
Article

« Le Langage philosophique »

Charles De Koninck

Laval théologique et philosophique, vol. 20, n° 2, 1964, p. 205-213.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1020061ar>

DOI: 10.7202/1020061ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Le Langage philosophique*

... Un vieux proverbe dit que « les belles choses sont difficiles » quand il s'agit d'en apprendre la nature. En particulier, l'étude des noms n'est pas une petite affaire.

Le Cratyle de Platon.

Quoique la philosophie spéculative soit une activité privée, elle ne peut se passer des artifices du langage, qui est une œuvre publique de la pensée commune. Non seulement le philosophe en a-t-il besoin dans son apprentissage, où il dépend de l'enseignement des hommes aussi bien que des choses, mais encore se parle-t-il intérieurement à lui-même. Les mots ont beau être des moyens de communication faits par la raison pratique, il n'empêche, si paradoxalement cela paraît, qu'ils sont nécessaires à la vie solitaire du contemplatif. Notre pensée est en effet si confuse à l'origine, elle incline tant à se disperser, qu'il lui faut, pour se porter déterminément sur ceci ou cela, des moyens sensibles. C'est ce qu'elle fait quand elle impose aux choses des noms, qu'elle relie entre eux, moyennant les artifices d'une grammaire et suivant une logique rudimentaire.

Cela ne veut point dire que la pensée et le mot soient si indissolublement liés qu'on ne puisse connaître la chose indépendamment du nom. Tel mammifère rare auquel nous ne connaîtrions pas de nom spécifique, surgirait devant nous qu'il ne serait désormais plus un pur inconnu. Il reste cependant que nous en chercherions le nom — et que nous lui en donnerions un s'il n'en avait pas encore.

Bref, le langage est un instrument de distinction et d'ordre, essentiel à la pensée. C'est le plein sens de l'assertion d'Albert le Grand : « tali autem sermone (secundum quod sic significatus est conceptus) utitur homo ad se ipsum et ad alium ».

On parle souvent du vocabulaire technique de la philosophie. Nous connaissons tous le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de M. André Lalande, ouvrage fort utile, couronné par l'Académie française. Mais le mot *technique* appliqué au langage de la philosophie, laisse perplexe. Le moins qu'on puisse dire est que ce terme pourrait s'entendre de multiples manières.

a) Il peut s'agir d'un mot déjà en cours et dont on tire parti en lui faisant signifier quelque notion nouvellement acquise ou tout au

* Je tiens à remercier M. Roch Valin pour l'appui qu'il m'a donné dans la préparation de cette communication.

moins plus distincte. Dans ces cas le mot retrace lui-même à notre profit certains progrès dans notre connaissance des choses, progrès accomplis soit par l'attention, soit au moyen du discours. Du même coup, il nous oblige à ne pas perdre de vue nos premières connaissances, plus communes et plus fondamentales. C'est ainsi qu'un grand nombre de termes employés en philosophie ont des sens relativement nouveaux. Beaucoup se croiront dès lors justifiés à appeler « spéciaux » ces sens nouveaux, sinon « techniques » ; sans doute à tort, puisque le développement des sens d'un mot n'a pas d'autre source ici que celle qu'il a dans la langue de tous les jours.¹ Autant qualifier de « techniques » toutes les significations postérieures de mots courants, sous prétexte qu'elles sont moins familières que leur signification obvие. Quoi qu'il en soit, d'une part ces mots avaient déjà leur signification avant d'en recevoir une nouvelle ; d'autre part, cette dernière n'est pas étrangère à celle qui la précède, comme elle le serait dans un mot purement équivoque. On reste ainsi en pays de connaissance — ou du moins on y garde pied.² Le mot *forme*, par exemple, désigne d'abord le contour visible, tangible d'une chose, telle la figure d'un cheval ; ce n'est que grâce à une imposition ultérieure, assez éloignée de celle-ci, que *forme* finira par désigner ce en vertu de quoi le cheval est un cheval et non pas une alouette.

