

Extrait du Rhuthmos

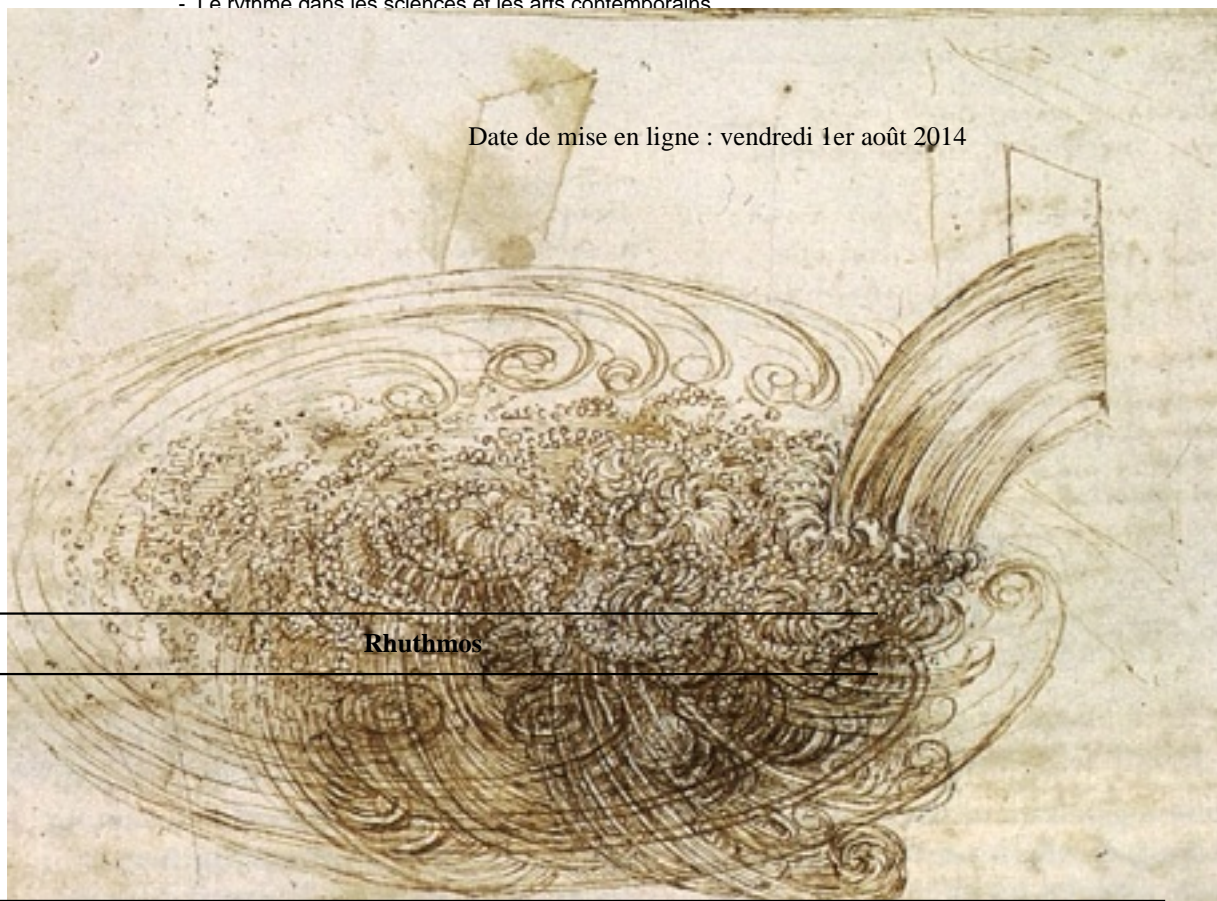
<http://rhuthmos.eu/spip.php?article1089>

Une rythmologie sans anthropologie - Innovation et tradition chez Spinoza

- Recherches

- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains

Date de mise en ligne : vendredi 1er août 2014



Rhuthmos

Sommaire

- [Prémices d'une théorie rythmique du langage](#)
- [Obstacles à une théorie rythmique du langage](#)
- [Limites d'une approche rythmique de la pensée](#)
- [Les théories rythmiques de la pensée et du sujet comme artefacts](#)

Ce texte est la suite d'une réflexion présentée [ici](#).

Prémices d'une théorie rythmique du langage

Que faut-il penser de ces différentes thèses ? Commençons par celle concernant le langage. Comme l'a fait remarquer Pierre-François Moreau, à la différence de Leibniz, Spinoza ne consacre pas d'ouvrage ni même de chapitre spécial à la philosophie du langage. Le thème revient pourtant régulièrement dans ses écrits et il n'est pas impossible de se faire une idée assez précise de la manière dont il l'envisage [1].

Avec d'autres, mais pour la première fois sur la base d'une étude à la fois détaillée et complète, Pierre-François Moreau a montré que la conception spinozienne du langage, si elle est extrêmement critique, n'entraîne pas toutefois sa condamnation globale et surtout définitive [2]. Spinoza sait bien que le langage est indispensable au développement de la pensée, et ce qu'il cherche, c'est simplement à nous mettre en garde contre les pièges que son exercice spontané tend à l'esprit.

Tout d'abord, ce « rejet » n'est pas tant un rejet du langage en lui-même qu'un rejet, très courant à l'époque, de la conception philosophique qui a longtemps dominé la pensée occidentale : « On reconnaît là un argument antiscolastique assez courant : celui qu'on retrouve chez Bacon, lorsqu'il dénonce les idoles du forum, chez Descartes, quand il repère dans le langage l'une des sources de nos erreurs, chez Arnaud et Nicole quand ils définissent à sa suite les causes de la confusion dans nos pensées et nos discours, chez Locke quand il traite de l'imperfection et de l'abus des mots, chez Leibniz lorsqu'il critique le psittacisme, chez Malebranche pour expliquer que ce qui est évident en soi n'est pas tel pour tout le monde. Tout l'âge classique est parcouru de ce discrédit jeté sur les mots, rendus responsables à la fois des préjugés du vulgaire et des fausses philosophies que l'on veut rejeter. [3] »

Ensuite, l'association du langage avec l'imagination n'implique pas qu'il soit *nécessairement* porteur d'inadéquation. Le flux de l'imagination lui-même peut être organisé selon les réquisits de l'entendement, pourvu que le corps agisse alors selon sa nature profonde [4]. Il en est donc de même pour le langage dont le pouvoir d'obscurcissement peut être surmonté grâce à l'expérience et à des exercices rigoureux de définition et de démonstration : « Il faut seulement affirmer que, dans l'ordre du donné, il est le plus souvent véhicule d'idées inadéquates, et qu'en outre il aide à en forger de nouvelles, ce qui justifie amplement la critique qui s'exerce à son égard. Mais il n'est nullement impossible aussi que l'imagination s'organise en exprimant l'empire de l'adéquation, par le jeu du *conatus*. Simplement c'est là une possibilité qui est très faible dans l'ordre du donné, et qui ne se renforce qu'avec la transformation commune du corps et de l'âme au fur et à mesure que la raison étend sa puissance. [5] »

