VIII

ADAM ET LE SAGE ONOMATOTHÈTE. REMARQUES SUR L'EXÉGÈSE ANTIQUE DE *GENÈSE* 2, 19

par Frédéric CHAPOT
Maître de conférences (H.D.R.) à l'Université de Strasbourg II — Marc Bloch

SOMMAIRE. — *Dans sa réflexion sur* ***l'origine du langage****, la philosophie gréco-romaine avait retenu l'idée d'un* ***sage onomatothète****, qui aurait donné son nom aux choses. De son côté la Bible affirme, en* **Genèse** *2, 19*, que Dieu confia à ***Adam*** *la* ***nomination des êtres. La conversion de la culture classique*** *opérée par les auteurs chrétiens les a-t-elle conduits à substituer le modèle biblique à la figure philosophique du sage onomatothète ? Un passage de Tertullien (*De uirginibus uelandis*, 5, 4) invite à poser la question. À l'examen il s'avère que la substitution fut limitée à quelques auteurs et que l'origine du langage constitue une question marginale chez les exégètes chrétiens de l'Antiquité. Plus généralement la philosophie du langage est restée assez largement tributaire de l'enseignement philosophique traditionnel, sans qu'il y eût, sur ce point, une réelle influence de la lecture de la Bible.*

SUMMARY. — *In its thought about* ***the origin of language****, Greco-Roman philosophy conceived of a* ***sapiens onomatothetes****, who gave their names to all things. The Bible, on the other hand, says that God entrusted* ***Adam*** *with the* ***task of naming all beings*** *(***Genesis** *2, 19). Did* ***the conversion of classical culture*** *by Christian authors lead them to substitute the biblical model for the philosophical figure of the sapiens onomatothetes ? A passage of Tertullian (*On the Veiling of the Virgins*, 5, 4) raises the question. The examination of the patristic exegesis of* Genesis *2, 19 proves that the substitution was limited to a small number of authors and that the question of the origin of language is of secondary importance to the Christian exegetes of Antiquity. It confirms also that the philosophy of language was still dependent upon classical teaching and was not greatly influenced by the reading of the Bible.*

Devant les analogies entre le christianisme et la philosophie grecque, notamment dans le domaine de la morale et de la théologie, les apologistes chrétiens utilisèrent l'argument du plagiat : les penseurs grecs ont pillé leurs idées dans l'Écriture [1]. C'était un thème polémique, qui avait également l'intérêt de proposer une solution à la question des rapports entre la culture profane, qui avait nourri les écrivains chrétiens, et le nouvel héritage biblique, qui était devenu le fondement de leur foi et de leur religion.

1. Sur ce thème et sa source judéo-hellénistique, voir notamment M. ALEXANDRE, « Apologétique judéo-hellénistique et premières apologies chrétiennes », p. 31, dans *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998, p. 1-40.

Une telle perspective invitait à substituer des figures bibliques aux modèles et aux sources d'autorité de la culture antique [2]. Pourtant, le plus souvent, la réinterprétation de théories profanes à la lumière des Écritures est beaucoup moins consciente et systématique. Dans la culture des Pères subsistent des domaines peu influencés par la Bible, ou plutôt dans lesquels l'héritage classique n'est pas systématiquement modifié par l'apport biblique. Un passage du traité sur *Le voile des vierges* de Tertullien nous invite à poser la question à propos de la philosophie du langage, plus spécialement au sujet de l'origine de la langue. Pour résumer il s'agit de se demander si l'affirmation de Gn 2, 19, qui reconnaît à Adam l'attribution des noms aux choses, a poussé les auteurs chrétiens à voir dans le premier homme la figure du sage onomatothète de la philosophie gréco-romaine [3].

Dans le *De uirginibus uelandis*, Tertullien veut étendre l'usage du voile aux femmes ascètes et obtenir que toutes les vierges, c'est-à-dire les filles nubiles et les femmes qui ont fait profession de virginité, gardent, comme les femmes mariées, le voile au cours des liturgies. La discussion a naturellement une dimension herméneutique : il s'agit d'interpréter correctement les paroles par lesquelles Paul recommandait aux femmes, *mulieres*, le port du voile (1 Co 11). Il faut en effet déterminer si le mot *mulier* a une valeur spécifique (la femme *vs* la vierge) ou générique (la femme *vs* l'homme). Pour attester la possibilité d'une valeur générique de *mulier*, Tertullien se reporte au récit de la *Genèse*, où il lit, en 2, 23, à propos de la création de la femme : *Vocabitur mulier*. Puisque personne ne songerait à contester que, dans son état primitif, Ève était vierge, le polémiste tire deux conclusions : d'une part le mot *mulier* peut s'appliquer à une vierge ; d'autre part le mot, en servant à désigner la première femme, a d'abord été appliqué à une vierge. Reste toutefois la question du futur : *uocabitur mulier*, dans lequel certains interprètes voyaient l'indice que le mot *mulier* annonce l'état à venir de la femme, puisqu'elle deviendra l'épouse d'Adam (Gn 2, 24) et perdra donc sa virginité. Tertullien répond à cette objection avec précision. D'abord si *mulier* n'avait qu'un caractère annonciateur, on s'explique mal quel nom la femme a porté entre le moment de sa création et celui de son mariage avec Adam. En réalité ce statut d'épouse et de mère fut désigné par un autre nom de la première femme, celui d'Ève, qui intervient plus tard dans la *Genèse* et qui signifie, étymologiquement, « mère des vivants ». Quant au mot *mulier*, il a été choisi non pas pour annoncer le mariage d'Adam et Ève, mais pour souligner le lien naturel et primordial qui unit la femme à l'homme, en tant qu'elle est l'os de ses os, la chair de sa chair. Le nom *mulier*, attribué à Ève dès sa création, signifie non pas son absence de virginité ou son statut

2. Cf. par exemple l'entreprise du *De officiis* d'Ambroise de Milan : voir H. Savon, « Les intentions de saint Ambroise dans la préface du *De officiis* », in *Valeurs dans le stoïcisme. Du Portique à nos jours.* Textes rassemblés en hommage à M. Spanneut par M. Soetard, Lille, 1993, p. 155-169 ; M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius, De officiis*, Basel, 1994, « Chrêsis : die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur », 4.

