



”Le nom des fruits, des oiseaux, des poissons”. Penser le langage sur les débris de la langue

Céline Hervet

► To cite this version:

Céline Hervet. ”Le nom des fruits, des oiseaux, des poissons”. Penser le langage sur les débris de la langue. Lectures du Traité théologico-politique. Philosophie, religion, pouvoir, 2021, 978-2-343-23653-7. hal-03816060

HAL Id: hal-03816060

<https://u-picardie.hal.science/hal-03816060>

Submitted on 15 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« LE NOM DES FRUITS, DES OISEAUX, DES POISSONS » PENSER LE LANGAGE SUR LES DEBRIS DE LA LANGUE

Au chapitre VII du TTP alors qu'il énumère les conditions de mise en œuvre de la méthode d'interprétation historico-critique de l'Écriture sainte, Spinoza met en évidence les obstacles pratiques qu'elle rencontre, à commencer par la déperdition des instruments théoriques de la science de l'hébreu. C'est à une langue dévastée que l'interprète-historien doit se référer pour établir un sens objectif du texte. Cependant, au-delà du simple constat d'un inconvénient technique, Spinoza adopte un ton peu habituel chez lui et que l'on pourrait qualifier d'élégiaque :

La nation hébraïque a perdu tout son lustre et tout son éclat, ce qui n'est pas étonnant après avoir souffert tant de désastres et de persécutions ; elle n'a conservé qu'un petit nombre des fragments de sa langue et de quelques livres peu nombreux. Presque tous les noms de fruits, d'oiseaux, de poissons et beaucoup d'autres ont péri sous les coups du temps¹.

Si donc la « connaissance intacte [ou entière] de la langue hébraïque (*linguae hebraicae integram cognitionem*)² » est la condition première de l'enquête historique sur le sens de l'Écriture, celle-ci se donne dans le même temps comme éminemment lacunaire, et en grande partie incomplète. Le trésor de la langue est en effet en grande partie perdu, il a disparu, au fil des avanies subies par le peuple juif. Si la préface du TTP dont le caractère rhétorique a été souligné³ laisse souvent poindre un humour mordant, une dimension pamphlétaire notamment lorsqu'elle critique le dévoiement de la religion en superstition, cet éloge de l'hébreu en forme d'élégie revêt ici des accents nostalgiques, de cette « nostalgie paradoxale d'amour et de haine⁴ » qui s'entrevoit parfois sous l'ironie lorsqu'il est question de la religion ou du peuple juifs dans l'œuvre spinoziste. La langue ne peut dès lors être considérée comme un simple instrument de la méthode, elle comporte en elle-même une valeur pour la connaissance en général et non pas seulement pour les besoins directs de l'interprétation. Aussi, l'enjeu de cette réflexion est à la fois de saisir ce qui conduit Spinoza dans le TTP à se poser des problèmes de linguiste et non pas seulement d'interprète, et de mesurer ce que cette approche particulièrement novatrice nous apprend sur sa conception du langage. Car le problème du langage est d'abord et avant tout pour Spinoza un ensemble de questions diverses éminemment pratiques, et non pas un tout homogène⁵, et encore moins, bien sûr, une faculté au sens classique du terme. Si comme l'indique le lapidaire axiome II de la deuxième partie de l'*Éthique* « l'homme pense⁶ », il faut bien constater avec la même évidence que l'homme parle et que dans cette expérience du langage se manifeste sa nature, sa puissance d'agir et sa puissance de penser et par conséquent sa vertu. Or le TTP a ceci de spécifique qu'il aborde par-delà la notion universelle de langage⁷ deux

¹ TTP VII 11, p. 297.

² *Ibid.*, p. 299.

³ Cf. F. Akkermann, « Le caractère rhétorique du *Traité théologico-politique* », in *Spinoza, entre Lumières et Romantisme*, Lyon, ENS-Éditions, coll. Les Cahiers de Fontenay, n° 36-38, 1985.

⁴ E. Yakira, *Spinoza. La cause de la philosophie*, Paris, Vrin, 2017, p. 52.

⁵ Cf. sur cette question de l'unité du problème du langage chez Spinoza : P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994 ; L. Vinciguerra, « Le problème du langage chez Spinoza » in *Lectures de Spinoza*, dir. P.-F. Moreau et Ch. Ramond, Paris, Ellipses, 2006 ; C. Hervet, *De l'imagination à l'entendement. La puissance du langage chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

⁶ E II ax 2, G II, p. 85, l. 25.