Enfin, on peut tenir le même raisonnement à propos de trois points qui sont évoqués sans être complètement développés par Pierre-François Moreau : les blocages qui découlent de la relation du langage et de la mémoire ; la

réduction des singularités impliquée par sa capacité à généraliser ; la production d'expressions insensées comme « cercle carré ». Les mots permettent une mise en mémoire des images corporelles qui pérennise et intensifie l'effet d'obscurcissement des idées inadéquates qui leur correspondent, mais cette mise en mémoire se produit tout autant pour les idées adéquates, ce qui permet à l'entendement, s'il en fait l'effort, de surmonter ces effets négatifs. De même, les mots sont le principal support de la réduction des singularités par l'abstraction et renforcent l'effet d'évidence trompeur du général, toutefois, là encore, l'abstraction et la généralisation sont indispensables à la connaissance scientifique qui ne peut connaître le réel que sous la forme de traits communs et de lois. De même enfin, les mots rendent possible de former des expressions insensées qui renvoient d'un même mouvement à des choses ou à des qualités incompatibles, cependant ces expressions peuvent aussi être utilisées par la raison comme marchepied pour penser les dyades conceptuelles qui peuplent le raisonnement *more geometrico*.

Le langage n'empêche donc en rien la constitution d'un discours philosophique orienté vers la vérité. Il en est du langage comme de la méthode pour penser le vrai et de tous les instruments dont se sert l'homme, il est perfectible [6]. Certes, le langage produit et favorise les idées inadéquates, mais il peut tout autant, avec de « grands efforts » [7] il est vrai, nous amener à la vérité. Et il est très significatif, de ce point de vue, de constater que Spinoza invente très peu de termes nouveaux. En dépit de la consistance voire de la résistance de la langue, dont il a une très grande conscience, il ne crée pas, pour édifier sa philosophie, une nouvelle terminologie ; il coule ses thèses dans le moule des mots disponibles, tout en cherchant à en améliorer et à en préciser les définitions. Loin de n'être que des dangers, les mots sont des tremplins pour la raison : « L'usage forme donc comme un tremplin même pour ceux qui veulent s'en éloigner. [8] »

Du coup, on ne peut plus considérer le langage d'une manière unilatérale ; il apparaît tout aussi capable de tromper, de dévoyer ou de freiner l'entendement que de l'aider à progresser vers les idées adéquates : « En même temps que la critique du langage se trouve ainsi fondée, elle se trouve du même coup limitée, car nous pouvons aussi comprendre que les mécanismes en question ne bloquent pas toute communication, et nous pouvons donc chercher les moyens de les maîtriser. [9] »

Peut-on aller encore plus loin ? Peut-on repérer chez Spinoza, comme le soutient Meschonnic, non pas seulement une valorisation du langage qu'on n'y aurait pas vue jusque-là, mais ce qui serait bel et bien « un exposé parcellaire, fragmentaire, tout en étant souvent présent, de vues générales sur le langage » (p. 153). Quelques arguments, qu'étrangement Meschonnic ne cite pas, vont dans ce sens.

Pierre-François Moreau montre de manière très convaincante que, dans l'*Abrégé de grammaire de la langue hébraïque*, Spinoza s'écarte assez nettement du modèle linguistique dominant au XVII^e siècle. Selon ce modèle, comme on sait, la grammaire se ramènerait à la raison ; il n'y aurait donc au fond qu'une seule grammaire et qu'une seule langue, qu'on pourrait ainsi considérer comme universelles. Cette conception laïcise un motif très ancien. À l'instar de la conception théologique, qui identifiait l'hébreu à la langue divine mère de toutes les langues, elle rend compte de la divergence des langues singulières à partir d'un modèle commun ; simplement, la Raison, comme langue générale abstraite, remplace désormais le modèle fourni par la langue de la Bible.

Or, fait remarquer Pierre-François Moreau, « la méthode de Spinoza le conduit à rompre dans les faits avec une telle visée » [10]. Que ce soit au niveau de la morphologie du verbe, du genre des noms d'objets inanimés ou des prépositions et des adverbes, « on ne remonte de l'usage à la régularité que pour retrouver, au noyau le plus intime du régulier, la particularité de la communauté des locuteurs. [11] » Ainsi n'y a-t-il « pas de langue idéale. Les langues naturelles s'installent dans leurs différences » [12].

Par ailleurs, nous avons vu que les mots sont définis par Spinoza comme des images corporelles, c'est-à-dire articulatoires et sonores, produites collectivement, « appliquées » à d'autres images corporelles, celles-là produites par les relations du corps aux choses, et renvoyant à des idées plus ou moins adéquates de ces choses. Or,

Pierre-François Moreau note - et là encore il a raison - que cette conception le distingue nettement de la plupart des théoriciens du langage : « Le mot est donc comme l'image d'une image. Cela suffit pour le distinguer des autres effets imaginatifs. Cela suffit aussi pour distinguer radicalement les thèses de Spinoza de celles de tous les autres théoriciens du langage. Pour ceux-ci, les mots représentent les choses (Vossius et, en partie, Leibniz) ou les idées des choses (Aristote). Pour Spinoza, ils représentent les affections du corps. Ce n'est que par l'intermédiaire de ces affections qu'ils peuvent avoir un rapport avec les choses ou avec les idées. [13] »

En faisant des mots, des images corporelles d'images corporelles des choses, et des idées, de simples entités correspondant dans l'esprit à ces images, Spinoza place le corps et sa puissance propre au coeur du schéma de la représentation sémiotique, qui jusque-là était centrée sur l'esprit. Alors que celui-ci était censé avoir accès aux choses grâce à la médiation des signes, c'est maintenant le corps qui, à travers ses affections, a accès à elles, l'esprit n'étant que le corps abordé d'un autre point de vue, et les signes, des signes des affects du corps.

J'ajouterai, pour ma part, que ce primat donné au corps implique trois avancées concernant la théorie du langage, qui ne seront explicitées que bien plus tard par Saussure et Benveniste mais qui sont déjà là sous forme latente.

Dans la mesure où Spinoza pose l'unité de la substance et le parallélisme des expressions des attributs, et qu'il fait des mots des images d'images corporelles, il considère l'aspect idéal des signes, ce que nous appelons aujourd'hui le signifié, comme totalement indissociable, de son aspect acoustique et corporel, le signifiant - Saussure les comparera dans son *Cours* aux « deux faces d'une même feuille de papier ».

Par ailleurs, ce rapport entre signifié et signifiant n'est ni un rapport de similitude réelle, ni le produit d'une institution volontaire. L'association entre l'idée du fruit et le mot *pomum* ne se fait pas par un décalque de la chose, mais elle n'est pas non plus une simple convention. Elle est le produit d'une habitude collective, d'un usage qui est incorporé dans chacun des corps des locuteurs d'une langue [14]. En rejetant à la fois le cratylisme et le conventionnalisme, Spinoza s'approche ainsi au plus près de ce que Saussure appellera le « radicalement arbitraire », principe qui désigne le fait que les signes sont sans liens de motivation par rapport aux choses, mais qu'ils ne sont pas non plus conventionnels, puisqu'ils associent chacun de manière forcée, pour chaque communauté linguistique, l'idée d'une chose à un signifiant particulier [15].