3. P. Rotta, *La Filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica*, Torino, 1909, évoque en passant ce texte (p. 74 et 88), mais sans en analyser la tradition exégétique.

d'épouse, mais cette relation originelle et intime qu'elle a avec l'homme. Par son mode de création, la femme est naturellement unie à l'homme, et c'est ce lien qu'exprime le mot *mulier*, beaucoup plus que celui qu'instaurera son union avec Adam. Vient alors, dans le texte de Tertullien, le passage qui nous intéresse :

> « Adam a attribué un nom à tous les êtres vivants, et pour aucun d'entre eux il ne l'a fait en fonction de leur condition future, mais d'après la constitution qui lui était octroyée à ce moment-là, et à laquelle chaque créature était soumise, en prenant le nom qu'il voulut dès l'origine [4] ».

Tertullien se réfère naturellement ici au rôle d'onomatothète que *Genèse* 2, 19 attribue à Adam : la dénomination des animaux et de la femme a été confiée à l'homme par Dieu. Les noms ont été choisis par l'homme (*quod ex primordio uoluit*) en un acte d'autonomie par rapport à Dieu. Pour autant cette dénomination ne se fit pas au hasard. Elle est conforme à l'état de la créature au moment où elle reçoit son nom : *ex praesenti institutione*. Le mot *institutio* désigne chez notre auteur l'état d'un être tel qu'il a été créé par Dieu [5] et donc la nature propre d'une créature. C'est elle qui détermine son nom, et il y a donc un lien entre ce qu'est la créature et son nom. L'idée n'était pas étrangère au texte biblique, qui dit dans la version de la Septante : καὶ πᾶν, ὃ ἐὰν ἐκάλεσεν αὐτὸ Αδαμ ψυχὴν ζῶσαν, τοῦτο ὄνομα αὐτοῦ, « Et toute appellation qu'Adam donna à une âme vivante, ce fut son nom [6] ». On peut comprendre cette affirmation comme une tautologie : l'appellation qu'Adam donne à chaque être vivant devient son nom. Mais on peut lui donner également un sens plus riche : l'appellation qu'Adam donne à chaque être vivant correspond à ce qui est son nom véritable — et préexistant. C'est en tout cas ainsi que, plus tard, Eusèbe de Césarée a compris le verset : « et c'était son nom » signifie que « les dénominations ont été établies conformément à la nature des choses : car il affirme que l'appellation formulée à l'instant était depuis longtemps inscrite dans la nature et que *préexistait* pour chacun des êtres nommés le nom précis qu'a fixé cet homme, inspiré par une puissance supérieure [7] ».

4. Tertullien, *De uirginibus uelandis*, 5, 4 (éd. Schulz-Flügel — Mattei, Paris, 1997, *SC* 424) : *Omnibus animalibus Adam nomina imposuit et nemini ex futura condicione, sed ex praesenti institutione, cui conditio quaecumque seruiret, hoc appellata quod ex primordio uoluit*. Le texte est délicat, et il n'est pas impossible qu'il y ait une lacune avant *hoc appellata*.

5. Tertullien, *Adu. Marcionem*, II, 6, 4, oppose *natura*, qui s'applique seulement à Dieu en tant qu'incréé, à *institutio*, qui relève de la création ; voir les remarques de R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1977^2 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 70), p. 393-394.

6. Sur ce texte et sa traduction, voir M. Alexandre, *Le commencement du Livre, Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, 1988, « Christianisme antique », 3, p. 279-280 ; M. Harl, *La Genèse*, Paris, 1994 (La Bible d'Alexandrie, 1), p. 105. Le texte massorétique, un peu divergent, est interprété différemment selon les traducteurs : « Tout ce que désigna l'homme avait pour nom 'être vivant' » (*La Bible, traduction œcuménique*, Paris-Villiers-le-Bel, 1997^7) ; « And whatever the man called every living creature, that was its name » (*The Oxford annotated Bible with the Apocrypha*, H. G. May, B. M. Metzger ed., Oxford, 1965).

7. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XI, 6, 9 (Favrelle — des Places, Paris, 1982, *SC* 292) : κατὰ φύσιν τεθεῖσθαι τὰς προσηγορίας παρίστησι. Τὸ γὰρ ἐπικληθὲν ἄρτι φησὶ τοῦτο καὶ πάλαι πρότερον ἐν τῇ φύσει περιέχεσθαι εἶναί τε καὶ προϋπάρχειν ἑκάστῳ τῶν ἐπωνομασμένων τοῦτο ὄνομα, ὅπερ ὁ δηλούμενος ἄνθρωπος ἐπιθειάσας δυνάμει κρείττονι τέθειται.

Eusèbe fait suivre cette affirmation de l'analyse de mots grecs et hébreux, pour montrer, à partir de l'étymologie, que l'attribution des noms n'est pas aléatoire, mais qu'elle dépend de la nature de la chose ou de l'être nommé [8]. Une telle interprétation n'est pas impossible chez Tertullien. Celui-ci n'évoque pas l'inspiration dont a pu bénéficier Adam, ni la possibilité d'une préexistence du nom. En revanche, lorsqu'il débat sur les noms, il aime à souligner le lien qui existe entre les choses et les mots : il y a autant de noms que de réalités distinctes, autant de réalités distinctes que de noms, et toute réalité nouvelle doit s'accompagner d'un nom nouveau [9].

On pourrait admettre que cette conception du langage est une simple interprétation de Gn 2, 19. Pourtant cette remarque sur l'origine des noms des créatures éveille aussi en nous le souvenir des réflexions antiques sur l'origine du langage. L'idée du lien entre la nature de la créature et son nom rappelle les discussions sur le caractère conventionnel ou naturel des noms des choses et les confrontations entre les partisans de la thèse artificialiste et ceux qui défendent l'interprétation naturaliste de l'origine des noms. On se souvient que c'est l'objet du débat du *Cratyle* de Platon [10]. D'autre part il est tentant de mettre en relation la mention du rôle que Dieu confia à Adam de nommer les créatures, avec la théorie du sage onomatothète, dont on attribuait la paternité à Pythagore :

> « Il dit que le plus sage de tous, c'est le nombre et en second lieu celui qui a donné leur nom aux choses [11]. »

Cette « maxime » (ἀκούσμα) du Maître reconnaît à un être mystérieux, souvent assimilé à un roi, le privilège d'avoir nommé les choses, comme en une révélation et grâce à sa sagesse [12]. La façon dont Tertullien décrit, même brièvement, l'attribution des noms aux créatures vivantes ne contredirait pas l'interprétation pythagoricienne.