⁷ Je m'appuie ici sur la critique que fait Spinoza de ces notions en E II p 40 sc I, G II, p. 121.

notions communes dont il met au jour indirectement certaines caractéristiques : la langue d'une part, la parole, d'autre part, qui apparaissent sous la forme d'instanciations, de productions singulières inscrites dans le contexte spécifique du débat théologico-politique. Elles n'apparaissent qu'indirectement car à aucun moment Spinoza envisage autre chose que des faits de langage : textes, discours, sans jamais tenter de les ramener à une notion générale, sans jamais construire de concept. Cette manière d'aborder la question est emblématique d'une méthode, celle qui consiste à collecter des singuliers, des « instances » selon l'expression de Bacon, mais aussi d'une ontologie : il n'existe que des essences singulières, l'être n'est attribué qu'à des choses, et seule la connaissance du deuxième genre dans sa dimension artificielle et construite nous permet de parler du langage, de la langue et de la parole quand il n'existe que des productions concrètes utilisant les langues naturelles.

De ce point de vue, en s'intéressant davantage à la réalité matérielle du langage, ses emplois et ses formes, Spinoza anticipe l'un des principes fondateurs de la linguistique saussurienne énoncée dans le *Cours de linguistique générale*⁸ et, plus largement de toute étude objective et scientifique du langage et qui demeure aujourd'hui admis : c'est à ses manifestations concrètes que sont la langue et la parole qu'une science du langage, en langue spinozienne une « connaissance universelle » du langage doit s'intéresser pour en élucider les lois. Or langue et parole constituent les principaux matériaux de l'enquête du TTP qui aborde les questions langagières sous deux angles différents, celui de la défense de la liberté de parole et celui de l'interprétation rationnelle de l'Écriture en tant qu'enquête historico-critique qui nécessite en tout premier lieu la maîtrise de la langue hébraïque en tant que langue naturelle. Plus encore, c'est en tant qu'elle est investie par la parole, celle des prophètes ou des rédacteurs de l'Écriture que la langue hébraïque — et dans une moindre mesure la langue grecque — acquiert un intérêt dans le cadre d'une interprétation rationnelle des textes sacrés. En tant que langue naturelle et non pas en tant que langue liturgique et encore moins en tant que langue sacrée : elle est en effet détachée du corpus scripturaire et se voit conférée en principe une autonomie qui permet de l'envisager comme une langue qui fut vivante. En effet, c'est dans son historicité et sa mobilité que la langue sera envisagée dans le TTP mais aussi, comme on le verra dans l'*Abrégé de grammaire hébraïque*. Or si la perte irrémédiable des éléments de la langue est directement liée à l'histoire singulière de la nation hébraïque, il est possible d'en déduire quelques éléments valant pour toute langue naturelle. Ainsi, une langue ne subsiste que lorsqu'elle est parlée, et lorsque les locuteurs ont disparu sans laisser d'ouvrages d'étude, lexicque, grammaire ou rhétorique, si ni l'oralité ni l'écriture n'ont conservé la langue, celle-ci ne peut que disparaître. L'inventaire des instruments nécessaires à la connaissance de la langue hébraïque que fait Spinoza dans ce chapitre VII⁹ est en effet bien pauvre : manquent à l'appel non seulement les ouvrages didactiques qui exposent la théorie et les fondements de l'hébreu, mais aussi le lexicque et la rhétorique, contenant les tours particuliers, les pratiques et les expériences de discours que l'hébreu suscita chez les locuteurs, chez ces *cultores* qui entretenaient la

⁸ Cf. en particulier le chapitre I où la linguistique est considérée comme « la science qui s'est constituée autour des faits de langue » et II, où la matière de la linguistique est constituée « par toutes les manifestations du langage humain [...] en tenant compte, pour chaque période, non seulement du langage correct et du « beau langage », mais de toutes les formes d'expression. », Paris, Payot, rééd. 2005, respectivement p. 13 et p. 20.