Enfin, cette intrication des mots de la langue et des usages sociaux présuppose qu'ils se forment les uns par les autres. Comme le dit Augustin Giovannoni, la langue « se forme avec [le système social], le produit en même temps qu'elle le reproduit et naît de lui, de telle sorte que les entités sociales et linguistiques se confondent très largement » [16].

Si nous nous tournons maintenant vers la poétique, les avancées sont moins développées mais elles ne sont pas négligeables.

Tout d'abord, les analyses de discours qui constituent l'essentiel du *Traité théologico-politique* montrent, s'il fallait encore le montrer, que, loin d'être autodestructrice, la mise en évidence de l'origine corporelle et collective des mots constitue un outil de première importance lorsqu'il s'agit de critiquer les pouvoirs politiques ou religieux : « En ce qui concerne l'archéologie de la Bible, [...] la nature expérientielle du langage y apparaît beaucoup plus comme une ressource que comme une difficulté. [17] »

Pierre-François Moreau fait remarquer, par ailleurs, que, dans les quelques passages du *TTP* où elle se manifeste, la poétique spinozienne ne se définit pas, à la manière usuelle à l'époque, *a priori*, comme analyse rationnelle et prescription des genres, mais comme un relevé des expériences spécifiques de chacun des locuteurs : « Spinoza n'énonce pas une topographie des manières d'écrire : il enregistre plutôt des différences irréductibles dans la

manière d'exprimer sa pensée. L'analyse des genres littéraires se fait analyse des genres du discours. [18] » À propos de l'analyse des personnages des prophètes et des apôtres, il note : « Cette distinction ne s'appuie pas sur ce que les apôtres pensent d'eux-mêmes. Elle se fonde bien plutôt sur un critère objectif externe : leur manière d'écrire, qui révèle leur manière de penser. [19] »

Il est vrai que Pierre-François Moreau affaiblit un peu *son* analyse en glissant, sans se rendre compte du danger, du concept de « manière » à celui de « style » : « On peut distinguer le style du prophète et celui de l'apôtre dans la façon dont ils s'adressent à leurs auditeurs. [20] » Mais peu importe ici car cette analyse reste pertinente *quant à son objet*. Elle vise les positions d'énonciation, les « façons de parler » et les « manières d'enseigner », c'est-à-dire les manières d'avancer dans le discours : « Le prophète parle avec autorité, car il se sent investi d'une mission divine ; l'apôtre parle avec urbanité, car il n'a que la raison naturelle et n'exprime que son avis [...] ce ne sont pas seulement les déclarations même des apôtres dans leur contenu, qui montrent qu'ils s'appuient sur la lumière naturelle et le Révélation : ce sont aussi leur façon de parler et leur manière d'enseigner. [21] »

Ainsi, la conclusion que Pierre-François Moreau tire de cette préoccupation spinozienne pour les manières discursives me semble-t-elle tout à fait remarquable. À travers le vocabulaire herméneutique et structuraliste de son époque, il montre que celui-ci s'est approché d'une véritable « poétique de la société » [22] : « On pourrait voir là l'esquisse d'une herméneutique de la vie sociale. Remarquons d'ailleurs que ce que Spinoza analyse ainsi, c'est bien une structure du discours et non pas une particularité de l'homme qui le tient. [23] »

Obstacles à une théorie rythmique du langage

Ces avancées sont loin d'être négligeables, on le voit : elles sont assez diversifiées ; elles anticipent certaines positions qui ne seront mises au jour et développées que bien plus tard. Mais elles n'en restent pas moins pour la plupart implicites, voire virtuelles, et ne constituent pas en tout cas un corpus théorique qui permettrait de produire une idée claire, distincte et adéquate du langage.

Lorsque Spinoza explicite ce qu'il pense du langage, il en reste, en dépit là aussi d'une certaine originalité, à une conception au fond assez traditionnelle. Il subordonne en effet la théorie du langage - et c'est la raison principale pour laquelle elle n'apparaît pas en tant que telle - à la théorie de l'imagination et de la pensée, de l'image et de l'idée [24]. Lorsque nous rencontrons les choses qui sont dans l'étendue (une flamme), notre corps se modifie (la brûlure sur la peau et aussi la trace dans le cerveau). Spinoza appelle cette modification une « image » de la chose. Cette image corporelle peut être rappelée indépendamment de la chose, chaque fois que la disposition de notre corps réactive la trace cérébrale. Cet enchaînement imaginaire peut être provoqué soit par une activité du corps qui remet les esprits animaux en mesure de réactiver cette trace, soit par l'association automatique des images [25]. Du côté de la pensée maintenant, il existe une idée de cette image corporelle de la chose. Mais cette idée, dans la mesure où nous la produisons à partir de nos rencontres aléatoires avec cette chose, est encore inadéquate. Elle n'est pas fautive en tant que telle (nous avons bien été brûlés), mais seulement en tant que nous la prenons pour une représentation exacte de la flamme. Seule une pensée qui surmontera l'aspect aléatoire de l'observation à partir des notions générales de l'espace, du mouvement, des causes de la chaleur, bref de la physique, pourra atteindre une idée adéquate de la flamme.

Comme on le voit, le circuit qui mène de la chose à l'idée adéquate de cette chose, en passant par l'image corporelle et l'idée inadéquate de cette image, n'implique en aucune façon le langage. Rien dans cette théorie des relations entre corps, images et idées ne vient faire intervenir, au moins en tant que condition initiale, les signes ou l'activité langagière elle-même. Tout se passe comme si le corps et la pensée avaient affaire - ou devraient avoir affaire - au monde sans avoir recours au langage.

Lorsque les mots rentrent dans ce circuit, ce n'est qu'à titre de condition secondaire et d'une manière massivement négative, comme une perturbation de ce qui devrait être la norme. Les mots sont en effet des mouvements purement corporels. Ils sont eux aussi des « images » nées dans le corps à l'occasion de rencontres avec d'autres corps. En tant que phénomènes corporels, ils appartiennent ainsi à l'étendue et ne participent pas de la pensée [26]. Ils font partie de ce que Spinoza appelle « l'imagination », ce qui signifie que leur production est soumise au régime aléatoire des rencontres entre les corps et leur recollection à celui des formes associatives de la mémoire qui est, elle aussi, corporelle [27].

Lorsque de telles rencontres se répètent, les mots sont « appliqués » à ces autres images corporelles, elles aussi désordonnées, qui naissent de nos rapports avec les choses [28]. Bien entendu, en vertu de l'unité de la substance et de la stricte concordance qui régit les flux de l'étendue et de la pensée, leurs idées sont parallèlement, par le même mouvement, « appliquées » aux idées de ces dernières.

