet naturellement des intermédiaires, est plus proche de la privation que de la contradiction. Ce qui ne veut nullement dire que la privation soit, elle, une contrariété.

Voici maintenant le syllogisme par lequel Aristote montre que la contrariété est une privation. Tout ce à partir de quoi se fait une génération, ou bien est une forme ou bien est quelque chose qui appartient à une forme; ou encore c'est une privation d'une forme, ou quelque chose de la forme. Nous disons bien toute génération ou tout devenir, car il y a deux sorte de devenirs. Il y a le devenir absolu, dans le genre de la substance, étudié au premier livre de la Physique, et il y a le devenir accidentel. Or ces devenirs se font au sein de la matière à partir de contraires. Il est clair donc, que toute contrariété est une

privation. Si en effet l'autre des extrêmes dans une génération, c'est une privation, et si d'autre part l'un et l'autre des contraires sont les extrêmes d'une génération ou devenir, vu que les contraires s'engendrent l'un l'autre, tel le blanc du noir et le noir du blanc, il s'ensuit nécessairement que toujours l'un des contraires sera une privation.

mais, encore une fois, il ne suit nullement que toute privation soit une contrariété. Car il y a différentes sortes de privation, nous l'avons vu. Chaque fois qu'une chose n'a pas une certaine forme ou détermination qu'elle est naturellement disposée à avoir, on peut dire qu'elle en est privée, que la disposition naturelle à cette forme ou détermination soit prochaine, ou éloignée. Cependant un contraire est toujours dans une disposition éloignée: puisque les contraires sont les extrêmes des devenirs. C'était la raison pour laquelle nous disions que les termes contraires sont les termes les plus éloignés l'un de l'autre. On dit bien d'une chose qu'elle est privée de blancheur si elle n'est pas blanche, mais simplement pâle, ou de quelque autre couleur. Mais on ne parlera de couleur contraire que lorsqu'il s'agit de la couleur la plus éloignée; ainsi du blanc par rapport au noir. Il est donc manifeste que toute privation n'est pas une contrariété.

Bien plus, on devrait voir maintenant que, comme elle ne renoue rien d'autre que l'absence d'une forme, en supposant seulement une relation à un sujet, sans pour cela déterminer une disposition quel-

conque dans le sujet par laquelle le sujet serait proche de la forme ou éloignée d'elle, la privation ne signifie pas une nature dans un sujet mais présuppose simplement un sujet apte. Par contre, le contraire requiert une disposition déterminée du sujet selon laquelle il puisse être le plus loin possible de la forme. Aussi, signifie-t-il nécessairement une certaine nature dans un sujet, qui soit du même genre que la forme absente; de la façon dont le noir est dans le genre du blanc.

On se souvient qu'au chapitre 10 des Catégories, en énumérant des différences entre l'opposition de contrariété et l'opposition de la privation et de la possession, Aristote remarque que "pour la possession et la privation, il est impossible qu'un changement réciproque se produise: de la possession à la privation, il peut bien y avoir passage, mais de la privation à la possession, c'est impossible, car celui qui est devenu aveugle ne recouvre pas la vue," du moins naturellement, i. e. sans l'intervention d'un médecin ou de quelque autre agent extrinsèque, alors que, "pour les contraires, il peut se faire que, le réceptacle restant le même, un changement de l'un à l'autre se produise, à moins qu'un seul d'entre eux n'appartienne par nature au sujet, par exemple, pour le feu, être chaud. Il est possible, en effet, que le bien portant tombe malade, que le blanc devienne noir, et le froid, chaud, et il est même possible que l'honnête devienne vicieux, et le vicieux, honnête. (39)" Pourtant, on vient de montrer que la contrariété est une privation, en se fondant sur le changement réciproque qu'on trouve dans les deux. N'y a-t-il pas dès lors contradiction entre la Métaphysique et les Catégories sur ce point ?

A ce propos, notons qu'il y a deux sortes de privation. La première est celle qui est immédiatement ordonnée au sujet de la forme, ainsi les ténèbres par rapport au milieu transparent. Dans ce cas il y a bien changement réciproque entre la privation et la forme opposée. Le même milieu passe de la lumière aux ténèbres, et réciproquement des ténèbres à la lumière. Le second type de privation, est celui qui ne se compare au sujet de la forme que par l'intermédiaire d'une forme, vu qu'il n'en est qu'une sorte de corruption: par exemple, la cécité est corruption de la vue, la mort est corruption de la vie. En de tels cas, il n'y a en effet pas de changement réciproque (40). Quand nous disons que la contrariété est une sorte de privation, il est donc clair que nous ne pouvons entendre que la privation immédiatement ordonnée au sujet de la forme. Aussi, l'enseignement des Catégories ne fait-il en réalité aucunement difficulté ici.

En vue sans doute de rendre plus évident encore que la contrariété est une privation, Aristote fait appel ensuite à des inductions; d'abord, en s'appuyant sur des instances particulières de contrariété, puis en réduisant en fin de compte le tout aux premiers contraires.

