

De la lexicographie hébraïque à la sémantique générale: la pensée sémantique de Caspi d'après le *Sefer Šaršot ha-Kesef*.

Le *Šaršot ha-Kesef* (*Racines d'Argent*) est l'une des nombreuses œuvres du polygraphe juif provençal Joseph Caspi, né à L'Argentière en 1297 (ou en 1280 selon Isaac Last) et mort à Tarascon en 1340. C'est un dictionnaire où chaque racine est étudiée de façon exhaustive à travers ses diverses réalisations et dérivations. À l'instar de son prédécesseur narbonnais David Qimḥi, auteur du *Livre des Racines* (*Sefer ha-Šorašim*), Joseph Caspi recourt à une langue vernaculaire notée en caractères hébreux pour expliciter le sens de certains mots jugés obscurs pour le lecteur de son temps.

La présente étude se fonde sur le manuscrit Paris B.N. Hébr. 1244 dont Colette Sirat a eu l'extrême gentillesse de nous procurer un microfilm et un tapuscrit. C'est dire que le travail de déchiffrement du manuscrit a déjà été accompli par de plus savants que nous en paléographie hébraïque. Néanmoins nous avons pris soin de confronter les données fournies par ce manuscrit non ponctué avec celles de sources parallèles: quelques fragments conservés à la Bibliothèque Angelica à Rome et surtout un manuscrit recopié par le converso Alfonso de Zamora à Alcalá de Henares en 1519 (ms Rome Angelica Ms. Or. 60-2)¹.

1 S'il existe si peu de manuscrits de ce dictionnaire et d'une manière générale, des œuvres si nombreuses de ce polygraphe, c'est en partie à cause du discrédit où ses œuvres furent tenues par ses contemporains. Ils lui reprochaient notamment d'adopter des positions trop rationalistes et polémiques.

Signalons en outre que les *Racines d'Argent* ont été traduites en latin. Le manuscrit où cette traduction est conservée (ms. Vaticana Ebr. 412) date du début du XVI^{ème} siècle et il s'intègre vraisemblablement dans la même filière que le ms. Roma Angelica. Tous deux contiennent en effet une longue introduction en 73 points.

Le Livre des *Racines d'Argent* n'est assurément pas le premier dictionnaire des racines hébraïques à avoir vu le jour au Moyen Âge, mais c'est peut-être celui où la synthèse entre la lexicographie pure et la spéculation sémantique à caractère philosophique est la plus poussée. Certes les idées philosophiques qui transparaissent çà et là tout au long de l'exposé lexicographique ne représentent pas une contribution originale de l'auteur à la philosophie. Ce rationalisme juif applique consciemment les leçons de l'aristotélisme maïmonidien, surtout en ce qui concerne la logique. Mais on voit se dessiner dans ce texte aux multiples digressions les modalités de la synthèse entre grammaire et philosophie qui se manifesterà avec plus d'ampleur encore au siècle suivant dans les écrits d'Ephodi ou d'Abraham de Balmes.

I. MOTIVATION OU ARBITRAIRE DU SIGNE

Avant d'analyser quelques aspects de la pensée sémantique de Joseph Caspi, il convient de rappeler quel était le statut de la langue hébraïque aux yeux du lexicographe arlésien. Il a beau placer l'hébreu au dessus de tous les autres idiomes, il n'en demeure pas moins convaincu que la langue sainte repose sur une convention. On retrouve chez lui une expression récurrente qui reflète le point de vue rationaliste² selon lequel la langue, quelle qu'elle soit et fût-elle la langue sainte elle-même, résulte d'une convention agréée par les «fondateurs de la langue»:

מייסדי הלשון הסכימו³.

«Les fondateurs de la langue ont convenu...»

² Sur les enjeux philosophiques de cette position, voir Touati, *op. cit.*, 189-190.

³ Et voici la traduction intégrale de ce passage fondamental : «Les fondateurs de la langue (hébraïque) ont convenu préalablement (מראש) que la combinaison de

L'expression מייסדי הלשון est parfois remplacée par הלשון נעלמי «maîtres de la langue». Toutes deux sont employées pour faire référence à la convention qui assigne un sens particulier à chaque combinaison de lettres (חבור). On reconnaît ici une formulation héritée de la tradition grammaticale arabe où la question de savoir si la langue a été instaurée par Dieu ou par les hommes revient de façon récurrente.

Enfin la formule המדברים (בה) ברוח הקדש «ceux qui la parlent <inspirés> par l'Esprit de Sainteté» (p. 49, 95 et 214) vient préciser l'acception assez mystérieuse que revêt l'expression «fondateurs de la langue». Ici il est fait implicitement référence à l'esprit de prophétie qui, selon une conception qu'on retrouve également chez Abraham Abul'afia, assure à l'hébreu sa valeur particulière par rapport aux langues des nations. Toutes les langues étant conventionnelles par définition, la convention sur laquelle repose l'hébreu est plus proche de la vérité ontologique moyennant cette intervention de l'esprit de Sainteté qui inspire les prophètes.

L'idée implicitement exprimée à travers cette vision de la langue comme produit d'une convention est que l'intellect se révèle de façon transparente à travers l'instrument universel d'une langue agréée par tous. Pour un rationaliste juif du Moyen Âge, cette langue consensuelle n'était autre que l'hébreu, patrimoine commun de l'humanité indivise avant que les langues ne fussent dispersées à Babel. En ce sens, les idiomes vernaculaires correspondraient plutôt au pôle de la particularité opaque, même si pour le public auquel s'adressait Joseph Caspi, l'instrument contingent qu'était le vernaculaire provençal pouvait aider à l'intelligence de la langue essentielle. Aux yeux de ce rationaliste juif, l'hébreu est évidemment une langue plus transparente que le vulgaire, mais la convention entre les mots

ces trois lettres signifierait quelque chose de spécifique quant à sa définition. Et à mon sens, d'après l'apparence de ces ustensiles, la convention était que (le nom) soit apposé à une sorte de figure...» (323). L'expression «les fondateurs de la langue ont convenu» réapparaît *passim*, notamment en 285 et en 330a. Quant à l'idée de convention, elle apparaît quelquefois sans la mention des fondateurs, comme en 334a où on lit בלאזהו ליטא «quelque soit la façon dont il a été convenu» à propos de la construction des compléments du verbe קנא «envier». Dans cet exemple ici, la notion de convention semble se référer à l'usage courant.

et les choses est également discernable en provençal, même s'il est plus difficile d'en percevoir les motivations. C'est ainsi qu'à propos du nom provençal de la noix (*nose*), Joseph Caspi fait remarquer que c'est ainsi qu'il a été convenu d'appeler ce fruit dans la langue vernaculaire.

On trouve aussi à propos du mot *agras* «verjus» une remarque qui révèle que la recherche de la motivation du signifié peut occasionnellement s'étendre à la langue vulgaire. En effet notre lexicographe procède à un rapprochement étymologique entre le substantif *agras* et l'adjectif *agre* (qu'il ne mentionne qu'implicitement à travers son équivalent hébreu חמרוץ). Il est intéressant que pour formuler cette étymologie qui saute aux yeux, Joseph Caspi recourt à la terminologie qu'il emploie pour évoquer la motivation des fondateurs de la langue (p. 59a):

וזה הלעז ש' לו הוראה כי הונח לו זה השם מצד שאז
טעמו חמוץ

«Et ce mot vernaculaire a une signification, car ce nom lui a été apposé en vertu du fait qu'alors son goût est aigre».

Cette phrase est intéressante parce qu'elle révèle que la réflexion sémantique de Joseph Caspi ne se cantonne pas à l'hébreu mais intègre aussi le vulgaire, quoiqu'à un degré différent: en hébreu la réflexion sur la motivation du signifiant arrive au noyau substantiel des trois lettres de la racine, tandis qu'en provençal elle se limite à un rapprochement étymologique entre deux termes bien évidemment apparentés.

Les développements de ce genre contribuent à relativiser la différence ontologique séparant l'hébreu des autres langues. Du reste l'hébreu n'est transparent qu'en principe, car dans les faits, Joseph Caspi déplore que la convention originelle que les fondateurs de la langue ont instaurée entre les mots et les choses se soit perdue, notamment chez les commentateurs (voir p. 108). Ainsi donc l'hébreu est parfait en principe, mais cette perfection a pu être occultée avec le temps et de son côté, le vernaculaire provençal n'est peut-être pas si imparfait que cela.

Signalons en outre que les rapprochements entre l'idiome vernaculaire et la langue sainte se justifiaient en vertu du mythe qui faisait dériver toutes les langues de l'humanité de l'hébreu.

Joseph Caspi admet dans l'introduction de son dictionnaire que la logique concerne toutes les langues, ce qui lui ménage la possibilité de s'y référer dans le cadre de divers rapprochements avec l'hébreu.

Quoi qu'il en soit, l'opposition entre la transparence de l'hébreu et l'opacité du provençal est tempérée par le fait que le provençal est mieux connu que l'hébreu. De fait, Joseph Caspi n'hésite pas à reconnaître que l'hébreu est mal connu parce qu'on en fait plus un usage vivant. Toute tentative visant à retrouver les motivations qui sont à l'origine des conventions repose donc sur une certaine dose de conjecture. On fait ce qu'on peut et pas ce qu'on veut, déclare à ce propos notre lexicographe (כפי יכלתנו, רצוננו לא כפי). À plusieurs reprises (p. 161 notamment) il affirme purement et simplement que «notre langue est perdue» (נאבד לשוננו). Ainsi, il admet implicitement à la p. 97a que le nom du loup באבא a été appliqué par convention à cet animal pour exprimer une certaine signification, mais il avoue humblement ne pas la connaître. Ou encore à propos de la racine ככב *kkb* à laquelle il réduit de façon erronée le mot כוכב, Joseph Caspi reconnaît qu'il n'en connaît pas le sens exact (ענין), même s'il perçoit que ce terme s'applique aux corps célestes (p. 170). Le même constat d'ignorance réapparaît à la p. 66a à propos de la racine ברש dont dérive le nom du cyprès (ברוש), à la p. 92a où Caspi avoue ne pas connaître la dérivation (גזרה) du mot הדס «myrte» et à la p. 164a où le rapport entre le nom ירך et le référent «hanche» est affirmé sans qu'il soit possible d'en rendre compte. Quant aux noms de couleur, ils constituent eux aussi une énigme défiant la sagacité de notre lexicographe, comme il l'admet à la p. 164a à propos de la racine ירק *yrq* «vert».

Ainsi donc la recherche de ce qui a pu motiver l'application de tel signifiant à tel signifié se heurte à toutes sortes d'obstacles que notre lexicographe n'essaie pas forcément de franchir. Ce genre de blocage se manifeste d'autant plus que la racine est rare ou de sens technique. Lorsqu'au contraire, elle se rattache à d'autres racines ou se subdivise en toutes sortes de significations secondaires, la cohérence interne du réseau sémantique reconstitué par Joseph Caspi contribue à masquer

dans une certaine mesure l'arbitraire inhérent à la convention primordiale des fondateurs de la langue.

Enfin il convient de signaler qu'outre le facteur de l'oubli, l'obscurcissement de la convention originelle entre les racines hébraïques et les choses qu'elles désignent est attribué à la volonté des «fondateurs» de ne pas divulguer certaines vérités ésotériques (p. 49). Ces affleurements de présupposés mystiques même chez un rationaliste aussi avéré que Joseph Caspi interviennent en dernier recours, lorsque notre lexicographe n'est plus en mesure de justifier la motivation du signe au moyen de ses raisonnements étymologiques fondés sur la logique. C'est ainsi qu'à propos de la racine גוה *gwh* (p. 73) il n'hésite pas à invoquer la notion de mystère (סוד הוהרהא «le mystère de sa signification»), utilisant pour cela une formulation qui semble venue tout droit de l'ésotérisme mystique.

Mais l'idée de convention revêt une autre dimension encore: tout au long de son dictionnaire, Joseph Caspi tente de réduire la diversité des réalisations et des dérivations d'une même racine à un noyau sémantique commun représenté par le גוה , la combinaison des trois lettres radicales. Cette quête du sens primordial de la racine à l'intérieur d'un système au demeurant conventionnel est un aspect essentiel de la réflexion sémantique de Joseph Caspi.

Une fois que Caspi est parvenu au noyau sémantique qui s'exprime à travers la combinaison des trois consonnes ou même des deux consonnes de la racine, il lui reste à justifier pourquoi ce sont ces lettres et non d'autres qui ont été retenues pour exprimer telle ou telle notion et pourquoi elles ont été disposés dans cet ordre. Et c'est ici qu'intervient le recours à la notion de convention. On assiste donc ici à une démarche qui s'efforce de saisir la motivation du signifiant dans la mesure du possible, mais qui y renonce dès lors que les signifiants d'une même racine ont été réduits à leur essence qui est la racine ou la racine bilittère dont il a été question ci-dessus.

