

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

5/11/2003

Spinoza et le problème de l'interprétation

TTP, chap. 7 (2)

2 - La méthode naturelle d'interprétation (par. 1-4)

Revenons à présent au début du chapitre sept du *TTP*, et intéressons-nous à ses quatre premiers paragraphes, dans lesquels Spinoza s'emploie à préciser le problème principal que doit affronter tout lecteur de la Bible, ce qui le conduit à dégager le précepte auquel doit obéir la méthode correcte d'interprétation adaptée à la nature très spéciale, voire même paradoxale, de son texte : en effet, tout en étant Le Livre, comme tel modèle de tous les livres possibles, qui en sont des imitations ou des reproductions plus ou moins imparfaites, il n'en est pas moins aussi un livre, livre qui est à la fois comme les autres et différent d'eux, dans la mesure où il observe, comme c'est le cas pour chaque livre, des normes de composition spécifiques, qui définissent sa nature propre, normes aux exigences desquelles son interprétation doit être adaptée en vue de pouvoir se faire reconnaître par tous comme correcte.

Le précepte dont Spinoza fait dépendre une interprétation correcte de l'Écriture est résumé tout à la fin de cette introduction à l'ensemble du chapitre, dans le quatrième paragraphe, par la formule : "Toute la connaissance de l'Écriture ne doit être tirée que d'elle seule" (*tota Scripturae cognitio ab ipsa sola peti debet*). Cette formule fait tout de suite accéder au fond du problème. En effet, "connaissance de l'Écriture", cela veut dire à la fois deux choses, compte tenu des deux valeurs, objective et subjective du génitif : cela signifie d'une part, au sens du génitif subjectif, la connaissance que délivre l'Écriture, c'est-à-dire le message qu'elle transmet, qui en définit le contenu, et dont la saisie adéquate constitue ce qu'on peut attendre de sa bonne lecture; et d'autre part cela signifie aussi, au sens cette fois du génitif objectif, la connaissance dont l'Écriture peut faire l'objet et qui est l'une des composantes essentielles de sa lecture. Or cette seconde connaissance ne peut être séparée de la première, et même doit être considérée comme lui étant préalable : en effet, comment connaître ce que fait connaître l'Écriture si on ne la connaît pas elle-même en tant que support ou véhicule de cette connaissance ? C'est pourquoi la question : comment connaître l'Écriture ?, recèle deux dimensions corrélatives, qu'on est trop souvent tenté de confondre, ce qu'on fait lorsqu'on privilégie l'une au détriment de l'autre : premièrement, savoir ce qu'elle veut faire connaître, donc accéder à sa signification, et deuxièmement, la connaître en tant qu'elle communique cette signification, par des voies spécifiques, qui font d'elle le discours qu'elle est, à nul autre pareil. L'interprétation doit donc traiter à la fois deux problèmes, qui sont liés tout en restant distincts : l'un concerne le contenu et l'autre la forme, c'est-à-dire l'ensemble des procédures assurant la transmission de ce contenu.

Reprenons le raisonnement de Spinoza à son point de départ. Le premier paragraphe met tout d'abord en avant le point sur lequel tout le monde devrait être formellement d'accord, et qui donc ne peut faire objet de discussion, lui-même se refusant à le remettre en cause d'aucune façon :

“Tous assurément reconnaissent en paroles que l’Ecriture sainte est la parole de Dieu qui enseigne aux hommes la vraie béatitude ou le chemin du salut” (*omnibus in ore quidem est sacram Scripturam verbum esse Dei, quod homines verum beatitudinem vel salutis viam docet*).

