

"Puisque, écrit-il, entre les contraires, il est possible qu'il existe un intermédiaire, et qu'en certains cas il en existe effectivement, les intermédiaires sont nécessairement composés des contraires" (43). C'est là, en fait, l'intention principale d'Aristote, que de prouver que les intermédiaires sont nécessairement composés des contraires, et, à cette fin, de rendre manifeste d'autres points que cette preuve pré-suppose.

Ainsi, il faut d'abord voir, que les intermédiaires sont dans le même genre que les contraires. Puis il faut voir que les intermédiaires ne se découvrent qu'entre les opposés contraires.

Aristote affirme donc premièrement que tous les intermédiaires sont dans le même genre que les êtres dont ils sont les intermédiaires. Ce qui le prouve, c'est la définition même d'intermédiaires. Car nous entendons par intermédiaire ce en quoi doit nécessairement changer d'abord ce qui va d'un extrême à un autre. Aristote propose deux exemples, celui des sons, et celui des couleurs. Il y a des sons graves, et des sons aigus, et des tons intermédiaires entre les deux. Si on veut aller graduellement du son grave au son aigu, on passera d'abord par les sons intermédiaires. De même, si l'on veut, dans les couleurs, passer petit à petit du blanc au noir, on atteindra d'abord des couleurs intermédiaires précédant en ce sens le noir. Et ainsi pour les autres intermédiaires. Or il est évident qu'il n'est pas possible qu'il y ait

changement d'un genre à un autre genre, comme, par exemple, d'une couleur à une figure sinon par accident. Le changement de couleur se fait d'une couleur à une autre couleur, et le changement de figure, d'une figure à une autre. Si ce qui est blanc peut changer de figure et devenir carré, ce n'est manifestement pas en tant que blanc qu'il peut le faire, mais bien en tant qu'ayant une figure autre que carré. Bref, les intermédiaires et les extrêmes d'un changement, doivent appartenir au même genre.

Afin de démontrer que c'est entre les contraires qu'il se trouve des intermédiaires, Aristote rappelle ensuite qu'il n'y a d'intermédiaire qu'entre des termes opposés. En effet, on l'a vu dès le premier livre de la Physique, il n'y a, à proprement parler, de changements qu'entre des opposés. Une chose devient blanche, à partir du noir, ou d'une autre couleur. Elle ne devient pas douce à partir du noir, si ce n'est par accident, pour autant qu'une chose blanche peut également être douce. On ne découvre en fait d'intermédiaires qu'entre ces choses qui admettent un changement réciproque, à preuve la définition même d'intermédiaires énoncée plus haut. Aussi est-il impossible qu'il y ait des intermédiaires entre des choses qui ne sont pas opposées: cela entraînerait l'absurdité d'un changement sans termes opposés.

Reste à voir entre quels opposés il peut exister des intermédiaires. La première opposition, l'opposition de contradiction, n'admet pas

d'intermédiaires; car l'un ou l'autre membre de la contradiction appartient nécessairement à un sujet quelconque, soit à un être, soit à un non-être. De n'importe quel être ou non-être en effet, il est nécessaire de dire ou bien qu'il est assis ou bien qu'il n'est pas assis. Le fait de n'être pas n'empêche en effet nullement le non-être de n'être pas assis; au contraire, il l'est nécessairement, puisqu'il n'est pas; et ce qui est, est nécessairement ou bien assis ou bien non-assis. Il est clair, donc, qu'il n'y a aucun intermédiaire entre des opposés contradictoires. Les autres opposés sont les termes relatifs, la privation et la forme, les contraires.

Parmi les opposés relatifs, certains réfèrent l'un à l'autre ex aequo, ainsi le grand et le petit; ceux-là se rapportent l'un à l'autre comme des contraires, et ils admettent un intermédiaire: ainsi entre le grand et le petit, il peut y avoir un intermédiaire, à savoir l'Egal, comme l'a montré Aristote au chapitre 5 de ce livre. Mais il y a des opposés relatifs qui ne sont pas comme des contraires l'un par rapport à l'autre, parce qu'ils ne se réfèrent pas ex aequo l'un à l'autre, et ceux-ci n'admettent pas d'intermédiaire. C'est le cas par exemple de la relation entre connaissance et objet connaissable. On dit du connaissable qu'il est un terme relatif, non pas parce que lui-même se réfère à la connaissance, mais parce que la connaissance, elle, se réfère à lui. La raison pour laquelle ces relatifs-ci n'admettent pas d'intermédiaires, c'est que les intermédiaires et les extrêmes sont dans le même genre; or ces relatifs-ci ne sont pas

dans le même genre puisque l'un se réfère lui-même à l'autre, telle la connaissance, tandis que l'autre est uniquement un terme auquel on réfère, tel le connaissable. On le voit, comment pourrait-il y avoir d'intermédiaires entre la connaissance et le connaissable ?

Il ne reste à considérer que l'opposition de privation, et celle de contrariété. Or nous avons déjà vu quelles sortes de privations admettent des intermédiaires ou n'en admettent pas, et nous avons vu aussi comment la privation se rattache à la contrariété (44). C'est dire tacitement que les intermédiaires non seulement sont dans le même genre, mais qu'ils sont entre des contraires.

Ces deux propositions étant à présent établies, Aristote en arrive à la proposition qui l'intéressait principalement, savoir: il faut nécessairement que les intermédiaires soient composés des contraires entre lesquels ils se trouvent. En vue de prouver cette dernière proposition, Aristote montre d'abord que des espèces contraires sont constituées par des contraires antérieurs à elles. En effet, les contraires tomberont sous un même genre, ou pas. Mais des contraires qui ne tomberaient pas sous un même genre n'admettraient pas d'intermédiaires, puisqu'il n'y a d'intermédiaires qu'entre des êtres appartenant à un même genre, comme on l'a vu. Or si, pour des contraires entre lesquels on découvre un intermédiaire, il existe un genre antérieur à ces contraires mêmes, cela entraînera nécessairement des différences anté-

rieures elles aussi, aux espèces contraires, et qui constituent les espèces contraires rentrant dans ce même genre. Car ce sont le genre et les différences qui constituent les espèces.

Voici l'exemple qu'Aristote propose. Si le blanc et le noir sont des espèces contraires, ayant un même genre qui est la couleur, il faut qu'ils aient des différences constitutives: tel le fait, pour le blanc, d'être une couleur apte à mettre le sens de la vue en éveil, et celui, pour le noir, de mettre par contre le sens de la vue en repos. De cette façon, les différences "mettre en repos" et "mettre en éveil" sont antérieures au blanc et au noir, et, par conséquent, comme les deux sont en outre contraires l'une à l'autre, il apparaît clairement qu'il existe des contraires qui sont antérieurs à d'autres contraires. Les différences contraires sont, en somme, antérieures aux espèces contraires, et elles sont même plus contraires l'une à l'autre que les espèces, puisqu'elles sont les causes de la contrariété de celles-ci.

A propos de cet exemple, notons, à la suite de saint Thomas, que le fait de mettre en éveil, et celui de laisser en repos le sens de la vue, ne sont pas de véritables différences constitutives du blanc et du noir, mais bien plutôt des effets de ces couleurs. On met ces derniers à la place des différences dont ils sont des signes. Souvent les différences spécifiques et les formes substantielles sont ainsi désignées au moyen de différences accidentelles. Ici l'éveil du sens de la vue pro-

vient de l'éclat et de la luminosité propre à la blancheur, tandis que son repos provient de la cause contraire.

Toujours dans le même but, Aristote montre en second lieu qu'à leur tour les espèces intermédiaires admettent des intermédiaires antérieurs à elles et qui les constituent. Etant donné d'une part, que les intermédiaires sont les espèces d'un même genre, et, d'autre part, que toutes les espèces sont constituées par un genre et une différence, les intermédiaires doivent être constitués d'un genre et de différences.

Par exemple, toute couleur intermédiaire entre le blanc et le noir doit se définir à partir du genre couleur et de certaines différences. Mais ces différences dont sont composées les couleurs intermédiaires ne peuvent être les premiers contraires, c'est-à-dire, les différences contraires qui constituent les espèces contraires blanc et noir. Autrement il faudrait que n'importe quelle couleur intermédiaire soit elle-même ou blanche ou noire. En un mot, il faut que les différences constitutives des couleurs intermédiaires soient autres que les différences contraires constitutives des espèces contraires proprement dites. De même donc que les couleurs intermédiaires sont des espèces intermédiaires entre les espèces contraires proprement dites, de même leurs différences constitutives sont intermédiaires entre les différences contraires constituant les espèces contraires proprement dites.