Comme il est conscient du fait que la langue est chose conventionnelle, Joseph Caspi est immunisé contre la tentation du cratylisme: pour lui, la racine trilittère n'est pas l'imitation de la chose dans l'ordre du langage, mais le produit d'une convention plus ou moins arbitraire. L'auteur est conscient qu'il

existe une certaine dose de convention et d'arbitraire, mais il s'efforce d'en réduire la part au moyen de spéculations étymologiques visant à pénétrer les intentions premières des fondateurs de la langue. Prenons l'exemple des noms de fruit dont le référent est bien concret et dont la signification est aisément délimitable. À propos de la racine טגז 'gz, Joseph Caspi se demande si l'étymologie du nom des fruits doit être cherchée du côté de leur cause (sans doute est-il fait référence à l'arbre qui les porte) ou bien du côté de leurs vertus. Il prend alors l'exemple de la pomme dont le nom hébreu תפוח lui semble devoir être rapproché du verbe תפח «enfler». Et il attribue cette similitude des signifiants au fait que la vertu médicinale de la pomme est de faire gonfler celui qui en mange. On voit donc que l'étymologie, aussi fantaisiste soit-elle, permet à Joseph Caspi de réduire la part d'arbitraire dans la nomination conventionnelle des choses.

Le dosage entre motivation et convention apparaît bien dans un passage (p. 114a) où Caspi rejette l'étymologie talmudique du mot פורק «porc». On se souvient que d'après l'adage rabbinique, le lien pseudo-étymologique entre ce quadrupède et la racine פקח *hpr* «revenir» est justifié par une spéculation eschatologique selon laquelle le porc «reviendrait» à un statut d'animal pur. Rejetant cette étymologie très cratyliste puisqu'elle déduit une qualité essentielle et téléologique d'après le signifiant du nom, Caspi préfère rendre compte du lien entre פורק et la racine פקח *hpr* en recourant à une particularité contingente de cet animal, à savoir sa propension à aller et venir, à revenir sans cesse sur ses pas (ללכת ולחזור לאחוריו תמיד). Outre le fait que cette particularité du porc est une vérité d'expérience, elle présente l'avantage de faire intervenir un attribut contingent. Ainsi les deux pôles de la motivation et de l'arbitraire sont conciliés: cette étymologie est motivée, puisque le lien entre la racine et son dérivée se laisse deviner, mais elle reste conventionnelle et arbitraire, puisque de tous les attributs du porc, les fondateurs de la langue n'en ont retenu qu'un seul qui n'est même pas le plus frappant ni le plus essentiel, comme le serait l'impureté de cet animal par exemple.

Cette même hésitation entre la motivation et l'arbitraire du signe apparaît nettement lorsque Caspi discute de l'étymologie

de certains noms de nombre. Il reconnaît certes que les numéraux désignent des abstractions et non des objets concrets (voir notamment p. 348, à propos du nombre 4). Mais il essaie dans la mesure du possible de rendre compte de la motivation qui a donné lieu à la convention à propos de certains noms de nombre comme שבע , «sept» qu'il relie à la racine עבש signifiant «serment» (p. 371a). Selon lui, cette racine dont le sens signifie selon lui «renforcement» (קזק), «lien» (קשור) et «existence au plus haut point» (מאד קיומו) a été assignée par convention à l'expression du nombre parfait 7.

Un autre nombre dont la désignation est associée à l'idée de force est le nombre 3 (p. 393a-394). Joseph Caspi utilise des arguments un peu controvérsés afin de mettre en valeur la motivation du choix de la racine שלש pour désigner une abstraction mathématique. Il essaie de démontrer la connotation de force exprimée par cette combinaison de lettres en invoquant l'expression משלש חוט «triple corde». Ce faisant il ne s'avise pas du fait que l'idée de solidité est associée ici au référent —une corde tressée de trois fils— bien loin d'être contenue en tant que telle dans l'adjectif משלש qui signifie tout simplement «triple».

Enfin le nombre 5 donne lieu à un développement controvérsé au plus haut point (p. 127a-128). Selon la même illusion qui est à l'œuvre à propos du nombre 3, Joseph Caspi pose comme sens initial de la racine celui du dérivé verbal au lieu de voir dans celui-ci un dérivé du nom de nombre. Notre lexicographe fonde son raisonnement sur une expression de verset de Gn 41:34 où le verbe dérivé שמך est employé au sens de «diviser en cinq». Mais comme il s'imagine que le sens du verbe est antérieur au sens du numéral, il essaie de déceler quelle peut-être la signification de ce verbe d'après le contexte du chapitre. L'explication qui lui vient à l'esprit est à première vue très surprenante. Selon lui שמך désigne l'action d'envoyer des hommes afin qu'ils «tournent» (יטבו) dans le pays et en «fassent le tour» (יקיפו). Cette lecture lui a sans doute été suggérée par le Targum d'Onqelos qui traduit שמך par ויזרזרו «qu'ils dépêchent», sans doute au terme d'une confusion entre le verbe שמך et le verbe שיח «se hâter».

Ayant interprété שמך de cette façon quelque peu controvérsée, Caspi attribue à la racine שמח *hms* le sens fondamental

de «tour» (טובוב), de «rond» (לגול) et de «boule» (כדור). On perçoit ici le subterfuge auquel il a eu recours. Comme il répugne à admettre qu'une notion aussi abstraite que le nombre puisse être désignée par convention, il essaie de trouver parmi les dérivés de la racine שמח *hmš* des termes employés dans une acception concrète et précise, comme le verbe שמח qu'il interprète en le désolidarisant de la notion trop abstraite de 5. Au terme d'un raisonnement par induction, il projette sur la notion fondamentale de la racine le sens spécialisé qu'il a attribué au verbe dérivé.

Notre lexicographe est-il conscient des lacunes de cette explication extrêmement spécieuse. Toujours est-il qu'il retire du contexte de Gn 41 un autre argument en faveur de cette association entre la racine שמח *hmš* et l'idée de rondeur. Prenant appui sur les versets où il est question de l'engrangement du froment (35 et 49), il fait remarquer que le grain est déposé dans des silos de forme arrondie. Ainsi il parvient à fournir un argument supplémentaire en faveur de l'association entre la racine שמח *hmš* et la notion de rondeur. Notons que cette seconde explication n'est pas censée contredire la première. En bon disciple de l'aristotélisme médiéval, Caspi admet le principe de la causalité multiple. Nous avons déjà eu l'occasion de constater cette tendance.

Malgré les tours de passe-passe un peu captieux de ce logicien expert, cette façon qu'il a de retrouver la signification fondamentale de la racine du nombre 5 d'après le contexte du verset où figure un verbe dérivé de cette racine est très surprenante. Visiblement cette explication repose sur un raccourci de pensée. Du reste qui sait si l'idée de rapprocher le sens nucléaire de la racine שמח de l'idée de rond ne lui a pas été inspirée par la forme graphique revêtue par ce chiffre dans le système arabe? Même s'il fait état de l'opinion des mathématiciens pour qui ce nombre est «un nombre rond et roulant» (מספר גלגול) (לגול), il est probable que cette opinion même est suggérée par des considérations graphiques ou du moins géométriques. De fait, la figure géométrique du pentagone se rapproche davantage de la du cercle que le carré ou le triangle.

L'extraordinaire opiniâtreté avec laquelle Joseph Caspi s'efforce de retrouver la motivation du signe linguistique révèle

que pour lui, cette démarche ne contredit pas forcément le postulat selon lequel le langage est chose conventionnelle. Il faut se départir ne serait-ce qu'un instant de nos catégories saussuriennes pour comprendre le fil de la pensée sémantique de notre auteur. Pour lui, le caractère conventionnel du langage et la motivation du signe ne sont pas des termes antithétiques, sans doute parce que la convention n'est pas synonyme d'arbitraire. Elle remonte à une époque primordiale où Dieu et l'humanité (Adam?) étaient en accord. Alors la langue hébraïque n'était pas oubliée et corrompue, comme elle l'est devenue depuis, et il y avait une correspondance entre la logique et la langue hébraïque. C'est ce lien entre la pensée pure et la pensée véhiculée par la langue ou par une langue que Joseph Caspi essaie de reconstituer à tâtons dans son dictionnaire.

2. LES REGROUPEMENTS ÉTYMOLOGIQUES DE RACINES APPARENTÉES

Pour percer la logique interne à la convention originelle dont il a été question ci-dessus, Joseph Caspi combine la dextérité du grammairien hébreu avec le penchant spéculatif du logicien. Sa démarche vise à réduire la multiplicité des racines en vertu de regroupements fondés sur la ressemblance formelle des racines qu'il considère comme l'indice d'une affinité sémantique à formuler en termes logiques.

C'est ainsi qu'à propos de la racine בִּדְקָ (p. 52a), Joseph Caspi affirme:

הסכמת אלו הג' אותיות מראש היה על תנועה מהירה
תכופה לְצַדְדִים מִתְחַלְפִים

«La convention de ces trois lettres était à depuis l'origine <de désigner> un mouvement rapide, prompt, allant tous azimuts».

Une fois posée la valeur de la convention originelle, notre lexicographe peut aisément déduire de ce noyau sémantique originel toutes les spécialisations qui en dérivent.

Ailleurs (p. 50), Joseph Caspi s'en prend vertement à toute analyse qui tenterait de disjoindre les mots בוץ et ביץ, comme s'ils appartenait à deux racines différentes:

ואיך יחשוב שום אדם כי בוץ וביץ

הם שני שמות שהניחו מיסדי לשון במקרה גמור
שאין דמיון ביניהם כלל

«Comment donc penser que *bus* et *bis* sont deux mots que les fondateurs de la langue auraient institués par le plus grand des hasards, sans qu'il y ait aucune parenté entre eux?»

À travers ces exemples il apparaît que l'ambition de Joseph Caspi est de reconstituer le cours de la pensée des «fondateurs de la langue» et de réduire au maximum la part de l'arbitraire du signe. Pour cela il se livre à des prodiges d'ingéniosité, essayant de retrouver le sens commun à toutes les acceptions d'une même racine, de rattacher entre elles des racines homonymes sous une même racine subsumante ou même de réduire des racines trilitères à un noyau bilittère commun. Cette tentation bilittéraliste est d'ailleurs en contradiction flagrante avec le dogme de la trilitéralité affirmé par Yehuda Ibn Hayyûj.

On se trouve donc ici en présence d'un courant souterrain qui affleure à plusieurs reprises dans l'histoire de la grammaire hébraïque. Déjà Abraham Ibn 'Ezra réaffirma le principe de la bilittéralité bien qu'il fût par ailleurs un adepte des théories de Yehudah Ibn Hayyûj⁴. La motivation est certes différente dans le cas d'Abraham Ibn Ezra. Ce grammairien utilise le concept de bilittéralité afin de rendre compte du cas particulier des verbes à deuxième radicale en ׀ / ל. Il s'agit donc d'un souci morphologique, alors que chez Joseph Caspi, c'est l'étymologie et la sémantique qui servent de mobile au rejet ponctuel de la trilitéralité du reste acceptée *de facto*, comme l'atteste le découpage des articles du dictionnaire selon un schéma trilitère et l'analyse des racines faisant apparaître la même lettre radicale en

4 Voir Angel Sáenz Badillos, «The Linguistic System of Abraham Ibn "Ezra" », *Studies in Hebrew and Jewish Languages presented to Shelomo Morag*, éd. Moshé Bar-Asher, Jérusalem, 1996, 145-146 de la partie en anglais.

deuxième et troisième position: plutôt que de voir dans קן et dans טע des racines bilittères dont קקן et טטע seraient des expansions, il reconnaît que ces deux racines dérivent respectivement des racines trilittères קקן et טטע. Toutefois la position de ces racines dans le classement alphabétique révèle qu'elles sont considérées dans une certaine mesure comme des expansions trilittères à partir d'une base bilittère. De fait une racine comme קקב *bqq* figure immédiatement après בצב *bs'* et avant בקב *bq'*, comme si le seul élément considéré était בקב plutôt que קקב.

À la vérité cette position ambiguë de Joseph Caspi entre le trilittéralisme de fait et une propension au bilittéralisme a pu faire illusion. Même Wilhelm Bacher, le premier spécialiste de l'histoire des grammairiens hébreux, n'a pas hésité à présenter Caspi comme un champion de la trilittéralité⁵. C'est vrai dans la mesure où il s'efforce de réduire les racines quadrilittères à un schéma trilittère. Mais loin de s'arrêter en si bonne voie, notre lexicographe admet implicitement l'existence d'une base bilittère dès lors qu'il regroupe des racines trilittères en des groupes subsumants. Pour lui, le bilittéralisme est en somme un expédient auquel il recourt occasionnellement pour regrouper des racines faisant apparaître la même base. Cette dialectique entre un trilittéralisme proclamé (comme par exemple à la p. 63) et un recours pragmatique au bilittéralisme est caractéristique de la souplesse d'esprit de notre lexicographe. On en verra aussi la manifestation à travers le rapport ambigu qu'il entretient avec la synonymie.