Il se trouve d'autre part que la formulation de Tertullien suscite un autre écho convergent. L'expression *Adam nomina imposuit*, avec cet usage du verbe *imponere*, nous rappelle Varron, qui utilisait cette famille de mots pour évoquer les premiers hommes qui donnèrent leur nom aux choses. Dans la pensée du Réatin, telle qu'elle a été reconstituée par Jean

8. *Préparation évangélique*, XI, 6, 10-22.

9. Par exemple, *Ad nationes*, II, 4, 11 (Borleffs, Turnhout, 1954, *CCL* 1) : *Pro discrimine uocabulorum etiam res separantur, etiam materiae condicio uocabulum sequitur.* « la diversité des mots entraîne aussi la distinction des choses, la substance de la matière dépend aussi du mot » ; *Adu. Marcionem*, III, 15, 3 (Braun, Paris, 1994, *SC* 399) : *Nullus enim status differentiarum nonnisi proprietatibus appellationum consignatur*, « Car une différence de statuts ne peut être marquée que par des dénominations propres ».

10. Sur ces débats voir notamment H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Berlin, 1863, p. 39-110 et 312-347 ; W. S. Allen, « Ancient Ideas on the Origin and Development of Language », in *Transactions of the Philological Society*, 1948 (1949), p. 35-60.

11. Élien, *Varia historia*, IV, 17 : Ἔλεγε δὲ ὅτι πάντων σοφώτατον ὁ ἀριθμός, δεύτερος δὲ ὁ τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα θέμενος (Wilson, Cambridge Mass. — Londres, 1997), cité également par Jamblique, *Vie de Pythagore*, 82. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, I, 6, 2 (Fohlen, Paris, 1931, *CUF*) : *qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae uisum est, omnibus rebus imposuit nomina*. Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques », 217, réimpr. Genève, 1999, p. 281.

12. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 56, présente l'inventeur des noms comme un être inspiré, qu'il s'agisse d'un dieu, d'un démon ou d'un homme divin.

COLLART, le langage est une création lente et continue [13], avec toutefois l'existence de créateurs successifs, les *impositores*, qui « imposèrent » leurs noms aux choses [14]. Ces êtres ne semblent pas avoir été, dans l'esprit de Varron, des êtres proprement inspirés, mais ils disposaient d'une autorité suffisante pour imposer leurs créations. Les *impositores* primitifs créèrent les mots primitifs, un millier environ, les *primigenia uerba* : ce sont des mots chefs de file, à partir desquels on fit dériver les autres mots. Ils furent imposés aux choses par un acte volontaire, et à ce titre portent le nom de *impositicia uerba*. Par la suite ces mots ne cessèrent de subir des transformations et donnèrent naissance à d'autres mots, les *uerba declinata*.

En admettant une pluralité d'*impositores*, Varron se distingue de la tradition pythagoricienne. Il n'est pourtant pas impossible qu'il l'ait connue et parfois partagée. Pierre BOYANCÉ a attiré l'attention sur un texte du *De lingua latina* (V, 7-8), dans lequel Varron distingue quatre degrés d'explications des mots [15]. Le troisième correspond à l'explication que peuvent en donner les philosophes ; quant au quatrième degré, inaccessible, il est celui de l'explication du « roi » :

> *Quartus, ubi est adytum et initia regis*, « Le quatrième degré est celui où se trouvent le secret sanctuaire, les principes ineffables réservés au roi ».

Jean COLLART, l'éditeur de ce texte, croit pouvoir reconnaître dans le « roi » une allusion au *rex sacrorum*, qui était à Rome le gardien du rituel [16]. Mais Pierre BOYANCÉ a proposé d'identifier plutôt ce « roi » à l'onomatothète pythagoricien. Il pourrait alors s'agir d'une trace de pythagorisme, qui n'a rien d'improbable chez un auteur dont on sait qu'il avait subi l'influence de maîtres marqués par cet enseignement [17].

Quoi qu'il en soit, nous trouvons chez Varron le souvenir vivant de réflexions anciennes sur le ou les sages onomatothètes. La dette de Tertullien envers Varron est bien connue [18], et il pourrait avoir connu ces développements. L'hypothèse d'une interprétation de Gn 2, 19 à la lumière des réflexions philosophiques sur l'origine du langage est donc plausible.

Pourtant l'expression *Adam nomina imposuit* n'est pas en elle-même probante. Il est vrai que la *Vetus Latina* recourt de préférence à *uocare* et

13. Essai de reconstitution de J. COLLART, *Varron grammairien latin*, Paris, 1954, p. 269-272, à partir de *De ling. lat.*, V, 3. 9 ; VI, 3. 36-37. 39 ; VII, 2 ; VIII, 5. 7 ; X, 15. 51. 53. 60-61.

14. En cela Varron se distingue d'Épicure et de Lucrèce, pour qui le langage est une création naturelle et spontanée, qui ne doit rien à l'inventivité d'un homme. Ils contestent que la langue puisse être une création imputable à un ou plusieurs individus, humains ou divins (LONG-SEDLEY, 19 B 3-5 et C) : voir J. COLLART, *Varron grammairien latin*, Paris, 1954, p. 266 ; p. 268 pour Lucrèce, ainsi que A. A. LONG et D. N. SEDLEY, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. par J. BRUNSCHWIG et P. PELLEGRIN, Paris, 2001, I, p. 207-209.

15. P. BOYANCÉ, « Étymologie et théologie chez Varron », p. 103 s., *REL* 53 (1975), p. 99-115.

16. J. COLLART, *Varron, De lingua latina. Livre V. Texte établi, traduit et annoté*, Paris, 1954, p. 7 et 155. Le texte pose des problèmes d'édition : voir la discussion lors des Entretiens de la Fondation Hardt de 1962 : *Varron*, éd. O. REVERDIN, Fondation Hardt - Genève, 1963 (Entretiens sur l'Antiquité classique, 9), p. 115-116.