Ces « applications » constituent des associations arbitraires devenues des habitudes à la fois individuelles et collectives. Comme l'affirmait déjà saint Augustin, c'est parce que lorsque nous étions enfants nos parents ou nos proches nous ont fréquemment énoncés les mots de notre langue et simultanément indiqué ou montré les objets auxquels ils réfèrent, que nous les associons et que nous pouvons, en remplaçant les seconds par les premiers, les évoquer sans qu'il soit nécessaire qu'ils soient présents [29]. Or, cette genèse collective des mots fait qu'à la différence des autres images qui sont propres à chaque corps, les mots et leurs associations avec les images corporelles sont formés « selon la fantaisie et la compréhension de la foule (*ad libitum et captum vulgi*) » - autrement dit, par des esprits généralement peu éclairés - « si bien qu'ils ne sont que des signes des choses telles qu'elles sont dans l'imagination, et non pas telles qu'elles sont dans l'entendement » [30].

Globalement le langage reste ainsi considéré par Spinoza, de manière traditionnelle, comme un obstacle à la connaissance de l'être, à la pensée et à sa communication. Tout d'abord, d'un point de vue génétique, dans la mesure où ils naissent dans le corps et relèvent de l'imagination, les mots - ou pour être plus précis les idées qui leur correspondent dans la pensée - introduisent dans celle-ci de nombreuses distorsions en faisant passer des idées inadéquates, contreparties idéelles d'images corporelles et collectives formées de manière aléatoire et sans réflexion, pour des idées adéquates [31].

Par ailleurs, la dimension collective de la langue implique un aspect arbitraire, au sens de guidé par le seul désir (*ad libitum vulgi*) et donc d'irrationnel. Par exemple, nous disons « fini » et « infini », « matériel » et « immatériel », mais dans tous ces cas, la notion la plus importante est exprimée par un terme négatif, comme si elle n'était que la négation de son opposé. Ici la langue suggère qu'il serait plus naturel et plus pensable d'être fini que d'être infini, ou encore d'être matériel que d'être immatériel [32].

À cela s'ajoutent des défauts fonctionnels. Dans la mesure où l'exercice du langage lui-même nous habitue à substituer, sans que nous ayons l'impression d'y rien perdre, de simples mots (*i.e.* des images corporelles collectives et les idées qui leur correspondent) aux choses et donc à leurs idées, il a tendance, de par sa nature sémiotique même, à laisser se développer voire à intensifier les effets imaginatifs des rencontres aléatoires entre les corps et de l'association sans règle dans la mémoire [33]. Autrement dit, comme il nous habitue à confondre les mots et les choses, il favorise les erreurs de l'esprit, dont beaucoup proviennent précisément de ce que l'on « ne distingue pas le nom de la chose elle-même - *quia nomen a re ipsa non distinguit* » [34].

De plus, sa plurivocité fait que le langage représente mal la pensée et qu'il est à l'origine de malentendus incessants. Il arrive souvent que deux êtres humains, qui pensent en fait la même chose, s'engagent dans un controverse, uniquement parce qu'ils mettent des noms différents sur une ou plusieurs choses, ou bien parce que l'un des deux a fait ce que nous appelons aujourd'hui un lapsus en mettant un nom à la place d'un autre [35]. Le langage entrave ici clairement « la puissance native de l'entendement ».

Enfin, dans la mesure où il est le vecteur principal du processus de généralisation conceptuelle, le langage permet de condenser en un mot une série nombreuse voire infinie d'êtres singuliers, mais il le fait au prix de l'effacement de leurs différences et de la conscience qu'ils sont les seuls réels au sens strict. Les mots nous aident alors à forger des idées générales, mais - et Spinoza reprend ici la leçon nominaliste - cette capacité même entraîne souvent le sentiment erroné que ces idées sont pleinement réelles [36].

La plupart du temps le langage trahit donc la présentation de la chose à la pensée et de la pensée à elle-même ou à autrui, et c'est pourquoi il est de très mauvaise méthode de partir de lui : « Je ne m'étonne cependant pas que les philosophes attachés au mot et à la grammaire (*philosophos verbales sive grammaticales*) soient tombés dans des erreurs semblables ; car ils jugent des choses par les noms et non des noms par les choses. [37] » Comme le souligne Pierre-François Moreau, cette critique certes lancée contre les abus des scolastiques présuppose malgré tout une triple opposition : entre les choses et les mots qui, du coup, semblent manquer de poids ontologique ; entre la méthode qui part des choses et celle, nécessairement fautive, qui part des mots ; bref, entre une philosophie qui accorde le primat aux choses et une philosophie qui l'accorde au langage [38].

Tout se passe comme si le langage à la fois manquait d'être et manquait l'être ; comme si, également, il était le support indispensable de la pensée mais qu'il l'entravait et la trahissait en permanence : « Ancrage dans l'imaginaire, donc dans l'inadéquat, méconnaissance du singulier, autonomie illusoire et génératrice d'illusions : autant de raisons qui font que la défiance à l'égard du langage paraît être le commencement de la sagesse. [39] »

En fin de compte, en dépit de sa critique des universaux, Spinoza semble, au moins en ce qui concerne le langage, beaucoup plus près de la conception réaliste que de celle des *nominales*. Certes, on l'a vu, il ne rejette pas complètement le langage et il le considère avant tout comme un outil que l'on peut améliorer. Mais il ne rompt pas non plus avec la tradition qui remonte à Platon et qui considère que celui-ci, avec ses ambiguïtés, sa plurivocité fondamentale, est un obstacle difficile à surmonter aussi bien à la pure présence de l'être à la pensée qu'à la pure présence de la pensée à elle-même.

Limites d'une approche rythmique de la pensée

En ce qui concerne maintenant les analyses portant sur la langue et l'écriture, il me semble que les exemples fournis par Meschonnic montrent de manière toute à fait convaincante que Spinoza a bien écrit en latin comme n'importe quel auteur de valeur écrit dans la langue qu'il a choisie pour s'exprimer, c'est-à-dire non pas de manière purement instrumentale et intellectuelle mais en y faisant passer ses affects et en l'actualisant de manière créative. En ce sens *pragmatique*, il existe bien une « poétique de Spinoza », un « écrire Spinoza », un ensemble de caractéristiques de son écriture qui lui donne sa spécificité et lui assure sa puissance signifiante, sa « subjectivité ». On peut également reconnaître avec lui que, d'une manière générale, le discours philosophique n'échappe pas à la matérialité du langage et qu'il comporte tout un ensemble de marques signifiantes dont la systématité rythmique lui donne sa force pragmatique et subjectivante. On peut enfin lui donner raison lorsqu'il affirme qu'une bonne partie de cette force disparaît dans les traductions qui se limitent le plus souvent à rendre le signifié, l'énoncé, sans tenir compte des jeux d'association sur les phonèmes, des séries prosodiques, des attaques de phrase ou de chapitre, qui constituent une sémantique sérielle débordant largement le « sens ».

Mais c'est à peu près tout ce que l'on peut tirer de ces analyses. Elles n'offrent guère de possibilités d'être plus précis et de développer concrètement la « poétique de la pensée » propre à Spinoza - cela pour tout un ensemble de raisons.