Ceci veut dire en réalité deux choses : d’une part, l’Ecriture est “sainte”, comme l’indique son appellation traditionnelle, en ce sens que le message qu’elle transmet est censé représenter la parole même de Dieu qui, comme telle, ne peut être remise en question, ce qui confère à ses prescriptions une autorité indiscutable appelant une obéissance aveugle, qui implique que ce qu’elle dit ne puisse pas ne pas être reconnu comme vrai; d’autre part, ce message, qui communique un enseignement divin, a une portée avant tout éthique et concerne la conduite de la vie, c’est-à-dire la manière de régler celle-ci en pratique de manière à parvenir à la béatitude et au salut : ceci correspond à une dimension de l’obéissance qui concerne non plus les pensées mais les actes, ou, pour le dire dans un langage un peu différent, qui concerne non plus les intentions mais les oeuvres. Il semble que Spinoza introduise ici subrepticement, en le présentant comme un point dont tout le monde doit convenir, du moins en principe, comme d’un axiome, un argument crucial qui se trouve à la clé de sa propre lecture de l’Ecriture : à savoir que l’objectif que vise celle-ci en promulguant ses vérités n’est en rien théorique, c’est-à-dire ne prétend pas faire connaître la nature des choses de la manière dont pourrait le faire, sur un mode rationnel, un ouvrage à caractère scientifique ou philosophique; mais cet objectif est pratique; il se rapporte à l’observation d’une règle de vie, et à rien d’autre que cela.

Or, nous le savons bien, toute la difficulté est que ce point est loin d’être admis universellement dans les faits : il n’est pas du tout clair pour tout le monde que la Bible représente la parole divine en tant et en tant seulement qu’elle doit servir concrètement de guide à l’existence humaine, et non dispenser des certitudes sur tous les points concernant la réalité naturelle et les formes de nécessité qui la définissent, certitudes se réclamant d’une vérité à caractère rationnel : de ce dernier type de vérité, le discours de la Bible s’écarte manifestement, en proposant la relation de faits miraculeux et incertains, qui ne peuvent en aucun cas être tenus pour représentatifs de l’ordre des choses, et qui, s’ils sont pris comme objets d’étude, constituent un obstacle à sa connaissance vraie; comme le dit Spinoza dans le troisième paragraphe, il s’agit de “sujets impossibles à déduire de principes connus par la lumière naturelle” (*quae ex principiis lumine naturali notis deduci nequeunt*), parce qu’ils se réfèrent aux “récits de faits naturels inhabituels” (*narrationes rerum insolitarum naturae*), phénomènes d’exception sur lesquels il est par définition impossible de construire une connaissance par notions communes visant à saisir, non de l’accidentel, mais du nécessaire. Remarquons au passage que cette analyse s’appuie sur une théorie des miracles qui assimile ceux-ci, non à des phénomènes impossibles, donc non réels, et entièrement imaginés par ceux qui les racontent, mais à des phénomènes, comme le dit Spinoza, “inhabituels”, dont on peut en conséquence admettre la réalité bien qu’ils soient d’une extrême rareté : on peut en donner pour exemple le passage de la Mer Rouge, qui ne peut s’expliquer que par le fait que, à ce moment, se sont mis à souffler des vents d’une force extraordinaire, tellement extraordinaire que cela n’a pu se produire que cette seule et unique fois, en raison de l’interférence d’un nombre considérable de chaînes causales distinctes.

C’est pourquoi des personnes qui iraient chercher dans la Bible des arguments indiscutables concernant les lois nécessaires auxquelles obéit la chute des graves ou le mouvement des astres s’exposeraient à être déçues, quoi qu’en disent des autorités ecclésiastiques comme celles qui, de manière absurde et abusive, ont mis Galilée en accusation pour avoir négligé de mettre sa physique en accord avec les enseignements

de l'Écriture sainte : ceci pourrait être rapproché de ce qu'explique Socrate dans la *République* de Platon, à propos des lecteurs d'Homère qui prétendent tirer de son oeuvre, entre autres, une meilleure connaissance du fonctionnement du corps humain, et par l'intermédiaire de cette connaissance des indications relevant de la responsabilité spéciale de l'art médical, ce qui est manifestement aberrant.