Soit qu'il réduise des racines homonymes à l'unité soit qu'il en isole deux lettres pour trouver une racine bilittère commune, Joseph Caspi appelle גוּס ou עֲלוּן גוּס cette racine globale et abstraite et מְיֻנָּם les réalisations qui en dérivent. Et il donne le nom de דְּמִיּוּת «ressemblance» au rapport qui unit entre elles ces racines apparentées. C'est ainsi par exemple qu'à la p. 370, il affirme que la racine שְׁבַשְׁ relève «nécessairement» du même genre subsumant (עֲלוּן גוּס) que שְׁבַשְׁ, נִשְׁבַּח, שְׁבַח etc.

5 Wilhelm Bacher, *Die Hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert*, Trèves: Sigmund Mayer, 1892, 94.

Caspi ne sombre pourtant pas dans l'amalgame confusionniste. Il est bien conscient des différences qui peuvent séparer les racines ressortissant à la même famille subsumante. C'est ainsi qu'à la p. 269, il fait remarquer que les racines עוה 'wh et עיה 'yh ne constituent qu'une seule et même racine du fait de l'interchangeabilité des lettres *waw* et *yod*. En revanche עווח 'wt et עוה 'wh sont «un par le sens tout en constituant deux racines» (אחד בענין והם שני שרשים).

Ce ne sont là que quelques exemples de ce genre de réduction à l'unité grâce au rapprochement de racines présentant au moins deux lettres en commun. En voici quelques autres séries:

אשר, ישר, נשר, שור
 באר, בור, ברר, ברא, ברה
 גבע, גבה, גבן
 גדה, גוד, גדד
 זהב, זהר
 חול, חיל, חלל, חלה, חלא, יחיל
 ירד, רדד, רדה
 יעד, עוד, עדה, עדד
 יעה, עוה, עווח
 יעף, עוף
 יפה, יפח
 ירא, ירה
 כלל, כלל
 מרר, מרה, מרא, מור, מיר, נמר, ימר
 נדד, נדה, נוד
 נשף, שאף
 קים, קום, קאם
 ראם, רמם, רמה
 רוע, רעע, רעה, ירע
 רוף, רפא, רפה
 רוץ, רצץ, רצה
 שאה, נשה, ישה
 שגה, שגא, שגג
 שגה, שגא
 שוח, שיח, ישח, שחח, שחה
 שיר, שרר, שרה
 שלל, שלה, נשל, שאל, שול, שיל, אשל
 חכה, חוך, חכך

La liste des rapprochements étymologiques auxquels a procédé Joseph Caspi fait apparaître qu'aussi fantaisistes qu'ils puissent sembler à notre esprit critique moderne, ils sont fondés sur un principe assez cohérent qui est le recours implicite à la morphologie. De fait, on voit mis en œuvre ici certains procédés d'affixation, de suffixation, d'infexion, de redoublement ou de permutation qui sont réservés aux lettres serviles, c'est-à-dire celles qui peuvent éventuellement assumer un rôle purement morphologique. Dans le cas qui nous occupe, Joseph Caspi a supposé que même dans le cadre de la racine, la consonne radicale est en fait une lettre servile ajoutée à un noyau proprement sémantique. S'il considère que הָעֵץ est apparenté à הָעֵץ , c'est parce que le -ו de הָעֵץ lui semble être une préfixation purement morphologique. Et en plaçant הָעֵץ ou הָעֵץ dans la même famille que הָעֵץ et הָעֵץ , il invoque les procédés morphologiques de la suffixation par -ו ou du redoublement consonantique pour rendre compte d'une parenté sémantique.

Outre ces procédés répertoriés morphologiquement, on voit également à l'œuvre des principes de permutation tels que l'anagramme. Bien qu'ils ne puissent être considérés comme grammaticaux, ces anagrammes sont néanmoins mis sur le même plan que les lois de dérivation de la racine. C'est ainsi que la racine du mot הָעֵץ est placée dans la même famille que les racines הָעֵץ , הָעֵץ , הָעֵץ , הָעֵץ , הָעֵץ , הָעֵץ (367a). En effet il constitue l'anagramme de הָעֵץ , lequel se rattache au cinq autres racines en vertu de principes nettement plus morphologiques tels que l'alternance des lettres א , ו et ז (הָעֵץ , הָעֵץ , הָעֵץ) ou l'infirmité des racines (הָעֵץ , הָעֵץ). Une fois opéré ce regroupement, Joseph Caspi le corrobore du point de vue sémantique en discernant un sens nucléaire à ces sept racines, celui d'inclinaison (הָעֵץ), de trébuchement (הָעֵץ) et de chute (הָעֵץ). Pour rattacher la racine du mot הָעֵץ à la signification ainsi défini, Joseph Caspi se livre à une explication quelque peu controuvée: si cet arbre a été appelé de ce nom, c'est parce que sa lourde frondaison le pousse à s'incliner vers le bas.

Pour naïfs que des découpages de ce genre puissent paraître, ils ont été très productifs dans l'histoire de la langue hébraïque. Nombre de néologismes obéissent au même principe, c'est-à-dire

qu'une lettre purement morphologique est prise délibérément pour une lettre radicale, de façon à former un mot nouveau.

On peut citer le cas de la racine נתן «avoir l'initiative» formé à partir de נתן où le -נ est morphologique et où נת - représente en fait la racine נתנ «manigancer». Signalons en outre le verbe תרם «contribuer» formé dès l'hébreu michnaïque à partir de תרומה «prélèvement», nom d'action du causatif תרם de la racine ר.ת.מ . La question de l'authenticité de la racine תרם a d'ailleurs soulevé une polémique parmi les grammairiens juifs cordobans du Haut Moyen Age: Menahem Ibn Saruq y voyait une corruption de l'hébreu classique, tandis qu'Ibn Janâh en défendit résolument le bien-fondé dans sa grammaire intitulée *Sefer ha-Riqmah*, même s'il ne fait pas figurer cette racine dans son lexique, le *Kitâb al-Usûl*. Et l'une des rares fois où Joseph Caspi fait l'éloge de son illustre prédécesseur cordoban, c'est à propos de cette racine qu'il lui sait gré d'avoir reconnue comme constituant une racine à part entière (p. 354a-354). Notre lexicographe étend le même raisonnement à la racine תחל qu'il considère comme une racine autonome au même titre que תרם (p. 354). Cette autonomie qui prévaut dans la conception du rapport entre la racine secondaire et la racine primordiale tient justement à la facilité avec laquelle Joseph Caspi se plaît à regrouper les racines dans des catégories subsumantes.

Le principe morphologique du regroupement de ces racines est d'ailleurs parfois dévoilé explicitement. Certains passages nous révèlent que c'est la division entre lettres serviles et lettres radicales qui guide le lexicographe dans ses efforts pour regrouper des racines présentant un air de parenté. C'est ainsi que pour classer la forme בזאו (p. 51a s.r. ב.ז.ו), Joseph Caspi rejette comme une hérésie (כפירה) l'opinion qui voit dans le ז de cette forme verbale un substitut de ז . Et il s'empresse de souscrire à l'opinion selon laquelle ce ז permute avec ה en vertu de l'interchangeabilité des lettres ז.ה qui ont en commun d'être non seulement des lettres serviles, mais en plus des *matres lectionis* vocaliques.

De la même façon, c'est le statut souvent servile de la lettre ה qui lui permet de faire figurer le substantif תבול «univers» sous la racine בלל (p. 58). Pour justifier ce regroupement,

il invoque le parallèle de סמח formé sur סחמ au moyen du préformant -ח .

À plusieurs reprises au cours de son exposé, Joseph Caspi énonce des règles rigoureuses pour systématiser ce jeu de permutation des lettres serviles. C'est ainsi qu'à la p. 369-369a, notre lexicographe, qui n'a pas oublié qu'il est aussi un grammairien, expose un système de permutation qui lui permet de justifier l'appartenance de קאש «aspérer» et de קאנ «respirer» à la même famille de racines ou à la même racine subsumante. Le principe adopté pour justifier ces regroupements repose sur la notion de «racines malades», c'est-à-dire celles qui perdent une de leurs lettres dans certaines de leurs dérivations. Et il établit la correspondance suivante: les racines à première radicale en ק ou en נ , celles à deuxième radicale en ק , ל ou נ et celles à troisième radicale en ק , ח et ח , ainsi que les racines dont la deuxième radicale est redoublée, peuvent être considérées comme les avatars d'une même racine subsumante, pour peu qu'elles aient en commun les autres lettres radicales.

Ailleurs (p. 164a), Joseph Caspi formule une règle plus spécifique à propos de la parenté qui unit קלע à קלח . Toutes les autres lettres étant égales par ailleurs, les racines dont la première radicale est en ק sont apparentées à celles qui ont un ל ou un ח en deuxième radicale.

À la lumière de ces principes, les regroupements de racines dont nous venons de fournir la liste s'explique plus aisément. La distinction entre lettres serviles et lettres radicales constitue en fait un principe global dont les deux lois de permutation formulées ci-dessus ne sont que des spécifications.

Joseph Caspi déroge parfois à ce principe de permutation des lettres serviles en postulant la permutation entre une lettre servile et une lettre radicale. C'est ainsi qu'à propos de la racine קלח (p. 413), il invoque la quasi homonymie avec la racine קלח pour suggérer que les deux racines peuvent se réduire à l'unité. Passant outre la différence entre lettre radicale et lettre servile et escamotant le trait pertinent de l'emphase, il est surtout sensible à la proximité sémantique qui unit l'errance (קלח) et l'erreur (קלח). Tout se passe comme si l'homonymie ou du

moins la quasi homonymie constituait aux yeux de Caspi l'indice tangible d'une contiguïté sémantique.

Mais le plus souvent la distinction entre lettres serviles et lettres radicales est respectée. Et lorsque la ressemblance entre deux racines ne peut être justifiée au moyen des permutations entre lettres serviles et lettres radicales, Caspi s'abstient de proclamer leur appartenance à la même racine subsumante. Il se contente de signaler que les deux racines d'aspect similaire ont une signification voisine sans se hasarder à reconstruire une archi-racine. Tel est le cas de la racine זעק *z'q* dont la ressemblance de forme et de contenu avec זעק *s'q* n'est mentionnée que très timidement et sans préjuger de leur parenté étymologique (p. 103). En effet les sifflantes ז et צ sont toutes deux des lettres radicales et ne sauraient donc permuter entre elles. Signalons que ces mêmes racines sont rapprochées dans un contexte poétique, celui de la 'abodah זַרְמָנִךְ חֲזַקִּי וְחַלְקִי de Salomon Ibn Gabirol:

בשפּכִי זַעֲקִי וְצַעֲקִי (v. 5)

Dans cette citation, l'allittération est une ressource poétique et elle ne reçoit pas de caution grammaticale de la part de notre lexicographe.

Ce refus de faire permuter entre elles des lettres radicales est tellement catégorique que notre lexicographe n'hésite pas à le formuler en des termes pompeux, comme à la p. 264 où il affirme à propos des formes verbales עבשו et עפשו dont il reconnaît pourtant la parenté sémantique:

חֲלִילָה שִׁיהִיָּה הַבֵּית חֲמֹרֵת הַפֶּא

«À Dieu ne plaise que le *bet* soit à la place du *pe*».

En revanche Caspi admet que les lettres שׁ et שׂ puissent permuter. De fait, la lettre de l'hébreu שׁ (sifflante latérale) est souvent rendue par un שׂ (sifflante ordinaire) dans la langue de la Mišnah, au terme de la perte du statut spécifique de שׁ. Notre lexicographe applique du reste cette équivalence entre שׁ et שׂ lorsqu'il affirme (p. 402) que la racine שׁעַר *s'r* «cheveu» et la racine שׂעַר *s'r* «tempête» sont unies par un rapport

étymologique consistant en une relation de cause à effet. À vrai dire le lien de causalité est un peu controuvé puisqu'il se réduit au fait que le souffle de l'ouragan fait se dresser les cheveux sur la tête. Mais aussi ténu soit-il, il suffit à lui seul à justifier un rapport étymologique fondé sur une réinterprétation synchronique d'une équivalence diachronique entre ψ et \varnothing .