Tout d'abord, bien qu'il ne cesse de rappeler qu'il ne faut pas séparer entre signifié et signifiant : « Il n'y a ici pas

plus le raisonnement, ou la pensée, ou la logique d'un côté, que le rythme, la prosodie de l'autre, mais une seule et même démarche d'affect-concept. » (p. 293), Meschonnic ne fait souvent qu'inverser la démarche unilatérale qu'il rejette chez les autres. De même que les philosophes ne prêtent aucune attention aux manières de fluer de la signifiante, de même il déploie ses analyses sans beaucoup d'égards pour le sens, les énoncés et la logique des arguments avancés. Sa vision n'est alors pas moins incomplète que celle de ses adversaires.

Il cite, par exemple, *De l'amendement de l'intellect* § 76 : « *Deinde cum in natura dentur multa, quorum differentia adeo est exigua, ut fere intellectum effugiat, tum facile (si abstracte concipiantur) potest contingere, ut confundamur* - Ensuite, comme dans la Nature il y a beaucoup de choses dont la différence est si mince qu'elle échappe presque à l'intellect, alors il peut aisément arriver (si elles sont conçues abstraitement) qu'elles soient confondues. » Mais son commentaire ne dit strictement rien du sens ; il se limite à montrer un effet de renforcement prosodique : « Où le problème n'est pas de traduire, mais d'entendre le continu qui affecte la série *differentia - fere* (presque) - *effugiat* (fuit, échappe à) - *facile - confundamur* (nous confondons). » (p. 275) Pourtant, on aurait bien aimé savoir ce que ces rapprochements sonores peuvent impliquer du point de vue conceptuel.

De même, Meschonnic relève que, dans la cinquième partie de l'*Éthique*, certains appariements de signifiants reviennent « comme le rapport de semi-inclusion entre *Dei* (génitif de *Deus*) et *Idea*, cinq fois : *ad Dei ideam referantur, Idea Dei, In Deo tamen datur necessario idea, idea Dei*. » (p. 286) Plus loin, il note que Spinoza opère « cinq fois le rapprochement du sujet et de Dieu, par *sui, et Dei* » (p. 286) Mais, tous ces commentaires sont développés sans jamais être mis en rapport avec la signification des énoncés concernés. Une fois de plus, Meschonnic se contente d'une déclaration générale : « Rapprochements de consonance ni aléatoires ni anodins, ils font littéralement partie du sens des mots, ils signifient, au sens où les mots sont ici intégralement des signifiants. » (p. 287) On n'en saura pas plus.

Deuxième problème : la méthode d'interprétation qui est suggérée reste le plus souvent à un niveau extrêmement général qui ne permet pas d'identifier les manières qui seraient propres à Spinoza. Sauf dans quelques cas, dont nous allons voir qu'ils ne nous apprennent pas grand-chose ou sont fort contestables, Meschonnic se limite à des déclarations programmatiques, fort belles par ailleurs : « Il y a à voir le rythme du sens de ce discours [L'*Éthique*], le rapport de la prosodie au sémantique. Dans les propositions surtout, qui sont souvent brèves comme des aphorismes, les homophonies - les rimes - relient et renforcent les éléments de la démonstration, qui finissent par construire un leitmotiv. Une paronomase. Avec des superlatifs prosodiques : les couplages consonantiques, marqueurs d'intensité sémantique. C'est par là que se fait un passage en continu d'une rhétorique à une poétique de la pensée : ces marques font partie de la force des mots. » (p. 280)

On pourrait penser qu'en examinant l'écriture de Spinoza et les différentes marques rythmiques qui la caractérise, on pourrait descendre jusqu'aux affects qui sont à la racine de sa pensée ou au contraire remonter des affects jusqu'aux concepts qui en prendraient une force et un sens nouveaux. Mais, mis à part un commentaire sur le fait que Spinoza associe, sous l'égide de la double acception biblique du terme « connaître », affect du savoir et affect corporel (p. 99), Meschonnic ne donne aucun exemple d'affect-concept spécifiquement spinozien .

Troisième problème : lorsque Meschonnic se risque à donner des interprétations, ses analyses ont un pouvoir heuristique très faible. La mise en évidence du sens d'une série signifiante ou d'un jeu sur les positions s'appuie la plupart du temps sur un sens déjà identifié grâce au seul jeu des énoncés.

Meschonnic cite et traduit, par exemple, *De l'amendement de l'intellect*, § 25 : « *Nostram naturam, quam cupimus perficere, exacte nosse, et simul tantum de rerum natura, quantum sit necesse* - Notre nature, que nous désirons parfaire, la connaître exactement, et en même temps, seulement autant que, de la nature des choses, il est nécessaire. » Mais, outre que sa traduction est presque incompréhensible, son commentaire ne fait que reprendre des associations sans enjeux ou déjà bien connues par ailleurs : « Les couplages solidarisent *nôtre* et *nature* (avec en

plus le signal récurrent du signifiant Lucrece, *De rerum natura*), *désir et parfaire, connaître et nécessité*. » (p. 274-75)

De même, il soutient que dans la Ve partie de l'*Éthique*, « treize fois sur dix-sept, *igitur* entre en consonance avec des passifs dans un entour immédiat » (p. 284). Ces échos feraient d'*igitur* « un mot-valeur du système. Un mot poétique - au sens de la poétique : pas une fanfreluche, mais un mot fort. » (p. 284) À quoi, il faudrait ajouter que Spinoza ferait « un emploi massif de passifs, absent autant de Bacon que de Descartes », emploi qui serait « un fait de discours, la marque d'un système de discours. » (p. 285) Or, lorsque Meschonnic dévoile la signification de ce « fait de discours » si remarquable, on apprend qu'il montre tout simplement un fait bien connu : l'accession de l'individu (ou de Spinoza lui-même) à la connaissance adéquate et à l'activité libre doit (ou a dû) passer nécessairement par une période de connaissance inadéquate et de passivité qu'il doit (ou a dû) surmonter : « Je dirais que ces passifs grammaticaux sont des actifs de l'immanence, l'activité d'un sujet qui dit *je* dès le premier mot de la préface : *Transeo*, "je passe". Cette inversion du rapport d'apparence entre passivité et activité pouvant se lire comme l'écriture même de l'activité de connaissance, un signifiant du rapport du sujet à la Substance. » (p. 285)

Une fois de plus la signifiante a été établie à partir des signifiés, le sens de l'énonciation à partir de celui des énoncés. Ce cercle vicieux explique pourquoi on a souvent le sentiment d'avoir affaire à des pétitions de principes : comme nous savons que l'affect est un concept important chez Spinoza, nous pouvons chercher où il apparaît ; or, le mot affect est placé en tête du *TTP* : « *Le Traité politique* commence sur : "*Affectûs, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines suâ culpâ labuntur.*" Spinoza commence par *Affectus*, ce qui est donc par là à la fois conceptuellement et rythmiquement le mot fort. [...] Je proposerais : "Les Affects, par quoi nous sommes en conflit, les Philosophes les conçoivent comme des vices, où les hommes par leur propre faute tombent". » (p. 112) Conclusion ? le concept d'affect est important...