b) Il existe en revanche des termes qui n'ont plus guère de rapport avec des sens antérieurs. Exemple, le mot *atome* indiquant une entité microscopique de la physique mathématique actuelle et dont nous avons tous entendu parler. L'atome en question est à vrai dire un composé extrêmement complexe, qui n'a rien à voir à l'*« atome »*, pur *« indivisible »*, voulu par Démocrite, Newton ou Dalton. De sorte que le seul rapprochement à faire entre ces deux significations relève de l'étymologie au sens d'histoire du mot — que l'éminent philologue, A. Meillet, opposait très rigoureusement à l'étymologie entendue comme « l'art de trouver par des rapprochements de ce genre [ceux du *Cratyle* de Platon] le 'vrai' sens du mot ».

c) Enfin il y a ceux qui sont, dès l'abord, très abstraits et sans attaché. *Abstraction* en offre déjà une illustration ; ou encore, *syllogisme*. Le *Petit Larousse* donne en guise de premier sens *d'abstraction* : « opération de l'esprit, qui isole d'une notion un élément en négligeant les autres ». Voici un vocable emprunté directement au latin ; or si nous sommes loin de *ab* et *trahere* nous le sommes surtout de *abstractio* qui ne décrivait d'abord rien de plus trouble que l'action,

1. Comme le fait observer mon collègue Roch Valin, disciple du linguiste Guillaume.

2. Whitehead le dit fort bien dans *Modes of Thought* : « This is a permanent difficulty of philosophic discussion ; namely, that words must be stretched beyond their common meanings in the market-place. But notwithstanding this difficulty, philosophy must found itself upon the presuppositions and the interpretations of ordinary life. In our first approach to philosophy, learning should be banished. We should appeal to the simple-minded notions issuing from ordinary civilized social relations. »

par exemple, de tailler une pierre, cueillir un fruit, etc. Et que veut dire le mot « esprit » ? Le *Petit Larousse* commence par le sens le plus abstrait : « principe immatériel, âme : soumettre le corps à l'esprit. » C'est en tout dernier lieu que le dictionnaire donne deux sens plus vérifiables, plus voisins des premiers sens du latin *spiritus* : « la partie la plus volatile des corps soumis à la distillation », et encore « *Esprit rude*, signe qui marque l'aspiration dans la langue grecque ; *esprit doux*, signe contraire. » Tout comme si le « principe immatériel, l'âme », était plus connu que le souffle. Je ne prétends pas que ce dictionnaire est à refaire ; je veux simplement attirer l'attention sur un ordre qui ne convient pas en philosophie. Semblablement, *syllogisme*, — du grec *sullogismos*, que pas un Grec n'aurait pris d'emblée pour autre chose qu'un simple calcul, un compte ou relevé, — se mue tout de suite, pour citer de nouveau le *Petit Larousse*, en un « argument qui contient trois propositions (la majeure, la mineure et la conclusion), et tel que la conclusion est déduite de la majeure par l'intermédiaire de la mineure. » (Notons bien que même au point de vue « technique » cette description est parfaitement erronée ; mais passons.)¹

L'inconvénient majeur de pareils termes est de ne pas avoir de sens avéré : leur premier sens est trop éloigné des choses que nous connaissons de prime abord et sur lesquelles il est relativement facile de tomber d'accord. Ces choses, nous avons naturellement fait nos propres mots pour les exprimer, si bien que le rapport est vite effacé entre elles et les autres, plus abstruses, auxquelles on accède pourtant sous leur dépendance. Il est manifeste que normalement nous trouvons des noms aux choses à proportion que nous les connaissons, plutôt que selon je ne sais quel mode absolu.