Enfin, Aristote montre que les différences intermédiaires sont composées de différences contraires. Dans cette intention, il rappelle que ce sont les différences constitutives des premières espèces qui sont les premiers contraires. Ce qui constitue premièrement toutes les espèces d'un genre sont donc ces différences. Il est vrai que s'il existe des contraires qui ne soient pas dans le même genre, il restera à chercher comment sont constitués leurs intermédiaires. Mais, pour ce qui est de ceux qui appartiennent à un même genre, ce n'est pas difficile à saisir. Voici comment.

Toutes les choses qui rentrent dans un même genre ou bien sont incomposées, c'est-à-dire simples, ou bien sont composées de choses incomposées, c'est-à-dire simples, qui rentrent dans ce même genre. Or les contraires sont eux-mêmes incomposés l'un par rapport à l'autre: le blanc n'est pas composé du noir, ni le noir du blanc, ni non plus le fait de mettre en repos du fait de mettre en éveil, ni vice-versa. Aussi faut-il dire que les contraires sont des principes, étant donné que les choses simples ou incomposées sont des principes à l'intérieur du genre où elles rentrent.

Quant aux intermédiaires, il faut alors dire qu'ils sont ou bien tous composés de choses simples, c'est-à-dire de contraires, ou encore aucun d'entre eux ne l'est, car il semble tous avoir une même nature. Or justement on ne peut pas dire qu'aucun intermédiaire ne soit composé

d'incomposés: il y a bien des intermédiaires qui sont composés de contraires, et c'est pourquoi un changement passe par des intermédiaires avant d'atteindre les extrêmes. Ce à quoi un changement parvient d'abord, est du plus ou du moins, au point de vue de l'un ou de l'autre des extrêmes: une chose devient moins blanche et moins noire avant de devenir entièrement blanche et entièrement noire; et cela même qui est moins blanc est, dans l'ordre de la génération, antérieur au blanc pur, tout comme ce qui est moins noir par rapport au noir pur. D'autre part, ce qui est moins blanc se rapproche davantage du blanc que du noir pur; et ce qui est moins noir se rapproche davantage du noir que du blanc pur. On voit de la sorte que ce que le changement atteint en premier lieu est du plus et du moins relativement à l'un ou l'autre des extrêmes. C'est précisément pourquoi il est intermédiaire entre des contraires.

Ainsi donc, tous les intermédiaires sont composés des contraires. Car ce même intermédiaire qui est du plus et du moins relativement à l'un ou l'autre des extrêmes, il faut qu'il soit composé des extrêmes simples ou incomposés, au regard desquels il est appelé plus ou moins. Ce qui est moins blanc est plus noir que le blanc pur.

Comme il n'y a pas d'extrême antérieur aux contraires dans un même genre, il s'ensuit que deux différences contraires constitutives des intermédiaires sont composées des différences contraires. Ce qui revient à dire que les intermédiaires sont composés des contraires.

Proposition qui devient évidente, après qu'on a établi que tous les antérieurs, ou toutes les espèces d'un genre, tant les contraires que les intermédiaires, sont composés des premiers contraires, à savoir les différences. "En résumé, on voit donc que tous les intermédiaires appartiennent au même genre, qu'ils sont intermédiaires entre des contraires, et qu'ils sont, absolument tous, composés des contraires" (45).

CHAPITRE CINQUIEME

La contrariété et la différence spécifique.

1. La différence selon l'espèce.

Aristote ayant rappelé plus haut que la contrariété est une différence, il reste à établir quel rapport il y a entre les contraires et les différences de genre et d'espèce: car une différence est soit générique, soit spécifique. On verra d'abord, plus nettement qu'auparavant, que c'est la différence selon l'espèce qui se rattache à la contrariété. On étudiera ensuite le cas de certains contraires qui diffèrent à l'intérieur d'une même espèce, ainsi l'homme et la femme qui n'appartiennent ni à des espèces ni encore moins à des genres différents (on ne peut s'empêcher de penser ici au fameux Yin-Yang chinois, qui est rigoureusement la même opposition, Yin voulant dire femme, et Yang, homme); puis, enfin, celui de contraires qui semblent rentrer dans des genres différents, tels le corruptible et l'incorruptible.

Aristote montre donc en premier lieu que la différence qui fait différer d'espèces, est, quant à elle, à l'intérieur d'un même genre, divisant en quelque sorte la nature même du genre en des espèces diverses. En effet, dit-il, toute diversité d'espèces entraîne, d'une part, que cette chose-ci soit autre que celle-là, et d'autre part, qu'un être soit diversifié

par ces deux choses. Mais l'être diversifié par ces deux choses doit se trouver dans les deux. Ainsi, l'animal se diversifie en des espèces distinctes, comme par exemple l'homme et le cheval; mais il faut que les deux, et l'homme et le cheval soient des animaux. Il est par conséquent évident que les choses diverses l'une de l'autre selon l'espèce, sont dans le même genre.

On appelle genre justement ce qui est un et le même en deux choses, mais qui n'est pas dit d'elles deux par accident, et ni non plus ne se diversifie en elles accidentellement. Aussi faut-il que le genre ait une différence qui ne soit pas accidentelle; et ce, peu importe que le genre soit un être posé à la façon de la matière, ou qu'il le soit de quelque autre façon. La raison de cette dernière précision est que, autre est la diversification de la matière par des formes, autre celle du genre par des différences. Car une forme n'est point cette chose qu'est la matière, bien qu'elle et la matière se composent l'une avec l'autre. De même, la matière n'est point le composé résultant, mais elle est quelque chose de lui. Par contre, la différence s'ajoute au genre, non pas cette fois à la façon d'une partie à une autre partie, mais plutôt comme un tout à un tout. Si bien que genre se confond avec ce qui est espèce. Il n'est pas simplement quelque chose de lui. Que s'il n'était que partie, on ne pourrait le prédiquer de l'espèce.

Il n'empêche toutefois que, le tout pouvant être dénommé à partir d'une seule de ses parties (par exemple si l'on désigne l'homme comme celui qui a une tête, ou qui a une main), il arrive que le composé lui-même soit dénommé à compter de la matière et de la forme. Et le fait est que le nom au moyen duquel un tout est désigné à partir de ce qu'il y a de matériel en lui, c'est le nom du genre; cependant que le nom servant à le désigner à partir de son principe formel, c'est le nom de la différence. Ainsi l'homme est appelé animal en raison de sa nature sensible, mais raisonnable à cause de sa nature intellectuelle. De même donc que le fait d'avoir une main convient à un tout, encore que la main ne soit qu'une partie, de même le genre et la différence conviennent à un tout, encore qu'ils soient tirés de parties.

C'est dire, somme toute, que si l'on considère dans un genre et une différence ce à partir de quoi l'un et l'autre sont tirés, alors le genre se rattache aux différences, tout comme la matière aux formes. Mais si l'on considère le genre et la différence pour autant qu'ils dénomment un tout, c'est autre chose. Ceci néanmoins est commun aux deux cas: de même que l'essence même de la matière est divisée par des formes, de même la nature même du genre est diversifiée par des différences. Ce qui, par contre, oppose nos deux cas, c'est que tout en étant dans les deux formes qui la divisent, la matière n'est cependant pas l'une et l'autre d'entre elles, là où le genre, lui, est bien l'une et l'autre. Car la matière désigne une partie, mais le genre le tout.

Voilà sans doute pourquoi, après avoir réitéré que le genre est "ce qui constitue l'unité et l'identité de deux êtres, et qui est différencié dans ces êtres d'une façon qui n'est pas simplement accidentelle", Aristote prend la peine d'ajouter: "Non seulement, en effet, il faut communauté entre deux êtres (ainsi, qu'ils soient tous deux des animaux), mais encore il faut que cela même, l'Animal, soit différent en chacun de ces deux êtres: ce sera, par exemple, pour l'un, le cheval, et, pour l'autre, l'homme. Par conséquent, ce genre commun à des êtres qui diffèrent spécifiquement, est divers lui-même dans les diverses espèces. Dans un cas, on aura ainsi, par soi, telle espèce d'animal, et, dans un autre cas, telle autre: par exemple, tantôt le cheval, et tantôt l'homme. La différence spécifique est donc nécessairement une altérité du genre, car j'appelle différence dans le genre l'altérité qui fait le genre lui-même autre" (46).

