

Spinoza et le langage comme pratique

Pierre-François Moreau

École Normale Supérieure de Lyon, France

Abstract Spinoza develops an implicit theory of language as social practice rather than as a system of signs. Through a reading of the *Theological-Political Treatise* and the *Ethics*, one can show that meanings arise from embodied habits (*consuetudo*), vary according to social functions, and are transformed by philosophical practice itself. Language thus appears as an institution that makes communication, law and collective life possible, rather than as a mere instrument of representation.

Keywords Prophecy. Anthropogenesis. Imagination. Intuitive knowledge. Body.

Sommaire 1 Le chapitre I du TTP. – 2 Le chapitre XI du TTP. – 3 Le scolie d'*Éthique* II, 18. – 4 *Éthique* V, prop. 21-42.

1 Le chapitre I du TTP

J'ai déjà abordé plusieurs fois la question du langage chez Spinoza : sur les rapports entre *ratio* et *usus*,¹ sur la question du pouvoir,² sur l'emploi du latin.³ Je vais ici traiter un autre aspect : la pragmatique du langage, en analysant quelques textes que l'on n'étudie pas souvent dans cette perspective.

¹ Moreau 1994.

² Moreau 1985 ; 2001.

³ Moreau 2027a.



Open access

© 2026 Moreau | © 4.0



DOI 10.30687/Jolma/2723-9640/2026/01/003

Spinoza entame le *Traité théologico-politique* par une analyse des conditions de la prophétie. Conformément à sa décision de partir du texte biblique lui-même, il relève, dans un certain nombre de passages, toutes les indications qui permettent de cerner les circonstances dans lesquelles la parole divine s'adresse aux prophètes : paroles imaginaires, figures, songes, etc. En fait, elles semblent bien relever toutes de l'imagination, au sens où l'entend Spinoza, c'est-à-dire de processus corporels dont les corollaires s'enchaînent dans l'âme selon l'ordre des rencontres du corps. Il y a toutefois une exception : la façon dont la loi a été donnée à Moïse et au peuple hébreu sur le Sinaï. En quoi cette révélation se distingue-t-elle de toutes les autres révélations ? Aussi bien les textes qui la décrivent qu'un principe énoncé par la Bible elle-même (Moïse est différent des autres prophètes) paraissent indiquer que cette fois-là, la révélation a eu lieu par des paroles véritables (autrement dit : réelles – distinctes, donc, des paroles imaginaires d'autres épisodes) :

[8] C'est par une voix véritable (*voce vera*) que Dieu a révélé à Moïse les lois qu'il voulait prescrire aux Hébreux, comme cela est clair par Ex 25 : 22, où il dit : *Et là je serai prêt pour toi et je te parlerai de cette partie de la couverture de l'arche qui est entre les deux chérubins*, ce qui montre que Dieu se servait d'une voix véritable, puisque Moïse, chaque fois qu'il le désirait, trouvait là Dieu prêt à lui parler; et cette voix, celle par laquelle la Loi fut prononcée, fut la seule voix véritable, comme je le montrerai bientôt. (TTP I,8,86-7).

Spinoza étend même cette dimension de « vérité » à la révélation du Décalogue faite à l'ensemble du peuple hébreu. Il n'ignore pas les difficultés que cela présente : d'une part, cela s'accorde mal avec les différences de formulation entre les versions de cette révélation dans l'Exode et dans le Deutéronome – ce qui a poussé certains exégètes juifs à supposer qu'il s'agissait d'une communication par l'esprit seulement⁴ ; d'autre part, pourquoi une telle voix créée aurait-elle eu l'autorité pour se proclamer divine ? Néanmoins, il maintient son attachement sur ce point à la lettre du texte. Or nous savons qu'il n'hésite pas, dans d'autres cas, à interpréter les expressions bibliques en termes de métaphore ou selon la mentalité des locuteurs ou des auditeurs. S'il tient donc tellement, ici, à une lecture littérale, nous devons penser qu'elle indique quelque chose de fondamental. Cela ne signifie évidemment pas qu'il pense, en termes métaphysiques, que la Substance éternelle a réellement créé une voix en dehors de toutes

⁴ Spinoza renvoie, pour l'explication de cette difficulté, à ce qu'il dira au chap. VIII : la différence se justifie par les deux fonctions différentes des deux livres.

les lois de la Nature ; mais cela montre que pour lui nous sommes ici face à la traduction en langage anthropomorphique d'une réalité essentielle.⁵ Reste à savoir laquelle, et pour cela il faut examiner le texte au plus près, notamment la justification qu'il donne de son choix :

[11] si nous ne voulons pas faire violence à l'Écriture, il faut absolument accorder que les Israélites ont entendu une voix véritable (*veram vocem*). En effet, l'Écriture dit expressément (Dt 5 : 4) : *Dieu a parlé avec vous face à face*, etc., c'est-à-dire comme font d'habitude deux hommes qui se communiquent mutuellement leurs idées par l'intermédiaire de leurs deux corps (*ut duo homines suos conceptus invicem, mediantibus suis duobus corporibus, communicare solent*). C'est pourquoi il semble mieux convenir au texte de l'Écriture d'admettre que Dieu a véritablement créé une voix (*aliquam vocem vere creavit*), par l'intermédiaire de laquelle il a révélé le Décalogue. (TTP I,11,88-9)