⁹ « Ceux qui ont autrefois parlé l'hébreu n'ont rien laissé à la postérité sur les principes et la science de cette langue. Du moins ne nous reste-t-il absolument rien d'eux : ni dictionnaire, ni grammaire, ni rhétorique. », *op. cit.*, p. 299.

langue pendant des siècles. Il faudrait à ce titre plutôt parler de phraséologie¹⁰ que de rhétorique, puisqu'il s'agit bien des manières de dire, des expressions propres ici à une langue naturelle donnée. Car la rhétorique au sens commun du terme est davantage incarnée par les théologiens, eux qui ont transformé l'église en théâtre, subjuguant des foules et des assemblées entières suspendues à leurs paroles. À cette rhétorique intrinsèque à l'usage, propre à la pratique vivante de l'hébreu s'est substituée une rhétorique étrangère au texte lui-même. Le fait oratoire semble ainsi avoir pris la place des faits de langage disparus. La connaissance de la rhétorique hébraïque joue ainsi le rôle d'antidote à l'égard des manipulations et des dévoiements du texte sacré par ces orateurs redoutables que vise Spinoza à plusieurs reprises dans le TTP. Il est ainsi d'autant plus regrettable que cette rhétorique ait été perdue car elle aurait pu faire taire de si nombreuses controverses dont Spinoza affirme, au-delà de la mauvaise foi des théologiens, qu'elles reposent bien souvent sur des malentendus et sur des ambiguïtés internes au texte biblique et à sa langue originale. On le voit ici, c'est la parole qui vient réguler la langue, qui permet d'en cerner les contours et les possibilités. Aussi lorsque la parole manque et qu'aucune trace n'a pu résister aux « coups du temps », la langue elle-même est menacée, et de ce fait, la connaissance rationnelle que l'on peut en avoir, puisque c'est bien l'usage qui fait la règle.

Pourtant, on connaît bien désormais le succès éditorial des ouvrages d'apprentissage de l'hébreu¹¹ qui fleurissent au moment où Spinoza écrit le TTP. Si la tradition juive elle-même n'a laissé que peu d'ouvrages théoriques, les hébraïsants chrétiens semblent avoir largement comblé ces lacunes. Il n'en est rien car toutes ces grammaires et ces lexiques ont le défaut de ne proposer qu'une grammaire de l'hébreu biblique, et de codifier avant tout un corpus fini, limité à un ensemble de textes sensés transmettre une *veritas hebraica* exploitable dans les débats théologiques qui font rage entre les sectes issues de la Seconde Réforme. Le texte de l'Écriture y a supplanté la langue elle-même, il est devenu à la fois l'exemple et la règle. Derechef, si l'on souhaite acquérir une « connaissance intacte de la langue hébraïque », c'est-à-dire objective et universelle, autrement dit libérée du corpus scripturaire, force est de constater que les mots manquent. Mais précisément qu'est-ce qui manque, lorsque ces noms notamment ceux cités par Spinoza ont disparu ? Cette perte irrémédiable de lexique, mais aussi de la phraséologie ne sont-elles des pertes que pour l'archéologue de l'Écriture, dont l'absence ne poserait qu'un problème théorique, intellectuel, ou bien cette perte a-t-elle des conséquences, cette fois non seulement pour le philosophe, mais aussi, dans la perspective éthique, pour tout homme de bonne volonté qui entend connaître les choses adéquatement, voire, mieux encore, selon leur essence singulière ? Que perdons-nous quand nous perdons les mots y compris ceux qui ne relèvent pas d'un lexique proprement philosophique ? Car Spinoza le précise, après avoir énoncé les trois principaux éléments de la méthode historique d'interprétation, ce qui est le plus universel dans l'Écriture, son message essentiel est clairement exprimé indépendamment de la langue dans laquelle elle fut rédigée. L'enseignement moral de la *vera religio* est transparent pour qui dispose de la lumière naturelle. Point n'est besoin

¹⁰ Je suis en cela l'argument d'A. Dominguez, cf. « Lenguaje y hermeneutica en Spinoza » in *Miscelanea comillas*, vol. 36, n°69, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1978, p. 301-332, en particulier p. 312-313.

¹¹ Cf. J. R. Armogathe, *Le Grand siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, notamment Sophie Kessler-Mesguich « Les hébraïsants chrétiens », p. 83-95.