17. Sur le pythagorisme de Varron, connu peut-être à travers Antiochus d'Ascalon, voir le *status quaestionis* de Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, 1997 (Latomus, 237), p. 299-314, qui recense les domaines où se manifeste cette influence.

18. Pour un bilan partiel et provisoire, A. CORTESI, « Varrone e Tertulliano. Punti di continuità », *Augustinianum*, 24 (1984), p. 349-365.

que Jérôme, dans la Vulgate, utilise *appellare* et *uocare* [19]. Mais d'une part le faible nombre de témoins de la *Vetus Latina* pour Gn 2, 19 rend toute conclusion délicate ; en outre il arrive à Ambroise et Augustin d'utiliser pour ce verset l'expression *nomina imponere* [20] ; enfin on sait que c'est une façon classique d'exprimer la nomination en latin.

Pour étayer l'hypothèse d'une substitution d'Adam à l'*impositor* de Varron, il faudrait donc la replacer dans le cadre plus général de l'exégèse patristique de Gn 2, 19, ce qui revient à poser la question suivante : les exégètes chrétiens ont-ils interprété ce verset à la lumière des réflexions philosophiques sur l'origine du langage ? Nous l'avons entraperçu avec Eusèbe, mais une enquête plus systématique s'impose [21].

Avant d'en venir aux auteurs chrétiens, il faut considérer Philon d'Alexandrie, dont on connaît le rôle qu'il a joué dans l'exégèse chrétienne. Or celui-ci met explicitement en relation l'imposition des noms par Adam et l'enseignement de la philosophie grecque sur les sages qui donnèrent leur nom aux choses :

> « Si les *philosophes grecs* ont dit que les premiers qui imposèrent les noms aux choses furent des sages, Moïse a dit mieux : d'abord que ce n'est pas l'œuvre de quelques anciens, mais du premier qui est né ; de cette façon, comme il a été façonné principe de génération pour les autres hommes, on estime qu'il fut aussi principe du langage — car sans noms, il n'y aurait pas non plus de langage. Ensuite, si plusieurs donnaient les noms, ceux-ci devraient être divers et inconciliables, chacun les donnant différemment, tandis qu'avec un seul l'attribution devait convenir à son objet, et qu'ainsi pour tous le symbole de ce qui se présente est le même que celui de la chose qu'on veut signifier [22] ».

Il se peut que Philon soit ici influencé par le pythagorisme, mais, quoi qu'il en soit, on le voit identifier explicitement Adam à l'onomatothète des philosophes. Ailleurs il insiste sur la double qualité de roi et de sage de l'onomatothète primordial et précise que cette imposition des noms n'a pas concerné seulement les êtres animés, mais également les êtres inanimés, et donc toutes les créatures [23]. Parce que la nature rationnelle du premier

19. Cf. B. Fischer, *Genesis. Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel*, 2, 1, Freiburg im Breisgau, 1951, p. 49-50.

20. Ambroise de Milan, *De paradiso*, 11, 49 (Schenkl, Wien, 1896, *CSEL* 32, 1), p. 306, 23-26 : *inposuit Adam nomina omnibus pecoribus et omnibus bestiis* ; cf. 13, 63, p. 323, 6-7 : *Adam, qui omnia animantia ita uidit, ut his et nomen inponeret* ; Augustin, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 5, 6 (Paris, 1974, *BA* 23) : *quomodo, ad se adductis animalibus terrestribus et uolatilibus omnibus, Adam clausis oculis nomina posset inponere*.

21. Cette enquête ne prétend pas à l'exhaustivité. Elle eut pour point de départ les remarques de M. Alexandre, *Le commencement du Livre*, p. 281, et les relevés de *Biblia Patristica : index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris, 1975-2000, I-VII.

22. Philon, *Legum allegoriae*, II, 15 (éd. tr. Mondésert, Paris, 1962) : Καὶ γὰρ οἱ παρ' Ἕλλησι φιλοσοφοῦντες εἶπον εἶναι σοφοὺς τοὺς πρώτους τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα θέντας Μωυσῆς δὲ ἄμεινον, ὅτι πρῶτον μὲν οὔ τισι τῶν πρότερον, ἀλλὰ τῷ πρώτῳ γενομένῳ, ἵνα ὥσπερ αὐτὸς ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις γενέσεως ἐπλάσθη, οὕτως καὶ αὐτὸς ἀρχὴ τοῦ διαλέγεσθαι νομισθῇ — μὴ γὰρ ὄντων ὀνομάτων, οὐδ' ἂν διάλεκτος ἦν —, ἔπειτα ὅτι πολλῶν μὲν τιθέντων ὀνόματα διάφωνα καὶ ἄμικτα ἔμελλεν ἔσεσθαι, ἄλλων ἄλλως τιθέντων, ἑνὸς δὲ ὤφειλεν ἡ θέσις ἐφαρμόττειν τῷ πράγματι, καὶ τοῦτ' εἶναι σύμβολον ἅπασι τὸ αὐτὸ τοῦ τυγχάνοντος ἢ τοῦ σημαινομένου. Cf. *De Cherubim*, 56, qui semble attribuer ce rôle à Moïse et met nettement en évidence la relation de la chose avec son nom.

23. Philon, *Quaestiones in Genesim*, I, 20-22. Dans la tradition rabbinique, c'est surtout dans l'imposition des noms aux animaux que la sagesse d'Adam apparut pleinement. Il fit ce que les anges ne

homme était encore pure, il fut en mesure de procéder à « des impositions des noms qui ne fussent ni déplacées ni discordantes, mais entièrement révélatrices des qualités de leur objet [24] » ; Adam « prit les images toutes fraîches des corps et des choses, et il leur donna les noms justes, en visant exactement les réalités qui étaient signifiées, de façon qu'en même temps leur nature soit énoncée et pensée [25] ». Philon insiste donc sur l'exactitude de la dénomination : le nom correspond à ce qu'est réellement la créature. Sa lecture de Gn 2, 19 est donc enrichie des réflexions philosophiques sur le nom.