Ce sont les mots de cette sorte dont l'usage malavisé me semble mortel en philosophie. Cet usage est aujourd'hui prépondérant, c'est un fait, et mérite pleinement cette fois l'accusation de technicité. On peut apporter au moins deux raisons, d'ailleurs conjuguées, qui expliquent ce fait.

1. Je n'ai aucunement l'intention de faire la critique de ce très utile dictionnaire, lequel, après tout, ne fait guère qu'enregistrer les mots employés couramment et suivant l'ordre de fréquence des significations dans l'usage actuel. Pour les auteurs de dictionnaires ou de grammaires, c'est l'usage qui compte. Mais cela ne veut point dire que l'ordre des différentes significations d'un mot en usage soit en tout raisonnable, encore qu'on le puisse toujours expliquer. Je n'ai pas non plus l'intention de faire ici la sociologie du langage. Il peut être toutefois utile de noter que le sens abstrait d'un mot, ou tout autre sens éloigné des choses que nous connaissons en premier, peut devenir monnaie courante. Mais cet usage peut néanmoins couvrir une multitude de confusions. Nous l'avons vu pour le mot « esprit ». Il y a bien des gens qui contestent absolument la réalité de ce que signifie fondamentalement le français « esprit » ou l'anglais « spirit ». En revanche, personne ne nie le souffle, « breeze » ou « breath ». Si nous n'avons cure d'un sens plus directement vérifiable, des mots employés en philosophie, si nous commençons par un vocabulaire étranger aux choses plus connues, si nous prenons leur troisième ou leur douzième sens comme s'il était le premier, nous nous jetons irrémédiablement dans le bourbier.

Le vocabulaire « philosophique » de la plupart de nos langues occidentales foisonne de termes exotiques, empruntés surtout à nos langues classiques, le grec et le latin. À commencer par le vocable *philosophie*. Il est entendu qu'il vient, en fin de compte, de *philos*, « ami », et de *sophia*, « sagesse ». Mais cette traduction des racines du mot étranger *philosophia* n'éclaire que médiocrement. Encore faut-il tenir compte du fait que le mot *sophia* signifiait d'abord l'habileté manuelle, la maîtrise d'un métier, puis la finesse et la sûreté de jugement dans la pratique. À peine en troisième lieu dénommait-il ce qu'on traduit : « sagesse spéculative ». Dans le mouvement dit analytique, à la mode actuellement dans le monde de langue anglaise, le vocable *Philosophy* n'a plus rien à voir au sens qu'on lui a traditionnellement accordé depuis les Grecs — en quoi je ne fais que répéter une observation toute récente de Bertrand Russell, un des maîtres, dès l'origine, de ce mouvement. Quant aux autres philosophies à la mode, nous pouvons citer la conclusion de l'excellent *Pourquoi des philosophes ?* de M. Revel : « leur philosophie est devenue le contraire de la philosophie », elle a « peu à peu dégénéré en cette litanie béate de formules... »

Cela nous amène à l'autre raison, qui est la tendance de notre intelligence à s'évader dans la technicité. L'enseignement de la philosophie devrait être un des plus ardu斯 qui soient, puisqu'il suppose tant de choses chez le maître comme chez l'élève. « On ne voit guère — dit fort bien M. Revel — comment il pourrait y avoir une connaissance philosophique sans connaissance tout court. Comment croire, par exemple, que Descartes ou Spinoza puissent découvrir le principe de toutes les passions humaines, quand leurs analyses de passions particulières sont plus pauvres et plus fausses que celles de la plupart des moralistes, des dramaturges et des romanciers de leur temps ? Le *Traité des passions* est très utile pour comprendre le système de Descartes, mais sûrement pas pour comprendre les passions mêmes, au sujet desquelles il ne dit que des banalités. »