Bien entendu, aussi bien la voix réelle que la voix imaginaire relèvent en fait, pour Spinoza, de l'imagination, et dans les deux cas le corps est en jeu – mais il faut noter qu'ici il n'est pas question des affections d'un corps, comme d'habitude quand on parle de l'imagination, mais de l'interaction de deux corps qui, par la voix, communiquent (c'est bien le verbe utilisé ici) entre eux. La différence ne porte donc pas sur le mode de connaissance. Ce qui distingue la voix réelle est ailleurs. Spinoza la caractérise immédiatement par une comparaison, qu'il ancre dans l'expression « face à face » du texte biblique : Dieu parle « Cette précision est décisive. Si Spinoza voulait seulement affirmer la réalité physique du phénomène acoustique, il lui suffirait de dire que Dieu produisit un son. Or il définit la voix par sa fonction : elle est le moyen par lequel deux hommes communiquent leurs pensées à travers leurs corps. La réalité de la voix n'est donc pas seulement acoustique ; elle est interhumaine et, plus exactement, intercorporelle. Ainsi, la comparaison avec ce qui se passe entre deux hommes déplace effectivement l'attention vers un phénomène qui n'est plus celui de l'image prophétique, mais celui de la communication. Or c'est précisément ce déplacement qui est intéressant. Car il introduit, au cœur même du récit biblique, quelque chose qui ressemble à une définition minimale du langage : la communication de pensées par l'intermédiaire des corps. Elle ne définit ni une langue, ni un système de signes, ni une faculté de l'esprit ; elle définit une pratique corporelle de l'interlocution.

Cette comparaison ne sert donc pas simplement à rendre le texte biblique plus intelligible. Elle indique ce qui fait, pour Spinoza, la

⁵ Selon la règle qu'il formule à propos des énoncés du « credo minimal », TTP XIV,11.

spécificité de la révélation du Décalogue. La loi n'est pas seulement énoncée par un langage ; elle est communiquée selon la forme même qui caractérise le langage humain comme relation entre les hommes. Autrement dit, la révélation ne suspend pas les conditions ordinaires de la communication, qui sont des lois de la Nature ; elle les confirme. Cela expliquerait pourquoi Spinoza insiste tellement sur cette «voix réelle». Ce n'est pas, ou pas seulement, un miracle qui impressionne les Israélites ; c'est la condition pour que la Loi puisse être reçue comme une loi. La tradition du commentaire biblique dit souvent : l'Écriture parle le langage des hommes. Mais Spinoza semble dire quelque chose d'un peu différent : pour qu'il y ait loi, il faut que même Dieu parle comme parlent les hommes lorsqu'ils s'adressent les uns aux autres. Ainsi, la forme humaine du langage n'est pas un accident de la révélation. Elle appartient à la définition même de la loi. Cela confère au passage une portée beaucoup plus anthropologique que théologique.

Une loi en effet n'est jamais un simple contenu normatif. Elle est une pratique de communication. Elle suppose un locuteur, des destinataires, une langue commune et une compréhension commune. Elle suppose donc déjà une communauté linguistique. Dans cette perspective, la première institution politique apparaît en même temps comme une institution linguistique. La comparaison avec ce que font « deux hommes » n'est pas un simple exemple : elle désigne la condition anthropologique de la législation. Non pas seulement au sens où le langage est un effet de la société, mais aussi au sens où le langage appartient aux conditions de possibilité de la société historique.

Or, ensuite, dans les passages de la première partie du Traité où Spinoza pense l'institution de la société (chap. III et V), il cite l'excès des besoins de chacun sur les capacités individuelles, la division nécessaire du travail, les effets bénéfiques de celle-ci en termes de civilisation, la nécessité des lois,⁶ mais il ne mentionne pas explicitement le langage ; on peut penser néanmoins que celui-ci est nécessaire, mais enfin il n'est pas cité. En revanche, il est cité – comment faire autrement ? – lorsque les derniers chapitres, pour les besoins de la démonstration sur les droits respectifs des citoyens et de l'État, décrivent ces droits en termes de liberté de parole⁷ : c'est-à-dire que la liberté de philosopher concerne non seulement la pensée, mais aussi et surtout l'acte par lequel on la communique. Mieux encore, lorsqu'il traite, aussitôt après, de l'institution de la

6 TTP III,5 et V,7-8.

7 « C'est pourquoi il est temps de rechercher jusqu'où s'étend, dans la meilleure république, cette liberté de penser et, pour chacun, de dire ce qu'il pense », TTP XVI,1,504-5. Le chapitre XX sera entièrement consacré à cette question.

société – dont la forme va servir à penser ces droits – il la traduit de nouveau en registre langagier. Le chapitre XVI, qui renvoie d'ailleurs expressément à la démonstration du chapitre V,⁸ l'aborde en effet en termes de communication, sous la forme de la communication et de la promesse : « ils ont nécessairement dû s'accorder mutuellement [...] ils ont donc dû stipuler et promettre très fermement ... ».⁹ Tout le paragraphe qui suit s'interroge sur les conditions de la promesse, particulièrement sur le fait que l'on n'est tenu de la respecter que si sa mise en œuvre ne contredit pas l'intérêt de celui qui a promis – en somme le langage n'y est appréhendé qu'en tant qu'il est ancré dans les circonstances réelles de la vie des hommes et dans leurs rapports. Exactement comme au premier chapitre, l'institution de la République appelle le langage comme pratique interhumaine : non pas pour décrire la réalité, non pas pour s'adresser à une divinité, non pas comme expression de la pensée ou comme système de signes, mais d'abord comme procès de communication entre deux ou plusieurs hommes. Le langage, absent du récit génétique, devient explicitement présent, et sous cette forme déterminée, dès qu'il s'agit de penser la médiation entre les hommes.