Bref, il ne suffit pas de dire d'un genre qu'il est ce grâce à quoi deux choses différant spécifiquement sont unifiées en quelque chose de commun à ces deux choses différant d'espèces: ma propriété ou ma maison, que je partage avec mon chien, mes poissons, etc., jouit de cette description. Pour qu'il y ait genre, il faut que cette même chose commune soit autre en chacune de ses espèces: le cheval n'est pas seulement une autre espèce d'animal que l'homme, c'est un autre animal.

On vise ici les Platoniciens, aux yeux de qui les choses communes étaient séparées, au point où la nature commune ne serait nullement diversifiée, à supposer, bien entendu, qu'ils aient distingué la nature de l'espèce de celle de genre. De toute façon, Aristote en veut manifestement ici à n'importe quelle opinion qui ferait du genre une nature parfaitement séparée, aucunement diversifiable par quelque différence que ce soit. C'est le sens du texte que nous venons de citer; cela même qui est commun se diversifie en des espèces. Si bien que ce genre commun, l'animal, c'est tel animal grâce à une différence, et tel autre animal grâce à une autre différence: cet animal est un cheval, cet autre un homme. Ainsi donc, l'animal étant toujours ou bien celui-ci, ou bien celui-là, la différence spécifique ne peut être en somme qu'une diversité de genre. C'est de cette diversité dans la nature même du genre qu'il s'agit donc dans ce texte que nous venons de citer longuement.

Qu'on nous permette d'insister que, en somme, Aristote s'attache à montrer que "genre", "différence spécifique", "espèce", ne sont pas des entités séparées l'une de l'autre. De sorte que se voient exclues non seulement l'opinion platonicienne supposant un être commun, un et identique, existant par soi, mais aussi d'autre part toute opinion prétendant que du point de vue de la nature du genre, des êtres d'espèces diverses ne diffèrent pas quant à l'espèce. Que, par exemple, l'âme sensitive ne différerait pas spécifiquement chez l'homme et chez le cheval.

2. La différence spécifique n'est autre que la contrariété.

Or, précisément, cette différence qui divise en diverses espèces le genre lui-même, de la manière indiquée, n'est nulle autre que la contrariété. Avant de rendre cette conclusion manifeste au moyen d'un argument, Aristote l'appuie d'abord sur une induction. On constate, en effet, que tous les genres sont divisés par des opposés. Et il ne peut en être autrement, puisque tous les êtres qui ne sont pas opposés l'un à l'autre, peuvent exister simultanément dans une même chose. De pareils êtres ne peuvent être divers, vu qu'ils n'existent pas en des êtres divers d'une façon nécessaire. C'est assez dire qu'un être commun ne peut être divisé que par des opposés.

En d'autres termes, seuls des opposés peuvent assurer la division d'un être commun, étant donné que des êtres non-opposés peuvent toujours exister simultanément en un être commun sans jamais même pouvoir le diviser.

D'autre part, la division d'un genre en ses diverses espèces ne peut pas se faire au moyen d'autres opposés que les contraires. Les contradictoires, quant à eux, ne se trouvent pas en un même genre, puisque, nous l'avons vu, la négation ne pose rien du tout. Et le cas des opposés privatifs est semblable, la privation n'étant que négation en un certain sujet. De leur côté, les opposés relatifs ne se trouvent pas dans un même genre, à moins qu'il ne s'agisse de ceux qui se réfèrent l'un à l'autre ex aequo; mais ceux-ci sont en quelque sorte des contraires, comme

on l'a dit déjà. Il reste donc que seuls les contraires font différer d'espèces les choses qui rentrent dans un même genre.

Voici d'ailleurs l'argument visant à démontrer la même proposition. On a vu que les contraires sont dans le même genre, la contrariété étant une différence complète. On a vu en outre que la différence spécifique fait différer quelque chose de quelque chose, et que c'est le même genre qu'on retrouve en deux choses différant d'espèce. Or de ces deux dernières considérations il suit que tous les contraires doivent se trouver dans le même ordre de catégorie, sous un même "prédicament" ou "genre suprême". Il s'agit évidemment de tous les contraires pour autant qu'ils font différer d'espèce et non de genre, précise Aristote, car le corruptible et l'incorruptible, dont on discutera plus bas, se rattachent à des genres divers.

D'autre part, on sait non seulement que les contraires appartiennent à un même genre, mais aussi qu'ils sont divers l'un par rapport à l'autre, puisque ces choses qui diffèrent complètement, tels les contraires, n'existent pas simultanément les unes et les autres. Puis donc que, pour la différence selon l'espèce l'identité de genre est requise, aussi bien que la diversification de ce genre en des espèces distinctes, et comme ces deux conditions se retrouvent dans la contrariété, il s'ensuit que la différence selon l'espèce c'est la contrariété.

En quoi cela est-il manifeste ? En ceci que ce qui constitue la diversité selon l'espèce de choses existant dans un genre commun, c'est la contrariété de leurs différences, lors même que ces choses sont indivisibles en des espèces inférieures, à la manière d'espèces spécialissimes. On les appelle des "individus" (c'est-à-dire "indivisibles") dans la mesure où elles ne sont point divisibles formellement. Tandis qu'on appelle "individus" (c'est-à-dire "indivisibles") des êtres singuliers ou particuliers, dans la mesure où ils ne sont plus divisibles ni matériellement ni formellement. Et de même que sont diverses selon l'espèce ces choses qui admettent de la contrariété entre elles, de même celles qui n'admettent pas de contrariété entre elles sont-elles d'une espèce identique, bien qu'elles soient des "individus" (c'est-à-dire "indivisibles") quant à leur différence formelle. Car les contrariétés se découvrent dans la division, non pas seulement des genres suprêmes, mais aussi des genres intermédiaires, avant qu'on ne soit parvenu aux "individus" ou espèces ultimes. Encore qu'il n'y ait pas de contrariété d'espèces en tout genre, il est cependant évident, donc, qu'il y a en tout genre contrariété de différences.

Un corollaire à tirer de ce qui précède, c'est qu'aucune des choses qui convergent en un même genre, telles les espèces de ce genre, ne se dit identique spécifiquement à lui, non plus d'ailleurs que diverses spécifiquement de lui. La raison en est que ce qui est identique à quelque chose d'autre selon l'espèce, partage avec elle l'une et la même différence;

cependant que ce qui est dit spécifiquement divers par rapport à une autre chose, possède une différence opposée. De sorte que dire d'une chose qu'elle est identique spécifiquement au genre ou diverse spécifiquement de lui, entraînerait que le genre ait une différence dans sa raison même de genre. Ce qui est faux.

La fausseté en devient évidente si l'on considère, comme le rappelle Aristote, que la nature de la matière est connue par la négation de toutes formes et que justement "le genre est matière" au sens déterminé ci-devant. Il s'agit, bien entendu, du genre qu'on découvre au cours de la recherche de la nature des choses, et qui sert à désigner ce que les choses sont; il ne s'agit nullement de "genre" pris comme synonyme de "race", "peuple", "famille", ou que sais-je encore (ainsi dans: "le genre romain", ou encore "celui des Héraclides", savoir: les descendants d'Hercule). (47)

Bref, même le genre ne comporte aucune différence quant à ce qu'il est en soi.

Somme toute, nulle espèce ne diffère spécifiquement de son genre, ni non plus n'est identique à lui spécifiquement; et rien ne diffère spécifiquement de choses n'appartenant point au même genre, du moins à parler proprement: la différence en de tels cas serait plutôt générique. On diffère spécifiquement de ces choses qui sont dans le même genre, la

contrariété étant une différence qui fait différer d'espèce, ainsi qu'on l'a montré.