Spinoza, bien sûr, n'ignore pas cette difficulté, qui est en réalité l'obstacle principal à surmonter pour parvenir à la "connaissance de l'Écriture" : mais il choisit provisoirement de la contourner, en posant sous la forme d'un axiome dont l'évidence est universelle, du moins en droit, cette dimension pratique du message de l'Écriture qui amène légitimement à le tenir, en tant qu'affirmation d'une règle de vie, pour représentant authentiquement la parole divine, ce qui justifie qu'il revendique à cet égard, c'est-à-dire pour ce qui concerne la conduite de la vie, une totale obéissance. Ce qui veut dire aussi que les gens simples, dont un image particulièrement frappante est offerte par le tableau où Rembrandt fait voir sa vieille mère plongée dans la lecture de la Bible, ces personnes qui puisent dans cet ouvrage des modèles de conduite, et y cherchent des réponses aux problèmes que posent leur vie quotidienne, sont parfaitement en droit de le faire, une fois qu'il a été précisé que le Livre ne doit précisément servir à rien d'autre, et ne se prête qu'à ce seul usage auquel il est étroitement adapté, ce qui est le point de vue défendu par Spinoza.

Mais, Spinoza le sait bien, ces deux points qui devraient en principe être admis par tous, ne le sont à la rigueur que du bout des lèvres, sans qu'en soient tirées toutes les conséquences dans les faits. C'est pourquoi l'Écriture, alors même que, comme expression de la parole divine, elle devrait être objet d'un accord universel et constituer pour tous les esprits un foyer de convergence, est devenue tout le contraire : non un livre de paix mais un livre de discorde, objet d'interminables débats interprétatifs qui en mettent la signification en suspens, au point de faire douter de son caractère divin. Personne, en fait, n'est d'accord sur ce que l'Écriture veut dire, c'est-à-dire aussi prescrit en termes d'autorité et d'obligation. Pourquoi? Parce que la dimension d'autorité qu'elle comporte et qui ne peut en aucun cas lui être déniée a été complètement dévoyée : de représentante de l'autorité de la parole divine à laquelle tous devraient se soumettre en pratique, en lui obéissant dans leur vie de tous les jours, elle a été transformée en instrument d'intérêts profanes; ceux-ci s'en sont en effet emparés pour établir et confirmer des formes de pouvoir et de contrainte humaines, trop humaines, et exploiter le message de l'Écriture de façon illégitime, en vue de cautionner des abus qui ne peuvent se passer de cette violence, violence faite au texte et violence faite aux personnes par le biais de l'usage pernicieux qu'on fait du texte; ce qui s'explique, à défaut de se justifier, par le fait que ces comportements inacceptables seraient, par définition, incapables de trouver une légitimité du côté de la nature et de la raison. C'est pourquoi ces lectures à tous les sens du mot abusives, qui non seulement s'écartent de la connaissance de l'Écriture mais rendent cette connaissance à la limite impossible, adoptent communément pour mot d'ordre le déni de la nature et de la raison, ce qui est la condition pour qu'elles puissent déchaîner des forces aveugles, forces qui n'ont certainement rien de divin, et sont responsables des innombrables désordres dont le monde de la servitude humaine est accablé du fait d'être en proie aux forces des affects, comme Spinoza l'explique par ailleurs dans la quatrième partie de son *Ethique* : mais à de telles forces qui la contraignent et contrecarrent le principe actif qui est en elle et la définit, il est clair que la raison ne doit en aucun cas obéir et qu'elle doit au contraire se donner les moyens appropriés en vue de leur résister efficacement, en prenant appui sur la puissance de l'intellect.

Ceci est la raison principale pour laquelle l'interprétation de la Bible fait problème. Et, plus généralement, c'est aussi la raison pour laquelle il y a un problème

de l'interprétation : la violence qui vient d'être évoquée crée les conditions d'un décalage entre ce que dit véritablement le livre, quel que soit celui-ci, et ce qu'on lui fait dire, poussé par des motivations qui lui sont complètement extérieures et qui conduisent à en dénaturer le sens, non du tout par bévue ou ignorance mais en vue d'objectifs stratégiques bien précis liés par diverses voies à la conquête du pouvoir. Alors l'interprétation dégénère fatalement en surinterprétation. C'est ce qui, dans le cas spécifique de la Bible, fait inévitablement écran à "la connaissance de l'Écriture", et lui substitue les fallacieuses apparences de sa méconnaissance.