2 Le chapitre XI du TTP

Tout cela ne nous indique pas le rôle spécifique que jouent les individus dans cette histoire. On pourrait croire en trouver une illustration dans le chapitre II du Traité, lorsque Spinoza souligne les différences de style des différents prophètes. Il indique que ces différences peuvent tenir à leur structure corporelle, mais ne s'y attarde pas¹⁰ ; il met en doute les explications traditionnelles par l'origine sociale.¹¹ C'est surtout qu'en ce passage, son but n'est pas tant d'analyser les différences individuelles pour elles-mêmes que de montrer que c'est l'imagination, dans sa diversité, qui provoque la prophétie, et non l'entendement, donc que l'on ne peut attendre d'un prophète des informations rationnelles sur des questions qui relèvent de la science. Surtout, il ne s'intéresse pas ici à ce qui pourrait caractériser le style des prophètes dans leur ensemble : cela ne servirait en rien à sa démonstration dans ce chapitre.

8 « Si nous considérons également que, sans un secours mutuel, les hommes vivraient nécessairement de façon très misérable et sans pouvoir cultiver la raison, comme nous l'avons montré au chapitre V », TTP XVI,5,510-11.

9 TTP XVI,5,510-11.

10 « en fonction des divers tempéraments de leur corps, les prophètes étaient plus aptes à telle révélation qu'à telle autre », TTP II,8,122-3.

11 TTP II,8,10,122-5.

En revanche, on va le voir aborder ces questions au chapitre XI, lorsqu'il s'agira d'expliquer que les apôtres interviennent parfois comme prophètes (lorsqu'ils prêchent devant la foule) et parfois comme docteurs (dans les épîtres qui leur sont attribuées par le Nouveau Testament).¹² On considère le plus souvent que cette distinction concerne le contenu de leur enseignement. Effectivement, la distinction entre deux fonctions exercées par les apôtres implique des contenus et des modes de transmission différents : ils apparaissent tantôt bénéficiaires d'une révélation adaptée à leur imagination, tantôt chargés d'enseigner une doctrine universelle accessible à la raison. Mais ce n'est pas le seul caractère de cette différence. En fait, les apôtres ne changent pas seulement de méthode ; ils changent de langage. Et du coup, en repérant ce qui caractérise le style des apôtres quand ils s'expriment par la raison naturelle, Spinoza est amené à faire ce qu'il n'avait pas fait dans les deux premiers chapitres : il caractérise aussi, par opposition, le style des prophètes (qui dès lors apparaissent non dans ce qui les distingue les uns des autres, mais dans ce qui les unit). Ce qui sous-tend la différence des styles, c'est une différence de position dans la communication : le prophète (y compris l'apôtre lorsqu'il prophétise) parle avec autorité à des auditeurs qui ne sont pas dans la même position que lui, et qu'il n'essaie pas de convaincre par le raisonnement ; l'apôtre-docteur parle à des égaux, à qui il propose modestement des arguments – modestement parce qu'il les considère comme aussi sages que lui et capables de discuter ce qu'il leur enseigne. Dans un cas l'orateur est investi de l'autorité divine, qui ne souffre pas la discussion ; dans l'autre, l'orateur et l'auditeur, ou l'auteur et le destinataire de l'épître, sont au même niveau face à la vérité.

Il était extrêmement coutumier aux prophètes d'attester partout qu'ils parlaient en vertu d'une déclaration de Dieu [...] Mais dans les épîtres des apôtres, nous ne lisons rien de tel. Au contraire, dans I Cor 7 ; 40, Paul parle selon son sentiment. Bien plus, dans de très nombreux passages, on trouve des locutions qui expriment l'hésitation et la perplexité [...] l'autorité d'un prophète ne souffre pas le raisonnement ; car celui qui veut confirmer ses dogmes par la raison les soumet par là même à l'arbitrage du jugement de chacun – ce que Paul semble avoir fait, puisqu'il argumente rationnellement lorsqu'il dit dans I Cor 10 : 15 : *Je vous parle comme à des personnes sages ; jugez vous-mêmes de ce que j'ai dit.* (TTPXI,1 et 2,410-13)

12 « Nous concluons donc que les apôtres n'ont eu de révélation particulière que pour ce qu'ils ont prêché de vive voix et confirmé par des signes (voir ce que nous avons montré au début du chap. II) ; mais ce qu'ils ont enseigné de vive voix ou par écrit, simplement et sans l'attester par des signes, ils l'ont dit ou écrit par une connaissance naturelle », TTP XI,6,418-19.