Quatrième et dernier problème : le seul exemple donné d'une interprétation qui conjugue signifiante et signification, énonciation et énoncé, rythme affectuel et rythme conceptuel, est assez contestable.

Il s'agit de la proposition 30 (*Éthique* 5) : « *Mens nostra, quatenus se, et Corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, et per Deum concipi* - Notre esprit, en tant qu'il se connaît lui, et le Corps sous l'aspect de l'éternité, il a de Dieu une connaissance nécessairement, et il sait que lui en Dieu est, et par Dieu est conçu. »

Meschonnic commente : « Le fait remarquable ici tient simplement dans les quatre mots *se in Deo esse*. Car ils réalisent une figure qui est tout Spinoza, qui ramasse toute l'*Éthique*, et ne le dit pas mais le montre. [...] C'est que le sujet, *Mens nostra*, représenté par *se* dans la proposition infinitive, est inclus, comme élément de signifiante dans *esse*, avec le sens fort du verbe *être*, exister, qu'il a chez Spinoza, et tous deux *énoncent* que le sujet est en Dieu, mais en tant que signifiants ils incluent, entre eux, *in Deo*. Aussi la signifiante inverse le signifié. Elle montre que *c'est Dieu qui est dans le sujet*, un sujet qui *est*, au sens plein, d'exister. » (p. 295)

Plus loin : « Dans *Se in Deo esse*, dans ces quatre signifiants, tient toute l'implication réciproque, la *concatenatio* du sujet et de l'objet, de la subjectivation maximale du monde, *Natura*, et de l'objectivation maximale de la pensée. Toute l'*Éthique*, comme pensée dans la nature et nature de la pensée. » (p. 296)

Or, tout d'abord, du point de vue prosodique et rythmique, le phénomène observé est moins tranché qu'il n'y paraît. Si dans le syntagme « *se in Deo esse* » deux *se* entourent *Deo*, ce syntagme est parcouru par une subtile variation vocalique (/e/ /i/ /e/ /µ/ /e/) qui relie et met tous les mots sur le même plan.

Ensuite, du point de vue du sens, s'il est tout à fait possible de dire, que pour Spinoza toutes les manières participent de la substance dont elles ne sont que des expressions, et qu'à la fois elles enveloppent toutes en elles

l'infini qu'elles expriment, cette trouvaille rythmique ne fait que confirmer ce que Deleuze, que Meschonnic ne cite pas, a montré depuis fort longtemps, on l'a vu plus haut.

Enfin, il me semble que Meschonnic fait fausse route en tirant cette logique si particulière de l'expression et de l'enveloppement du côté d'une « participation », d'une « fusion » ou encore d'une « absorption », c'est-à-dire d'une problématique mystique dont on a également vu qu'elle est tout à fait étrangère au projet spinozien.

Selon lui, en effet, l'*Éthique* décrirait « la fusion [...] avec un objet absolu » et celle-ci permettrait au sujet de devenir « infini » (p. 279). À travers sa manière géométrique elle-même, « où le rapport entre l'intelligence et le monde annule l'opposition entre objet et sujet, et paraît ne plus laisser que l'objet », le sujet « tendrait à, et s'étendrait jusqu'à, s'absorber dans et absorber Dieu ou la Nature. » (p. 279)

Meschonnic glisse ici sans même s'en rendre compte de l'affirmation de l'existence d'une logique d'entrelacs qui reste strictement rationnelle à une logique qui tente de surmonter le dualisme par une expérience existentielle et donc par une sortie de la raison. C'est pourquoi, il conclut sur une jolie métaphore mais qui est un contresens évident : « L'immanence mange la transcendance. » (p. 279) Ailleurs, il dit aussi : « Comme [le langage Spinoza] est une poétique en acte, il est une éthique en acte, une éthique en acte de langage. Il est sujet et il fait du sujet. Il fait de Dieu un acte du sujet. » (p. 74) Mais pour Spinoza, le sujet ne peut pas être identifié à « l'immanence » et Dieu ou la Nature n'est pas non plus une « transcendance ». Par ailleurs, on ne voit pas comment une manière finie pourrait absorber la substance nécessairement infinie dont elle n'est qu'une expression. C'est Jousse, bon catholique, qui parlera, mais bien plus tard, de « manducation de la parole ». Enfin, Dieu n'est évidemment pas pour Spinoza un « acte du sujet » sauf à comprendre cette expression sur un mode verbal, c'est-à-dire comme indiquant qu'il « acte » le sujet.

On pourrait d'ailleurs opposer à cet exemple une autre formule de Spinoza qui inverse très précisément l'ordre que Meschonnic trouve si significatif et place le *es/se* clairement *au sein* de Dieu, en le coupant d'ailleurs en deux comme si le soi était à la fois encerclé par Dieu et toujours orienté vers Lui : « *Deum es/se unum* [40]. » Inversion qui, là encore, donne raison à Deleuze : la rythmique de Spinoza figure et performe la logique anti-dualiste de l'expression.

Cinquième et dernier problème : ces analyses ne montrent évidemment en aucune manière que Spinoza aurait lui-même conçu une théorie poétique fondée sur le rythme. Meschonnic reconnaît d'ailleurs que Spinoza, qui, dans le *Traité théologico-politique*, mentionne avec respect Ibn Ezra - le fondateur de la critique biblique et de la grammaire de l'hébreu -, déprécie en même temps sa connaissance de la langue hébraïque. Alors qu'Ibn Ezra est peut-être « le seul auteur du judaïsme médiéval à avoir donné une importance majeure au rythme dans le discours : "tout commentaire qui n'est pas un commentaire sur des accents, tu n'en voudras pas et tu ne l'écouteras pas" » (p. 190), Spinoza rejette l'autorité des accents et reprend à son compte la critique chrétienne des massorètes. En dehors de son intérêt pour le discours et les manières d'y avancer, Spinoza a la poétique qui correspond à sa théorie du langage : une poétique dualiste qui considère les accents comme des expressions des émotions.

Les théories rythmiques de la pensée et du sujet comme artefacts

Venons-en aux deux dernières thèses concernant pour l'une le rapport entre la pensée, le langage et le corps, pour l'autre le sujet.

Tout d'abord, il faudrait reconnaître dans l'écriture spinozienne elle-même, en dépit du dualisme impliqué par la théorie du langage qui y est explicitement professée, une manière de faire place à une relation permanente et

interactive entre la pensée, le langage et le corps, c'est-à-dire à une interaction permanente entre les organisations de leurs mouvements respectifs. Certes, cette interaction ne serait jamais thématifiée mais elle serait active à la fois dans son ontologie, son épistémologie et sa critique du discours.

Cette pratique ferait, par ailleurs, toute sa place au sujet. Ce que l'on trouverait chez Spinoza, dans son écriture même, ce serait non pas un abandon du sujet mais bien au contraire l'affirmation nouvelle d'un sujet proche de celui que des artistes comme Baudelaire ou Mallarmé évoqueront plus tard. L'interaction de la pensée, du corps et du langage serait responsable de l'apparition d'un système de marques, d'un « rythme », qui constituerait finalement une « forme-sujet » dotée d'un potentiel de réactualisation infini.