Comment faire, en conséquence, pour parvenir à une lecture correcte de la Bible, qui n'en dénature pas les enseignements? Pour répondre à cette question, Spinoza avance une proposition surprenante, qui présente à première vue les caractères d'un pari aventuré : on comprend sans peine que, aussitôt mise en circulation, elle ait fait scandale. Cette proposition est formulée dans le deuxième paragraphe de la manière suivante :

"Je dis que la méthode d'interprétation de l'Écriture ne diffère pas du tout de la méthode d'interprétation de la nature, mais lui est entièrement conforme"
(*dico methodum interpretandi Scripturam haud differe a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire*).

Pourquoi cette proposition, dont l'énoncé est introduit non sans solennité par l'affirmation "je dis que", qui témoigne que Spinoza a parfaitement conscience des risques qu'il prend en s'engageant à titre personnel dans cette voie, surprend-elle ? Tout d'abord parce qu'elle paraît en contradiction avec ce qui vient d'être établi au titre d'un axiome dont la validité est universelle en droit : à savoir que la connaissance de l'Écriture, entendons la connaissance qui se dégage de la lecture de l'Écriture, n'a rien à voir avec la connaissance que, par ailleurs, suivant de tout autres procédures, et dans un esprit radicalement différent, on peut avoir au sujet de la nature et de ses phénomènes ; ce dont il se déduit, comme nous l'avons vu, que la tentation de lire, par exemple, la Bible comme un traité de physique doit être écartée absolument. Or Spinoza semble dire ici exactement le contraire : non seulement entre la Bible et la connaissance de la nature il est possible de faire passer une plus ou moins lointaine analogie; mais il faut aller jusqu'à soutenir qu'elles ne diffèrent en rien. Mais la contradiction n'est qu'apparente, et elle se dissipe lorsqu'on réalise que la thèse selon laquelle la connaissance de l'Écriture ne diffère en rien de la connaissance de la nature concerne la connaissance de l'Écriture au sens du génitif objectif et non subjectif : elle ne veut pas dire qu'il faut considérer que, ce que la Bible fait connaître, elle le fait connaître de la manière dont on peut connaître par ailleurs les phénomènes de la nature; mais elle signifie que la connaissance que l'on peut avoir de la Bible, qui en détermine l'interprétation correcte, ne doit pas différer sur le fond de la connaissance de n'importe quel phénomène naturel. Ce qui revient à soutenir, et cela ne pouvait manquer de se présenter comme une grave hérésie au temps de Spinoza, que le texte même de la Bible ne diffère en rien d'un phénomène naturel, donc est un phénomène naturel, et que la bonne méthode d'interprétation de l'Écriture consiste à la prendre comme tel, *et nihil aliud*, pour reprendre l'expression qui revient de manière lancinante sous la plume de Spinoza et constitue la marque de fabrique de son style.

Mais, traiter l'Écriture comme s'agissant de n'importe quel phénomène naturel, c'est apparemment la destituer de son caractère sacré : comment alors rester fidèle à l'axiome selon lequel elle transmet la parole divine, ce dont elle tire à juste droit son appellation d'Écriture sainte ? Comment traiter de manière profane un texte dont on reconnaît par ailleurs le caractère sacré ? Comment garder à l'égard du sacré un état d'esprit profane, sans porter atteinte à son caractère sacré ? Telle est la difficulté

apparemment insurmontable que soulève la thèse de Spinoza selon laquelle “la méthode d’interprétation de l’Ecriture ne diffère pas du tout de la méthode d’interprétation de la nature, mais lui est entièrement conforme”.

Pour résoudre cette difficulté, essayons de mieux comprendre ce qu’il faut entendre par “méthode d’interprétation de la nature”. Spinoza l’explique de la manière suivante :

“La méthode d’interprétation de la nature consiste principalement à mener une enquête systématique sur la nature, puis à en conclure, comme de données certaines, les définitions des choses naturelles” (*methodus interpretandi naturam in hoc potissimum consistit, in concinnanda scilicet historia naturae, ex qua, utpote ex certis datis rerum naturalium definitiones concludimus*).