Ainsi Spinoza est alors amené à distinguer, dans le cas des apôtres, entre les deux styles associés aux deux rôles.¹³ Ce qui détermine la forme du discours n'est pas seulement le degré de connaissance du locuteur, mais la fonction pratique qu'il remplit dans une situation donnée. Ce n'est pas le même individu qui parle différemment parce qu'il possède plusieurs connaissances ; c'est le même individu qui adopte un autre régime de discours parce qu'il exerce une autre fonction. En ce sens, le langage n'est pas une propriété du sujet. Il appartient à une relation. Le prophète ne parle pas comme le docteur. Le philosophe ne parle pas comme le citoyen. Le souverain ne parle pas comme le pédagogue. Autrement dit, ce qui détermine la forme du discours est la fonction exercée, et ce qu'elle implique de rapport à autrui. Le rôle induit une position d'énonciation.

On a vu plus haut que Dieu parle comme parlent les hommes. On voit maintenant que les hommes ne parlent pas toujours de la même manière. Les conditions anthropologiques du langage débouchent sur la différenciation pratique et sociale des usages du langage. Cette hypothèse invite alors à relire la question du langage sous un angle nouveau. Il ne s'agit plus seulement d'opposer imagination et raison, mais d'étudier les différents régimes de discours qu'impliquent les diverses pratiques humaines : le prophète, le docteur, le philosophe, le citoyen, le législateur ou le souverain. Le problème du langage devient ainsi inséparable d'une théorie des fonctions de la parole. La vérité elle-même n'impose jamais un langage unique. La même vérité peut être annoncée prophétiquement, ou pédagogiquement, ou rationnellement. Autrement dit, la vérité ne détermine pas à elle seule son mode d'énonciation. Celui-ci dépend de la pratique interhumaine dans laquelle le discours intervient. On est ainsi face non seulement à une théorie des genres de discours, mais à une véritable pragmatique spinoziste, où le sens d'un énoncé dépend inséparablement de celui qui parle, de la fonction qu'il exerce, du destinataire auquel il s'adresse et de l'effet pratique recherché.

On remarquera que cette analyse est parfaitement cohérente avec la philosophie spinoziste des affects. Les affects ne sont jamais indépendants des rencontres ; de même, les formes du langage dépendent des rapports pratiques dans lesquels les hommes sont engagés. Le langage apparaît ainsi comme une modalité de l'action plutôt que comme un simple véhicule de représentations.

13 Sur cette notion de rôle (*persona*), voir mes études Moreau 2027b et c.

3 Le scolie d'Éthique II, 18

Le scolie de la proposition 18 de la deuxième partie de l'*Éthique* constitue sans doute le texte où Spinoza s'approche le plus d'une théorie du langage. Il est généralement cité pour illustrer le caractère arbitraire du signe : rien ne ressemble moins à un fruit que le mot *pomum*, et pourtant un Romain passe immédiatement de l'un à l'autre. Cette lecture est exacte, mais elle demeure insuffisante. Le véritable problème de Spinoza n'est pas l'arbitraire du signe ; c'est l'origine de cette association – donc justement son caractère motivé, mais par autre chose que la ressemblance.

Et par là, en outre, nous comprenons clairement pourquoi l'âme, de la pensée d'une chose, passe aussitôt à la pensée d'une autre qui n'a aucune ressemblance avec la première ; par exemple, de la pensée du mot *pomum*, un Romain passe aussitôt à la pensée d'un fruit qui n'a aucune ressemblance ni rien de commun avec ce son articulé, si ce n'est que le corps de ce même homme a souvent été affecté par les deux à la fois, c'est-à-dire que cet homme a souvent entendu le mot *pomum* en même temps qu'il voyait le fruit. (E II, 18s,194-7)

Le texte ne dit pas que le mot signifie naturellement le fruit, ni même que cette signification résulte d'une convention abstraite. Il affirme que le corps d'un même individu a été affecté simultanément par un son et par une chose. L'association entre le mot et le fruit n'est donc pas d'abord linguistique ; elle est corporelle. Le sens ne procède pas d'un rapport logique entre un signifiant et un signifié ; il résulte d'une histoire des affections du corps. Ce que l'usage contemporain nommerait « signification » apparaît ici comme l'effet d'une pratique répétée. Cette interprétation reçoit une confirmation dans les exemples qui suivent immédiatement :

et ainsi chacun passera d'une pensée à l'autre selon la façon dont, dans son corps, l'habitude a ordonné les images des choses. En effet, si un soldat, par exemple, a vu sur le sable les traces d'un cheval, il passera de la pensée du cheval à celle du cavalier, et de là à celle de la guerre, etc. Mais un paysan passera de la pensée du cheval à celle de la charrue, du champ, etc. ; et ainsi chacun passera d'une pensée à telle ou telle autre selon l'habitude qu'il a prise de joindre et d'enchaîner les images de telle ou telle façon. (E II, 18s,196-7)

Le soldat, voyant les traces d'un cheval, pense au cavalier puis à la guerre ; le paysan pense à la charrue, au champ et aux travaux agricoles. On a souvent vu dans cette comparaison une simple

illustration psychologique de l'association des idées. Mais elle a une portée plus générale. Ce qui distingue le soldat du paysan n'est pas leur constitution individuelle ; c'est la pratique dans laquelle chacun est engagé. Les chaînes d'associations ne sont pas produites par une subjectivité abstraite, mais par une forme de vie. Chaque pratique sociale crée sa syntaxe des associations. Le texte introduit ainsi une dimension sociale qui passe souvent inaperçue. Les mêmes objets, les mêmes mots, les mêmes perceptions n'engendrent pas les mêmes enchaînements de pensée selon les pratiques auxquelles les individus ont été formés. Le soldat, le paysan, mais aussi le prophète et le docteur du chapitre XI du *Traité théologico-politique*, n'habitent pas le même réseau de significations parce qu'ils n'occupent pas les mêmes positions dans l'activité sociale. Les mots ne possèdent donc pas une signification définitivement fixée ; ils ont un point de départ et acquièrent des trajectoires différentes selon les usages auxquels les corps ont été accoutumés.