S'il est un savoir où l'on ne peut débuter à mi-chemin, c'est avant tout la philosophie, dont l'acquisition dépend largement de la maîtrise de disciplines beaucoup plus à portée mais pas toujours faciles. Une discipline dont la difficulté est extrême, la logique, qu'on doit étudier à l'abord de la philosophie, viendrait en dernier lieu si l'on devait toujours aller du facile au difficile. (De même dans l'ordre de la production matérielle, il arrive que la fabrication de l'outil soit plus difficile que l'œuvre qu'il permet de réaliser.) On conçoit sans peine que guider le débutant en philosophie, en cette discipline d'acquisition tardive et relativement ingrate, est toute une tâche. Or l'instrument le plus mûr pour le faire est précisément le mot, en particulier le mot à plusieurs significations ordonnées. Mais c'est également le plus malléable et celui dont on peut le plus aisément abuser.

Au lieu d'attirer l'attention de l'élève sur les choses qu'il connaît déjà au moins confusément et qui risqueraient de lui fournir un critère sûr, rien de plus simple que de lui imposer à l'abord une logorrhée de vocables techniques — et plus ce sera technique, plus cela aura un air d'autorité.

Le pire est qu'on finit par prendre cette exigence expéditive pour de la rigueur scientifique. D'autre part, le succès de cette solution — solution commode à la difficulté de bien poser un problème et d'y chercher réponse — affecte vite les problèmes eux-mêmes ; dissoudre devient résoudre. C'est ce que, dans *Les philosophes et leur langage*, M. Yvon Belaval appelle « le mécanisme de compensation qui concrétise dans le verbe ce qui se déconsiste dans le sens ». À force de rendre les mots insignifiants on les rend clairs peut-être, au sens cartésien du terme, mais au détriment des choses dont on est censé traiter et dont on se joue, pour ne rien dire des esprits qu'on charge ainsi de matière morte. Car ce ne sont plus vraiment des mots, mais plutôt des sons qui, à défaut de mieux, se signifient en quelque sorte eux-mêmes. Ainsi, dit Aristote, fait-on porter le discours sur des mots dépourvus de toute pensée. « C'est une maladie possible, évidemment : de la façon dont un aveugle de naissance raisonne des couleurs. »

Dans *Philosophical Style*, M. Brand Blanshard remarque que l'on trouve « some purveyors of philosophy who pass all understanding, no matter whose. A master expositor, W. K. Clifford, said of an acquaintance : « He is writing a book on metaphysics, and is really cut out for it ; the clearness with which he thinks he understands things and his total inability to express what little he knows will make his fortune as a philosopher. » Unhappily, the gibe has point. There are philosophers, or pseudo-philosophers, to understand whom would be a reflection on the reader's own wit. »

À juste titre, en effet, on accuse la philosophie — par quoi il faudrait entendre plutôt : les philosophes — de ne se distinguer la plupart du temps que par un mépris pudique mais infini pour les choses réellement connues de tous — celles qu'Aristote appelait « préconnues » et qui, chez Platon, faisaient l'objet de la réminiscence.¹ D'où du reste à l'endroit de la science et des savants ce qu'on a décrit comme

1. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie d'Épicure* : « Par préconception ils entendent une sorte d'apprehension ou droite opinion ou notion, ou idée universelle amassée dans l'esprit ; savoir, le souvenir d'un objet extérieur souvent présenté, par exemple, telle chose et telle est un homme ; car, aussitôt le mot « homme » proféré, nous pensons à sa façon [figure extérieure visible, palpable, et ce qu'en saisit encore la pensée] par un acte de préconception, où les sens prennent le devant. C'est ainsi que l'objet premièrement désigné devient discernable et manifeste. Aussi n'aurions-nous jamais entrepris une recherche sans avoir su ce que nous cherchions. Par exemple, la chose qui se tient là-bas est un cheval ou une vache. Nous n'aurions donné de nom à quoi que ce soit si nous n'en avions pas d'abord appris la forme par manière de préconception. » Ceci n'exclut du reste pas les cas où, comme en mathématiques, le défini est parfois établi par une définition dénommée « créatrice » (Hermann WEYL).