Qu'on nous comprenne bien: ce n'est pas la contrariété des différences qui, elle, diffère selon l'espèce; mais ce sont les contraires qui diffèrent selon l'espèce - grâce à la contrariété, grâce à la différence spécifique. La contrariété se trouve seulement entre des choses qui rentrent dans le même genre. C'est dire que, au sens propre des termes, différer spécifiquement ne se retrouve jamais entre des choses relevant de genres divers.

3. Le cas des contraires "femme" (ou Yinn) et "homme" (ou Yang).

Il n'empêche, disions-nous, que certains contraires ne font pas différer d'espèce et appartiennent, de fait, à la même espèce. Ils forment le sujet de tout le chapitre 9 du livre qui nous occupe. "On peut se demander (écrit Aristote au début) pourquoi la femme ne diffère pas spécifiquement de l'homme, alors que mâle et femelle sont des contraires" (48). La question est en effet d'autant plus pertinente qu'on vient de montrer que la contrariété cause la différence selon l'espèce. Aristote poursuit en demandant aussi "pourquoi un animal femelle et un animal mâle ne diffèrent pas non plus spécifiquement, bien que cette différence soit une différence essentielle de l'animal, et ne soit nullement comme la blancheur ou la noirceur, car c'est à l'animal en tant qu'animal que mâle et femelle appartiennent" (49). A preuve, peut-on ajouter, le fait que "animal" fait nécessairement partie de la définition de mâle et de femelle.

En résumé, la difficulté, c'est, d'une part, que la contrariété fait différer d'espèce, d'après ce qui vient d'être établi, et pourtant ne le fait point dans le cas de l'opposition femme-homme (ou Yin-Yang en chinois), et c'est, d'autre part, que les différences qui divisent un genre en ses espèces sont des différences essentielles - ce que sont bien mâle et femelle, qui néanmoins ne constituent pas pour autant des espèces d'animaux.

On le voit, cette difficulté, comme l'indique Aristote, "revient à peu près à celle-ci: pourquoi telle contrariété produit-elle une différence spécifique, et telle autre, non ? Par exemple le pédestre et l'ailé font des espèces différentes, mais non la blancheur et la noirceur" (50).

La réponse à la difficulté ainsi formulé d'une façon plus générale - nous reviendrons au cas particulier de l'opposition femme-homme par après - est que s'il y a un type de contrariété qui fait différer d'espèce, et un autre ne causant pas une telle différence, c'est que certains contraires sont rigoureusement des propriétés du genre qu'ils divisent, tandis que d'autres contraires n'appartiennent à ce dernier que d'une façon dérivée, ou en un sens moins strict. Nous notions tout à l'heure que le genre est tiré de la matière: or matière dit essentiellement ordre à forme; de sorte que sont, à proprement parler, différences du genre, celles qui sont tirées des diverses formes qui viennent parfaire la matière. Mais cependant, la forme de l'espèce (entendons avant tout l'espèce au sens le plus pur, l'espèce spécialissime) se diversifie à son tour, conformément

cette fois aux exigences de la matière, laquelle est sujet des propriétés individuelles des choses. Or il est clair que toute contrariété opposant des accidents individuels, se rattache moins proprement au genre que la contrariété opposant les différences formelles. Dans les mots mêmes d'Aristote: "Comme il y a, d'une part, la forme, et, d'autre part, la matière, les contrariétés qui résident dans la forme créent des différences d'espèces, tandis que celles qui n'existent que dans l'être considéré en tant qu'associé à sa matière, n'en créent pas" (51). Celles-ci sont en effet plutôt propres à l'individu sensible, lié à la matière, et ne peuvent donc diviser le genre lui-même en espèces.

"C'est pourquoi, ajoute Aristote, ni la blancheur de l'homme, ni sa noirceur ne constituent des différences spécifiques, et il n'y a pas de différence spécifique entre l'homme blanc et l'homme noir, quand bien même on imposerait un nom à chacun" (52). On pourrait par exemple désigner l'homme blanc comme étant "A", et l'homme noir, "B". La raison de cette remarque d'Aristote est mise en valeur par saint Thomas, qui explique que "homme blanc" ne semble pas être quelque chose d'un, pas plus que "homme noir", à moins que justement on n'y impose un nom; "A", ou "B", confèrent une unité apparente à l'un ou l'autre de ces composés.

Quoi qu'il en soit, il est manifeste qu'on ne dit pas que l'homme est blanc, sinon parce que cet homme-ci est blanc. Autrement dit,

l'homme blanc et l'homme noir ne diffèrent pas d'espèce, parce que "l'homme" ici désigne des hommes particuliers et individuels à qui se rapportent le blanc ou le noir; il est donc vrai, en ce sens, de déclarer que l'homme est "pris ici comme matière".

"L'homme [écrit Aristote], est, en effet, pris ici comme matière, et la matière ne crée pas de différence, car elle ne fait pas, des individus hommes, des espèces de l'homme, bien que soient autres les chairs et les os dont se compose cet homme-ci et cet homme-là; le composé est assurément autre, mais il n'est pas autre spécifiquement, parce que, dans l'essence, il n'y a pas de contrariété, et que l'espèce homme est la dernière et indivisible espèce. Callias, c'est la forme avec la matière; et l'homme blanc, alors, est aussi forme et matière, parce que c'est Callias qui est blanc; c'est donc par accident seulement que l'homme est blanc. Un cercle d'airain et un cercle de bois ne diffèrent pas non plus en espèce, et si un triangle d'airain et un cercle de bois diffèrent en espèce, ce n'est pas en raison de la matière, mais bien parce que, dans l'essence, il y a contrariété" (53).

Aristote est tout aussi explicite dans le reste de cet exposé:

"Mais, demandera-t-on, la matière est-elle incapable de produire des êtres spécifiquement différents, quand elle est autre en quelque façon, ou bien y a-t-il un sens dans lequel elle peut le faire ? Pourquoi, en effet, ce cheval-ci est-il spécifiquement distinct de cet homme-ci ? Leur

matière est pourtant unie avec leur forme. Répondons: N'est-ce pas parce que, dans leur forme, il y a contrariété? Il y a contrariété aussi entre homme blanc et cheval noir, et c'est là une contrariété spécifique, et non pas en tant que l'un est blanc, et l'autre, noir, puisque, même si l'un et l'autre étaient blancs, ils n'en différeraient pas moins par l'espèce" (54).

En un mot, donc, c'est la contrariété du côté de la forme qui fait différer selon l'espèce, et non celle du côté de la matière.

Dans le cas plus particulier qui nous occupait, celui de l'opposition femme-homme, un couple de contraires qui ne divisent, en fait, pas le genre animal en des espèces, il faut voir que justement ces contraires ne s'appliquent pas au genre animal sous son aspect formel et substantiel, mais conviennent plutôt à son aspect matériel et corporel, témoin le fait que "la même semence, suivant qu'elle subit telle ou telle modification, devient mâle ou femelle" (55).

4. Contrariété et différence générique.

Restent enfin ces contraires qui font différer de genre: "Les contraires étant différents spécifiquement, et le corruptible et l'incorruptible étant des contraires (car la privation est une impuissance déterminée), le corruptible et l'incorruptible sont nécessairement différents par le genre" (56). Ainsi débute le dernier chapitre du livre X de la Métaphysique.

L'évidence de cette nécessaire différence générique entre le corruptible et l'incorruptible, présuppose deux choses. La première, c'est que, à proprement parler, les contraires diffèrent spécifiquement; cela, nous l'avons vu. La seconde, c'est que le corruptible et l'incorruptible sont des contraires. En effet, on a établi au livre IX de la Métaphysique que l'impuissance opposée à une puissance déterminée est une privation. Or la privation est le principe de la contrariété. Aussi l'impuissance est-elle le contraire de la puissance. D'autre part, le corruptible et l'incorruptible s'opposent comme puissance et impuissance, mais diversement, suivant le sens des termes. Car si l'on prend le mot "puissance" dans le sens large de "pouvoir agir ou pouvoir subir quelque chose", alors on doit entendre "corruptible" comme étant une "puissance", "incorruptible" comme étant une "impuissance". Mais si l'on prend "puissance" au sens de "ce qui ne peut pas se détériorer", alors "incorruptible" signifie une "puissance", et "corruptible" une "impuissance". Ce sens plus restreint avait été mentionné au livre V, chapitre 12, et correspond au second des quatre modes de "puissance" analysés à cet endroit, qui est la puissance passive; pour citer saint Thomas dans son commentaire: "Secundum hoc, aliquid dicitur (...) non corruptible, quia potest non corrumpi, si sit impossibile illud ipsum corrumpi" (57).