Est cruciale ici l’utilisation du terme *historia*, que la traduction retenue rend par “enquête”, et qui est pris dans le sens que lui a donné Bacon, en rapport avec sa conception d’une méthode scientifique appuyée sur la considération de l’expérience et des informations que celle-ci apporte, au lieu de procéder complètement *a priori*. Spinoza fait par ailleurs d’importantes réserves concernant la philosophie de Bacon, et en particulier sa théorie de la connaissance, qui méconnaît selon lui les véritables lois du fonctionnement de l’âme, que Bacon a été incapable de déduire d’une connaissance de sa nature véritable : ces réserves sont détaillées dans la *Lettre II* à Oldenburg qui date de 1661. Mais cela n’empêche pas Spinoza de témoigner en pratique une relative confiance à la méthode mise au point par Bacon sur des bases théoriques aussi précaires : c’est pourquoi, cinq ans plus tard, dans sa *Lettre XXXVII* à Bouwmeester, Spinoza explique que, pour parvenir à la vraie méthode de connaissance, celle qui met en oeuvre les procédures de l’intellect et non celles de l’imagination, on peut au départ “se contenter d’une petite enquête au sujet des idées et des perceptions comme celle qu’enseigne Bacon” (*sufficit mentis sive perceptionum historiolum concinnare modo illo quo Verulamius docet*).

Par *historia*, “enquête”, il faut donc entendre une certaine attention aux faits, aux phénomènes communiqués par la voie de l’expérience, auxquels l’esprit se doit d’offrir une structure d’accueil ouverte, non prévenue, ce qui n’exclut pas, bien sûr, une permanente vigilance à leur égard : la question est donc implicitement posée de savoir si cette attention peut être seulement spontanée, comme c’est le cas pour l’expérience obvie, ou nécessite d’être dirigée, comme en offrent la possibilité les dispositifs propres à l’expérimentation scientifique qui substitue à l’expérience obvie, celle qu’on trouve sur son chemin sans l’avoir sollicitée, l’expérience cruciale, dont les conditions ont été au contraire soigneusement préméditées et sont susceptibles d’être contrôlées. Les paragraphes suivants, dans lesquels Spinoza commence à mettre en oeuvre sa méthode d’interprétation de l’Ecriture, modelée sur celle des phénomènes naturels, vont permettre de préciser que, dans la mesure où elle pose la question de savoir quels instruments sont nécessaires à sa mise en oeuvre, et s’interroge aussi sur les moyens permettant de mettre ces instruments à disposition, cette méthode, qui adopte le parti pris de traiter, et plus précisément de mettre en observation, des phénomènes provoqués comme s’il s’agissait de phénomènes naturels, présente à sa manière les caractères d’une véritable expérimentation répondant aux conditions que résume bien la formule qui revient de façon rituelle dans les ouvrages scientifiques, “toutes choses égales par ailleurs”.

Remarquons que cette caractérisation générale de la méthode “naturelle” d’interprétation appliquée à l’Ecriture sainte pose la question du genre de connaissance dont celle-ci relève. Si on s’en tient à la théorie des genres de connaissance exposée dans la deuxième partie de l’*Ethique* (prop. 40, scolie 2), il est clair que cette méthode, qui n’opère ni *a priori* à partir de notions abstraites ni par une intuition directe de la