Ainsi donc la sémantique se combine souvent avec la morphologie pour rendre compte des ressemblances entre des racines. Cela apparaît bien à travers l'exemple de la racine ממנ *tmm* «accomplir», «achever» (p. 411) que Joseph Caspi se plaît à rapprocher des racines כלה *klh* et כלל *kll* de sens voisin. L'ensemble ainsi constitué repose donc sur la combinaison de deux principes de regroupement: l'un est morphologique et sert à justifier le rapport entre כלה *klh* et כלל *kll*; l'autre est sémantique et rattache ces deux racines morphologiquement apparentées à la racine ממנ *tmm*. Mais bien entendu les deux critères sont imbriqués puisque c'est la ressemblance morphologique qui est conçue comme l'indice de la parenté sémantique. Et si ממנ *tmm* a été rapproché de כלל *kll*, c'est non seulement en vertu de la ressemblance sémantique, mais aussi en raison du redoublement de la deuxième lettre radicale. Le fait même que כלל *kll* soit mentionné avant כלה *klh* suggère qu'un critère morphologique latent fondé sur la structure de la racine plutôt que sur ses composantes permet de faire la jonction entre ממנ *tmm* et כלל *kll*, lequel se rattache à כלה *klh* en vertu des permutations décrites ci-dessus.

À plusieurs reprises au cours de son exposé lexicographique, Joseph Caspi fait état de deux interprétations possibles, l'une fondée sur l'analyse morphologique et l'autre sur la spéculation sémantique. D'une manière générale il préfère la seconde option, sans doute parce qu'elle préserve l'intégrité de la racine bien loin de la démanteler en composantes monématisques. Nous avons déjà surpris une hésitation de cette ordre dans la partie consacrée au rapport avec l'arabe: après avoir tenté de décomposer פחמור en isolant le -ו , il propose finalement une analyse unitaire qui rapproche le terme de son corrélat arabe, ce qui permet de maintenir la cohésion du vocable. Une alternative du même genre est soulevée à propos du mot נשכה (s.r. נשך , p. 246a): Joseph Caspi n'omet pas de mentionner l'opi-

nion qui voit dans ce terme une altération de לִשְׁכַּח moyennant le remplacement du *lamed* initial par le *nun*. Mais il préfère recourir à une explication sémantique controuvée afin de préserver le rapport de נִשְׁכַּח avec la racine נִשָּׁא.

3. L'HOMONYMIE

Outre cette préférence accordée à la spéculation sémantique au détriment de l'analyse morphologique, on discerne chez Joseph Caspi un refus délibéré du hasard dans l'homonymie des racines, homonymie étant entendu ici au sens moderne d'homonymie formelle et non au sens aristotélicien de coexistence de plusieurs définitions pour un même signifiant. Cette position le pousse parfois à proférer des affirmations qui feraient aujourd'hui sourire les spécialistes de sémantique ou de grammaire comparée des langues sémitiques. C'est ainsi qu'à la p. 355a, il rapproche les mots מַל «mal» et אֵרֵךְ «ami» en arguant du fait que la plupart des amis sont des méchants et des pécheurs! Puis il inclut le mot רֹעֵה «berger» en invoquant le même genre d'argument fondé sur l'acception politique de «berger» en tant qu'il est un pasteur de peuples. Il en appelle au témoignage des livres prophétiques et philosophiques pour affirmer que ces dirigeants sont mauvais pour la plupart.

Mentionnons encore d'autres étymologies inventées *ad hoc* pour justifier un regroupement sous une même racine. Traitant de la racine רִוּב *rwb* dont le sens fondamental est celui de la multiplicité (p. 352a), Joseph Caspi affirme que le mot רִיב «discorde» se rattache à רִוּב. Et la raison qu'il invoque pour donner une assise conceptuelle à ce regroupement fondé sur une ressemblance purement superficielle est une généralité consistant à dire que la discorde a naturellement tendance à s'accroître.

Ailleurs (p.151a) il rattache le mot רֹנָה «colombe» à la racine de רִיץ «crasse» en invoquant une étymologie tout à fait fantaisiste. L'élégant volatile aurait été désigné par ce nom du fait de sa propension à souiller les pigeonniers de ses fientes!

Toujours selon le même principe, Caspi justifie la parenté étymologique entre l'instrument dit *לוגג* et la racine *לגג* qui exprime la rotondité, celle du bassin notamment (*לגגים*) en recourant implicitement à une métaphore bien connue dans les pays latins, celle de la femme-guitare. Identifiant le *לוגג* avec le luth (*laut*), il signale que ce dernier instrument a la même forme arrondie que les hanches.

La racine *ברך* *brk* inspire à Joseph Caspi un beau développement où il pose comme sens premier l'idée de bénédiction. Et il rattache à cette signification primordiale la notion de genou exprimée par le mot *בִּרְךָ* en affirmant (p. 65a) que celui qui bénit l'Éternel se met à genoux. Une fois posée cette dérivation sémantique, notre lexicographe relie le verbe *בִּרְךָ* qui signifie «faire agenouiller les chameaux» et le substantif *בִּרְכָה* «abreuvoir» à cette racine «bénir» dont il vient d'étendre le sens en y ajoutant le sème de la gènes flexion (p. 66). Et il remarque que la différence de vocalisation entre *בִּרְכָה* «bénédictio» et *בִּרְכָה* «abreuvoir» tient à la volonté d'introduire une légère différence entre les deux termes (*לְהַבְדִּיל מֵעֵט בִּינֵיהֶם*).

Souvent les mots traités sous une même rubrique sont apparentés étymologiquement, mais la raison logique avancée pour justifier cette parenté est fallacieuse. C'est ainsi qu'à propos de la racine *נחם* *nhm* (p. 227-227a), Joseph Caspi critique ses devanciers, les lexicographes Ibn Janah et David Qimhi. Il leur reproche d'avoir traité séparément la notion de consolation et celle de repentir. Mais au lieu de voir dans les deux notions connexes deux dérivations sémantiques à partir d'un noyau commun, il se lance dans une explication psychologisante. Selon lui, le rapport entre la consolation et le repentir est un rapport de cause à effet, la consolation ayant pour effet d'inciter l'endeuillé à se repentir de la peine où il était plongé. À travers ce détour par une explication extralinguistique, on perçoit la tournure d'esprit nominaliste de Joseph Caspi pour qui les rapports d'homonymie ou de parenté étymologique entre les racines reflètent avec transparence la structure même de la réalité.

À première vue, on pourrait penser que ces rapprochements étymologiques reposent sur une dérive de l'imagination et sur des associations libres. Mais aux yeux de Joseph Caspi lui-même, ces dérivations sémantiques obéissent à une certaine

cohérence. Cela apparaît avec évidence lorsqu'établissant un rapport d'analogie entre plusieurs dérivations sémantiques, il exprime le principe commun qui leur est sous-jacent. C'est ainsi qu'à la p. 355a-356, il rapproche הַרְוּצָה «sonnerie de trompette» de הַרְוּצָה? «tenture» sous prétexte qu'une tenture battue par le vent fait du bruit. Du point de vue morphologique nous avons déjà vu que Caspi n'éprouve aucune difficulté à faire permuter entre elles des lettres serviles, même lorsque celles-ci ont le statut de lettres radicales. Mais il lui faut étayer cette dérivation sémantique somme toute assez peu convaincante, tant il est vrai qu'il y a tout de même une différence entre le bruit sourd d'une tenture et le fracas retentissant d'une trompette ou d'un cor. C'est ici que notre lexicographe-logicien mentionne d'autres cas de dérivations du même genre qui reposent sur une analogie entre le bruit d'une part et la musique ou la voix humaine d'autre part. Les deux exemples qui fournit pour illustrer ce principe sont אֶמְזִיר «cime de l'arbre» et זְמוּרָה «rameau». Ces deux mots désignant différentes parties de l'arbre auraient été appelées au moyen des racines אָמַר «parler» et זָמַר «chanter» en vertu de la ressemblance entre le bruissement du vent dans les frondaisons de l'arbre et la parole ou le chant humains. Et il invoque le même principe associatif pour rendre compte du lien étymologique qui unit deux racines homonymes qu'il souhaite considérer comme une seule et même racine: שִׁיחַ au sens de «conversation» et שִׁיחַ au sens de «buisson» (p. 378). Le principe d'association sémantique ainsi posé permet donc à notre lexicographe de rendre compte globalement de plusieurs dérivations sémantiques.

À la lumière de ces exemples il apparaît bien que le principe du regroupement étymologique à tout prix satisfait l'esprit logique de notre lexicographe. En outre elle l'aide aussi pratiquement dans son entreprise de taxinomie des racines de la langue hébraïque. De fait, cette volonté opiniâtre visant à réduire à une même racine de mots plus ou moins homonymes ou possédant deux lettres en commun est une constante de la méthode de Joseph Caspi. Elle le pousse souvent à critiquer l'analyse de ses prédécesseurs, notamment David Qimḥi. C'est ainsi qu'à propos de la racine גָּוַר (p. 73a) notre lexicographe affirme que c'est l'idée de mouvement (הַתְנוּעָה) qui est à la base du verbe גָּוַר «pérégriner», du substantif גֵּר «étranger», «prosélyte» et du

substantif גור «lionceau». Ayant rattaché ce dernier terme en invoquant la propension du lion à l'errance, il conteste l'analyse de son devancier narbonnais qui avait proposé de voir dans la notion de regroupement et de rassemblement l'idée sous-jacente à tous les dérivés de cette racine. Et Joseph Caspi termine son développement en forgeant une étymologie amusante pour justifier le rattachement de גיר «craie» à cette même racine. Selon lui c'est parce que ce matériau est composé de petits cailloux qui s'effritent de tout côté (מהחטטלוּת הנה והנה) que les fondateurs de la langue ont fait dériver ce nom d'une racine qu'il associe au sens fondamental du mouvement.

À travers cette volonté de regrouper les diverses acceptions de la racine, on perçoit l'affleurement d'une conception typiquement aristotélicienne de la causalité. À propos des mots חליל «flûte» et מחול «danse», Caspi fait remarquer qu'ils se rattachent à la même racine חולל *hwl* qui signifie «profaner» (p. 118). Le rapport entre la danse et la profanation lui paraît évident. Il est en outre corroboré par un passage de la Bible où Michal reproche à son époux David de manquer de respect à sa propre dignité royale (II Sam 6:20). Quant au rapport entre la danse et la flûte, il est formulé en termes téléologiques: la finalité de cet instrument est de servir d'accompagnement à la danse. Ainsi donc puisque la flûte est liée à la danse et que celle-ci a un rapport avec la profanation, la flûte a également quelque chose à voir avec la profanation. Mais comme si Caspi n'était pas satisfait par ce rapport purement transitif, il se corrige en disant que les deux mots et les acceptions qu'ils recouvrent correspondent en fait à la même signification, la seule chose qui les sépare étant la cause efficiente de cette profanation (הסבות הפועלות) (מהחלילות). Ainsi donc la philosophie aristotélicienne est invoquée ici pour étayer les spéculations sémantiques visant à retrouver le substrat commun à tous les avatars d'une racine ou à toutes les racines relevant de la même racine subsumante.

Les exemples énumérés ci-dessus illustrent bien le goût de Joseph Caspi pour les spéculations sémantiques parfois très complexes, voire même passablement contournées. Mais au-delà de la fantaisie apparente se tapit une réflexion sémantique de plein droit. Cette validité du raisonnement s'exprime notamment à travers un dilemme qu'il se pose lorsqu'il se demande

s'il faut rattacher באר à חפור «scruter» (ענינו קרוב) ou bien s'il vaut mieux y voir un cas d'espèce de la signification globale (ענינו עליון) de la racine ברר dont le sens nucléaire est selon lui l'action de trier et de distinguer une chose de l'autre (p. 44). Dans le premier cas, le rapport est horizontal et concerne des termes situés sur le même plan. On peut parler de métonymie au sens large. Dans le second cas, il s'agit d'une synecdoque faisant intervenir une hiérarchie verticale entre la partie et le tout et s'appuyant en outre sur un rapport de filiation étymologique. Ce qui est en jeu ici, c'est un conflit entre l'homonymie traditionnelle entendue au sens aristotélien de la pluralité des définitions pour un même mot et une conception plus formelle fondée sur la ressemblance entre les racines. La première de ces deux conceptions est une intrusion de la logique dans le domaine de la lexicographie, tandis que la seconde ressortit davantage à la tradition lexicographique et grammaticale arabo-hébraïque.

C'est la combinaison de ces deux types d'homonymie qui permet à Joseph Caspi de justifier la parenté étymologique entre des racines qui n'ont parfois aucun rapport sémantique ou étymologique malgré la ressemblance superficielle qui unit leurs signifiants. Ce faisant, notre lexicographe retombe dans une certaine forme de cratylisme. Mais à la différence des conceptions qui posent l'existence d'un lien de causalité nécessaire entre l'essence de la chose et le mot qui la désigne, le déterminisme est manié avec prudence et ne sert qu'à regrouper les mots entre eux et par conséquent les notions désignés par ces mots. Le déterminisme s'arrête là, car Joseph Caspi ne perd pas de vue que la logique interne du système de nomination n'en atténue pas le caractère foncièrement conventionnel.