Ces deux prémisses étant posées (savoir: les contraires diffèrent spécifiquement, et corruptible et incorruptible sont des contraires), on serait porté à conclure que le corruptible et l'incorruptible diffèrent spé-

cifiquement. Et cependant il n'en est rien, nous dit implicitement Aristote, en concluant plutôt qu'ils "sont nécessairement différents par le genre". On croirait l'avoir mal lu: tant et si bien que certains ont voulu changer le sens (ainsi Ross, en traduisant ici genei par "espèce") ou le texte même (ainsi Bonitz, en remplaçant genei par eidei) de cette conclusion (58); ces derniers avaient mal lu ce qui la précède.

Il s'agit en effet de "puissance" et d'"impuissance", comme l'indiquait nettement Aristote en rappelant que "la privation est une impuissance déterminée". Or, tandis que forme et acte se rapportent à l'espèce, matière et puissance se rapportent au genre, comme on l'a vu. Pareillement, là où la contrariété suivant les formes et actes fait différer d'espèce, en revanche la contrariété selon la puissance introduit diversité de genre.

Il est à noter toutefois que la preuve susdite concernant le corruptible et l'incorruptible, dépend de ce qu'expriment ces termes universels, l'un signifiant "puissance", l'autre "impuissance". "On pourrait, en conséquence (écrit Aristote), penser qu'il n'y a pas nécessairement de différence spécifique entre un être corruptible quelconque et un être incorruptible quelconque, de même qu'il n'en existe pas entre une chose blanche et une chose noire. En effet, le même être peut posséder simultanément des caractères contraires, s'il fait partie de la classe des universaux: ainsi l'homme peut être, en même temps, blanc et noir.

Si l'être est un individu, il peut encore les posséder, mais non simultanément: le même homme peut être blanc, puis noir. Pourtant le blanc est le contraire du noir" (59). En d'autres termes, si nous comprenons bien, comme il est vrai de dire à la fois que l'homme est blanc (puisque cet homme-ci, Socrate, est blanc) et que l'homme est noir (puisque cet homme-ci, Platon, est noir), c'est l'opinion de certains que, dans une même espèce, certaines choses peuvent être corruptibles et, en même temps, certaines choses incorruptibles. Et que, quant aux particuliers, le même individu peut être parfois corruptible, parfois incorruptible.

Or cette opinion est intenable. En vérité, parmi les contraires, il en est qui ne sont prédiqués que par accident de certains êtres: c'est par exemple le cas du blanc et du noir, prédicables de l'homme de la façon dont nous parlions à l'instant. Bien d'autres contraires peuvent en ce sens-là se trouver en même temps les uns les autres dans une même espèce, ou encore les uns après les autres dans un même être singulier. Mais "pour d'autres, c'est impossible, et c'est le cas du corruptible et de l'incorruptible, car rien n'est incorruptible par accident: en effet, l'accident peut ne pas exister dans les êtres, tandis que le corruptible est au nombre des attributs qui appartiennent nécessairement aux choses auxquelles ils appartiennent, sinon un seul et même être serait corruptible et incorruptible, puisqu'il pourrait se faire que le corruptible ne lui appartînt pas" (60).

Etant donné que le corruptible n'est pas attribuable à un être par accident, il signifie donc la substance de ce à quoi on l'attribue, ou du moins quelque chose de cette substance même. Ainsi, un être corruptible l'est en raison de sa matière, qui fait partie de la substance de la chose. Il en va pareillement de l'incorruptible: "Car le corruptible et l'incorruptible existent, l'un comme l'autre, nécessairement dans les êtres" (61). On voit dès lors que le corruptible et l'incorruptible s'opposent l'un à l'autre comme des prédicats essentiels; c'est-à-dire qu'ils sont dits d'un être tel qu'il est en lui-même, et premièrement.

D'où il suit nécessairement que le corruptible et l'incorruptible diffèrent par le genre. Il est en effet manifeste que les contraires qui sont dans un même genre, n'appartiennent point à la substance de ce genre. Le rationnel et l'irrationnel n'appartiennent pas à la substance d'animal. Animal n'est l'un et l'autre qu'en puissance. Or quel que soit le genre que l'on considère, on ne peut le faire sans y attacher "corruptible" ou "incorruptible". Aussi est-il impossible que l'un et l'autre communiquent en un genre quelconque.

Et ce, pour cause. Car il ne peut pas y avoir une seule et même matière tant des choses corruptibles que des choses incorruptibles. Or le genre, au sens physique, se tire de la matière. De là vient que les choses qui ne communiquent pas dans la matière, diffèrent selon le genre. En revanche, pour ce qui est du genre au sens logique, rien

n'empêche que les choses se retrouvent dans un même genre, pour autant qu'elles ont une raison commune, soit celle de substance, ou de qualité, ou d'une autre semblable.

A titre de corollaire, Aristote conclut le chapitre et le livre par la remarque suivante qui vise les Platoniciens: "Il est manifeste, d'après cela, qu'il ne peut y avoir d'Idées, au sens où les admettent certains philosophes, car alors il y aura l'homme sensible corruptible et l'Homme en soi incorruptible et pourtant les Idées, affirment-ils, sont identiques spécifiquement avec les individus, et non pas seulement homonymes; or il y a plus de distance entre les êtres qui diffèrent par le genre qu'entre ceux qui diffèrent par l'espèce" (6Z).

5. Tous les contraires font différer d'espèce.

Cela dit, il faut prendre garde que bien qu'on ait maintenant montré que certains contraires ne font pas différer selon l'espèce, et que certains font différer même selon le genre, il reste que tous les contraires font en quelque façon différer d'espèce, à condition qu'on les compare relativement à un genre déterminé. Ainsi le blanc et le noir, qui ne font pas différer spécifiquement dans le genre animal, font pourtant différer spécifiquement dans le genre couleur. Le masculin et le féminin font, eux, différer spécifiquement dans le genre sexe. Et l'animé et l'inanimé, encore qu'il fassent différer de genre relativement aux espèces ultimes, font cependant différer d'espèce seulement, relativement au genre qui se divise proprement en animé et inanimé. Toutes les différences d'un genre sont en effet constitutives de quelques espèces, même

si ces espèces peuvent être diverses génériquement.

Pour leur part, le corruptible et l'incorruptible divisent l'être comme tel: le corruptible, c'est ce qui peut ne pas être, l'incorruptible, ce qui ne peut pas ne pas être. Vu que l'être n'est pas un genre, rien d'étonnant dès lors à ce que le corruptible et l'incorruptible ne se retrouvent pas en un même genre.

CONCLUSION

1. Retournons à notre Tao. En comparant le peu que nous avons pu en dire au début de ce travail, et l'exposé d'Aristote dans le livre X de sa Métaphysique que nous venons de résumer, on voit tout de suite que le Tao ne dépasse jamais la connaissance confuse. Non seulement aucune des distinctions que nous venons de rappeler ne sont jamais apportées ni le moins entrevues, mais ni la contrariété, ni la privation, ni même la relation ne sont distinguées de la contradiction.

Et cependant, s'il est juste de traiter plus sévèrement une pensée qui prétend être plus avancée et plus claire que d'autres, en revanche, il est faux de traiter une pensée confuse comme si elle était distincte.

Hegel et ses ressortissants (parmi lesquels il faut compter toute l'école marxiste) sont capables d'erreurs tout aussi grossières, et peuvent en même temps se prendre avec le sérieux qu'on leur connaît; Hegel n'a pourtant pas su mieux voir que les taoïstes toute la différence qu'il y a entre, par exemple, l'opposition de contrariété et l'opposition de contradiction. (63)

2. A propos de l'identité des contraires chez Lao Tseu, on lira avec profit le livre de Jean Grenier, L'esprit du Tao. (64) Nous renvoyons d'autre part le lecteur aux chapitres 20, 36, 41, 44, 45, 47, 58, 63, 77, 81, du Tao-te-king.