« une curieuse attitude, faite à la fois d'admiration craintive et de vague supériorité de principe. La philosophie devient une sorte d'épistémologie peureuse. » Le grand philosophe espagnol, Ortega y Gasset, fait observer dans un essai sur Kant que toute la philosophie moderne est marquée d'une « *horror al error, a ser engañado, à être dupe.* » D'où aussi, en revanche, l'espèce d'inconscience passionnée qui fait faire des systèmes,¹ n'ayant en commun que d'être des systèmes.

Admettons toutefois que, si essentielle qu'elle soit en philosophie, l'analyse des termes les plus fondamentaux, tirés du langage ordinaire, est en même temps d'une grande difficulté — sans parler des choses signifiées. Paul Valéry écrivait, parmi ses *Mauvaises pensées et autres* : « Chaque homme sait une quantité prodigieuse de choses qu'il ignore qu'il sait. Savoir tout ce que nous savons ? Cette simple recherche épouse la philosophie. » Loin d'y voir la tâche entière de la philosophie, on doit néanmoins reconnaître que la majorité des choses que nous savons, nous les savons très mal, et qu'il est besoin d'un effort pour améliorer n'importe quel savoir. C'est par une constatation d'ignorance et un désir efficace d'y remédier que commence la philosophie, témoin Socrate. Ce n'est nullement par une constatation de suffisance à la Descartes, aux yeux duquel tout ce dont on savait parler devenait *ipso facto* clair et distinct ; Dieu, l'infini, l'âme, le mouvement, et le reste ; ainsi, à qui désire savoir ce que c'est que l'existence, Descartes donne le conseil suivant : « Il faut seulement savoir ce qu'on entend par ce mot. Aussitôt, en effet, on connaît la chose, autant qu'on peut la connaître. » La philosophie moderne s'est inaugurée, en ce sens, par un défaitisme d'impatients. Faire du point de départ le point

1. On lit, dans *The Wisdom of China*, de Lin Yutang, l'observation que voici : « In reviewing Chinese thought one is struck by the vast differences from the West both in style and method and in values and objectives. For what is the Chinese philosophy, and does China have a philosophy, say, like that of Descartes or Kant, a logically built and cogently reasoned philosophy of knowledge or of reality or of the universe ? The answer is proudly « No ». That is the whole point. So far as any systematic epistemology or metaphysics is concerned, China had to import it from India. The temperament for systematic philosophy simply wasn't there, and will not be there so long as the Chinese remain Chinese. They have too much sense for that. The sea of human life forever laps upon the shores of Chinese thought, and the arrogance and absurdities of the logician, the assumption that « I am exclusively right and you are exclusively wrong, » are not Chinese faults, whatever other faults they may have. The very language of the Chinese philosophers is the market slang of the plebeians. China simply lacks the academic jargon which the American sociologists and psychologists love and which is so necessary for the construction of any airtight academic theory. The fortress of academic aloofness from human life that Western scientists build around themselves by that jargon is one of the most amazing intellectual phenomena of the modern age. I notice that the scientists who popularize science and who write in the language that the common man can understand have a tendency to fall out of favor with the Royal Academies. In China, no college professor can call a « black-out » the « termination of illumination », and it is evident that we cannot build a systematic philosophy without this academic jargon. »

d'arrivée, c'est trouver une sécurité qui, même en philosophie, est « mortals' chiefest enemy ».