Car le fait est que l'on constate que toute contrariété comporte la privation de l'un des contraires. L'un des deux contraires fait en effet toujours défaut relativement à l'autre. Reste que ce n'est pas de la même façon pour tous les contraires que l'un se découvre privation de

l'autre, comme on verra. Quoi qu'il en soit, on voit que l'un des contraires est la privation de l'autre, du fait que "l'inégalité est la privation de l'égalité, la dissemblance de la ressemblance, et le vice de la vertu" (41).

C'est diversement, disons-nous, que l'un des contraires est la privation de l'autre; et cela, ici encore, suivant les différents sens de "privation". Or l'on peut considérer cette diversité de deux façons. Premièrement, de ce que l'on peut parler de privation, dès que quelque chose est tout simplement privé de quelque chose d'autre d'une façon ou d'une autre. Soit encore, aussitôt qu'il en est privé dans un temps déterminé, par exemple à un certain âge ou dans une partie déterminée, par exemple dans une partie principale comme l'est la tête des animaux supérieurs. Soit, aussi, lorsqu'une chose est tout entière privée d'une autre. Ainsi qualifie-t-on quelqu'un d'insensé, s'il manque de discréption à un âge mur, et non s'il n'est qu'un enfant. Pareillement, pour que quelqu'un devienne nu, il ne suffit pas qu'une partie de son corps soit découverte, mais il faut pour cela que plusieurs de ses parties ou du moins des parties principales soient laissées découvertes.

Comme de juste, c'est en raison de cette diversité de privations sous-jacentes à la contrariété, qu'il arrive que certains contraires admettent des intermédiaires et d'autres pas. Entre le bien et le mal, il y a intermédiaire. Un homme peut être ni bon ni méchant. Il est

vrai que l'homme devient bon grâce à l'acquisition de la vertu, puisque la vertu est ce qui rend bon; et cependant, quiconque manque de vertu, n'est pas pour cela mauvais: un enfant manque forcément de vertu, toutefois nous ne l'accusons pas d'être mauvais pour cette raison. Mais si quelqu'un manque de vertu à l'âge où il devrait en avoir, là nous l'accusons d'être mauvais. Semblablement si quelqu'un manque de vertu dans des actes sans importance et à peu près indifférents à la vie, on ne dit pas qu'il est mauvais, mais on le dit s'il manque de vertu dans des actions importantes et nécessaires à la vie. D'autre part, un exemple de contraires n'admettant pas d'intermédiaire serait celui du pair et de l'impair dans les nombres, d'autant qu'on dit d'un nombre qu'il est impair dès qu'il manque de parité de quelque manière que ce soit.

Deuxièmement, il y a diversité de privation si l'on considère la relation d'une privation à son sujet. Certaines privations ont un sujet déterminé, d'autre point. Nous disions bien, plus haut, qu'en parlant de ce qui manque de quelque chose, même s'il n'est pas naturellement disposé à l'avoir, on dit parfois qu'il en est privé. A cause de cette diversité là de privation, il peut arriver que certains contraires admettent un intermédiaire ou n'en admettent pas. C'est ainsi qu'en parlant d'un homme vivant en société politique, on peut à juste titre le qualifier de bon en raison de ces vertus politiques, et, si celles-ci lui manquent, de mauvais eu égard à la société; qu'il s'agisse par contre d'un homme des bois ne participant aucunement à la vie de la société, et nous ne

pourrons dire de lui ni qu'il est bon ni qu'il est mauvais relativement au bien politique. Dans ce dernier cas, il y a non seulement absence ou privation de vertu politique, mais il manque aussi ce sujet déterminé qu'est l'homme vivant en société.

Quoi qu'il en soit, on devrait maintenant voir grâce à ces inductions, que l'un des contraires découle toujours d'une privation. "Il suffit, du reste, que cela soit vrai pour les premiers contraires, c'est-à-dire les genres des autres contraires, à savoir l'un et le multiple, puisque les autres s'y ramènent" (42). Ainsi conclut Aristote. L'Un et le multiple sont les premiers contraires, à preuve le fait que tous les contraires se ramènent à eux: tels l'égal et l'inégal, le semblable et le dissemblable, le même et le divers, comme on l'a vu. Car la différence est une certaine diversité, et la contrariété une certaine différence, nous l'avons dit; de sorte que toute contrariété se réduit à l'opposition de l'Un et du multiple. Or nous avons établi en outre que l'Un et le multiple s'opposent comme le divisible à l'indivisible; qu'on se rapporte à nos pages plus haut traitant de l'indivisible. Il faut donc, encore une fois, que tous les contraires comprennent privation.

Aristote consacre les chapitres 5 et 6 du même livre à des questions relatives à l'opposition de l'Egal au grand et au petit, et à l'opposition de l'Un et du multiple. Parce que ces questions ne concernent l'opposition de contrariété que de façon éloignée, nous passerons maintenant au chapitre 7, qui traite des intermédiaires entre les contraires.