3. Dans notre premier chapitre nous citons le chapitre 2 du Tao, relevant quatre idées importantes, auxquelles nous promettions de revenir.

La première, c'est le rôle donné à la contrariété dans l'explication du devenir des choses. Il est frappant que les premiers philosophes de différentes civilisations s'accordent à ce point à découvrir une première explication de l'être mobile et du devenir dans des principes contraires; les présocratiques en Grèce parle à ce sujet comme les taoïstes. Dans La philosophie indienne, de Glasenapp fait remarquer que: "Une quantité d'analogies avec les doctrines de Thalès, Anaximandre, Anaximène, Héraclite, Parménide, Empédocle et d'autres se laisse déceler dans les plus anciens textes philosophiques des Indiens. Quant à une dépendance des Grecs vis-à-vis des Indiens, rien n'est toutefois prouvé car on peut découvrir n'importe quelles correspondances dans la littérature philosophique entière de tous les peuples et de tous les temps parce que la pensée humaine enfante partout des idées analogues. De semblables parallèles sont, naturellement, d'autant plus frappants lorsque les données universelles de culture, à partir desquelles elles ont grandi, sont semblables et que le matériel transmis est constitué aussi fragmentairement que

c'est le cas chez les pré-socratiques et dans les Upanisad. " (65) Voilà des propos qui s'appliqueraient fort bien, mutatis mutandis, au Tao et les contraires, aux présocratiques (ou même les Pythagoriciens) et les contraires.

La deuxième idée importante, c'est la simultanéité des contraires dans la connaissance. Il est parfaitement vrai de dire comme le Tao ici, que le bien est le moyen de connaître le mal, le beau celui de connaître le laid. Car dans la connaissance les contraires ont en quelque sorte la même forme, comme le montre Aristote dans la Métaphysique, notamment au livre VII et au livre IX; cette forme, c'est celle du contraire qui n'est pas privé: ainsi, dans l'opposition santé-maladie, santé.

Mais pareille simultanéité ne se trouve pas exclusivement dans la connaissance. Comme disait, en 1963, Charles De Koninck,

Les heraclizantes avaient fait l'observation vraie que de la chose changeante, c'est-à-dire de la chose qui est en mouvement, on ne pouvait rien dire de vrai en tant qu'elle est à l'état de changement. Comme dit S. Thomas: "Quod enim mutatur de albedine in nigredinem, non est album nec nigrum in quantum mutatur. (Meta., IV, lect. 12, n. 683)." En d'autres termes, puisque la chose qui passe de blanc à noir n'est pas encore déterminément blanche et n'est plus déterminément noire; en tant donc qu'elle passe d'une couleur à l'autre, on ne peut pas non plus le dire; on peut dire seulement que de blanche elle devient noire. Mais ce devenir lui-même implique quelque chose d'indéterminé et d'ineffable. (66)

Pour rendre compte de cette autre sorte de simultanéité de contraires, Charles De Koninck s'appuyait sur un passage de la q. 8 du

De Veritate, a. 14, c. Voici comment:

Les formes qui appartiennent à un même genre, regardent une seule puissance, que ces formes soient contraires, comme blancheur et noirceur, soit non, comme triangle et carré. Or de ces formes on dit qu'elles sont dans un même sujet de trois manières:

(1) Elles peuvent être dans un même sujet en puissance. C'est ainsi qu'un sujet qui est blanc en acte peut être en même temps noir en puissance. C'est ce que nous entendons en disant que la puissance des contraires est une et même, et que des formes différentes sont du même genre. On trouve ici simultanéité d'acte et de puissance. Alors que je suis assis il est en même temps possible que je me mette debout. Mais il n'est pas possible que je sois à la fois assis en acte et debout en acte.

(2) Des formes contraires ou diverses, appartenant à un même genre, peuvent être dans le même sujet, mais en acte imparfait, comme lorsqu'elles sont en devenir. Considérées de cette manière, ces formes peuvent être simultanément dans le même sujet, comme lorsqu'une chose devient blanche, lorsqu'elle blanchit ("ut patet cum aliquis dealbatur"). En effet, dans ce cas, au cours de tout le temps où la chose devient blanche, la blancheur est présente à l'état de devenir, tandis que la noirceur est en train de disparaître, de n'être plus. Cette simultanéité est possible grâce à l'indétermination dont nous venons de parler.

(3) Les formes dont il s'agit peuvent être considérées en acte parfait dans un sujet donné, comme lorsque la blancheur est dans le terme du devenir blanc. C'est de cette manière qu'il est impossible que deux formes d'un même genre soient simultanément dans le même sujet. Car il faudrait qu'une même puissance puisse à la fois se terminer à des actes différents. Ce qui est impossible. De même qu'il est impossible qu'à une de ses extrémités une ligne se termine à des points distincts. (67)

De Koninck concluait (68): "Cette division nous permet de mettre en évidence la différence radicale entre la simultanéité des contraires dans le devenir et la simultanéité des contraires dans la connaissance. Dans le cas de la connaissance, ce sont les termes contraires, achevés, qui sont simultanés. Par contre, dans le devenir, les termes ne peuvent coïncider simultanément, si ce n'est qu'en tant que non encore atteints. L'animal qui devient progressivement aveugle, en tant qu'il devient aveugle, n'est pas encore aveugle. Cependant, dans la connaissance, le terme de ce devenir, la cécité, implique en acte le terme opposé, savoir: la vue. Cette dernière simultanéité des contraires s'attribue à la perfection de la connaissance; tandis que la simultanéité des contraires dans le devenir, nous l'attribuons à une réelle indétermination, laquelle a sa manière d'unité tout à elle. Nous distinguons donc nettement ces deux sortes de simultanéité. Mais on voit en même temps combien il serait facile de les confondre. C'est d'ailleurs ce qu'on a fait tout au cours de l'histoire de la philosophie. La connaissance, à cause de son caractère intentionnel, et le devenir, à cause de son indétermination sont l'un et l'autre difficiles à saisir. On peut dire qu'en un sens toute la philosophie tourne autour de ces deux problèmes." Dans la mesure où le Tap tourne aussi autour de ces deux problèmes, sur un mode extrêmement confus, bien entendu, il s'attaque donc à des points très fondamentaux.

La troisième et la quatrième idée signalées sont liées à l'opinion tapiste selon laquelle le sage "n'agit pas"; et ce, comme étant dû à la

contrariété. C'est le sujet d'une autre thèse que celle-ci; nous nous contentons de renvoyer le lecteur à l'essai de Charles De Koninck: Deux tentatives de contourner par l'art les difficultés de l'action. (69)

4. Est-ce à dire que le Tao marque une préoccupation réelle envers des questions fondamentales mais n'arrive à les exprimer qu'en balbutiant ? Nous pensons que oui. Ce qui nous frappe cependant le plus, c'est l'effort que font les taoïstes pour surmonter les contraires inscrits dans les choses naturelles et en arriver à une explication qui transcende cette contrariété comme peut le faire, par exemple, une cause universelle. Or la contrariété est mère du dépérissement des choses, de leur corruptibilité. En visant comme ils le faisaient au delà des contraires pour trouver quelque chose d'antérieur et qui ne soit pas soumis à la contrariété, les taoïstes visaient sans bien voir mais ils visaient juste.

NOTES

1. V. notre bibliographie sommaire, ci-après.
2. K'iu-jen, Hô-nan, est situé à deux cents milles de Tang-shen, où ma famille vit depuis longtemps.
3. Cf. E.-V. Zenker, Histoire de la philosophie chinoise, Paris, 1932, p. 84.
4. Ibid., p. 85.
5. Cf. L. Wiegier, S.J., Textes philosophiques, p. 262.
6. Cf. Pierre Do-Dinh, dans Confucius et l'humanisme chinois, Paris, 1958, p. 128.
7. Cf. Wiegier, o.c., p. 263.
8. Ibid.
9. Cf. Fong, Yeu-Lan, Précis d'histoire de la philosophie chinoise, trad. Guillaume Dunstheimer, Paris, 1957, p. 113.
10. O.c., p. 111; cf. Jean Grenier, L'esprit du Tao, Paris, 1957, p. 20 et p. 54. Nous traduisons miao par "subtilité", de préférence à "mystère", conformément à Wang Pi. (Cf. Wing-Tsit Chan, A Source Book in Chinese Philosophy, Oxford, 1963, p. 139, les notes 9 et 10).
11. Cf. Fong, Yeu-Lan, o.c., pp. 111-112.
12. Cf. Zenker, o.c., p. 101.
13. Cf. Wiegier, o.c., p. 264.
14. Cf. Aristote, Métaphysique, livre IV, chapitre 3, 1005 b 23-26: "Il n'est pas possible, en effet, de concevoir jamais que la même chose est et n'est pas, comme certains croient qu'Héraclite le dit: car tout ce

qu'on dit, on n'est pas obligé de le penser" (trad. Tricot, Paris, 1962). V., dans Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, 1956, les fragments suivants d'Héraclite, relatifs à l'unité de contraires: fr. 50, 51, 57, 58, 59, 60, 62, 67, 80, 88 et 103.