Encore une fois, c'est parce qu'ils expriment les choses telles que nous les connaissons d'abord que la signification des mots dans l'usage commun a tant d'importance. Connaissance embrouillée et vague, à coup sûr, mais sans laquelle nous ne saurions pas même poser des questions. La chose du monde la mieux partagée n'est rien d'autre que cela.¹ « Qu'est-ce donc que le temps ? » se demande saint Augustin dans un passage souvent cité et pour cause. « Quand personne ne me le demande, je le sais ; dès qu'il s'agit de l'expliquer, je ne le sais plus. » Et pourtant, ainsi qu'il venait de le dire, « Est-il dans nos conversations une idée qui nous revienne plus familière et mieux connue que l'idée de temps ? » On pourrait y joindre des notions comme celles de mouvement, de lieu, de tout, de mode, d'être, et combien d'autres. Car de fait les choses premières et plus certaines à notre point de vue ne semblent l'être qu'aux dépens de la clarté — tout comme, au niveau des sens, ce qui est le plus sûr, savoir le tangible, est aussi le moins clair. Ces choses sont en réalité les plus confusément connues et les moins aisées à définir ou à décrire. Il n'en reste pas moins que le langage ordinaire recèle des relations de significations dont les paresseux empressés ne soupçonnent pas l'à-propos en philosophie. Il est bon de retenir cette remarque de C. S. Lewis dans *The Four Loves* : « Of course language is not an infallible guide, but it contains, with all its defects, a good deal of stored insight and experience. If you begin by flouting it, it has a way of avenging itself later on. We had better not follow Humpty Dumpty in making words mean whatever we please. »

Autrement dit, il nous faut avoir quelque connaissance avant de le savoir — ce que Platon, dans le *Ménon*, appelle des « pensées qui, une fois réveillées par l'interrogation, deviennent des connaissances », et dont il rendait compte par sa théorie de la réminiscence, recevable tout au moins comme mythe. En nous le défini doit précéder, d'une manière ou d'une autre, la définition ou les propriétés qu'on lui découvre. Celui qui n'aurait de contact qu'avec la pleine définition ne

1. C'est sans doute parce que les grandes personnes ont pour la plupart l'imagination enduite de mots trop détachés de ce que nous connaissons vraiment (ce qui leur fait croire que les atomes de la physique existent de la façon dont existent les pommes) que le Socrate de Platon préfère s'entretenir avec des jeunes dont l'esprit n'est pas encore encroûté — à la réserve des adolescents qui passent incontinent à la sénilité. Nous ne croyons pas forcer la note en citant, comme exemple du vide qui sépare l'homme de soi-même, ces paroles d'Antoine de Saint-Exupéry dans *Le Petit Prince* : « Les grandes personnes ne comprennent jamais rien toutes seules, et c'est fatigant, pour les enfants, de toujours et toujours leur donner des explications. » Le savant n'est que trop souvent un homme qui ne sait pas se parler en homme des choses qu'il sait, ce qui fait que dans la même mesure et pour autant il ne sait pas. Ortega y Gasset, Eddington, Cassirer, Schrödinger, Heisenberg et bien d'autres, ont fait à ce sujet, en langage ordinaire, des observations gênantes pour nombre de leurs collègues.

connaîtrait presque toujours qu'une chimère, semblable dès lors à celui, déjà mentionné, qui n'aurait de contact qu'avec un terme purement abstrait et technique. Ce n'est même pas de l'*obscurum per obscurius*, mais, quant à lui, de l'ignorance toute simple. On pense à certains manuels types où tout n'est que réponse, sans qu'on sache à quoi ni *a fortiori* pourquoi.

Cependant, outre que la distance du défini à la définition est en général si considérable qu'il y a toutes les chances qu'on s'égare, il reste toujours difficile de bien distinguer entre ce qui est une conception commune et ce qui est déjà une conception propre, comme les dénomme saint Thomas. Qu'à cela ne tienne, diront certains esprits : qu'on dresse, une fois pour toutes, la liste complète des mots signifiant ces conceptions communes, prétendues nécessaires à la philosophie. Mais voilà qui sent le manuel et nous remet dans la technicité dont nous parlions. Une pareille classification, forcément artificielle, ne peut se faire qu'après mûre expérience à la suite d'un long usage des mots. Sans doute est-ce la raison pour laquelle Aristote ne traite des différentes relations de significations des mots-clefs, qu'au cours de ses livres de métaphysique (au livre *delta* — ou livre cinquième selon l'ordre dès longtemps reconnu par la tradition et démontré chaque fois à nouveau par ses plus grands commentateurs depuis Alexandre d'Aphrodise). Or, on sait que, au jugement d'Aristote, l'accès à la métaphysique n'était possible que tout à la fin de l'apprentissage philosophique.