de savoir l'hébreu pour être un bon croyant. Seule une connaissance ordinaire de la langue, « presque celle d'un enfant¹² », dit Spinoza, est nécessaire et le retour au texte hébraïque est de ce point de vue assez superflu. Une connaissance accomplie de la langue hébraïque est en revanche nécessaire à celui qui entend interpréter le discours théologique et spéculatif de l'Écriture, et élucider la pensée de ses auteurs. Or c'est sur ce plan que se place Spinoza, dans la perspective d'une libération à l'égard de la superstition et des affects de tristesse. Mais, précisément, seul un naturaliste érudit peut s'intéresser à la manière dont les anciens hébreux nommaient les espèces animales et végétales. Les exemples que prend Spinoza lorsqu'il évoque la perte du lexique hébraïque relèvent en effet de l'histoire naturelle, et désignent ces modes finis de la substance. Ils renvoient à la puissance productrice de la substance et l'infinie diversité produite par la nature naturante. Aussi, il ne suffit pas d'avoir à sa disposition le lexique utilisé par le texte sacré, il est aussi besoin de tout ce qui dans la langue permet d'exprimer la vie dans toutes ses dimensions. De ce point de vue là, la nature se voit conférée une sorte d'autosuffisance en ce qu'elle est détachée de toute perspective théologique : elle n'est plus ce qui est créé, ni un ensemble de créatures, elle est ce qui se produit soi-même par sa propre puissance. La langue vient ici réaffirmer la nécessité et l'immanence de la substance divine naturalisée, et l'approche qu'en ont les entendements humains¹³ selon les complexions diverses des individus et des communautés qu'ils forment. Le traitement qui sera accordé à l'hébreu sera celui dévolu à une langue parlée, ou en tant qu'elle fut parlée par des locuteurs bien réels, dotés de complexions singulières, d'affects, mais aussi socialisés, occupant dans leur société et l'enchevêtrement du tissu social une place, un rôle particulier. Citadins ou paysans, nomades ou sédentaires, savants ou ignorants, chacun des auditeurs ou des lecteurs des textes impose au rédacteur une stratégie d'écriture et plus précisément d'usage particulier de la langue.

C'est le tournant qu'effectue Spinoza dans son appréhension de l'Écriture et qui va rendre nécessaire la rédaction de l'*Abrégé de grammaire hébraïque* : l'interprète doit se faire linguiste pour bien lire, la langue constituant un élément d'objectivité et de scientificité indispensable à l'examen rationnel du texte sacré. Il s'agit d'interpréter l'Écriture comme on interprète la nature, c'est-à-dire, en menant « systématiquement une enquête historique » pour en déduire « la pensée des auteurs de l'Écriture¹⁴ ». Or lorsqu'il énonce les éléments de sa méthode, Spinoza en mentionne aussi les difficultés, répondant notamment à une objection : celle d'une éventuelle corruption du sens des mots au fil du temps. En effet, faire de la connaissance de la nature et des propriétés de la langue hébraïque le premier élément de la méthode historique expose à l'incertitude quant à l'état de la langue au moment même de la rédaction des textes. La réponse qu'il donne met en jeu une conception de la langue comme un objet éminemment social et collectif, un trésor conservé à la fois par le vulgaire et par les doctes¹⁵ et sur lequel il

¹² TTP VII 17, p. 309.

¹³ Le nom étant, comme le précise Spinoza au chap. V de l'AGH « un mot par lequel nous signifions ou indiquons quelque chose qui tombe sous l'entendement », trad. J. Askénazi et J. Askénazi-Gerson, Paris, Vrin, rééd. 2006, p. 66, G I, p. 303.

¹⁴ TTP VII 2, p. 279-281.

¹⁵ TTP VII 9 : « Certes, notre méthode nous force à supposer incorrompue une tradition juive, à savoir la signification des mots de la langue hébraïque qu'ils nous ont transmise. Mais nous pouvons douter de la première sans douter de la seconde. Car personne n'a jamais eu intérêt à modifier le sens d'une phrase [...] D'ailleurs le vulgaire conserve la langue tout comme les doctes conservent le sens des phrases et des livres. »

n'est dans l'intérêt de personne d'intervenir pour en changer ou en corrompre le sens. Le sens des noms appartient au milieu de la *vita communis*, c'est en fonction de l'usage matériel qui est fait des choses dans les affaires humaines que les significations sont attribuées, défaites ou préservées. La thèse selon laquelle l'hébreu aurait été formé à partir de plusieurs dialectes différents¹⁶ renforce cette idée d'un espace social où les interactions entre les individus constituent une langue proprement dite à partir d'usages individuels plus restreints, ce que le scolie de la proposition II, 18 de l'*Éthique* permet d'entrevoir également¹⁷. Les échanges entre des individus qui se rapportent chacun de manière singulière aux noms qu'ils entendent ont fini par tisser un usage commun en quelque sorte médian, un milieu plus ou moins stabilisé. L'argument d'une corruption du sens des mots est donc rejeté au profit d'une certaine inertie que lui confère cet usage commun. Cet « ordre social des images » pour reprendre l'expression de Philippe Drieux¹⁸ repose sur une convention qui précède tout pacte, tout contrat mais qu'il faut considérer d'un point de vue dynamique, comme un processus obéissant à une nécessité pratique. C'est d'abord l'usage partagé des choses à nommer qui a conduit à l'établissement de significations communes. Aussi la langue témoigne-elle d'un état social anté-politique de coopération et de collaboration entre les individus avant même qu'ils fondent un État. L'homme est ce qu'il y a de plus utile à l'homme or le langage est précisément l'outil qui permet d'œuvrer en commun. L'*Éthique* le précise¹⁹, la signification se fonde sur la répétition de connexions imaginatives qui forgent ainsi une habitude. Le sens des mots s'incorpore par l'usage et se trouve renforcé par la fréquence des occurrences et la fréquentation des autres locuteurs.