Ces deux thèses nous allons le voir ne sont pas sans mérites propres, mais on est bien obligé de reconnaître qu'elles reposent, *en ce qui concerne Spinoza*, sur une base factuelle encore plus contestable que la thèse concernant la présence chez celui-ci d'une théorie du langage rythmique. Alors que Meschonnic considérait cette thèse comme *implicite* et s'exprimant par des transformations du modèle sémiotique dispersées mais significatives, il voit celles-là comme simplement *présentes de manière pragmatique dans l'écriture spinozienne* et donc sans aucune expression qui pourrait témoigner que Spinoza aurait pu en avoir conscience. Creusant encore plus profondément dans les textes, il affirme pouvoir atteindre ainsi à des contenus intégralement non signifiés : le niveau le plus profond de la signifiante globale du discours.

Cette approche, comme toutes celles qui pratiquent le déchiffrement d'un inconscient, soulève un certain nombre d'interrogations. La première porte sur sa réalisation effective. On a vu que les analyses concrètes de l'écriture spinozienne proposées par Meschonnic ne permettent pas d'identifier clairement et distinctement un faciès poétique global et spécifique, qui serait celui de Spinoza, et se contentent le plus souvent de mettre au jour des phénomènes généraux, valables pour n'importe quel auteur.

La deuxième concerne sa portée spécifique. À supposer qu'elle existe, cette présence d'une poétique mettant en interaction pensée, langage, corps, et produisant un effet de sujet, n'est pas du tout propre à Spinoza ni même à des auteurs anti-dualistes. Dans la mesure où elle relève du fonctionnement de l'écriture dans toute oeuvre philosophique de qualité, on pourrait l'attribuer aussi bien à des textes de Descartes ou de Platon. On devrait alors reconnaître qu'il est possible de mobiliser toutes les ressources du langage et du corps, de produire ainsi une forme-sujet infiniment partageable, tout en construisant des théories dualistes aux antipodes de telles réalités.

La troisième concerne la validité d'une opération de mise au jour d'une théorie qui ne serait pas simplement impliquée indirectement par l'organisation signifiée du texte et susceptible d'être reconstituée à partir d'un certain nombre d'indices explicites, mais seulement présente dans l'obscurité insondable contenue par toute oeuvre de valeur et qui constituerait en elle une réserve infinie de sens. Pour Meschonnic, le fait que l'on puisse repérer dans les textes spinoziens la présence pragmatique d'une poétique, c'est-à-dire d'un système de signifiante spécifique, suffirait pour affirmer que Spinoza, tout en ne le sachant pas lui-même, aurait déjà posé, sinon *implicitement* du moins *virtuellement*, les bases d'une théorie rythmique de la pensée et du sujet, que l'analyste contemporain serait, lui, tout à fait en droit de faire surgir en l'*actualisant*. Mais, comme celui-ci ne repose alors sur aucun indice explicite pour mener sa reconstitution, il est bien difficile de savoir si les phénomènes qu'il reconstruit appartiennent réellement à Spinoza ou ne sont que des projections de préoccupations qui lui sont propres. Et de fait, on a plus l'impression d'assister à l'élaboration de théories de la pensée et du sujet qui manquaient encore à la poétique de Meschonnic qu'à une véritable lecture de Spinoza.

À ces difficultés méthodologiques s'ajoute une difficulté théorique de fond. L'une et l'autre de ces thèses impliquent de considérer le langage comme un principe à la fois éminent et médiateur - ce que Meschonnic appelle le « primat du langage » -, c'est-à-dire en fait comme un *troisième attribut divin*, qui formerait avec les deux autres un triangle dont il occuperait le sommet. Or, on est en droit de rester sceptique quant à la présence chez Spinoza d'un attribut

supplémentaire.

L'ensemble de ces raisons pratiques et théoriques rend les thèses meschonnicciennes sur la pensée et le sujet assez peu convaincantes - au moins lorsqu'il les attribue à Spinoza. Tout ce que l'on peut dire en ce qui concerne ce dernier, c'est que l'une et l'autre sont *applicables* à son discours mais qu'il n'est pas possible d'inférer de la possibilité d'une telle application la présence dans ce discours d'une théorie rythmique de la pensée et du sujet. Il y a toutes les chances que ce que l'analyste croit percevoir ne soit en réalité qu'un simple artefact de l'approche qu'il vient d'employer et qu'il prenne un simple effet de sa lecture pour la chose elle-même.

La suite [ici](#)...

[1] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 307.

[2] Depuis les années 1970, on observe un mouvement de réévaluation de la conception spinozienne du langage : S. Zac, « Spinoza et le langage », *Giornale critico della filosofia italiana*, juillet-décembre 1977, p. 612-633 ; A. Dominguez, « Lenguaje y hermeneutica en Spinoza », *Miscelana Comillas*, XXXVI, 1978, n° 69, p. 301-325 ; P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, op. cit., p. 315 sq. ; A. Giovannoni, *Immanence et finitude chez Spinoza. Études sur l'idée de constitution dans l'Éthique*, Paris, Kimé, 1999 ; L. Bove, « La théorie du langage chez Spinoza », <http://www.spinozaetnous.org/articl...> (cons. le 25/06/2012).

[3] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 309.

[4] *Éthique* V, 10 : « Aussi longtemps que nous ne sommes pas dominés par des affections qui sont contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre valable pour l'entendement. »

[5] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 319.

[6] *Traité de la réforme de l'entendement*, § 31 : « En réalité les hommes ont pu, avec les instruments naturels, venir à bout, bien qu'avec peine et imparfaitement, de certaines besognes très faciles. Les ayant achevées, ils en ont exécuté de plus difficiles avec une peine moindre et plus parfaitement et, allant ainsi par degrés des travaux les plus simples aux instruments, de ces instruments à d'autres travaux et d'autres instruments, par un progrès constant, ils sont parvenus enfin à exécuter tant d'ouvrages et de si difficiles avec très peu de peine. De même l'entendement, avec sa puissance native, se façonne des instruments intellectuels par lesquels il accroît ses forces pour accomplir d'autres oeuvres intellectuelles ; de ces dernières il tire d'autres instruments, c'est-à-dire le pouvoir de pousser plus loin sa recherche, et il continue ainsi à progresser jusqu'à ce qu'il soit parvenu au faite de la sagesse. »

[7] *Traité de la réforme de l'entendement*, § 88 : « Il est indubitable que les mots, tout de même que l'imagination, peuvent être la cause de multiples et de grandes erreurs, à moins que nous ne fassions un grand effort pour nous garder contre eux. »

[8] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 366.

[9] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 325.

[10] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 341.

[11] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 342.

[12] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 345.

[13] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 322.