15. V. Alexandre Koyré, La philosophie de Jacob Boehme, Vrin, Paris, 1929, p. 169 sq. sur la "synthèse des contraires"; p. 245 sur le Mysterium Magnum de Boehme et les contraires; p. 280 sq. sur l'Ungrund et l'absence totale de détermination; p. 406, sur la Temperatur; mais surtout la conclusion, p. 503, sq. Cf. Rudolf Otto, Das Heilige, Gotha (Klotz), 1929, chapitre XV, in fine.

16. Hegel d'abord (v. note suivante), puis tant de disciples, comme les grands idéalistes anglais, tels F.-H. Bradley, Bernard Bosanquet, et G.-R.-G. Mure, de loin le plus intelligent des trois, mais surtout les marxistes, notamment, chez-nous, Mao-Tsé-Toung qui s'inspire avec son ignorance ingénue bien connue de Lénine: "La loi de la contradiction qui est inhérente aux choses, aux phénomènes, ou loi de l'unité des contraires (!), est la loi fondamentale de la dialectique matérialiste (p. 365 de trad. citée, infra, dans bibliographie). C'est la première ukase de Mao en cet essai; elle revient en conclusion: "Nous pouvons, maintenant, faire une brève généralisation: La loi de contradiction, ou loi de l'unité des contraires est la loi fondamentale de la pensée. Elle s'oppose directement à la conception métaphysique du monde. Sa découverte (!) a constitué une grande révolution dans l'histoire de la connaissance (ibid., p. 407)". La "pensée" de Mao est un peu sommaire.

Toute position prétendant à une absolue identité des opposés, présuppose une identification de l'être et du non-être; cela, au moins, Hegel l'avait vu très nettement, dans l'espoir, peut-être, que d'arriver à affirmer une absurdité comme première la rendrait vraie. Voir les deux premiers travaux de Charles De Koninck mentionnés dans notre bibliographie.

17. Wissenschaft der Logik, Lasson: pp. 66-67; trad. Jankélévitch: pp. 72-73.

18. Ibid.

19. Ibid.

20. Ibid., Lasson: p. 70; trad. Jankélévitch: pp. 76-77.

21. Ibid., Lasson: p. 54; trad. Jankélévitch: pp. 58-59; et cf. Lasson: pp. 58-59; trad. Jankélévitch: p. 63.

22. De ente et essentia, Prooemium. Cf. C.D. de Veritate, q. 1, a. 1, c.

23. Ia-IIae, q. 94, a. 2, c.

24. V. Charles De Koninck, L'être principal de l'homme est de penser, dans Die Metaphysik im Mittelalter, De Gruyter, Berlin, 1963, p. 326.

25. la Pars, q. 13, a. 11, ad 1; cf. Charles De Koninck, o. c.
pp. 326-327.
26. Meta., X, 3, 1054 a 20-23.
27. V. notamment les Catégories, c. 10 et 11; et la Métaphysique,
livre V, c. 10.
28. Aristote, Catégories, c. 10, in fine.
29. Meta., ibid., 1054 a 26-29.
30. V. Charles De Koninck, The Hollow Universe, Oxford, 1960,
pp. 1-78.
31. In Meta. X, lect. 4, n. 1996 sq.
32. Meta., 1055 a 3-10.
33. Ibid., 1055 a 8-9.
34. Ibid., a 19-20.
35. Ibid., a 21.
36. Ibid., a 33-35.
37. Ibid., a 35-38.
38. Ibid., 1055 b 8-11.
39. Catégories, c. 10; 13 a 31-35, et 13 a 18-23.
40. Cf. saint Thomas, In Meta., X, lect. 6, nn. 2052-2053.
41. Meta., X, c. 4; 1055 b 18-20.
42. Ibid., 1055 b 27-29.
43. Ibid., X, c. 7, 19-19.
44. Cf. notre texte, supra, pp. 39-49.
45. Meta., Ibid., 1057 b 32-34.

46. Ibid., 1057 b 37 - 1058 a 8.
47. Ibid., 1058 a 24-25; cf. aussi livre V, c. 28 sur les sens du mot genre.
48. Ibid., 1058 a 29-31.
49. Ibid., a 32-34.
50. Ibid., a 34-36.
51. Ibid., 1058 a 37 - 1058 b 3.
52. Ibid., 1058 b 3-5.
53. Ibid., 1058 b 3-15.
54. Ibid., 16-21.
55. Ibid., 23-24.
56. Ibid., 26-29.
57. V. saint Thomas, In Meta., V, lect. 14, n. 962.
58. V. leurs commentaires, ad locum.
59. Meta., l. c., 1058 b 29-35.
60. Ibid., 1058 b 37 - 1059 a 6.
61. Ibid., 1059 a 7-8.
62. Ibid., 1059 a 10-14.
63. Cf. supra, notes 16 et 17.
64. En particulier, le chapitre sur L'alternance des contraires ou le yang et le yinn: pp. 47 sq. (V. bibliographie ci-après.)
65. p. 334 (V. bibliographie).
66. Notion et rôle de l'identité chez Meyerson, p. 22.
67. Ibid., cf. pp. 22-24.
68. Ibid., p. 24.
69. Voir notre bibliographie.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

ARISTOTE, Aristotelis opera, éd. de l'Académie de Berlin, 5 vol., Berlin, 1831-1870. Les deux premiers volumes contiennent l'ensemble des oeuvres conservées d'Aristote (éd. I Bekker), le vol. III des traductions latines, le volume IV des fragments des commentateurs, le volume V les fragments d'Aristote (éd. V. Rose) et l'Index aristotelicus de H. Bonitz.

--- Métaphysique: Outre l'édition de Bekker (1831) citée plus haut, nous avons consulté surtout celles de Bonitz (avec commentaire, 2 vol., Bonn, 1848-1849), de Christ (Teubner, Leipzig, 1895), de Ross (avec comm., 2 vol., Oxford, 1924), et de Jaeger (Oxford, 1957). La traduction française que nous citons est celle de J. Tricot (avec comm., Vrin, Paris, 1962). Pour les Catégories, nous citons aussi la traduction Tricot (Vrin, Paris, 1936).

BABIN, A. Eugene, The Theory of Opposition in Aristotle, Notre Dame, Indiana, 1940.

CHAN, Wing-Tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, Oxford, 1963.

CHANG, Chen-tong (Aloysius), La philosophie de la vie chez Chung-tseu, Contemporary Thought Quarterly, Vol. 1, No 3, pp. 99-126, Formose, 1961.

CHANG, Ch'i-Chun, Lao-tseu Chen Hsiao, ou La philosophie de Lao-tseu, Librairie centrale de Taiwan, 1953; texte chinois.

--- Lao-tseu, Etudes Nouvelles de Che-Sien-Ch'i, Taipei, Taiwan, 1958; texte chinois.

CHAO, Matthias, C. D. D., Vi-Tao-Chi, ou Œuvre du Tao, Presses de Heng-Y, Taiwan, 1966; texte chinois.

CHIEN, Mou, Chung-Huo-Se-Sien-She, ou L'histoire de la pensée Chinoise, Secteur Politique de la Défense de Taiwan, 1952; texte chinois.

DE KONINCK, Charles, Deux tentatives de contourner par l'art les difficultés de l'action, dans Laval théologique et philosophique, vol. XI, No 2, pp. 182-205, Québec, 1955.

--- Un paradoxe du devenir par contradiction, dans Laval théologique et philosophique, vol. XII, No 1, pp. 9-51, Québec, 1956.