Le langage, dans ces deux modalités, langue et parole, relève ainsi d'un droit naturel qu'aucun pouvoir souverain ne peut venir aliéner et qui résiste au sein de l'état civil à toute autorité transcendante, humaine ou divine. Le langage est ainsi paradigmatique de cet état de nature qui n'est jamais réellement résorbé dans l'état civil, comme l'explique Spinoza dans la célèbre lettre 50 à Jarig Jelles qui l'enjoint de lui dire ce qui distingue sa philosophie de celle de Hobbes : « [J]e maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature²⁰ ». Ce droit de nature déterminé par la puissance de chacun sur toute chose préexiste et subsiste dans la langue et dans la parole qui sont en cela des points d'achoppement de la domination. Toutes deux en effet constituent des lieux de résistance foncièrement involontaires, des lieux d'inertie, donc, puisqu'aucun libre-

¹⁶ Hypothèse présente notamment dans l'AGH, chap. II, G I p. 290, trad. J. Askénazi et J. Askénazi-Gerson : « souvent, dans l'Écriture, les lettres d'un même groupe sont employées l'une pour l'autre. [...] Ceci provient, je pense, de ce que l'Écriture a été composée par des hommes parlant des dialectes différents. Ces dialectes ne sont plus reconnaissables, c'est-à-dire qu'il n'est plus possible de savoir à quelle tribu tel ou tel dialecte a appartenu. Il est certain que la langue hébraïque ne diffère pas en cela des autres langues. », op. cit., p. 41.

¹⁷ G II p. 107 : trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, p. 139 : « par là nous comprenons clairement pour quelle raison l'esprit, de la pensée d'une chose, tombe aussitôt dans la pensée d'une autre chose qui n'a aucune ressemblance avec la première : comme, par ex., de la pensée du mot *pomum*, un Romain tombera aussitôt dans la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance avec ce son articulé, ni rien de commun avec lui sinon que le corps de cet homme a souvent été affecté par les deux, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu le mot *pomum* alors qu'il voyait ce fruit, et c'est ainsi que chacun, d'une pensée, tombera dans une autre, suivant l'ordre que l'habitude a, pour chacun, mis dans son corps entre les images et les choses. »

¹⁸ Cf. « Autorité politique et régulation sémantique. Un usage spinoziste de Moïse », in *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole*, dir. J. Saada, Lyon, ENS Éditions, 2009, p. 122.

¹⁹ Cf. supra, E II 18 sc.

²⁰ G IV, p. 238-239, trad. M. Rovère, Paris, GF-Flammarion, 2010, p. 290.

arbitre, aucune volonté individuelle ou collective ne préside aux faits de langage. Car dans les deux cas, qu'il s'agisse de la nomination ou des usages concrets de la langue comme dans la rhétorique, ou qu'il s'agisse de la liberté de dire ce que l'on pense, une même recherche de l'utile est à l'œuvre : la langue naturelle qui repose sur le partage du sens des mots est un moyen nécessaire aux échanges et aux relations interhumaines, la parole s'inscrit quant à elle dans une tendance irrépressible, elle relève d'un *impetus*, d'une impulsion qu'il n'est au pouvoir de personne de contrôler : « Même les plus habiles, en effet, pour ne rien dire de la plèbe, ne savent se taire. C'est un vice commun aux hommes que de confier leur avis à autrui, même quand le secret serait nécessaire²¹ ». Utiliser une langue commune, parler, dire ce que l'on pense, c'est agir selon son propre décret, suivre sa nature et ainsi exercer sa puissance, et pour la plupart des hommes, les lois de son appétit en lieu et place des lois de la raison. Dans la langue comme dans la parole s'exprime donc une puissance naturelle et native. Aussi toute intervention d'un pouvoir ou d'une autorité souveraine qui entendrait limiter ces deux usages du langage est considérée comme violente. De ce point de vue, Spinoza ne reconnaît aucune différence entre le fou, le délirant, l'insensé, et celui que nous appellerions aujourd'hui l'opposant politique qui entend participer de manière constructive au débat public. Tous font usage d'une même nature, tous deux agissent selon leur propre décret, dans un cas en suivant les lois de leur appétit, dans l'autre, celles de la raison. Pour autant, tous opèrent en étant déterminés par leur puissance d'agir. Il faut remarquer que ce sont les hommes les plus vertueux et les plus justes qui d'après Spinoza pâtissent le plus de la limitation de la liberté de parole, car ils peuvent d'autant moins accepter de voir leurs idées bafouées par un État « mal réglé²² ».