[14] Augustin Giovannoni le souligne à son tour tout en opposant certainement un peu trop sujet et mode collectif d'énonciation : « La thèse absolument première de Spinoza est celle qui veut que jamais un sujet n'est condition de langage ni cause d'énoncé. Il n'y a pas de sujet mais seulement des modes collectifs d'énonciation, ce qui le conduit à élaborer une théorie de l'usage (usage de la vie, usage de la langue) qui représente la prise en considération des expériences dans le domaine du sens. » *Immanence et finitude chez Spinoza. Étude sur l'idée de constitution dans l'Éthique*, Paris, Kimé, 1999, p. 166. Plus loin, le langage est défini « par l'ensemble des présupposés implicites ou actes de paroles, en cours dans une langue à un moment donné » (p. 167).

[15] « Le lien entre ces deux images est arbitraire ; il ne peut subsister malgré cet arbitraire que parce que la consistance collective remplace l'homogénéité biographique. », P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, op. cit., p. 324.

Meschonnic le note également à propos d'une analyse proposée par Giovannoni : « L'exemple du Romain qui a "souvent entendu le mot *pomum*, tandis qu'il voyait le fruit, et ainsi passera d'une pensée à une autre, suivant que l'habitude a en chacune ordonné dans le corps les images des choses", et qui "entend quelque chose qui était constitué avant lui, que d'autres ont prononcé et entendu de façon identique", décrit très bien l'historicité, et même le "radicalement arbitraire" du signe, par la "notion d'habitude", et "sans qu'il y ait une ressemblance entre la pensée du mot et l'image de la chose", sans que ce lien soit "établi par voie de convention". Toute la distinction - nécessaire - entre historicité radicale et le conventionnalisme. » (p. 80)

Il rapproche la critique faite par Spinoza aux philosophes qui « jugent des choses par les noms, mais pas les noms par les choses » (CG I, 1) d'une remarque de Saussure qui déclare quant à lui : « C'est une mauvaise méthode que de partir des mots pour définir les choses. » *Cours*, Paris, Payot, 1972, p. 31.

[16] A. Giovannoni *Immanence et finitude chez Spinoza. Étude sur l'idée de constitution dans l'Éthique*, Paris, Kimé, 1999, p. 171.

[17] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, op. cit., p. 362.

[18] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 356.

[19] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 356.

[20] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 356-57. Ce que n'a pas manqué, bien entendu, de lui reprocher Meschonnic (p. 127).

[21] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 356-57.

[22] Sur ce concept, voir P. Michon, *Fragments d'inconnu*, op. cit., p. 205 sq.

[23] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 357.

[24] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 377.

[25] *Pensées métaphysiques*, 1.1 : « Comme imaginer n'est rien d'autre que sentir les traces laissées dans le cerveau par le mouvement des esprits, excité lui-même dans les sens par les objets, une telle sensation ne peut être qu'une affirmation confuse. »

[26] *Éthique*, II, 49, sc. : « L'essence des mots et des images est constituée seulement de mouvements corporels, qui n'enveloppent pas du tout le concept de la pensée. »

[27] *Traité de la réforme de l'entendement*, § 88 : « Comme les mots sont une partie de l'imagination, nous forgeons de nombreux concepts dans la mesure où les mots se composent dans la mémoire de façon désordonnée (*vage*) en vertu de quelques dispositions du corps, il ne faut pas

douter que les mots, ainsi que l'imagination, puissent être cause de beaucoup d'erreurs grossières, si nous ne nous tenons fort en garde contre eux. »

[28] *Pensées métaphysiques*, § 1 : « La cause qui fait que ces modes de penser [par lesquels nous imaginons les choses] sont pris pour des idées de choses est qu'ils proviennent et naissent des idées de choses assez immédiatement pour être très aisément confondus avec elles à moins de l'attention la plus diligente ; c'est pourquoi *on leur a appliqué des noms (unde etiam nomina ipsis imposuerunt)* comme pour désigner des êtres situés au dehors de notre esprit et on a appelé ces Êtres, ou plutôt ces Non-Êtres, Êtres de raison. » C'est moi qui souligne.

[29] *Éthique*, II, 18, sc. : « 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. »

[30] *Traité de la réforme de l'entendement*, § 89.

[31] *Traité de la réforme de l'entendement*, § 88 : « Comme les mots sont une partie de l'imagination, nous forgeons de nombreux concepts dans la mesure où les mots se composent dans la mémoire de façon désordonnée (*vage*) en vertu de quelques dispositions du corps, il ne faut pas douter que les mots, ainsi que l'imagination, puissent être cause de beaucoup d'erreurs grossières, si nous ne nous tenons fort en garde contre eux. »

[32] *Traité de la réforme de l'entendement*, § 89 : « Vérité évidente si l'on considère que la plupart des choses qui sont seulement dans l'entendement ont reçu des noms négatifs, comme immatériel, infini, etc., et beaucoup d'autres idées qui, quoique réellement affirmatives, sont exprimées sous une forme négative, telle qu'incrédible, indépendant, infini, immortel, et cela parce que nous imaginons beaucoup plus facilement les contraires de ces idées, et que ces contraires, se présentant les premiers aux premiers hommes, ont usurpé les noms affirmatifs. Il y a beaucoup de choses que nous affirmons et que nous nions parce que telle est la nature des mots, et non pas la nature des choses. »

[33] *Éthique*, II, 18, sc. : « 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 [...] suivant l'ordre que l'habitude a, pour chacun, mis dans son corps entre les images des choses. »

[34] *Traité de la réforme de l'entendement*, § 58, n. 23.

[35] *Éthique*, II, 18, sc. : « La plupart des erreurs consistent seulement en ceci que nous n'appliquons pas correctement les noms aux choses. [...] tout comme je n'ai pu croire que se trompait celui que, récemment, j'ai entendu crier que sa maison s'était envolée dans la poule du voisin, parce que sa pensée me semblait assez claire. Et c'est de là que naissent la plupart des controverses, à savoir de ce que les hommes n'expliquent pas correctement leur pensée, ou bien qu'ils interprètent mal la pensée d'autrui. »

[36] *Éthique*, II, 40, sc. : « Les termes dit *Transcendants*, comme Étant, Chose, quelque chose [...] naissent de ce que le Corps humain, puisqu'il est limité, n'est capable de former en soi de manière distincte qu'un nombre précis d'image à la fois ; si ce nombre est dépassé, ces images commenceront à se confondre [...] Et, quand les images dans le corps se confondent entièrement, l'Esprit aussi imaginera tous les corps confusément sans aucune distinction, et les embrassera pour ainsi dire sous un même attribut, à savoir sous l'attribut de l'Étant, de la Chose, etc. [...] ces termes signifient des idées confuses au plus haut degré [...] c'est de semblables causes que sont nées les notions qu'on appelle *Universelles*, comme l'Homme, le Cheval, le Chien, etc., à savoir, parce que dans le Corps humain se forment tellement d'images à la fois, par ex. d'hommes, qu'elles dépassent la force d'imaginer [...] »

[37] *Pensées métaphysiques*, § 1.

[38] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 307.

[39] P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 307.

[40] *Cogitata metaphysica* II, 2, « De l'unité de Dieu ».