Le terme sur lequel insiste Spinoza est à cet égard particulièrement révélateur : *consuetudo*. Il écrit que chacun passe d'une pensée à une autre « selon que l'habitude (*consuetudo*) a ordonné (*ordinavit*) les images des choses ». Il ne parle ni de nature individuelle, ni de tempérament, mais de *consuetudo*, terme qui renvoie à des habitudes acquises, socialement et historiquement formées.¹⁴ Cela ouvre la possibilité de lire ce scolie non comme une simple psychologie de l'association, mais comme une théorie de la formation sociale des significations. Le verbe *ordinare* mérite d'être pris au sérieux. Il ne désigne pas une simple répétition mécanique, mais l'établissement d'un ordre. L'habitude n'accumule pas des associations ; elle organise un monde. Les significations ne sont donc jamais données une fois pour toutes : elles sont le résultat d'un ordre pratique progressivement constitué par les expériences corporelles et sociales. Cette lecture conduit à relire l'opposition classique entre imagination et raison. On présente volontiers les associations imaginatives comme subjectives, tandis que la raison seule accéderait à l'objectivité. Le texte suggère une autre perspective. Les associations imaginatives ne sont pas arbitraires ; elles obéissent elles aussi à une logique. Mais cette logique est historique. Elle est produite par les pratiques au sein desquelles les individus vivent, travaillent, combattent, enseignent ou obéissent. Elle produit autant de rationalités locales qu'il y a d'histoires spécifiques. L'imagination possède ainsi sa propre rationalité, non parce qu'elle reproduirait l'ordre des essences, mais parce qu'elle exprime l'ordre des habitudes.

¹⁴ Voir l'Explication du repentir, E III, AfDef 27 et l'indication de l'utilité des liens sociaux, E IV, App 12 et 26.

Le sens d'un mot ne consiste donc pas dans une définition immobile. Il réside dans les parcours qu'il rend possibles à l'intérieur d'un ordre d'associations. La signification apparaît moins comme une correspondance que comme une trajectoire. Ainsi, ce scolie d'*Éthique* II, 18 permet de relire sous un même éclairage les analyses précédentes. La *vox vera* du *Traité théologico-politique* définissait déjà le langage comme communication des pensées par l'intermédiaire des corps ; le chapitre XI montrait que les formes du discours varient selon les fonctions exercées ; ce scolie révèle enfin le principe commun de ces phénomènes : les significations sont produites par des pratiques qui ordonnent simultanément les corps, la mémoire et les enchaînements de pensée. Ce que Spinoza esquisse ici n'est donc pas une théorie du langage comme système de signes, mais une théorie du langage comme pratique.

On peut alors se demander ce que cela nous révèle sur la méthode géométrique comme construction d'un usage pratique. Les démonstrations n'ont pas seulement pour fonction d'établir des propositions vraies – elles le font, et cela tient à leur appartenance à un système d'idéalités logico-mathématiques ; mais elles visent aussi à transformer les habitudes intellectuelles du lecteur – c'est-à-dire à faire accéder celui qui était support de l'imagination au statut nouveau de « sujet » de la science. Elles substituent progressivement un nouvel ordre des enchaînements conceptuels à celui que l'expérience ordinaire avait inscrit dans le corps. La démonstration apparaît alors comme une pratique de rééducation de la *consuetudo*.

On découvre ainsi une « pragmatique du langage » qui consiste en une théorie de l'institution des significations. Les significations ne sont ni naturelles, ni conventionnelles au sens classique ; elles sont instituées par des pratiques corporelles répétées (l'ordre de la *consuetudo*), différenciées selon des fonctions (prophète, docteur, soldat, paysan), puis réinstituées par le travail philosophique lui-même dans l'*Éthique*. Il reste à nous demander comment le philosophe, précisément, devra instituer ce nouveau régime de langage pour rendre pensable la science intuitive.

4 **Éthique V, prop. 21-42**

Dans la seconde moitié de la Ve partie de l'*Éthique*, celle qui étudie « la durée de l'âme sans relation au corps » (à partir de la proposition 21, jusqu'à la fin), le vocabulaire de Spinoza semble changer. On voit apparaître des expressions dont certaines sont nouvelles (*amor*