Aussi, de la déperdition des noms et des modalités de signification propres à une langue donnée, si elle disparaît avec la puissance du peuple qui l'a conservé, résulte une diminution de cette puissance et, en tant que telle, elle apparaît comme négative, comme une passivité. Avec cet éloge du génie hébraïque Spinoza rend donc hommage à l'aptitude de toute langue naturelle à signifier la productivité infinie de la nature. Confrontée au discours de l'*Éthique* dont le lexique est particulièrement pauvre²³ cette profusion interroge : peu de mots sont nécessaires en effet pour déployer la texture du réel, mais cela n'épuise en rien la puissance de la langue et de la parole qui rendent compte de la complexité des connexions causales, qui précisent les contours des choses. Aussi la connaissance des noms de fruits, d'oiseaux, de poissons est-elle essentielle à celui qui entend appréhender les modes de la substance infinie et de leurs relations dans leur diversité. En effet, si, « [d]e la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini²⁴ », l'entendement fini peut par la connaissance du deuxième genre

²¹ TTP XX 4, p. 637. Plus largement, la parole n'est pas conçue chez Spinoza, et c'est ce qui sur ce point le distingue notamment de Descartes, comme l'expression d'une liberté humaine et comme le témoignage de la conscience et de la pensée. Loin s'en faut, et l'E III 2 se est sans ambiguïté sur ce point : « l'expérience enseigne plus que suffisamment qu'il n'est rien que les hommes aient moins en leur pouvoir que leur langue et rien qu'ils puissent moins maîtriser que leurs appétits » (G II, p. 142) tout comme la lettre 58 à Schuller qui fait de la parole l'exemple même de l'illusion du libre-arbitre, cf. G IV, p. 266.

²² TTP XX 4, p. 637 : « Le plus violent des États sera donc celui où l'on refusera à chacun la liberté de dire et d'enseigner ce qu'il pense. En revanche, un État bien réglé sera celui où l'on accordera à chacun cette liberté », ainsi que TTP XX 13, p. 647.

²³ Cf. F. Akkermann, « La pénurie des mots de Spinoza », *Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, n°1, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1989.

²⁴ E I 16, G II p. 60 ; citée ici dans la traduction de Ch. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 39.

connaître les choses selon leurs propriétés communes. Par ailleurs, à travers ces exemples empruntés à l'histoire naturelle, la connaissance de la langue naturelle apparaît en filigrane comme l'antithèse de la superstition dans son rapport à la nature : on semble ainsi passer d'une nature signifiante à une nature signifiée. Les choses de la nature sont en effet pour le superstitieux des signes de la volonté divine, qui se manifesterait dans des phénomènes insolites. Il ne s'agit plus de chercher dans la nature les signes de décrets divins, en observant les entrailles des animaux ou le vol des oiseaux pour y trouver l'expression des volontés d'un dieu capricieux²⁵, mais de comprendre les lois de la nature, ce que la langue peut nous aider à faire lorsqu'elle permet d'organiser et d'ordonner nos connaissances. En tant qu'ils permettent de regrouper des choses singulières, les noms font ici office d'aide-mémoire, instruments de la connaissance du deuxième genre. Dans ce contexte, la précision du lexique et la richesse en mots viennent résorber la tendance d'une imagination non réglée par l'entendement à produire des images universelles aux contours flous ou mal taillés et à supprimer les distinctions et les singularités, le nom opérant une découpe plus précise qui tend à adhérer toujours plus à la singularité de l'essence.