--- Notion et rôle de l'identité chez Meyerson, Librairie philosophique, Michel Doyon, Québec, 1963.

L'être principal de l'homme est de penser, dans Die Metaphysik im Mittelalter, Walter De Gruyter, Berlin, 1963, pp. 325-327.

--- The Hollow Universe, Oxford, 1960; reprinted by Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1964.

DE RIENCOURT, Amoury, L'âme de la Chine, Arthème Fayard, Paris, 1960.

DIELS-KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, Weidmannsche, 1956.

DUBOSQUE, André, L'élite Chinoise, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1945.

ESCARRA, Jean, La Chine (Passé et Présent), Armand Colin, Paris, 1937.

ETIEMBLE, Connaissons-nous la Chine ? Gallimard, 1964.

FAN, Shou-K'ang, Chung-Kuo-Chen-Hsiao-She-Ta-Kung ou L'histoire Générale de la Philosophie Chinoise, Les éditions de K'ai-Ming, Shang-hai, Chine, 1941; texte chinois.

FONG, Yeou-Lan, Chung-Kuo-Chen-Hsiao-She, ou L'histoire de la Philosophie Chinoise, Presses de Shang-Tu, Pékin, Chine, 1944; texte chinois.

--- History of Chinese Philosophy, Princeton University Press, 1952, trad. Derk Bodde.

--- Précis d'histoire de la Philosophie Chinoise, Payot, Paris, 1952, trad. Guillaume Dunstheimer.

- GLASENAPP, H. de, La philosophie indienne, trad. Esnoul, Payot, Paris, 1951.
- GRANET, Marcel, La civilisation chinoise, Albin Michel, Paris, 1929.
- La pensée chinoise, La renaissance du livre, Paris, 1934.
- GRENIER, Jean, L'esprit du Tao, Flammarion, Paris, 1957.
- HEGEL, G. W. F., Wissenschaft der Logik, ed. Georg Lasson, 2 vols, 1923; trad. française de S. Jankélévitch, Aubier, Paris, 1947.
- HOUANG, Kia-Tchen et Pierre Leyris, La Voie et la Vertu, Editions du Seuil, Paris, 1949.
- KALTENMARK, Max, Lao-tseu et Le Taoisme, Editions du Seuil, Paris, 1965.
- KIANG, Wei-Chiao, Chung-Kuo-Chen-Hsiao-She-Kung-Yao, Les éditions de Chung-Hwang, Taipei, Taiwan, 1957; texte chinois.
- KOU, Pao-Koh, (Ignace), Deux Sophistes Chinois, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- KOYRE, Alexandre, La philosophie de Jacob Boehme, Vrin, Paris, 1929.
- LALANDE, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, neuvième édition, Paris, 1962.
- LALTIMORE, Owen & Eleanor, La genèse de la Chine moderne, Payot, Paris, 1947.
- LEGG, James, The Tao-Te-Ching & The Writing of Chuang-tseu, Les éditions de Wen-Sien, Taipei, Taiwan; texte chinois et traduction anglaise.
- LIONNET, Jacques, Tao Te King, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1962.
- LIU, Kia-Hwang, L'esprit synthétique de la Chine, Presses Universitaires de France, Paris, 1961.
- LOU, Kuan, (Stanislaus, Archevêque), Chung-Kuo-Chen-Hsiao-Ta-Kung, Catholic Truth Society, Hong-Kong, 1957; texte chinois.
- LOU, Me-Ying, Yi-King-Tou-Pe, ou Le livre des Mutations, Hong-Kong, 1957; texte chinois.

- LY, Shi-Chin, Chun-Kuo-Chen-Hsiao-Chien-Hwa, ou Les Paroles de la Philosophie Chinoise, Les éditions de Ch'i-Ming, Taiwan, 1958; texte chinois.
- MAO, Tsé-Toun, A propos de la contradiction, août 1937; dans Oeuvres choisies, pp. 365-408, éditions sociales, Paris, 1955.
- MASPERO, Henri, La Chine Antique, Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
- MULLER, Makarius, O.F.M., Chuon-tseu-Lon-Jen ou Chuon-tseu parle de l'homme, Macau, 1953; texte chinois.
- NICOLAS, Mme Vandier, Notes sur la pensée chinoise antique, Les éditions de l'Université Laval, Faculté de philosophie, Québec, 1949.
- OU, K'ang, Lao-Chuon-Chen-Hsiao, ou La philosophie de Lao-tseu et de Chuon-tseu, Presses de Shan-Ou, Taiwan, 1955; texte chinois.
- PLATON, Le Sophiste; texte grec et trad. française de A. Diès, Les Belles Lettres, Paris, 1925.
- SHI, Fou-Ya, Tan-Te-Tao-Te-Chen-Hsiao, ou Contemporary Moral Philosophy, Editions D'Asie, Hong-Kong, 1955; texte chinois.
- SIMARD, Emile, Communisme et Science, Les Presses de l'Université Laval, 1963.
- SU, Shen-Ta, Chao-Yi-Ch'en-Ven ou Précis du Livre des Mutations, Presses Pacifiques, Hong-Kong, 1962; texte chinois.
- THOMAS D'AQUIN, saint, In Octo libros Physicorum Aristotelis, Taurini, Marietti, Romae, 1954.
- In Libros Metaphysicorum Aristotelis, Taurini, Marietti, Romae, 1950.
- In Aristotelis Librum de Anima Commentarium, Taurini, Marietti, Romae, 1959.
- In Libros de Sensu et Sensato, Taurini, Marietti, Romae, 1949.

THOMAS D'ACQUIN, saint (suite)

- In Librum Boetii de Trinitate, Opuscula Theologica, Vol. II, Taurini, Marietti, Romae, 1954.
- De Veritate et De Potentia, Quaestiones Disputatae, Taurini, Marietti, Romae, 1953.
- In Aristotelis Libros de Caelo et Mundo, de Generatione et Corruptione, Taurini, Marietti, Romae, 1955.
- In Aristotelis Libros Peri Hermenias et Posteriorum Analyticorum, Taurini, Marietti, Romae, 1955.
- Scriptum Super Libros Sententiarum, Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929.
- Summa contra Gentiles, Taurini, Marietti, Romae, 1961.
- Opuscula Philosophica, Taurini, Marietti, Romae, 1954.
- Summa Theologiae, Taurini, Marietti, Romae, 1950.
- Quaestiones Quodlibetales, Taurini, Marietti, Romae, 1956.
- TSAU, Shen, Chao-Yi-Shen-Chien ou Explication nouvelle du livre des Mutations, Librairie centrale de Taiwan, 1956; texte chinois.
- TSUI, Chi, Histoire de la Chine et de la Civilisation Chinoise, Paris, 1949.
- WANG, Chun, Wei-Ch'ih-Mon-Chia ou Etymologie chinoise, Presses de Yi-Ten, Taipei, Taiwan, 1955; texte chinois.
- WEI, Yuan, Lao-tseu-Pe-Yi ou Précis de la Pensée de Lao-tseu, Hon-Kong, 1964; texte chinois.
- WIEGER, Léon, S.J., Textes philosophiques, Presses Hsien-hsien, Chine, 1930; texte chinois et traduction française.
- Les pères du système taoïste, Cathasia-France, 1950; texte chinois et traduction française.
- WERNNER, Speiser, Chine (Esprit et Société), Albin Michel, Paris, 1960.

YEN, Yu-Lin, Pai-Yua-Chuang-Tseu-Tou-Pe ou Commentaire Complémentaire de Chuang-tseu, Les Éditions de Wen-Yuo, Taipei, Taiwan, 1955; texte chinois.

YEN, Ling-Hwang, Lao-Tseu-Chang-Chun-Hsie-Chie ou Nouvelle Composition du Chapitre de Lao-tseu, Les Éditions de Ch'i-Ming, Taipei, Taiwan, 1953; texte chinois.

YU-YE-CHEN-JEN, (Philosophe japonais), Chung-Kuo-Chen-Hsiao-She, Librairie Centrale de Taiwan, 1955; texte chinois, trad. par T'ang-Yu-Chen.

ZENKER, E. V., Histoire de la Philosophie Chinoise, Payot, Paris, 1932.