Il reste donc à savoir si la tradition chrétienne antique s'est emparée de cette interprétation. En fait il s'avère que Gn 2, 19 n'est guère utilisé par les Pères. La première littérature chrétienne, tant grecque que latine, le cite peu, et surtout ne le commente jamais [26]. Par la suite le verset, sans être négligé, n'est que rarement au premier plan de l'exégèse, éclipsé peut-être par les versets suivants évoquant la création de la femme. La question du langage et de son origine préoccupe certains auteurs, mais l'intérêt n'est pas général et dépend de l'intention de l'ouvrage.

Jean Chrysostome, dans ses *Homélies sur la Genèse*, essentiellement préoccupé de spiritualité et de morale chrétiennes, reconnaît que les mots d'aujourd'hui sont encore ceux choisis par Adam ; il voit dans le pouvoir d'imposer leurs noms aux choses le symbole du pouvoir de l'homme sur les créatures [27]. C'est aussi le signe de la sagesse d'Adam, avant la chute, puisqu'il a su donner à toutes les créatures le nom qui leur convient proprement, c'est-à-dire conforme à leur nature [28]. Dans cette opération Jean Chrysostome souligne qu'Adam n'a craint aucune des créatures et que toutes, même les plus féroces, se sont soumises à lui [29]. Et si ces noms subsistent encore aujourd'hui, c'est que Dieu leur a donné une assise suffisante pour qu'on se souvienne éternellement de l'honneur qui a été fait dès l'origine à Adam et qu'on mesure la perte qu'a représentée la chute, qui a mutilé cette puissance. Le prédicateur en conclut que cela doit susciter nos louanges à Dieu. Il n'approfondit pas davantage la question de l'origine du langage.

parvenaient pas à faire, donner un nom aux différentes espèces ; il parla sans hésitation, en trouvant le nom convenable à la particularité de chaque animal. Voir L. Ginzberg, *Les Légendes des Juifs*, I. *La création du monde, Adam, les dix générations, Noé*, trad. par G. Sed-Rajna, Paris, 1997 (Patrimoines. Judaïsme), p. 48 et notes 29 et 30, p. 206.

24. *De opificio mundi*, 149 (Arnaldez, Paris, 1961) : τὰς θέσεις μήτ' ἀνοικείους μήτ' ἀναρμόστους ἀλλ' ἐμφαινούσας εὖ μάλα τὰς τῶν ὑποκειμένων ἰδιότητας .

25. *De opificio mundi*, 150 : τὰς φαντασίας τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἀκραιφνεστάτας λαμβάνων εὐθυβόλους ἐποιεῖτο τὰς κλήσεις, εὖ μάλα στοχαζόμενος τῶν δηλουμένων, ὡς ἅμα λεχθῆναι τε καὶ νοηθῆναι τὰς φύσεις αὐτῶν. Notons toutefois qu'il n'y a pas, dans ce texte, de rapprochement explicite avec l'enseignement de la philosophie grecque.

26. Citation sans commentaire dans Irénée, *Démonstration*, 13 et Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, II, 21-22. Lactance, *Institutiones diuinae*, II, 10, dans son développement sur la création, n'évoque pas la dénomination des êtres et des choses par Adam. On remarque d'autre part que nos sources ne témoignent d'aucun débat avec les païens à propos de Gn 2, 19 : J. G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman paganism*, Tübingen, 2004 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 23), n'en relève aucune mention dans les ouvrages des adversaires des chrétiens.

27. Jean Chrysostome, *Homélies sur la Genèse*, XIV, 5, *PG* 53, 116-118.

28. Cf. aussi ses *Sermons sur la Genèse* (Brottier, Paris, 1998, *SC* 433), VI, l. 79-91 ; VII, l. 108-109.

29. Cf. *Sermons sur la Genèse*, III, l. 94-103 ; V, l. 150-152.

Quelques auteurs sont allés plus loin dans cette exégèse. Eusèbe cherche, dans les cinq derniers livres de sa *Préparation évangélique* (XI-XV), à établir des parallèles entre la pensée hébraïque et la philosophie grecque, entre Moïse et Platon. L'idée qui préside à ces mises en parallèle est la théorie de l'emprunt ou du plagiat, que nous évoquions en commençant : ce qui est vrai dans la philosophie profane est en fait un emprunt à la Bible, historiquement antérieure aux auteurs grecs. Cette entreprise amène Eusèbe à citer abondamment les auteurs grecs, en particulier Platon. Or il utilise précisément le *Cratyle* pour en rapprocher Gn 2, 19 et dégager les points de vue communs : il y a une façon juste de nommer les choses (XI, 6, 2) ; seul un grand législateur et un sage est capable d'attribuer leur nom aux choses (XI, 6, 3-5) ; l'attribution des noms dépend de la nature de la chose nommée (XI, 6, 10-22) ; enfin certains noms ont été établis par une puissance divine (XI, 6, 23-41). Il y a donc bien chez Eusèbe superposition de la doctrine philosophique de l'origine du langage sur Gn 2, 19. La Bible est interprétée à la lumière des spéculations philosophiques.

Le théologien arien Eunome développa une philosophie du langage assez précise, inspirée par les débats trinitaires et christologiques. Dans son *Apologie*, il explique que les appellations signifient les substances elles-mêmes, et que si les noms sont différents, les substances le seront aussi [30]. Il y a un lien naturel et nécessaire entre la substance et le nom. Par la suite, dans l'*Apologie de son Apologie*, qu'on connaît par l'intermédiaire de Grégoire de Nysse, il ajoute l'idée de l'origine divine du langage. Le langage fut donné à l'humanité par Dieu ; les noms sont plus anciens que les hommes qui les prononcent, car Dieu, tout en créant, a fixé à chaque chose son nom [31]. L'homme n'a donc aucune initiative dans la création du langage. Eunome, qui n'accorde par conséquent aucune place à Gn 2, 19, trouve un argument dans le premier récit de la création, qui met en scène Dieu prononçant le nom que la chose soit [32]. Cet argument est longuement discuté par Grégoire de Nysse dans son *Contre Eunome*. Il conteste cette lecture de la *Genèse* et refuse l'idée d'une origine divine des mots, au nom de Gn 2, 19, qui attribue clairement le pouvoir de nomination à l'homme. Grégoire semble omettre volontairement l'exégèse de ce verset par