Allons plus loin : si la connaissance du troisième genre n'est pas une connaissance sans langage, une saisie muette des essences singulières, la connaissance des langues naturelles, de plusieurs langues naturelles ne serait-elle pas un instrument de l'intellection des essences ? Les biographes attestent du polyglottisme de Spinoza et de sa quête du mot et de la formulation justes²⁶, y compris dans l'économie lexicale de l'*Éthique*. Si toutes les langues ne se valent pas dans la recherche d'une plus grande intelligibilité, si certaines ont leurs privilèges, comme la langue dans laquelle on a été éduqué ou bien la langue dans laquelle le plus grand nombre des lettrés pourra lire les démonstrations, et plus généralement la langue « en usage²⁷ », comment ne pas voir dans la fréquentation des auteurs dans leur langue originale une indication de la valeur intrinsèque accordée aux langues naturelles et leur puissance dans l'élucidation et la saisie des essences dans leur singularité ? Sans pour cela adopter un perspectivisme plus leibnizien que spinoziste, on peut néanmoins affirmer que chaque langue naturelle offre un accès irremplaçable à la compréhension des choses et, si elle est tributaire de la vie du corps et des relations interhumaines qui tissent les complexions individuelles et collectives, elle n'en demeure pas moins dans sa relativité et son idiosyncrasie mêmes la manière dont les hommes entendent les choses et leur essence. Celui qui connaît plusieurs langues et navigue de l'une à l'autre peut ainsi désamorcer la tendance de l'imagination à prendre les noms pour les choses ou à « essentialiser » les noms en masquant la singularité des choses qu'ils désignent. Notons que la catégorie du nom acquiert une tout autre portée dans la langue hébraïque, c'est à elle que se ramènent toutes les autres d'après Spinoza. En effet le nom est « un mot par lequel nous signifions ou indiquons quelque chose qui tombe sous l'entendement²⁸ », ce qui permet d'inclure dans cette catégorie à peu près toutes les parties du discours. Rien n'atteste formellement ce statut du nom dans la morphologie hébraïque et Spinoza revendique

²⁵ TTP praef 2, p. 57-59.

²⁶ Voir, entre autres, S. Nadler, *Spinoza. Une vie*, et dans la correspondance avec Blyenberg, *Ep XIX*, G IV, p. 95 et dans la traduction de M. Rovère, op. cit., p. 137.

²⁷ E II 17 sc, G II, p. 106 : « En outre, et pour conserver les mots en usage, les affections du corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons des images des choses » (trad. B. Pautrat, op. cit., p. 137).

²⁸ AGH V G I, p. 303, trad. J. Askénazi et J. Askénazi-Gerson, op. cit., p. 66.

cette *reductio ad nomen* comme un choix théorique personnel²⁹. Or un tel choix est exemplaire de sa démarche qui entend dégager les lois du fonctionnement de la langue hébraïque et trouver une explication rationnelle à ce qui a pu apparaître comme des anomalies ou des exceptions. Car il n'est d'exception que si une règle a pu être identifiée et extraite de la littérature hébraïque qui a été transmise. Et de la même façon que « tout ce qui, dans la nature nous semble ridicule, absurde et mauvais, vient de ce que nous n'avons qu'une connaissance partielle des choses et que nous ignorons en grande partie l'ordre et les liaisons de la nature entière³⁰ », la connaissance fragmentaire de l'hébreu conduit à le considérer comme une langue bizarre et percluse de vices, comme foncièrement ambiguë, une connaissance universelle de son lexique et de ses tours achèverait de nous en donner l'ordre, le tout permettant d'en élucider les parties et leurs connexions³¹.