Quoi qu'il en soit, Aristote nous a fourni de cette tâche un exemple sans second, dans ce livre des *Méta physiques*. Non seulement il y prend la peine d'examiner les diverses significations des mots les plus importants dont on se sert en philosophie, mais il y dégage l'ordre d'imposition de ces mots. Évidemment, il l'a fait pour le grec. Quelle que soit la langue dans laquelle on exerce la philosophie, il est manifeste qu'on devrait pouvoir y accomplir quelque chose de comparable. Mais également, dans la mesure où celle-ci est chargée d'emprunts directs au grec ou au latin (ou, beaucoup plus rarement, à une autre langue), force nous sera de connaître convenablement ces langues.¹ Sinon, la

1. Dans l'ouvrage déjà cité, Whitehead fait remarquer que « The abstraction, inherent in the development of language, has its dangers. It leads away from the realities of the immediate world. Apart from a balanced emphasis, it ends in the triviality of quick-witted people. And yet, for all its dangers, this abstraction is responsible for the final uprise of civilization. » Le danger de cette abstraction est de perdre ses racines dans le langage ordinaire pour autant que celui-ci exprime ce que personne ne peut nier sans se condamner au silence. « In comparing modern thought, poursuit-il, with ancient records, we must remember the difficulties of translation, and the difficulties of any thinker battling with the verbal expression of thought which penetrates below the ordinary usages of the market place. For instance, how differently would Aristotle's metaphysical reflections read if we persisted in translating one of his metaphysical key-words by the English term « wood », and also insisted on giving the most literal meaning to that word. » L'anglais, cependant, pas plus que le français, n'a rien ajouté au sens du mot « wood », « bois », pour le faire signifier « timber » ou « lumber », « bois de construction », ou encore moins pour désigner

langue employée en philosophie est vouée à une technicité croissante et nous resterons dans le bourbier où nous sommes. Aussi bien, comme le rappelait dernièrement un critique du *Times Literary Supplement*, il n'est qu'un point sur lequel tous les philosophes du jour s'accordent et c'est qu'il faut relire les Grecs.¹

CHARLES DE KONINCK.



d'une façon très générale « ce de quoi une chose est faite », qu'il s'agisse d'une maison, d'un arbre, ou d'un syllogisme. Le mot grec *hylè* signifie d'abord bois, bois de chauffage, bois de construction, n'importe quel matériau de construction. Puis « ce de quoi une chose est faite » finit par signifier, chez Aristote et ses successeurs, le sujet du devenir absolu, relevé au terme d'un long discours dialectique. Le mot latin *materia* correspond à *hylè* ; c'est au mot latin que nous empruntons « matière », « matter ». Si nous comprenons bien, Whitehead veut dire que le sens le plus abstrait d'un mot ne doit pas se substituer au sens le plus concret et familier, mais bien plutôt s'y ajouter. — Alois Yon l'avait bien dit dans *Ratio et les mots de la famille de reor* : « Il est impossible d'emprunter directement les mots du vocabulaire abstrait, sous peine de se mettre à parler tout de suite un langage hermétique, accessible aux seuls initiés. »

1. Cf. Oliver Wendell HOLMES, dans *The Autocrat of the Breakfast Table* (1858) : « There was Aristoteles, a very distinguished writer, of whom you have heard, — a philosopher, in short, whom it took centuries to learn, centuries to unlearn, and is now going to take a generation or more to learn over again. »