30. Eunome, *Apologie*, 18 (Sesbouë — de Durand — Doutreleau, Paris, 1983, *SC* 305). Cf. Grégoire de Nysse, *Contre Eunome*, I, 151-154 (Jaeger, 1960, Leiden, *GNO* 1, p. 71-73). Voir J. Daniélou, « Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du *Cratyle* », *REG* 69, 1956, p. 412-432 ; B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Étude systématique du Contre Eunome avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Namur, 1994, « Ouvertures », 12, p. 150-151. Basile s'est élevé le premier contre cette conception : pour lui, *Contre Eunome*, II, 4, les dénominations ne signifient pas les substances ; elles désignent avec une certaine précision tout ce qui entoure la substance, mais sans pénétrer jusqu'au noyau métaphysique dur : cf. Pottier, *Dieu et le Christ*, p. 164.

31. Grégoire de Nysse, *Contre Eunome*, II, 159. 262. 390. 398. 546. Cf. Pottier, *Dieu et le Christ*, p. 167-170. À rapprocher des *Homélies ps.-clémentines*, III, 21 : le Prophète de Vérité s'est incarné successivement en trois hommes aux personnalités différentes, mais toutes animées par le même et unique Esprit Saint ; or ce Prophète est, avec le Créateur, à l'origine des noms des créatures : III, 21 « En sa qualité de seul véritable prophète, il a, comme le créateur, imposé à chaque animal un nom particulier, en rapport exact avec la nature de cet animal. Car le nom qu'il donna était celui-là même que le créateur avait déjà donné à sa créature » (trad. A. Siouville, *Les Homélies clémentines. Traduit du grec, introduit et annoté*, Paris, 1933, réimpr. Paris, 1991, avec une préface de C. Jambet).

32. Grégoire de Nysse, *Contre Eunome*, II, 196.

Eunome : celui-ci devait considérer que Dieu voulait seulement vérifier si Adam connaissait les noms naturels innés.

Nous ne nous arrêterons pas davantage sur ces réflexions. Nous retiendrons surtout que ces auteurs utilisent Gn 2, 19 pour traiter d'une question importante pour eux, notamment pour des raisons théologiques, sans que le verset soit véritablement à l'origine de leurs spéculations. Origène nous en donne d'ailleurs confirmation. L'Alexandrin évoque les débats sur l'origine du langage et prend parti pour la théorie naturaliste, sans jamais commenter Gn 2, 19, ni même y faire allusion [33].

Les auteurs chrétiens latins ont également peu commenté le verset qui nous occupe. Ambroise l'utilise dans une œuvre de jeunesse, le *De paradiso*, par lequel il a fait ses débuts dans l'exégèse et où il se montre, dans l'ensemble, assez dépendant de Philon d'Alexandrie [34]. À l'allégorèse philonienne il emprunte l'idée qu'Adam représente l'intellect, et les bêtes que Dieu lui amène, les passions et les vaines pensées. Comme Philon, il reconnaît dans l'acte d'imposer les noms une manifestation de la faculté de jugement et de discernement que Dieu a conférée à Adam et qui lui permet d'exercer un pouvoir sur les êtres et les choses. En revanche il ne retient pas de Philon l'idée qu'Adam est historiquement à l'origine du langage. Cet affranchissement par rapport à son maître en exégèse s'explique par l'intention qui préside au *De paradiso*, à savoir la réfutation des objections de l'hérétique Apelle envers l'Ancien Testament. Ambroise pose donc à propos de Gn 2, 19 la question suivante : si, selon l'interprétation allégorique philonienne, Dieu a placé dans le paradis les passions du corps et les vaines pensées, n'est-il pas le véritable responsable de la faute d'Adam ? La réponse, fondée sur Gn 2, 19, reconnaît Adam coupable, puisqu'il avait reçu de Dieu ce qu'il lui fallait pour se bien conduire, la faculté de juger. On saisit que le contexte d'utilisation de Gn 2, 19 détermine son interprétation et éloigne Ambroise d'une lecture littéraliste, qui verrait dans ce verset l'invention du langage.

Avec Augustin nous avons un exemple plus intéressant pour notre propos. L'évêque d'Hippone a commenté à plusieurs reprises la *Genèse*. Dès 388-389 il rédige un commentaire allégorique tourné contre les Manichéens (*De Genesi contra manichaeos*). Il y revient en 393 pour s'engager dans une explication littérale du premier livre biblique, mais il s'interrompt, accablé par la tâche à accomplir : son commentaire s'arrête à Gn 1, 28 (*De Genesi ad litteram imperfectus liber*). C'est plus tard, en 401, qu'il reprend à nouveaux frais ce travail colossal, pour aboutir au commentaire en 12 livres *De Genesi ad litteram* de 414. Enfin les derniers livres des *Confessions* et le livre XI de la *Cité de Dieu* proposent un commentaire des

33. En fait Origène veut répondre à l'objection de Celse sur les noms divins, qui s'étonnait de la diversité des noms du Dieu unique (Adonaï, Sabaoth, etc.). À cette fin l'Alexandrin souligne que les noms ne sont pas neutres, conventionnels, mais qu'ils disent quelque chose de la nature de Dieu et relèvent d'une science divine (*Contre Celse*, I, 24-25 ; V, 45). Les noms sont dévoilement de l'être, *De oratione*, 24, 2-3. Cf. M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le* Contre Celse *d'Origène*, Paris, 1988, « Théologie historique », 81, p. 241-253.

34. Sur le *De paradiso* d'Ambroise (*CSEL* 32, 1), cf. H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, 1977, t. I, p. 31-54.

tout premiers versets. Chez Augustin deux passages, empruntés aux commentaires suivis, concernent notre sujet.