À travers cette attention portée à la singularité d'une langue naturelle et empirique, Spinoza prend le contrepied à la fois des grammaires de l'hébreu biblique et des grammaires générales et raisonnées, également en vogue au XVII^e siècle en Europe. Ces dernières se fondent sur le constat critique de l'ambiguïté des mots, notamment des homonymes, ainsi que leur multiplicité qui résiste à la simplicité du concept et à la transparence de l'idée, et sur la nécessité de transcender les accidents que sont les langues naturelles pour accéder à une activité de l'esprit qui en serait la matrice et en fournirait l'essence, en unifiant la profusion des usages sous des principes généraux³². En lieu et place de cette épure, Spinoza défend la nécessaire profusion de noms et de tours. Une langue doit pouvoir dire le monde dans toute sa diversité et selon sa singularité propre. Or ni le latin, ni aucune langue nouvelle universelle ne pourra se substituer à l'hébreu perdu dans la singularité de son rapport au monde, car toute langue transporte avec elle les connexions expérientielles qui l'ont forgée et qui la constituent. C'est ce que révèle la notion d'hébraïsme qui apparaît à plusieurs reprises sous la plume de Spinoza. On pourrait croire que seuls les textes vétértestamentaires nécessitent la connaissance de l'hébreu, or ce dernier imprègne les textes apostoliques, le grec de Jean par exemple transporte des tours et des manières de dire propres à la langue hébraïque. La langue laisse ainsi une empreinte dans l'esprit de celui et de ceux qui la parle, qui l'ont parlé ou qui l'ont entendue parlée³³. Aussi ne se réduit-elle pas à son usage proprement dit, elle le déborde parfois et irrigant les manières de penser elle peut s'imprimer dans d'autres langues naturelles, comme l'hébreu s'est imprimé dans le grec de Jean. Ce que suggère la notion d'hébraïsme, c'est aussi une forme d'immanence de

²⁹ « Aussi, que les Hébreux aient fixé ou non autant de parties du discours que les Latins, en ce qui nous concerne, nous les ramènerons toutes au nom », Ibid. p. 65.

³⁰ TTP XVI 4, p. 509.

³¹ J'emprunte ce parallèle à G. Brykman, dont l'ouvrage *La judéité de Spinoza* est sur ces questions particulièrement éclairant, voir en particulier « L'hébreu et le « retour » de Spinoza », p. 117-130.

³² Cf. la *Logique ou l'art de penser*, I ; 11 : « Toutes les langues sont pleines d'une infinité de mots semblables, qui n'ayant qu'un même son, sont néanmoins signes d'idées entièrement différentes. » édition de 1662, Paris, Vrin, 1993, p. 85. Voir la *Grammaire générale et raisonnée* d'Arnauld et Lancelot, éd. 1660, rééd. Paris, Republications Paulet, 1969.

³³ La thèse selon laquelle les écrits notamment de Jean portent des traces de l'usage hébraïque revient plusieurs fois chez Spinoza. Non seulement dans le *Traité théologico-politique*, mais aussi dans la correspondance, notamment Ep LXXV à Oldenburg, importante de ce point de vue car elle théorise la notion d'hébraïsme au-delà même de la pratique réelle de la langue elle-même : « Enfin, vous pensez que l'Évangile de Jean et l'Épître aux Hébreux s'opposent à ce que j'ai dit, parce que vous mesurez les tournures des langues orientales à l'aune des manières de parler européennes. Et même si Jean a écrit son Évangile en grec, néanmoins il hébraïse » (G IV, p. 315), trad. M. Rovère, op. cit., p. 368-369.

la pensée au langage, et, bien qu'une telle affirmation puisse sembler banale après plus d'un siècle d'études linguistiques, on pense dans la langue. C'est la structure de la langue qui donne forme au « contenu de pensée », comme le montre Émile Benveniste dont le texte classique « Catégories de pensée et catégories de langue³⁴ » fournit quelques clés d'analyse utiles pour mesurer *a posteriori* la modernité de l'appréhension spinoziste du langage. Les mots, mouvements corporels issus de connexions imaginatives, les modalités de leur agencement dans les manières de parler individuelles et collectives forment des traces dans le corps que l'esprit perçoit et qu'il peut percevoir lorsque ce corps n'est plus affecté par les mots qu'il a entendus ou prononcés. La langue devient ainsi « le moule de toute expression possible³⁵ » et son usage au sein d'une communauté se fonde sur les rencontres et les échanges langagiers des individus entre eux, des chocs et des affections qui en résultent. En comprenant que notre connaissance est liée à la manière de nommer et de désigner la chose dans une langue donnée, il devient possible d'accéder à la fois à un degré supérieur d'universalité et à une connaissance de cette chose dans sa singularité même qui peut se dire de plusieurs façons selon la diversité des usages, des pratiques et des perceptions dont elle a fait l'objet à travers l'espace et le temps. Cette incise nostalgique qui interrompt l'exposé des éléments de la méthode historique d'interprétation de l'Écriture est donc aussi un propos de philosophe qui, au-delà même du sort particulier de l'hébreu, attribue au corps un rôle éminent dans la connaissance et la liberté humaine.

Céline HERVET
Université de Picardie Jules Verne
Collège international de philosophie

³⁴ Repris dans *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 63-74.

³⁵ É. Benveniste, *op. cit.*, p. 64.