chose, ne relève ni du deuxième genre ni du troisième genre qui constituent ensemble l'ordre de la connaissance vraie (prop. 42). Il ne reste donc qu'à la faire rentrer dans le champ de la connaissance de premier genre, et très précisément dans la région de celle-ci que constitue la connaissance par signes, distincte de la connaissance par expérience vague. Cette connaissance par signes procède "de ce que, ayant entendu ou lu certains mots, nous nous rappelons des choses desquelles nous formons certaines idées qui ressemblent à celles par l'intermédiaire desquelles nous imaginons des choses" (*ex eo quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur et earum quasdam ideas formemus similes iis per quas res imaginamur*) : c'est bien ce qui se passe lorsqu'on lit un texte comme la Bible, en assignant à chacune de ses formulations un correspondant dans la réalité en vertu de présomptions qui ne relèvent d'aucune démonstration et donc ne peuvent prétendre à aucune certitude rationnelle. Toutefois, cette présentation concernerait uniquement la manière ordinaire, non réfléchie, de lire la Bible, sur laquelle la méthode préconisée par Spinoza devrait permettre de porter au contraire un tout nouveau regard, expurgé des illusions attachées au fait de ne voir le monde que par le biais de l'imagination, et comme démystifié : c'est pourquoi la méthode naturelle, qui, animée par un certain esprit de perfection, tend vers la recherche de vrais sens, que Spinoza distingue cependant de la recherche de la vérité, ne peut seulement être définie comme une connaissance "par signes" (*ex signis*), entendons par là une connaissance qui fasse entièrement confiance aux signes pour parvenir à la vérité. Ce que Spinoza introduit, en forgeant le concept de cette méthode, c'est la possibilité d'un nouveau rapport de la connaissance aux signes, qui repose sur le fait que ceux-ci ne sont plus censés représenter directement des choses, mais sont traités eux-mêmes comme des choses, c'est-à-dire comme des phénomènes naturels que la connaissance considère à distance en en faisant les objets de son étude, par le biais d'une théorie rationnelle de l'interprétation qui répudie une adhésion aveugle à ce que disent les signes. On passe donc du plan de la connaissance par signes à celui de la connaissance des signes, et des règles de leur fonctionnement, telle qu'elle peut être établie à partir de l'expérience : de la même manière, la physique expérimentale, au lieu de déduire les effets à partir de leurs causes, selon l'ordre réel de leur production, va en sens inverse au devant des causes à partir des effets, pour reprendre la formule avancée par Descartes dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, ce qui correspond à peu près à la manière d'affronter des problèmes mise en oeuvre par Pascal dans ses travaux de mécanique des fluides, qui requièrent selon lui un certain "esprit de justesse". Lorsqu'il compose le septième chapitre du *TTP*, Spinoza affronte donc le même type de difficultés que celles qui avaient été au centre de sa discussion avec Boyle à propos de questions de chimie, ce qui, à partir de données fournies par l'expérience de la réintégration du nitre, et de manière non rigoureusement déductive, conduisait à repenser les concepts de base de la philosophie corpusculaire. Il n'est pas déraisonnable de se demander s'il ne serait pas indispensable de former le concept d'un quatrième genre de connaissance pour caractériser les modes très particuliers de raisonnement requis aussi bien par le traitement de problèmes de physique expérimentale que par l'interprétation d'un texte comme l'Écriture sainte, deux démarches qui, de façon similaire, mettent en jeu un rapport inédit à la vérité : ce serait la connaissance interprétative ou connaissance "historique", dont la base est fournie par des faits autant que possible contrôlés.

3 - Les instruments que requiert l'application de la méthode naturelle (par. 5)

La méthode d'interprétation de l'Écriture sainte préconisée par Spinoza prend la forme d'une *historia* au sens qui vient d'être précisé, parce que c'est le seul moyen de garantir que la connaissance de l'Écriture ne soit tirée que d'elle seule, et ne dégénère pas en une explication plaquée sur le texte qui en déforme la signification. C'est pourquoi cette méthode repose au départ sur une stricte observation des phénomènes textuels, comme s'agissant de n'importe quel phénomène naturel dont on cherche à reconstituer les lois. Cette observation repose principalement, selon le cinquième paragraphe du septième chapitre du *TTP*, sur l'utilisation de trois instruments, qui sont indispensables à la recension de ces phénomènes.