En outre il est des cas où Caspi prend bien garde de ne pas se laisser impressionner par une ressemblance superficielle. C'est ainsi qu'à propos d'Is 37:29 וְשִׁׁנְנָךְ עָלָי בְּאָזְנַי «ton tumulte est monté jusqu'à mes oreilles», il rejette l'interprétation qui voit en וְשִׁׁנְנָךְ un avatar de la racine שׁן *śn* et justifie l'affiliation de ce mot à la racine שאה *śh* en vertu du principe morphologique du redoublement (p. 367). Il n'est donc pas prisonnier de quelque esprit de système qui lui ferait proclamer une affinité sémantique chaque fois que les deux mots ou les

deux racines présentent une ressemblance formelle. Dans ce cas, l'écart sémantique entre ןנש «paisible» et ןנשןנ «ton tumulte» d'Is 37:29 est tellement flagrant que notre lexicographe n'essaie pas de trouver un principe subsumant qui dépasse l'antonymie de ces deux homonymes. On perçoit une fois de plus la différence entre les deux homonymies: l'homonymie parfaite entre les mots n'est pas ce qui intéresse notre lexicographe essentiellement soucieux de justifier des ressemblances parfaites entre les racines. De fait la démarche de Caspi est avant tout fondée sur la recherche du noyau sémantique initial. Et c'est une fois qu'il a défini ce noyau qu'intervient une autre dimension de l'homonymie qui est la recherche des différentes significations susceptibles d'être revêtues non plus par une famille subsumante de racine, mais par la racine entendue au sens strict. Cette acception de l'homonymie correspond à ce que la sémantique désigne sous le nom de polysémie.

4. LA POLYSÉMIE

Ainsi donc l'étude des diverses significations d'une même racine n'est en somme que le prolongement des regroupements entre racines dont il vient d'être question. À ces deux niveaux de l'analyse sémantique, Caspi recourt à la notion de מין (genre) qui se divise à son tour en «genres ultimes» (מין־אחרון).

Cette terminologie commune reflète qu'aux yeux de Caspi, la coexistence de plusieurs sèmes au sein d'un même mot n'est pas fondamentalement différente des rapprochements souvent très controuvés auquel il procède pour réduire à l'unité plusieurs racines homonymes ou même imparfaitement homonymes. Tous ces cas de figure relèvent de la figure de l'homonymie entendue au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire le fait de partager la même définition, fût-elle un attribut contingent. Du reste Caspi aime à jongler avec les deux types d'homonymie, celui qui relie des racines plus ou moins apparentées et celui qui relie deux racines identiques ou deux avatars d'une même racine. Pour rendre compte du rapport entre שׁוֹן «seins» et שׁוֹן־דִּמּוֹן «démons», il invoque deux raisons, l'une spécifique à la racine שׁוֹן et l'autre qui fait intervenir une racine

qui selon lui est apparentée à שוד, la racine שדש. Du point de vue de la racine שוד, le lien entre le sein et le démon se rattache au sens nucléaire que cette racine revêt selon Caspi, celui de «fondre» et de se «dissoudre». Il établit donc un rapport sémantique entre le sein et le sens nucléaire évoqué ci-dessus en affirmant que cet organe contient du «lait fondu» (חלב נמס)! Quant aux démons, ce sont des entités qui apparaissent pour disparaître tout aussitôt (צורות ... נראות ונמחקות לאלתר). Et comme s'il était conscient de ce que ce rapprochement pouvait avoir de fantaisiste, il invoque à titre d'appoint la racine שדש «détruire» qu'il rattache à la même notion fondamentale de «dissolution» et de «décomposition» en rappelant que ces entités nuisent parfois aux hommes.

Il est intéressant de constater que notre lexicographe tient tellement à asseoir ses rapprochements étymologiques qu'il n'hésite pas à faire preuve d'un éclectisme extrême en ce qui concerne les conceptions du monde et l'appréhension du référent. De fait, la première définition qu'il propose du démon est typique d'un certain rationalisme médiéval qui voit dans ces entités le fruit de l'imagination du vulgaire (צורות (הנראות בדמיון ההמון)). De son côté, la seconde qui évoque les nuisances physiques que ces entités provoquent aux hommes se rattache à une démonologie traditionnelle héritée des sources talmudiques et midrachiques.

Ce recours à une racine passant pour apparentée pour rendre compte du lien qui unit les deux acceptions d'une même racine montre bien à quel point les rapprochements étymologiques visant à réduire des familles de racines à l'unité et la rationalisation des acceptions d'une même racine constituent une seule et même démarche dans la pensée de Joseph Caspi. Mais pour la clarté de l'exposition et afin de retraduire la pensée sémantique de Joseph Caspi en des termes plus acceptables de nos jours, nous avons pris soin de distinguer la polysémie des rapprochements étymologiques entre racines plus ou moins apparentées. Examinons donc à travers des exemples la façon dont Caspi envisage ce cas de figure de l'homonymie que constitue selon lui la polysémie.

À propos de la racine ירה *yrh* dont il avait souligné la quasi homonymie avec la racine יר' *yr'*, Joseph Caspi se livre à une classification méthodique en distinguant trois genres (p. 163-164):

- a) l'action de lancer (des flèches notamment);
- b) la pluie violente d'automne;
- c) l'action d'enseigner.

Pour faire le lien entre ces trois genres, Joseph Caspi recourt à un dénominateur commun qui est l'idée de «jet d'un objet aiguisé, perforant et piquant» (השליכת דבר חד ונוקב ודוקר). Du reste il est intéressant que cette définition est donnée à propos de אר' *yr'*, le quasi homonyme de ירה *yrh*. Pour distinguer entre elles les deux premières acceptions, Joseph Caspi recourt à un attribut contingent, incapable qu'il est d'exprimer la différence entre les deux types de mouvement: ne s'agit-il pas dans les deux cas de mouvement rapide et ininterrompu? Le seul critère dirimant qu'il trouve pour faire le départ entre les deux genres est d'ordre axiologique: alors que le jet d'une flèche est nocif, la pluie d'automne est bénéfique. Quant à la troisième acception, il la rattache tantôt à la première, tantôt à la seconde: lorsque l'enseignement est bien dispensé, il s'apparente à une pluie bénéfique, mais lorsqu'il s'effectue dans de mauvaises conditions, il est semblable à un jet pernicieux de flèches ou autres projectiles blessants. Ainsi donc, l'exposé de Joseph Caspi combine deux démarches: l'une qui s'apparente à l'amphibologie et qui consiste à rapprocher deux sens en vertu de certains de leurs attributs tout en les distinguant en vertu de certains autres; l'autre est plutôt une spéculation sur le sens propre et le sens figuré dont il sera question dans le chapitre qui suit.

5. SENS PROPRE ET SENS FIGURÉ

Les spéculations sémantiques portant sur la polysémie amènent souvent Joseph Caspi à réfléchir sur le sens propre et le sens figuré des mots ou des racines. Cette distinction est d'ailleurs souvent un principe directeur qui lui permet d'ordonner de façon claire l'exposé des sens de telle ou telle racine, lors même que les deux sens correspondent en fait à deux racines différentes et homonymes. Mais comme nous l'avons vu ci-dessus, l'homonymie totale ou partielle constitue toujours aux yeux de Caspi l'indice d'une parenté étymologique et sémantique.

C'est ainsi qu'à propos de la racine בגג (44a), Joseph Caspi se livre à une jonglerie sémantique en vertu du principe de la polysémie. Pour justifier l'appartenance de בגג «vêtement» et de בגג «trahir» à la même racine, notre lexicographe se lance dans un développement sur le sens figuré (השאלה) des mots et notamment sur l'emploi d'un mot concret dans une acception abstraite. Pour cela il invoque l'idée générale de «trame» (ארגון) qui peut désigner la confection d'un vêtement ou l'élaboration d'un complot.

Ailleurs il cite l'exemple du mot שרר qui signifie «labourer la terre» mais qui en est venu à désigner métaphoriquement la lecture intensive. Et à la p. 220, Joseph Caspi formule le principe de ce genre de métaphores lorsqu'il affirme que l'homme s'est vu prêter toutes les qualifications (תארים) relatives à l'ensemble du monde concret (שאר הגשמיים), car c'est lui qui constitue le genre ultime de la concrétude (הגשמי). Il s'agit en quelque sorte d'un anthropomorphisme à l'envers: ce n'est pas d'après l'homme que la matière a été décrite, mais bien le contraire. On perçoit aussi la tendance moniste de la pensée sémantique de Joseph Caspi: plutôt que d'admettre la duplicité du sens et la coexistence de deux acceptions, l'une primaire et l'autre secondaire, notre lexicographe préfère accentuer la continuité qui unit tous les éléments du réel. En sorte que les sens abstraits et moraux ne sont en somme que le prolongement des sens concrets et physiques, tout comme le monde spirituel et intellectuel qui est le propre de l'être constituent l'aboutissement suprême de la chaîne ininterrompue des êtres.

Parfois le rapport entre le sens propre et le sens figuré n'est pas affirmé avec netteté. C'est ainsi qu'à propos du mot לענה (s.r. לען *l'n*, p. 198a), Joseph Caspi affirme que ce terme désigne au sens propre la bile verte des animaux, alors qu'en fait לענה est un terme de botanique qui désigne une graminée verte au goût amer, sans doute l'absinthe. Même si notre lexicographe savait qu'il s'agissait d'une substance verte et amère, il en a recherché l'acception du côté du règne animal au lieu de se tourner vers le règne végétal. S'étant mépris sur la valeur exacte du sens propre, il parvient néanmoins à décrire le rapport entre le sens propre et le sens figuré en retenant de לענה le sème de l'amertume et en établissant une

équation entre l'amertume et l'injustice d'une part, la douceur et la justice d'autre part.

Cet intérêt pour le rapport entre sens propre et sens figuré a poussé Joseph Caspi à s'interroger sur les emplois du verbe הַנָּעַן et du substantif מַעֲנָה «répondre» et «réponse» au sens figuré de «donner un revenu» en parlant de terres arables ou métallifères (p. 285). Mais ici il penche pour la primauté de l'acception abstraite de הַנָּעַן . Selon lui, les sens matériels sont dérivés du sens fondamental de «répondre par des mots». Revenant une fois de plus à la notion de convention, il affirme que les fondateurs de la langue ont convenu que ce mot soit tout d'abord réservé à la description de la communication langagière pour s'étendre ensuite par analogie aux objets inertes.

Il arrive parfois que le rapport entre le sens propre et le sens figuré soit présenté d'une façon qui risquerait de faire sourire le lecteur d'aujourd'hui. C'est ainsi qu'à propos de la racine נָבַע *nb'* «sourdre» (p. 219a), Joseph Caspi essaie de trouver le facteur commun entre la forme du *qal* נָבַע *naba'* qui exprime le jaillissement des eaux et la forme du causatif הִבִּיעַ *hibi'a* qui désigne la profération de la parole. Plutôt que d'établir un rapport métaphorique entre les eaux et les mots, notre lexicographe préfère réduire l'acte de parole à «l'émission de l'humidité de la bave et du crachat au moment de la parole» ($\text{הַרְצָאָה הַרִיר וְהַרוּק בַּעַת הַדְּבֹר}$), quitte à élargir la définition du jaillissement et du surgissement des eaux à toute forme d'humidité sans mentionner une seule fois l'eau ($\text{הַתְּרוֹמָמוֹת לְחוֹת וּדְבַר לֶחַם אֵיזָה לְחוֹת שִׁיהִיה}$). C'est donc en étendant le sens propre et en restreignant le sens figuré à sa dimension la plus matérielle qu'il parvient à concilier les deux signifiés.

Un autre exemple de ces reconstructions fantaisistes de la dérivation sémantique nous est fourni par un développement consacré au mot נִדָּה «femme indisposée». A la p. 221a, Joseph Caspi met ce terme en relation avec la racine נָדַד qui exprime divers types de mouvements en affirmant que la femme gigote (מִתְנַדְּדֹת) de douleur pendant ses règles. Puis il ajoute une autre explication fondée sur une autre acception de la racine נָדַד en tant qu'elle signifie le mouvement d'un point à un autre, en l'occurrence le retrait. Si la femme indisposée est appelée נִדָּה , ce

n'est pas seulement parce qu'elle se contorsionne de douleur, mais aussi parce qu'elle se retire à l'écart.