intellectualis Dei),¹⁵ dont d'autres, jusque-là simplement annoncées, trouvent enfin leur place (*cognitio intuitiva*),¹⁶ et dont d'autres enfin, par un changement d'attribution (*sub specie aeternitatis*),¹⁷ ou par une variation d'élément (*animi/mentis acquiescentia*)¹⁸ produisent une signification nouvelle. Or ces notions ne correspondent à aucune expérience que l'imagination puisse aisément représenter. Il s'agit désormais de trouver un langage pour parler de la science intuitive, de l'éternité, de l'âme indépendamment non du corps, mais de sa durée. Nous retrouvons donc un problème d'énonciation : comment parler de ce qui dépasse les catégories ordinaires de l'imagination ? La solution consiste non à créer des mots nouveaux, mais à faire varier, par la pression du système, le sens de termes qui, antérieurement, parlaient à l'imagination sur d'autres sujets. Il faut éduquer le lecteur à un transfert sémantique, à partir des usages auxquels il est habitué vers de nouveaux usages qui correspondent à ce stade de la réflexion. Ce transfert, qui aboutit dans la dernière section, a été préparé dans le parcours de la IIIe et de la IVe partie, ainsi que dans les vingt premières propositions de la Ve. Il ne s'agit pas d'un saut brusque (auquel cas le lecteur ne reconnaîtrait tout simplement pas le mot ou l'expression et croirait à une homonymie), mais d'un patient travail de concrétisation et de reconstruction : à partir d'un terme du langage ordinaire, ou psychologique ou théologique, une série de redéfinitions implicites et de déplacements assumés conduisent à rendre représentable ce qui aurait dans un premier temps dû échapper à la représentation.

Prenons l'exemple de *acquiescentia*. *L'acquiescentia in se ipso*, la satisfaction de soi-même, avait été introduite d'abord comme « joie accompagnée de l'idée d'une cause intérieure » (III, 30, sc.), ce qui est compréhensible, dans le langage courant, même par un lecteur qui n'aurait pas encore pénétré dans la logique du système. Plus

15 Il n'émerge que dans le corollaire de la P V,32, et occupe le centre de la réflexion jusqu'à la P. 37. Jusque-là il n'avait été question que de *amor erga Deum*.

16 Dans la IIe partie, le second scolie de la prop. 40 avait annoncé, au futur, la *scientia intuitiva* (c'est la seule occurrence) ; dans la IVe partie, l'Appendice, chap. IV, mentionnait la *cognitio intuitiva* ; mais c'est seulement le scolie du corollaire de la prop. 36 de la Ve partie qui déploie le fonctionnement de celle-ci, pour la distinguer du deuxième genre de connaissance.

17 Jusque-là, c'était une caractéristique de la raison et elle indiquait sous quel mode celle-ci connaît les choses : éternité y était contextuellement synonyme de nécessité (E II, p44c2 et s) ; mais dans la P V,22 et le scolie de V, 23, il s'agit désormais d'une idée en Dieu qui exprime l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité. On passe de l'épistémologie à l'ontologie. Le scolie de P 29 réunira les deux registres.

18 La IIIe et la IVe parties ont raisonné sur l'*acquiescentia in se ipso* ; l'*acquiescentia animi* apparaît dans l'Appendice de la IVe partie, et réapparaît dans les deux sections de la Ve, jusque dans l'ultime scolie ; mais c'est seulement à la P 27 de la Ve partie que se présente l'hapax *mentis acquiescentia*.

loin la « cause intérieure » était précisée par « l'idée de soi-même » (III, 51 sc.) et donnée comme équivalente à « *philautia* », que l'on peut rendre, en langage classique, par « amour-propre » (III, 55, sc.) : l'intérieur est donc concrétisé par une idée (qui n'est pas nécessairement adéquate) – la preuve, c'est qu'une telle satisfaction peut engendrer la *superbia* (Déf. des affects 28 et sc.) et la vaine gloire (IV 58). Entretemps, cette cause interne qu'est l'idée de soi a été concrétisée par la « contemplation de sa propre puissance d'agir », et là, le langage courant est tiré un peu plus vers le lexique proprement spinozien ; désormais, l'expression pourra être redéfinie comme *animi acquiescentia*, satisfaction intérieure qui, elle, sera dépourvue d'ambiguïté, et associée à la vraie connaissance de Dieu et à la béatitude ; enfin, lorsque sera établie la connexion avec le troisième genre de connaissance, le mot *animus*, substantif de sens faible dans l'*Éthique*, cèdera la place à *mens*, qui désigne l'âme en tant que procès de connaissance, ce qui affirme la dimension intellectualiste du salut et coupe les racines avec la psychologie des affects – par laquelle pourtant il a fallu passer pour initier le parcours de compréhension de ce qu'est l'*acquiescentia*.

En somme, la cinquième partie de l'*Éthique* ne développe pas seulement une théorie de la science intuitive ; elle met progressivement en place le langage capable de la dire. Cette perspective interdit de lire la dernière section comme un appendice mystique, ou comme une précaution destinée à cacher l'incroyance de l'auteur, ou comme une retombée dans des préjugés anciens. On sait que toutes ces hypothèses ont été formulées : elles négligent toutes le travail effectué par le texte. Au contraire, il faut comprendre cette section comme une réflexion sur les ressources et les limites du langage philosophique lui-même. Le philosophe ne renonce pas au discours démonstratif ; il le pousse jusqu'au point où il doit remodeler le sens des mots qu'il emploie. Il n'y a pas d'ineffable (un mot qui en français n'a pas d'antonyme) ; tout au plus y a-t-il de l'indicible au sens de pas encore dicible ou plutôt de ce qui doit être transformé en dicible – et l'on assiste à la construction d'un appareil pour effectuer cette transformation.

En un sens, on pourrait dire que Spinoza est confronté à un problème comparable à celui qu'il attribue aux apôtres dans le TTP. Non pas qu'il devienne prophète – ce serait contraire à tout son projet –, mais en ce qu'il doit inventer un régime de discours adapté à un objet qui ne relève plus des premiers genres de connaissance. Les apôtres parlent différemment selon qu'ils exercent une fonction prophétique ou une fonction doctrinale. De même, Spinoza peut être conduit à modifier sa manière de parler lorsqu'il traite de la connaissance intuitive. Il ne change pas de méthode démonstrative – les propositions restent démontrées –, mais il change de langage philosophique, parce que le référent change.