Dans le *De Genesi contra manichaeos*, II, 11, 16, Augustin explique que l'affirmation de Gn 2, 19 est une façon de dire que l'homme l'emporte sur les êtres dépourvus de raison. Si l'homme est au-dessus d'eux, c'est à cause de la raison, car elle est la seule faculté à permettre d'apprécier chaque être, de les distinguer les uns des autres et donc de désigner chacun sous une dénomination qui lui soit propre [35]. Dans la continuité des réflexions anciennes, notamment cicéronienne, Augustin est ici sensible au lien qui unit la raison et le langage. L'acte de dénomination repose sur une opération de discernement, de distinction à l'intérieur du réel, qui relève de la raison. Comme Jean Chrysostome, Augustin retient du passage biblique l'idée de la supériorité de l'homme sur les autres créatures, mais, plus que le commentateur grec, il met cette supériorité en relation avec la nature rationnelle de l'homme. La raison est reconnue comme la condition de possibilité du langage. Le commentaire d'Augustin ne va toutefois pas plus loin. En particulier il ne s'intéresse pas à la dimension primordiale de l'acte d'Adam. Cela s'explique par la perspective que le commentateur adopte dans son *De Genesi contra manichaeos* : il s'agit d'un commentaire résolument allégorique, qui ne s'arrête guère à la lettre du texte. Or reconnaître dans l'acte de dénomination d'Adam l'origine réelle du langage, c'est bien prendre à la lettre le texte biblique.

Qu'en est-il alors dans le *De Genesi ad litteram*, dont le projet est sans doute plus propice à une telle inteprétation ? Puisque le *liber imperfectus* se limite à l'exégèse du premier chapitre de la *Genèse*, il faut se reporter à l'ouvrage complet en douze livres. Deux questions retiennent particulièrement l'attention d'Augustin. D'abord comment Dieu est-il parvenu à conduire les animaux à se présenter devant Adam ? À ses yeux le commandement fut donné aux animaux non pas sous la forme d'une parole, qu'ils n'auraient pu comprendre faute d'être doués de raison, mais par l'entremise des anges, qui envoient aux animaux les images capables de les frapper, de flatter leurs instincts et par là de déterminer leur comportement [36].

Se demandant ensuite pourquoi l'Écriture ne mentionne pas les poissons parmi les créatures qu'Adam eut à charge de nommer, Augustin répond que cette particularité du texte biblique doit avoir une signification allégorique et prophétique, mais, conformément à son projet initial de lecture littérale, il se refuse à développer ce point (IX, 12). Le passage comporte toutefois un court développement qui concerne l'origine du langage :

35. *De Genesi contra manichaeos*, II, 11, 16 (Paris, 2004, *BA* 50) : *Primo ergo demonstrauit Deus homini quanto melior esset pecoribus et omnibus irrationalibus animantibus, et hoc significat quod dictum est adducta esse ad illum omnia ut uideret quid ea uocaret, et eis nomina imponeret. Ex hoc enim apparet ipsa ratione hominem meliorem esse quam pecora, quod distinguere et nominatim ea discernere nonnisi ratio potest, quae de ipsis iudicat.*

36. *De Genesi ad litteram*, IX, 14, 24-25.

Si enim linguae humanae consulantur, sic appellantur haec omnia, quemadmodum eis homines loquendo nomina posuerunt. Non solum haec, quae sunt in aquis et terris, uerum etiam ipsa terra et aqua et caelum et quae uidentur in caelo et quae non uidentur, sed creduntur, pro diuersitate linguarum gentilium diuersis nominibus appellantur. Vnam sane linguam primitus fuisse didicimus, antequam superbia turris illius post diluuium fabricatae in diuersos signorum sonos humanam diuideret societatem, quaecumque autem illa lingua fuerit, quid adtinet quaerere ? Illa certe tunc loquebatur Adam et in ea lingua, si adhuc usque permanet, sunt istae uoces articulatae, quibus primus homo animalibus terrestribus et uolatilibus nomina inposuit. Num igitur ullo modo credibile est in eadem lingua nomina piscium non ab homine, sed diuinitus instituta, quae deo docente homo postea disceret ? Quod si ita etiam factum esset, quare ita factum esset, procul dubio mystica significatio resonaret. Sed credendum est paulatim cognitis piscium generibus nomina inposita [37].

Le texte est intéressant pour reconstituer une philosophie du langage fondée sur les Écritures. Augustin y reconnaît d'abord, d'expérience, que toutes les créatures ont reçu des noms différents selon les langues. Mais il admet aussi, conformément à l'enseignement biblique, qu'il a existé une langue primitive, unique pour le genre humain, que parlait Adam, avant que l'épisode de la Tour de Babel vienne ruiner cette unité et introduire la diversité des langues. Il semble ne pas exclure que des vestiges de cette langue subsistent dans les langues contemporaines, mais sa formulation est particulièrement prudente : *si adhuc usque permanet*. Enfin l'exégète exclut que tel ou tel de ces noms — en l'espèce celui des poissons — ait été donné par Dieu, avant d'être enseigné à l'homme. Autrement dit, la dénomination des créatures est bien une œuvre humaine, et Augustin refuse de la considérer comme un acte divinement inspiré, *diuinitus*. Ce dernier point est intéressant, car Augustin se sépare d'une conception mystique et surnaturelle du langage, qui verrait dans les mots des institutions divines, sacrées et donc immuables. Nous avons vu que c'était celle d'Eunome, et Jean Daniélou a montré qu'elle était partagé par les néoplatoniciens [38]. Augustin s'en écarte et retient l'idée d'une création humaine du langage, sous la forme d'une langue primitive (*primitus*), qui était celle d'Adam et