À propos de la racine שחן *nhš* (p. 228-228a), Joseph Caspi pose comme sens fondamental l'idée de divination et de sortilège. Et il y rattache le mot שחן *nhš* «serpent» en affirmant que ce reptile a des vertus divinatoires. Puis, comme s'il rejetait implicitement une explication fondée sur un mythe, ce rationaliste semble se corriger en proposant une explication alternative consistant à affirmer que si les fondateurs de la langues ont désigné par ce nom le serpent, c'est parce que les devins se servent de lui pour prononcer leurs oracles (בּוֹ מִנְחָשִׁים בּוֹ).

Ces réflexions que lui suggère l'articulation entre le sens propre et le sens figuré amènent Joseph Caspi à se pencher sur les cas de catachrèse. Pour désigner cette figure de rhétorique, il emploie un terme du vocabulaire de la philosophie: מַצַּד הַסּוּפּוּק וְדַרְךְ הַשֵּׁם הַמְסוּפָּק (p. 216). Le recours à ce concept lui permet de justifier pourquoi le titre de Messie, qui aurait dû être réservé aux rois de Jérusalem ayant reçu l'onction, a pu être étendu à des hommes qui sont juifs sans être rois (les Patriarches) ou rois sans être juifs (Hazaël, Cyrus) et même à des objets. On perçoit ici la démarche d'esprit de notre lexicographe vouant un tel respect au mot מְשִׁחַ qu'il lui est plus facile de considérer ce vocable comme un mot spécialisé étendu par catachrèse à d'autres acceptions que de voir dans le chrisme royal une onction comme les autres.

6. L'ANTONYMIE

Parmi les regroupements sémantiques auxquels Joseph Caspi se livre sur la base de la ressemblance formelle, il convient de mentionner la recherche des antonymes qui se ressemblent par leur signifiant même s'ils s'opposent totalement par leur signifié. C'est ainsi qu'à la p. 98a, les racines בָּהַר «or» et זָהָר «splendeur», qui sont considérées comme deux genres de la même espèce, sont présentées comme des antonymes de leur quasi homonyme טָהַר «impureté». Par un biais quelque peu paradoxal, cette reconstitution de couples antonymiques sur la base de la ressemblance formelle vient

confirmer que le postulat du caractère conventionnel de la langue laisse néanmoins la place à une sorte de cratylisme intralinguistique qui pousse Joseph Caspi à réduire la part d'arbitraire au sein de la convention originelle.

Si l'on en croit certains passages où Joseph Caspi tente de réduire la multiplicité des racines en procédant à des regroupements de racines présentant deux lettres en commun, il apparaît que l'antonymie est compatible selon lui avec l'appartenance à un même genre subsumant (עליון). C'est ainsi qu'à la p. 369, les racines שאר «rester» et אשר «avancer» sont présentées comme des antonymes appartenant au même groupe de racines qui comprend par ailleurs ישר, נשר et שור. Il est d'ailleurs intéressant de constater que la ressemblance formelle entre שאר d'une part et אשר, ישר, נשר, שור d'autre part, est en tout point analogue à celle que Caspi pose entre la racine שאל et la racine אשל avec ses variantes נשל et שול ou bien entre חלד et חלל. Dans ces derniers cas pourtant, les permutations anagrammatiques ne servent pas à signifier l'antonymie, mais bien plutôt une certaine forme de synonymie assez élastique sur laquelle nous aurons encore l'occasion de revenir.

Les mêmes jeux de permutation entre lettres radicales servent donc d'indice à des rapports aussi différents que peuvent l'être l'antonymie ou la synonymie. C'est dire que l'antonymie est conçue comme l'une des modalités de la parenté sémantique entre espèces d'un même genre sur le plan de la logique, entre variations d'une même racine subsumante sur le plan de l'hébreu.

En outre l'antonymie présente un avantage bien connu des lexicographes, celui de fournir des définitions commodes lors même que le terme à définir est indéfinissable du fait même de son évidence. Les définitions *a contrario* de ce genre apparaissent de temps en temps dans les *Racines d'Argent*, comme à la p. 355a où la racine רוע est appréhendée comme étant «le contraire du bien».

D'autres fois, l'antonymie sert à faire le tri entre plusieurs significations d'une même racine. C'est ainsi qu'à propos de la racine יקר *yqr* (p. 161a), Joseph Caspi énumère trois antonymes: קלון «deshonneur», קלות «légereté», זול «bon marché». Grâce à ces points de repère *a contrario*, Joseph Caspi parvient à distin-

guer au sein d'un même genre (מין) des subdivisions comparables à ce que les sémanticiens modernes appelleraient des *sèmes*.

Visiblement l'antonymie est une catégorie cardinale dans le classement des racines et des significations qu'elles recouvrent. Elle tient tellement à cœur à notre lexicographe qu'il la reconstitue souvent de façon artificielle. C'est ainsi qu'à propos de la racine פמח (p. 125) Caspi innove par rapport à ses prédécesseurs Ibn Janaḥ et David Qimḥi en fondant toute son analyse sémantique sur l'opposition entre פמח et פמח. Or ces racines ne s'opposent tant en elles-mêmes que par leurs dérivés פמח et פמח. En faisant remonter à la racine elle-même l'opposition triviale et rebattue entre le pain levé et le pain azyme, Caspi parvient à formuler de la façon la plus abstraite qui soit la définition de la racine פמח. Plutôt que de parler de l'acidité, laquelle n'eût été qu'un attribut contingent, il parvient à isoler le sème nucléaire de la durée par opposition à celui de la hâte exprimé par la racine פמח. On saisit sur le vif la collusion entre les catégories juives traditionnelles (l'opposition pain levé et azymes) et la logique la plus abstraite moyennant le court-circuitage des étapes intermédiaires qu'auraient pu constituer les attributs contingents. Ainsi le vinaigre (פמח) n'est pas présenté comme une substance acide, mais comme un vin qu'on aurait laissé plus de temps qu'il ne faut dans sa cuve. Cet exemple montre avec quel enthousiasme Caspi utilise dès qu'il en a l'occasion la catégorie sémantique de l'antonymie pour structurer son exposé sémantique.

7. LA SYNONYMIE

La catégorie sémantique de la polysémie débouche tout naturellement sur la synonymie, notion problématique que Caspi manie avec prudence, comme s'il ne croyait pas à la synonymie parfaite. Et de fait c'est en raison même de la polysémie que la synonymie ne peut être parfaite, puisqu'aussi bien la multiplicité des sens attachés à tel mot ou telle racine empêche des lexèmes apparemment interchangeable de se correspondre tout à fait. Du reste, c'est souvent la comparaison avec le vernaculaire qui permet à notre sémanticien de mettre en évi-

dence les principes de la polysémie ainsi que la synonymie imparfaite qui en est le corollaire.

À propos de la différence entre le découpage des champs sémantiques d'une langue à l'autre, nous avons pu constater que le détour par le vulgaire permettait de préciser le sens de mots qu'un vain peuple risquerait de prendre pour des synonymes. Rejeté dans le contexte de אָלֶפֶת et חֵטָאִים ou à propos des traductions de אָלֶפֶת, le principe explicatif de la synonymie est néanmoins exploité dès lors qu'il est susceptible d'aider au regroupement des racines sous un même genre subsumant. Le grammairien logicien désireux de réduire le multiple à l'unité réapparaît souvent et semble contredire l'exégète soucieux d'attribuer à chaque mot un sens spécifique.

On comprend mieux dès lors pourquoi Joseph Caspi adopte une attitude différente selon qu'il analyse les rapports sémantiques à l'intérieur même de la langue hébraïque ou qu'il compare l'hébreu et la langue provençale. Dans ce dernier cas, le détour par la langue vernaculaire lui permet d'affiner certaines distinctions sémantiques internes à l'hébreu, tandis que dans le premier cas, la démarche de notre lexicographe est beaucoup plus synthétique: il lui plaît de regrouper les termes au sein des racines et les racines entre elles afin de mieux faire ressortir la cohérence de la langue hébraïque.

Tant que Joseph Caspi examine la langue hébraïque sans considérer ses traductions éventuelles en vulgaire, il semble résoudre les paradoxes et les contradictions apparentes de la synonymie. Pour peu qu'il s'agisse d'une synonymie imparfaite et approximative, il lui attribue même des avantages. Mais il se méfie des équivalences synonymiques dès lors qu'il s'aventure sur le terrain de l'exégèse, laquelle suppose souvent un détour par la traduction. Entre les deux attitudes face à la synonymie, fût-elle imparfaite, on discerne toute la différence qui sépare la spéculation abstraite sur les mots du dictionnaire de l'analyse de ces mêmes mots dans le contexte du verset biblique. De nos jours on dirait que dans son activité lexicographique, Joseph Caspi a la tête linguistique, mais qu'il fait preuve d'un esprit proprement philologique dès lors qu'il s'agit de commenter le mot dans le contexte scripturaire.

Un exemple du souci visant à assigner à chaque terme un sens qui lui est propre nous est offert par les doublets qui font coexister deux synonymes ou quasi-synonymes. C'est ainsi qu'à la p. 45a, s.r. בַּהֵה, Joseph Caspi affirme que dans les expressions תָּהוּ נְבִיָּהוּ et אֵיךְ וְאֵפֶס הַבֵּל וְרִיק, les deux composantes sont synonymes (נִרְדָּפִים). Et il applique la même analyse à l'expression בִּפְתָע פִּתְאֹם (p. 310) en mettant en évidence ce qu'il y a de paradoxal à combiner entre eux deux termes synonymes:

כִּי פִתְאֹם וּפְתָע הֵם שְׁמוֹת נִרְדָּפִים וְעַם זֶה רָאוּ שִׁיָּהוּ
סְמוּכִים

«car פִּתְאֹם et פְּתָע sont des noms synonymes et pourtant il a été jugé digne qu'ils soient contigus».

L'explication de ce paradoxe est donnée deux pages plus loin à l'article פְּתָע. Joseph Caspi constate à nouveau la synonymie qui unit פְּתָע à פִּתְאֹם et il ajoute que la combinaison des deux synonymes s'explique par le fait qu'une différence les sépare. De toute évidence, le mot synonymie n'a pas tout à fait le même sens pour lui que pour nous. La synonymie au sens spécial où il l'entend implique ou du moins n'exclut pas une différence entre les termes נִרְדָּפִים .

On pourrait croire que le concept de synonymie est manié avec un certain opportunisme par notre auteur. Mais en réalité, ce principe qui est invoqué pour rendre compte de certaines parentés étymologiques entre telle ou telle racine hébraïque ne correspond pas tout à fait à la synonymie de termes équivalents et interchangeables. Tout d'abord le terme employé pour désigner le concept de synonymie est dérivé de la racine רָדַף «suivre», «poursuivre». C'est le calque hébreu de l'arabe *murâdaf* où l'on reconnaît la même racine sémitique. Ces termes arabes et leur calque hébreu traduisent certes l'adjectif *συνωνυμος* employé par Aristote, mais ils introduisent une notion qui n'existait pas en grec: celle de séquence, de relais et de substitution. Plutôt que de synonymie, il faudrait plutôt parler de séquence dans une même série.

En outre les exemples que notre lexicographe choisit pour illustrer la notion de נִרְדָּפִים «suivis», «relayés» ne sont pas des

synonymes au sens où les entendent les modernes. A la p. 43, il cite le cas de מאכלת, סכין, חרב «glaive, couteau, dague». Plutôt que synonymes à proprement parler, ces lexèmes sont unis par une contiguïté métonymique. Et Joseph Caspi de spécifier qu'en dépit de leur qualité de נרדפים, ces mots sont séparés par une différence (אך יש הבדל ביניהם).

À propos de la racine בחך (p. 52a), Joseph Caspi procède de la même façon: tout en affirmant que cette racine est synonyme de טהר, זכך, זקק, נקה, נסה et צרף, il précise que la synonymie n'exclut pas «une certaine différence» (הבדל מה). Et de fait tout l'article est consacré à des spéculations subtiles visant à cerner la particularité exacte de chacune de ces racines au sein de la signification globale qui est l'idée de «purifier». Cet exemple confirme encore que la synonymie selon Joseph Caspi relève plutôt de l'alignement de termes unis par une contiguïté métonymique au sein d'un même champ sémantique. Bien que ce dernier terme et la notion qu'il recouvre soient des acquisitions de la linguistique saussurienne, il semble bien que la synonymie selon Joseph Caspi et ses prédécesseurs juifs et arabes est positivement très proche de la notion de champ sémantique.

Un autre exemple de cette intuition prescientifique de la notion de champ sémantique nous est fourni par un développement où Caspi énumère plusieurs termes désignant l'ici-bas: עולם, תבל, חלד, חדל (p. 108, s.r. חדל *hdl*). Sans même affirmer explicitement que ces mots sont synonymes, il indique que «chacun d'entre sert à désigner son espèce et ses mauvaises significations» (כל אחד הוראת מינו וענניו הרעים), c'est-à-dire que chacun de ces termes envisage l'immanence sous un attribut particulier irréductible aux attributs mis en valeur par les appellations concurrentes et apparemment synonymes. C'est ainsi que parmi les quatre quasi synonymes que nous venons de citer, le terme חדל désigne ce monde-ci sous l'angle du néant (העדר), de la corruption (הפסד, terme traduisant le concept aristotélicien de *φθορα*) et de la nullité (אפסות).