L'interprétation proposée jusqu'ici permet peut-être de comprendre un trait souvent remarqué de la cinquième partie de l'*Éthique* : la réapparition d'un terme emprunté au vocabulaire biblique, la *gloire*.¹⁹ On voit généralement dans cet emploi soit une concession au langage traditionnel, soit un simple emprunt lexical. Il est pourtant possible de lui donner une tout autre portée. Le terme *gloria* n'est pas nouveau dans l'œuvre de Spinoza. Il est présent en plusieurs sens dans le TTP, mais notamment pour parler de la gloire de Dieu. Dans l'*Éthique* il appartient d'abord à l'analyse des affects. Dans la troisième partie il désigne une joie inséparable de l'idée de l'approbation d'autrui ; il relève donc du domaine de la reconnaissance sociale. La quatrième partie introduit déjà une distinction essentielle entre la gloire conforme à la raison et la vaine gloire (*vana gloria*), entretenue par l'opinion de la multitude : « La gloire n'est pas opposée à la raison, mais elle peut naître d'elle [...] ce qu'on appelle la vaine gloire est une satisfaction de soi-même qui n'est entretenue que par l'opinion de la foule. »²⁰ Dans les deux cas cependant, la gloire demeure liée à la louange et au regard d'autrui. Et nous savons par le TTP que cette vaine gloire, lorsqu'elle est insérée dans les mécanismes de domination, peut même conduire à mourir pour qu'un autre reçoive des louanges.²¹ C'est précisément ce lien que la cinquième partie va progressivement dissoudre. Lorsque Spinoza affirme que « la béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même », la reconnaissance humaine cesse d'être le principe de la gloire. Celle-ci ne dépend plus d'une approbation extérieure ; elle procède de l'intelligibilité même, c'est-à-dire de l'amour intellectuel de Dieu. Le mot demeure identique, et une part de son contenu subsiste, mais le régime affectif auquel il appartient s'est entièrement transformé. La gloire cesse d'être reconnaissance par autrui pour devenir adéquation à l'ordre éternel de la Nature. Cette transformation éclaire la stratégie linguistique de Spinoza. Dans le *Traité théologico-politique*, il avait montré que les prophètes parlent le langage de l'imagination, tandis que les docteurs en dégagent le contenu rationnel. Dans la cinquième partie de l'*Éthique*, le mouvement semble s'inverser. Il ne s'agit plus de passer du langage prophétique au discours démonstratif, mais de trouver, à l'intérieur même de ce discours, des mots capables de rendre pensable une expérience qui excède les catégories ordinaires de l'imagination. *Gloria* est l'un de ces mots. Il ne réintroduit pas la

19 « C'est cet amour ou béatitude qui est appelé gloire dans les saintes Écritures, et à très juste titre. Car cet amour, qu'on le rapporte à Dieu ou à l'âme, peut correctement s'appeler satisfaction intérieure, laquelle en réalité ne se distingue pas vraiment de la gloire », E V, p36s.

20 IV 58 et s.

21 « Une fois que les rois furent maîtres de l'État, il fallut combattre non plus comme auparavant pour la paix et la liberté, mais pour la gloire », TTP XIX, 5, 594-5.

théologie ; il fait passer un terme issu du langage biblique dans un tout autre régime d'intelligibilité.

On retrouve ici une constante de la méthode spinoziste. Plutôt que d'inventer un vocabulaire philosophique entièrement nouveau, Spinoza réinvestit les mots de la tradition en les soumettant à un travail de redéfinition progressive. Ce n'est pas le lexique qui change ; c'est son mode de fonctionnement. Les démonstrations de l'*Éthique* modifient peu à peu les chaînes d'associations attachées à des mots tels que *Dieu*, *éternité*, *amour*, *béatitude* ou *gloire*, jusqu'à leur faire exprimer un contenu conceptuel entièrement différent de celui qu'ils possédaient dans le langage religieux ou dans l'usage commun. À cet égard, *gloria* occupe une position singulière. On peut se demander si ce terme ne constitue pas l'un des points de rencontre entre les deux grandes œuvres de Spinoza. Dans le *Traité théologico-politique*, il appartient encore au langage de l'Écriture, destiné à des hommes vivant principalement sous la conduite de l'imagination. À la fin de l'*Éthique*, il désigne la joie qui accompagne la connaissance de la nécessité divine. Le mot est le même, mais le régime de discours auquel il appartient s'est entièrement déplacé. La continuité du vocabulaire masque ainsi une profonde mutation de son usage. Cette mutation peut être comprise, de nouveau, à partir du scolie d'*Éthique* II, 18. Nous y avons vu que les mots ne renvoient pas immédiatement à des essences, mais à des chaînes d'associations progressivement constituées par la *consuetudo*. Les significations ne sont jamais données une fois pour toutes ; elles sont instituées par des pratiques. Les grands termes de la tradition religieuse arrivent ainsi dans l'*Éthique* déjà chargés d'une longue histoire sémantique. « Dieu » évoque spontanément une personne souveraine ; « éternité », une durée sans fin ; « gloire », la louange ou la reconnaissance accordée par autrui. Ces associations ne sont pas de simples erreurs individuelles : elles constituent l'ordre même dans lequel l'imagination a appris à penser. La tâche du philosophe n'est donc pas de substituer brutalement un vocabulaire nouveau au langage reçu. Elle consiste à travailler sur ces habitudes d'association pour les transformer de l'intérieur. En conservant des mots tels que *Deus*, *amor*, *beatitudo*, *gloria* ou *aeternitas*, Spinoza ne cède pas au poids de la tradition ; il fait de cette tradition le matériau même de son travail philosophique. On pourrait dire que, chez Spinoza, les définitions ont une temporalité. Elles ne livrent pas immédiatement tout leur contenu ; elles attendent que le lecteur soit devenu capable de les pratiquer. Ainsi, lorsqu'il définit l'éternité au début de la première partie, cette définition est parfaitement rigoureuse. Mais ce n'est qu'au terme de la cinquième partie que le lecteur apprend véritablement à s'en servir pour penser l'existence de l'esprit *sub specie aeternitatis*. La définition était exacte dès le début ; pourtant son usage n'était pas encore acquis. Les démonstrations géométriques réorganisent progressivement les parcours intellectuels auxquels ces mots donnaient spontanément accès.