37. *De Genesi ad litteram*, IX, 12 (éd. Zycha, *CSEL* 28, 1, p. 281, 23- p. 282, 15) : « Si on consulte les langues humaines, tous ces êtres sont appelés conformément aux noms que les hommes leur ont imposés en parlant. Non seulement les êtres qui vivent dans les eaux et sur les terres, mais aussi la terre elle-même, l'eau, le ciel, ce qu'on voit dans le ciel et ce qu'on ne voit pas mais dont on suppose l'existence, tout cela a reçu des noms différents en fonction des différentes langues des peuples. Certes nous avons appris qu'il y eut une langue unique à l'origine, avant que l'orgueil qui présida à la construction de la fameuse tour, après le déluge, divisât la société du genre humain en donnant des timbres différents aux signes, mais rechercher quelle fut cette langue, en quoi cela importe-t-il ? En tout cas Adam parlait cette langue-là et c'est dans cette langue, si elle subsiste encore aujourd'hui, qu'ont été articulés les sons par lesquels le premier homme a donné leur nom aux animaux terrestres et aux volatiles. Par conséquent est-il vraisemblable que les noms des poissons aient été créés dans cette même langue non pas par l'homme, mais de façon divine, pour qu'ensuite l'homme les apprît de l'enseignement de Dieu ? Même si cela s'était passé ainsi, pour expliquer ce fait, il est hors de doute que se manifesterait une signification mystique. Mais il faut croire qu'un nom fut imposé aux espèces de poissons à mesure qu'Adam apprît à les connaître. »

38. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, p. 332-333 ; J. Daniélou, « Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du *Cratyle* », p. 422-427. L'idée de l'origine surnaturelle du langage semble remonter au moins à la fin du IIe s. ap. J.-C., voir *supra* notes 31 et 33.

des générations qui le suivirent jusqu'à la construction de la Tour de Babel. L'exégète ne s'attarde pas davantage sur cette question, considérant qu'elle ne concerne pas son propos (*quaecumque autem illa lingua fuerit, quid adtinet quaerere ?)*.

La reconnaissance de l'existence d'une langue primitive, d'origine humaine, qui s'est ensuite scindée en une multitude d'idiomes, l'hypothèse que certains des éléments de cette langue adamique subsistent dans les langues contemporaines sont des traits qui rapprochent Augustin de Varron. On remarquera toutefois qu'Augustin ne cherche pas à aller plus avant dans cette question, qu'il traite en passant. Il se tient finalement à distance des questions de philosophie du langage et il en reste à des affirmations de bon sens : la diversité des langues, l'origine humaine du langage. En outre la construction de la Tour de Babel, en provoquant la confusion des langues et la dispersion des hommes, rend inaccessible l'état antérieur de l'humanité et donc vaine toute tentative de reconstitution.

Augustin met davantage qu'Ambroise Gn 2, 19 en relation avec l'origine du langage, mais sans aller au bout de la question, tout simplement parce que ce n'est pas l'objet d'un commentaire exégétique. En particulier il n'évoque pas la question du caractère naturel ou conventionnel du langage. Lorsqu'on se tourne vers d'autres ouvrages de l'évêque d'Hippone, qu'il s'agisse des ouvrages philosophiques de sa jeunesse (*De ordine*, *De magistro*, *De musica*, *De dialectica*, etc.), des ouvrages doctrinaux comme le *De trinitate*, ou encore des traités sur le magistère chrétien (*De doctrina christiana*), on constate qu'il accorde une nette préférence à la réflexion sur le signe et son rapport à la réalité et à la vérité, qui a une portée théologique évidente. S'il lui arrive d'évoquer l'origine conventionnelle du langage (*De musica*, VI, 9, 24), s'il signale, à la manière de Varron, que les mots ont été surajoutés aux choses (*De ordine*, II, 12, 35), c'est toujours en passant, et surtout jamais en relation avec Gn 2, 19. Dans le *De dialectica*, il rapporte certes l'explication naturaliste de l'origine du langage que développaient les Stoïciens, et il semble la partager, mais sans chercher à la mettre en relation avec le livre de la Genèse [39]. Comme si le travail exégétique et la réflexion philosophique sur le langage restaient imperméables l'un à l'autre.

Dans ce tour d'horizon de l'exégèse de Gn 2, 19, nous avons rencontré des commentaires qui mettent en relation la fonction d'onomatothète d'Adam avec les réflexions antiques sur l'origine du langage (Philon d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée) : Adam se substitue au sage de Pythagore. Il s'avère pourtant que cette substitution fut l'œuvre de quelques auteurs seulement [40] et que ce verset n'eut aucun rôle décisif dans la réflexion chrétienne sur le langage. Des penseurs comme Origène ou

39. Augustin, *De Dialectica*, VI, 94 (K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoïker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, Stuttgart, 1987, nº 644). Sur cet ouvrage et ses sources, H. Ruef, *Augustin über Semiotik und Sprache : sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift « De Dialectica » mit einer deutschen Übersetzung*, Bern, 1981.

40. À cet égard il faudrait donc nuancer la remarque de M. Alexandre, *Le commencement du Livre*, p. 281.

Augustin, dans son *De dialectica*, peuvent traiter de la question du langage et de son origine sans recourir à ce texte. En outre des auteurs le commentent sans mettre l'accent sur l'invention primordiale du langage. Le verset est plus souvent interprété pour saisir les relations entre Dieu et l'homme, et entre l'homme et les autres créatures, comme le font d'ailleurs les exégètes contemporains. Enfin lorsque Gn 2, 19 est mis en relation avec la question de l'origine du langage et ses problèmes, on constate que le verset n'est jamais le point de départ de la réflexion, mais qu'il intervient secondairement, comme un témoin, à la différence que de ce que l'on trouve chez Philon [41]. La lecture de la Bible n'a donc pas conduit à une ré-élaboration de la philosophie du langage [42]. Au bout du compte le cas de Tertullien, qui a suscité cette enquête, est assez exemplaire de cette situation. L'une des informations qu'il tire de Gn 2, 19, à savoir le lien entre la nature d'une réalité et son nom, est conforme à ce qu'il dit ailleurs, régulièrement, de la relation des choses et des noms. Cette position est en fait déterminée par sa formation rhétorique et philosophique, et le verset vient seulement en appoint de sa conception, à propos d'un débat exégétique précis. Quant à la question du sage onomatothète, il ne l'aborde pas frontalement et ne cherche donc pas à substituer un modèle biblique à un modèle profane.

41. Notre analyse s'est cantonnée à l'examen de l'exégèse de Gn 2, 19, mais on pourrait tirer les mêmes conclusions du commentaire d'autres passages bibliques, en particulier Gn 1, 5 (nomination de la lumière et des ténèbres par le Créateur) et Gn 11 (épisode de la Tour de Babel).

42. Cf. P. Rotta, *La Filosofia del linguaggio*, p. 67-118.