D'autres passages laissent à penser qu'aux yeux de Caspi, c'est précisément parce que deux termes sont synonymes qu'ils ne sont pas équivalents. À propos du numéral שבעה (p. 371a), notre lexicographe affirme que ce mot fait partie du même

genre que שבועה «serment». Puis il ajoute que la différence de schème entre שבעה «sept» et שבועה «serment» vise à montrer une différence, comme entre des synonymes (להראות הבדל כמו) (בין נרדפים). Le rapport entre la différence et la synonymie n'est plus considéré sous l'angle de la concession, mais sous celui de la causalité: à en croire ce passage, c'est en vertu de ce léger décalage sémantique que deux termes méritent d'être considérés comme des synonymes.

Pour bien apprécier la conception de la synonymie chez Joseph Caspi, il convient de se reporter à un passage significatif (p. 128a-129) où l'auteur nie que les racines חנן *hnn* et רחם *rhm* soient synonymes tout en reconnaissant que leurs dérivés חנוך et רחום sont נרדפים «alignés» dans l'expression חנוך ורחום (Ps 145:8). Il ressort de là que le terme de synonymie n'est décidément pas approprié pour traduire le terme hébreu qui en est l'équivalent à première vue, car cette notion aristotélicienne⁶ a visiblement subi une distortion en passant par la médiation de l'arabe et de l'hébreu. En procédant à la distinction entre l'alignement des racines et l'alignement des mots, Joseph Caspi passe du niveau théorique de la spéculation sur les racines du dictionnaire à celui de l'appréciation stylistique des mots dans leur contexte biblique. Selon lui les racines חנן *hnn* et רחם *rhm* s'opposent tout en se complétant, car חנן *hnn* exprime l'action de donner et d'ouvrir, tandis que רחם *rhm* signifie «retenir» et «fermer». Par un paradoxe remarquable, Caspi est parvenu à faire passer deux termes réputés synonymes pour de parfaits antonymes. Nous allons voir à présent à quels prodiges d'ingéniosité dialectique se livre notre logicien pour réconcilier les deux catégories incompatibles de la synonymie et de l'antonymie. Ce faisant, il nous prouve bien évidemment que la synonymie au sens où il l'entend ne peut en aucun cas se réduire à une synonymie pure entre termes interchangeables.

L'une des prouesses dialectiques de Caspi consiste à affirmer que même si les deux termes חנוך ורחום sont symétriquement opposés dans la perspective sublunaire (עולם השפל), ils

⁶ Voir notamment les *Catégories* I, Ia, 1-6 où la notion de synonymie est opposée à celle d'homonymie.

constituent dans l'absolu les deux modalités de la vertu divine de miséricorde proposée à l'imitation des humains et en particulier par les souverains. Caspi poursuit en appliquant cette analyse à la santé en tant qu'elle est un bienfait dû à la miséricorde divine. Selon lui l'idée de fermeture contenue dans רחם *rhm* concerne le maintien de la santé, tandis que l'idée d'ouverture et de don contenue dans la racine חנן *hnn* renvoie au soin médical en tant qu'il est destiné à ramener la santé dans le corps. Caspi va même jusqu'à appliquer cette analyse à la bénédiction sacerdotale (Nb 6:24:26) en faisant correspondre le verbe שָׁמַר de la première formule (וַיִּשְׁמְרֵךְ) à la notion exprimée par la racine רחם *rhm* et en remarquant que la racine חנן *hnn* est employée en second lieu (וַיַּחַנֵּךְ). Selon lui tel est l'ordre logique, tandis que l'ordre qui apparaît dans la formule $\text{וַיַּחַנֵּךְ וַיִּשְׁמְרֵךְ}$ est une clause de style.

Un autre exemple de synonymie avouée et reconnue est celle qui unit le verbe זָכַר au verbe פָּקַד «se souvenir» (p. 304). Pourtant Joseph Caspi s'empresse de nuancer cet aveu en introduisant des différences de sens entre les deux actions, l'une des deux étant jugée plus absolue que l'autre. Joseph Caspi ne précise d'ailleurs pas explicitement auquel des deux verbes il prête cette valeur plus absolue.

Lors même qu'il admet explicitement la synonymie, Joseph Caspi trouve néanmoins le moyen d'en relativiser la portée. C'est ainsi qu'à la p. 293-293a, il affirme que le verbe עָשָׂה et le verbe פָּעַל sont synonymes. Mais ce regroupement n'est qu'une concession qui lui sert de tremplin pour mieux opposer le couple $\text{עָשָׂה} / \text{פָּעַל}$ au couple $\text{בָּרָא} / \text{יָצַר}$, lesquels ne sont du reste pas des synonymes dans la perspective des penseurs juifs du Moyen Âge. En effet בָּרָא exprime la création *ex nihilo*, tandis que יָצַר est employé pour parler de la création de l'homme à partir de la glèbe. L'opposition entre $\text{עָשָׂה} / \text{פָּעַל}$ d'une part et $\text{בָּרָא} / \text{יָצַר}$ est somme toute asymétrique. Et si on veut y rétablir la symétrie, force est de supposer que עָשָׂה et פָּעַל ne sont peut-être pas des synonymes parfaits. Cela est confirmé en un autre passage (p. 64 s.r. בָּרָא) où Joseph Caspi affirme que עָשָׂה et פָּעַל sont «très synonymes, à tel point qu'il y a peu de différence entre eux» ($\text{נִרְדָּפִים מְאֹד עַד שֶׁמֵּעֵט}$) ($\text{הַבְּדִל בֵּינֵיהֶם}$). Le fait même que cette synonymie admette le

plus ou le moins et s'accommode de la différence aussi infime soit-elle prouve à quel point elle est différente de la synonymie entendue comme l'identité de termes interchangeable.

Nous avons vu ci-dessus que notre auteur était soucieux de trouver pour diverses racines plus ou moins apparentées étymologiquement une espèce commune (סוג עליון) dont ces racines constitueraient des genres (מין). Paradoxalement, c'est le recours à la notion de חִתּוּשׁ «communauté», «association» qui aide Joseph Caspi à rendre compte de la synonymie. C'est ainsi qu'à la p. 265, la relation entre les mots דָּרַךְ et אָוֶרֶךְ est envisagée sur le mode du חִתּוּשׁ, terme qui désigne usuellement l'homonymie et qui ne peut se rapporter ici qu'à la synonymie. À la vérité, ce détour est assez surprenant pour peu qu'on s'avise du fait que l'adjectif חִתּוּשׁ «associé» est en fait un avatar hébreu de la notion aristotélicienne d'homonymie. Ce n'est autre que le calque de l'arabe *muštarak* «commun» employé pour rendre *ομωνυμιας*. Or les termes חִתּוּשׁ / *muštarak* et דָּרַךְ / *murâdaf* s'opposent d'un point de vue purement logique puisque la notion de חִתּוּשׁ / *i'starakah* désigne le cas de figure de deux mots identiques ayant des définitions différentes, tandis que le participe דָּרַךְ / *murâdaf* désigne deux mots différents ayant la même définition⁷.

Le maillon manquant qui permet de comprendre pourquoi Caspi évoque l'homonymie dans un contexte où il est plutôt question de synonymie nous est fourni par la notion de אֶמְבִּיבּוּלָה «amphibologie». Harry Austryn Wolfson⁸ a démontré que cette notion d'amphibologie constituait une catégorie intermédiaire entre la synonymie et l'homonymie. Comme Maïmonide l'explique lui-même⁹, l'amphibologie désigne une sorte d'homonymie fondée sur l'existence d'un attribut contingent commun entre les deux termes rapprochés. Or la communauté d'attribut peut également être invoquée pour rendre compte de certains cas de synonymie.

7 Voir Maïmonide, *Millot ha-Higayon*, XIII.

8 Harry Austryn Wolfson, «The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides», *Harvard Theological Review* 31 (1938), 151-173 (réimprimé in éd. Isadore Twersku et George H. Williams, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 455-477).

9 *Guide des Égarés* I 56.

Cette articulation entre l'homonymie (שְׁתוּוּת גִּמְוֹר) et la synonymie (הִרְדָּפָה) apparaît bien à la p. 162 à propos des racines quasi homonymes לָרָא et הָרָה. Pour rendre compte du rapport qui unit les deux racines, Caspi emploie les deux concepts côte à côte et de façon presque interchangeable. En effet il apparaît bien que dans le cas de לָרָא et de הָרָה, la quasi homonymie des racines est justifiée par l'appartenance à la même espèce ou au même genre. Du reste, la raison invoquée pour rendre compte de cette communauté est d'ordre purement métaphorique: si לָרָא, racine exprimant la crainte que le Créateur inspire à sa créature s'apparente à הָרָה, racine exprimant l'action de jeter des traits, c'est parce que le Dieu terrible peut être comparé à un archer qui lance des flèches.

Notons que chez Joseph Caspi, cet amalgame délibéré entre la notion de שְׁתוּוּת et celle de פְּוֹק ne se cantonne pas à la réflexion grammaticale. Elle a été constatée en outre dans ses écrits philosophiques à propos desquels Jacob Gordin fait remarquer qu'ils font correspondre la conception maïmonidienne du שְׁתוּוּת גִּמְוֹר (homonymie complète) avec la conception du פְּוֹק (amphibologie, analogie) empruntée à l'averroïsme¹⁰.

Pour bien saisir l'influence latente et implicite de la notion de פְּוֹק sur la notion de שְׁתוּוּת telle qu'elle est utilisée dans l'exposé de Joseph Caspi, il convient de se reporter à une remarque incidente où Joseph Caspi affirme (p. 411a) que הָרָה et הָרָא sont unis par un «grand שְׁתוּוּת». Or le contexte où figure cette remarque ne permet de voir dans cet emploi de שְׁתוּוּת une simple mention de l'homonymie au sens aristotélicien de deux mots identiques pour deux définitions différentes. En effet הָרָה et הָרָא ne sont pas absolument identiques quant à leur signifiant. Et pourtant Caspi parle d'un «grand שְׁתוּוּת». En outre il rapproche ces deux termes de la notion de שְׁלֵמוּת «perfection». Ces regroupements correspondent au cas de figure de la synonymie plutôt qu'à celui de l'homonymie pure. Mais à la vérité c'est d'amphibologie qu'il est question ici: si les deux mots présentent une ressemblance formelle c'est en vertu de leur parenté sémantique et de leur

¹⁰ Jacob Gordin in *Encyclopaedia Judaica*, Berlin: Eschkol, 1932, IX, 1029 s.v. Kaspi.

affiliation commune à la notion de perfection dont ils représentent chacun un certain aspect.

Si l'on adopte la perspective inverse de la synonymie, il apparaît que la notion d'amphibologie permet également de rendre compte de certains rapprochements entre termes analogues mais non interchangeables. À propos des racines נחץ , בהל , נפד et מהר , Joseph Caspi fait remarquer qu'elles ressortissent toutes à une substance (עצמות) commune qui est celle de la «forte vitesse» (מהירות חזק). Et c'est en vertu du même concept philosophique de la communauté des attributs qu'il regroupe les verbes ראה , הביט et חזת , partageant des points communs malgré leurs différences spécifiques.

En recourant implicitement à la notion médiatrice d'amphibologie (קטפוק), Joseph Caspi nuance l'opposition entre le concept de synonymie (plusieurs mots pour une seule définition) et celui d'homonymie (plusieurs définitions pour un seul mot). Si en effet deux termes sont homonymes, c'est parce qu'ils possèdent en commun au moins un attribut contingent. Et deux termes apparemment synonymes expriment en fait la même notion considérée de deux points de vue différents qui ne sont autres que les attributs contingents. Cette dialectique entre l'identité et la différence permet de corriger ce que l'idée de synonymie pourrait avoir de gênant pour un grammairien-logicien aux yeux de qui la structure de la langue hébraïque reflète de près celle de l'être. Non seulement cette articulation permet de jouer avec les espèces (סוגים), mais aussi entre les genres (מינים) qui se distinguent au sein d'une même espèce. Pour justifier le premier niveau, Joseph Caspi met en relation la réflexion sur la langue avec la spéculation métaphysique en affirmant (p. 42a) que «telle est la loi au ciel et sur la terre et pour chaque genre, à savoir que chaque genre possède une différence substantielle qui la différencie et la spécifie d'entre tous les autres genres».