Le lecteur est ainsi conduit à quitter peu à peu les associations imposées par la *consuetudo* pour en acquérir d'autres, conformes à l'ordre de la raison, puis à celui de la science intuitive. Le travail philosophique porte moins sur le lexique que sur les opérations intellectuelles que ce lexique rend possibles. En ce sens, la méthode géométrique apparaît comme une véritable pédagogie des significations : elle ne définit pas seulement les concepts, elle réforme progressivement les habitudes de pensée auxquelles les mots étaient associés.

Cette analyse confirme l'hypothèse développée dans les sections précédentes. Spinoza ne cherche pas à élaborer une langue philosophique séparée de la langue commune ou du langage biblique. Il travaille au contraire sur les ressources de cette langue elle-même, en transformant progressivement le fonctionnement de certains de ses termes ou de certaines de ses expressions. La nouveauté de son langage ne réside donc pas dans l'invention d'un lexique inédit, mais dans la réinstitution de significations nouvelles au sein même des mots hérités de la tradition.

Résumons : la Loi exige une forme humaine de communication (TTP I) ; le langage varie avec la fonction exercée (TTP XI) ; les significations dépendent de la *consuetudo* (*Éthique* II, 18) ; le philosophe doit transformer les habitudes d'énonciation pour rendre pensable la science intuitive (fin d'*Éthique* V). Pris ensemble, ces quatre textes dessinent une même conception : le langage n'est pas défini seulement par sa capacité à représenter le monde, mais par les pratiques corporelles et sociales qui rendent possible la communication et instituent des rapports entre les hommes. Spinoza ne propose jamais une théorie générale du langage comparable à celles que développeront le XVIII^e siècle ou la philosophie contemporaine. Pourtant, les principaux moments où le langage devient philosophiquement décisif (la Loi, la prophétie, la *consuetudo*, la science intuitive) obéissent à une même logique. Cette logique conduit à définir le langage non seulement comme un système de signes, mais d'abord comme une pratique d'institution et de transformation des significations. Si cette reconstruction est juste, il faut chercher dans le spinozisme non une philosophie du signe ou de la signification, mais une théorie des institutions du langage. Dans cette perspective, le langage n'est pas seulement une conséquence de la vie sociale ; il est l'une des opérations par lesquelles une multitude devient un peuple capable de recevoir, de transmettre et de maintenir une loi. Chez Spinoza, le langage ne doit plus être étudié principalement comme un problème de signification ou de connaissance, mais comme un moment de l'anthropogenèse matérielle : il naît des pratiques collectives par lesquelles les hommes augmentent leur puissance d'agir, instituent des formes de coopération et, simultanément, des rapports de domination.

Abréviations

E = Spinoza (2020). *Ethica*. Édition par F. Akkerman et P. Steenbakkers, trad. par P.-F. Moreau. Paris: Puf.

TTP = Spinoza (1998). *Traité théologico-politique*. Édition par F. Akkerman, trad. par J. Lagrée et P.-F. Moreau. Paris: Puf.

Références

AfDef = *Affectum Definitio*.

App = *Appendix*.

c = *Corollarium*.

d = *Demonstratio*.

p = *Propositio*.

s = *Scholium*.

Bibliographie

Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza : L'expérience et l'éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*. Paris : PUF.

Moreau, P.-F. (1985). « Politiques du langage ». *Revue philosophique*, 189-94.

Moreau, P.-F. (2001). « Langage et pouvoir chez Spinoza ». *Langage et Pouvoir à l'âge classique*. Besançon : Presses universitaires de Besançon.

Moreau, P.-F. (2027a). « Le latin de Spinoza ». Marculescu, S. ; Furno, M. (éds), *Le néo-latin*. Lyon : Ens-éditions.

Moreau, P.-F. (2027b). « La production du désir ». À paraître dans *Nouveaux Cahiers Spinoza*, 2.

Moreau, P.-F. (2027c). « La construction de l'individu ». À paraître dans Lavaert, S. ; P.-F. (éds), *Spinoza et la transindividualité*. Paris : Classiques Garnier.