וכן הדין בשמים בארץ ובכל מיך ומיך
כי לכל מיך יש הבדל עצמי מבדילו ומיחדו משאר המינים

L'articulation entre les genres renvoie directement au concept de synonymie puisqu'elle met en œuvre la coexistence de

l'identité (en vertu de l'appartenance au même genre) et de la différence «sous un certain aspect» (בצד זוה), comme il est dit à la p. 149a à propos de la différence entre les racines שׁבשׁ «louange» et ׀ה׀ «action de grâce».

Le recours à un arsenal conceptuel hérité de la métaphysique et de la logique vient ici à point pour concilier deux tendances contradictoires de la pensée linguistique de Joseph Caspi: en tant que philosophe, il vise à réduire le multiple à l'unité, mais en tant qu'exégète et commentateur, la notion de synonymie ne peut que le déranger.

De fait, cette attitude ambivalente vis-à-vis de la synonymie est caractéristique de l'exégèse juive traditionnelle, laquelle n'accepte pas de voir dans la figure si fréquente du parallélisme biblique une combinaison de deux synonymes. Le désir de trouver toujours le mot propre semble appliquer à l'interprétation du texte et à la lexicographie le fameux adage אין און בטלה בתורה «Il n'y a pas de lettre en trop dans la Torah». À plus forte raison n'y a-t-il pas de mots en trop. Cette méfiance ressentie à l'égard du principe de synonymie est un trait caractéristique des langages juridiques. L'exégèse juive est à tel point influencée par le commentaire halakhique qu'elle en applique les méthodes lors même que le propos ne comporte aucun enjeu juridique.

Signalons à titre de comparaison que cette réticence vis-à-vis de la synonymie constitue une position spécifiquement juive de la tradition grammaticale hébraïque. On ne saurait y voir l'avatar d'une attitude similaire dans la tradition grammaticale arabe où le refus de la synonymie ne s'exprime que de façon sporadique¹¹. Cela tendrait à confirmer que si Joseph Caspi refuse partiellement la synonymie, c'est en sa qualité d'exégète juif et non du fait de son insertion dans une tradition grammaticale si profondément influencée par la réflexion linguistique des Arabes.

Mais à côté des motivations exégétiques de ce refus de la synonymie pure, notre lexicographe a pu être animé par des mobiles proprement philosophiques. À la p. 211a, c'est au nom

¹¹ Voir Djamel Kouloughli, «Contre la synonymie, *Kitāb al-Furūq Fī L-Lughah* de Abū Hilāl Al-'Askarī», *H.E.L.*, XIX 2, (1997), 155-176.

de la logique que Joseph Caspi semble vouloir rejeter le principe de la synonymie parfaite. À propos des verbes מצא «trouver» et היה «être» Joseph Caspi fait remarquer qu'ils sont interchangeables lorsque le verbe מצא est utilisé au sens de «se trouver», mais qu'ils cessent de l'être dès lors que le verbe מצא revêt la plénitude de sa signification («action de trouver»).

A la p. 351, Joseph Caspi réaffirme le principe de la variation de sens entre termes apparemment interchangeables en détournant le verset Gn 11:1 de sa signification originelle et en jouant sur les deux sens du mot לשון, à la fois «langue» et «mot»:

עם שרצו להניח כל הלשונות שפה אחת ודברים
אחדים הפך כונת האל

«lors même qu'ils ont voulu faire de tous les vocables 'une langue unique et des paroles uniques'»

Par une plaisante transposition Joseph Caspi applique aux commentateurs qu'ils critiquent le verset concernant les bâtisseurs de la Tour de Babel. Et donc il met implicitement sur le même plan la diversité des langues dispersées et la variété des significations qui empêche la synonymie parfaite.

Dans le même ordre d'idées, Joseph Caspi introduit une véritable dimension diachronique lorsqu'il compare les deux synonymes גל et פרדס (p. 311). Certes il ne perçoit pas l'origine étrangère de פרדס mais il remarque tout de même que ce vocable est utilisé dans les Hagiographes (Ct 4:13; Ecc 2:5 et Néh 2:8) et par les docteurs là où le Pentateuque emploierait גל. Cela l'induit à formuler une analyse de la synonymie en terme de commentaire. Selon lui, les prophètes (entendus au sens large d'auteurs des Hagiographes) ont recouru au stratagème (תחבולת) de la synonymie pour commenter les mots de la Loi de Moïse. Non seulement nous voyons affleurer ici une intéressante réflexion du commentateur Joseph Caspi sur la pratique du commentaire, mais en plus c'est le rapport même entre le Pentateuque et les livres prophétiques qui est perçu comme un commentaire empruntant le truchement de la reformulation synonymique. Remarquons que les prédécesseurs de Caspi, Ibn Janâh et David Qimhi ne consacrent qu'un très bref article au mot פרדס se contentant de citer les versets où ce mot figure.

À travers des exemples de ce genre, on mesure l'apport conceptuel dont Joseph Caspi a enrichi la lexicographie hébraïque.

Enfin notre sémanticien admet que la synonymie constitue un moyen extraordinaire inventé par les «fondateurs de la langue» pour nous renseigner sur les natures des choses» (p. 231a):

והפליגו מיסדי הלשון להודיענו בשמות הנרדפים
טבעי הדברים

Cette remarque est intéressante à bien des égards. Tout d'abord elle nous montre que la synonymie imparfaite remonte à la convention fondatrice de la langue. Elle n'est donc pas le produit de quelque processus analogique ou anomal. Ensuite elle passe pour être un moyen pédagogique visant à préciser le sens des mots. Et comme des mots aux choses le pas est vite franchi pour un homme du XIV^{ème} siècle, la synonymie imparfaite nous révèle la nature intime des êtres, fussent-ils des anges ou la divinité elle-même.

De fait, ce rationaliste pourtant peu porté sur la mystique recourt même à l'exemple des spéculations ésotériques sur le *Ma'aseh Berešit* ou le *Ma'aseh Merkabah* pour résoudre le paradoxe de la synonymie. À propos du nom des anges décrits dans la vision d'Ezéchiel, il affirme

וצריך שיהיה לכל אחד הוראה עצמית מיוחדת להורות
על ענין מיוחד

«Et il faut que chacun ait une signification substantielle spécifique afin de signifier une acception spécifique» (p. 46a)

Et poursuivant son raisonnement, il en vient à parler des noms de Dieu:

שהם שמות עצם לית' ואף בשאר שמותיו שהם רבים ית'
ואם הוא אחד ושמו אחד

«lesquels sont des substantifs de Dieu ; et il en va de même pour les nombreux autres noms, bien qu'Il soit Un et que Son Nom soit Un».

Dans cette formule, le rapport entre l'affirmation et la concession amenée après coup peut sembler paradoxal: d'une part Caspi nous dit que les noms de Dieu sont nombreux et qu'ils constituent autant de substantifs servant à désigner la divinité; mais d'autre part il prononce avec force la profession de foi du judaïsme: «Dieu est Un et son Nom est Un». Grâce à cette dialectique entre le panthéisme et l'énothéisme, qui constitue le fondement même de la théosophie juive, Joseph Caspi arrive à intégrer le principe de la synonymie dans sa pensée linguistique.

À travers ces spéculations que les modernes seraient tentés de considérer comme ayant trait à la sémantique générale mais que les contemporains de Caspi rangeaient dans un au-delà philosophique de la grammaire, on voit percer la personnalité spécifique de Joseph Caspi en tant qu'il était à la fois grammairien, logicien et philosophe. Pour ce penseur rationaliste et nominaliste, l'étude grammaticale ou lexicographique est liée à la réflexion logico-philosophique, puisqu'à ses yeux, la structure de la langue n'est autre que la structure de l'être même. Mais à la différence des grammairiens spéculatifs chrétiens qui perdirent de vue l'aspect technique de la grammaire pour se lancer à corps perdu dans des spéculations théoriques, Joseph Caspi s'efforça toujours de concilier les deux dimensions. Un tel équilibre entre le relevé exhaustif et la dissertation abstraite est une constante de la tradition grammaticale juive médiévale. Ce phénomène s'explique notamment par le fait que les grammairiens et philosophes juifs du Moyen Âge étaient en outre des commentateurs de la Bible. On peut même affirmer que leur activité de grammairiens était mise au service de l'entreprise de conservation et d'interprétation du texte des Écritures, comme on le voit à travers l'exemple illustre de David Qimḥi, auteur d'un traité grammatical (*Sefer ha-Mikhlol*), d'un dictionnaire des racines hébraïques (*Sefer ha-Šorašim*) et du fameux commentaire sur les Prophètes et les Hagiographes. Bien que son activité grammaticale soit moins connue que celle de David Qimḥi Joseph Caspi a lui aussi concilié ces divers aspects en y ajoutant en outre la composante logico-philosophique. Cet ajout est d'ailleurs ce qui fait son originalité par rapport à son prédécesseur David Qimḥi et au prédécesseur de celui-ci

Ibn Janah. Dans l'introduction de son lexique, Joseph Caspi critique ses devanciers en leur reprochant précisément de n'avoir point cultivé la logique. C'est à cette lacune qu'il attribue le désordre qui règne dans leur exposé.

Pour juger du dosage entre grammaire et philosophie dans le savoir juif de la fin du Moyen Âge, nous possédons bien entendu le corpus des œuvres des auteurs de l'époque où ces deux disciplines sont très souvent représentées côte à côte. Mais nous disposons également çà et là de remarques échappées aux auteurs eux-mêmes. Nous savons ainsi que l'étude de la grammaire était considérée comme une étape assez élémentaire de la formation de l'intellectuel juif provençal ou juif espagnol au Moyen Âge. Profiat Duran qui naquit peu après que Joseph Caspi se fut éteint, introduit son traité grammatical intitulé *Ma'aseh Ephod* par une mise en garde contre la tendance à étudier la philosophie et les sciences naturelles, matières prestigieuses, avant de dominer parfaitement la grammaire, instrument essentiel à l'étude du texte sacré¹². Derrière cette mise en garde, on perçoit une tendance à vouloir remettre les bœufs devant la charrue et on capte un écho de la hiérarchie des savoirs chez les Juifs de Catalogne quelques décennies après la mort de Joseph Caspi.

La présence de digressions spéculatives et philosophiques dans les traités grammaticaux et les dictionnaires pourrait s'expliquer par le caractère éminemment polygraphique de l'activité littéraire de Joseph Caspi. Lorsqu'il écrit un traité de grammaire ou un dictionnaire, il n'oublie pas qu'il est aussi philosophe et il se permet donc de se lancer dans des digressions qui dépassent le propos d'un grammairien ou d'un lexicographe à proprement parler. Il ne faut pas se laisser influencer par la compartimentation étanche et l'extrême spécialisation qui prévalent de nos jours dans le monde de l'esprit: l'apparente dispersion des savants du Moyen Âge était en fait structurée par le dénominateur commun d'une quête heuristique une et indivisible.

12 Durán (Ephodi), *op. cit.*, 17.

Cette propension à dépasser le cadre de la grammaire pour se lancer dans des spéculations sémantiques, syntaxiques ou philosophiques tient à l'époque particulière où Joseph Caspi composa son dictionnaire. Puisque la philosophie nominaliste était dans l'air du temps, toute spéculation sur le langage pouvait également passer pour être une spéculation sur l'être même. Ainsi donc l'existence de passerelles de communication entre la grammaire, discipline rudimentaire du trivium, et la dialectique, discipline suprême de ce même cursus, était motivée en premier lieu par le souci de ne pas perdre de vue les minuties de la grammaire lors même qu'on traitait de sujets vastes et sublimes comme la métaphysique et à ne pas perdre de vue ces mêmes sujets lorsqu'on traitait des minuties de la grammaire. Cette philosophie ne pouvait que séduire les Juifs rationalistes qui avaient hérité de leur maître Maïmonide l'idée selon laquelle l'hébreu reposait sur une convention originelle entre les mots et les choses. On comprend mieux à la lumière de ces considérations l'importance des digressions touchant à la sémantique générale et à la logique dans le dictionnaire de Joseph Caspi.

Cyril Aslanov
 Université hébraïque de Jérusalem
 Israël

RESUMEN

El autor analiza el tratamiento del lenguaje realizado por Joseph Caspi en su *Sefer Šaršot ha-Kesef*, diccionario que explora los sentidos de las palabras a partir del estudio semántico de las raíces. De acuerdo con el nominalismo imperante en la época, Caspi va más allá de la gramática y la lexicografía, adentrándose en reflexiones lógico-filosóficas acerca de la lengua como vía de acceso al conocimiento del ser.

ABSTRACT

The author analyzes the treatment of language as shown by Joseph Caspi in his *Sefer Šaršot ha-Kesef*, a dictionary that explores the meanings of the words thanks to the semantic study of roots. In accordance with the nominalism prevailing at that time, the work of Caspi goes further ahead than grammar and lexicography, getting into logical and philosophical thought, and considering language as an access to the knowledge of the being.