D'abord il faut disposer d'une connaissance précise de la langue naturelle d'usage dans laquelle le texte est écrit, ce sans quoi on ne voit pas comment on pourrait parvenir à en apprécier la signification de manière objective, et non en se laissant guider par des intuitions désordonnées, impossibles à contrôler, à moins qu'on ne prenne le risque de se laisser influencer par des traducteurs incompetents ou malintentionnés. Faut-il le rappeler, la Bible, pour ce qui concerne l'Ancien Testament, a été écrite en hébreu, et non dans une langue inconnue, extraordinaire, qui serait la langue même de Dieu et échapperait du même coup, en raison de son caractère transcendant, à tout effort de compréhension ? Et, écrite en hébreu, elle a dû aussi être pensée dans cette langue, dont il faut en conséquence maîtriser les règles d'usage si on veut maîtriser correctement le sens des énoncés auxquels elle a fourni leur matériau de base. Spinoza disposait personnellement depuis sa jeunesse d'une formation qui lui permettait d'accéder directement au texte de l'Ancien Testament dans sa forme originelle : et il a ensuite cherché à perfectionner cette formation et à en transmettre les acquis en composant une *Grammaire hébraïque*, sans doute le moins connu de ses ouvrages, ce qui n'empêche qu'il fasse partie intégrante de son oeuvre, comme en témoigne le fait qu'il figure dans l'édition de 1677 de ses *Opera posthum*. D'ailleurs, cette obligation de maîtriser la langue hébraïque ne s'applique pas moins, si surprenant que cela paraisse, au Nouveau Testament, même si ses différentes parties ont été, comme l'écrit Spinoza "diffusées en d'autres langues" (*in aliis linguis vulgati fuerint*), ce qui n'empêche qu'elles aient été composées par des personnes de culture hébraïque, qui, pour des raisons historiques accidentelles, avaient été amenées à s'exprimer en d'autres langues, ce en dépit de quoi elles ont continué à voir le monde dans la langue de leur culture ancestrale. Spinoza, dont la conscience linguistique était déchirée entre quatre langues, l'espagnol ou le portugais, langue parlée couramment dans le ghetto d'Amsterdam où il était né, l'hébreu, qu'il avait étudié à l'école rabbinique, le latin, qu'il a ensuite appris à l'âge adulte à l'école de Van Den Enden et qui a été sa langue d'écrivain-philosophe, et enfin le néerlandais, langue couramment parlée dans le pays où il vivait, avait personnellement toutes les raisons possibles d'être attentif aux problèmes posés par le fait de s'exprimer en jonglant avec plusieurs langues et en effectuant le passage de l'une à l'autre, ce qui a dû être aussi le cas des rédacteurs des Évangiles, et surtout treizième apôtre, Saul/Paul, qui était à la fois juif, citoyen romain et parfait helléniste. Or, si on ne tient pas compte en premier lieu de questions linguistiques de ce genre, comment être assuré de parvenir à la vraie compréhension d'un livre quel qu'il soit ?

Ensuite, Spinoza recommande de procéder à une indexation exhaustive des thèmes traités dans l'ouvrage, qui permette d'effectuer une classification des manières dont ces thèmes sont exposés verbalement, sous des formes variées qui en affectent plus ou moins le contenu. Il faut donc, en faisant un examen systématique du texte, en ranger les différents énoncés sur une échelle d'appréciation allant du plus obscur au plus clair,

ce qui est la condition pour cerner les problèmes posés par leur interprétation, et pour comprendre comment ils prennent place dans l'ensemble de l'ouvrage sans en compromettre la cohérence.

La distinction du clair et de obscur, telle qu'elle apparaît ici, pose problème. Que faut-il entendre par la clarté d'un énoncé ? Cette clarté concerne-t-elle sa forme, c'est-à-dire le fait que cet énoncé prenne normalement place dans son contexte dont il ne perturbe pas la cohérence et où sa signification peut être exactement précisée, sans que subsiste aucune marge d'indécision ? C'est dans ce sens, par exemple, qu'on parle de la clarté d'une interprétation musicale, qui rend parfaitement lisible le texte dont elle assure l'exécution. Ou bien concerne-t-elle son contenu, c'est-à-dire le fait que celui-ci, considéré en lui-même, puisse faire l'objet d'une saisie rationnelle qui conduise à en admettre la nécessité propre, indépendamment de tout contexte textuel ? Spinoza prend expressément position en faveur de la première option :

“J'appelle ici claires ou obscures les affirmations dont le sens se tire facilement ou difficilement du contexte de la phrase, mais non pas celles dont la vérité est perçue facilement ou difficilement par la raison (*eas sententias hic obscuras aut claras voco, quarum sensus ex contextu orationis facile vel difficulter efficitur, at non quatenus earum veritas facile vel difficulter ratione percipitur*).”

Cette précision est capitale dans la mesure où elle a pour effet de dissocier complètement le problème de l'interprétation de celui de la connaissance rationnelle qui vise la vérité : éprouver le degré de clarté ou d'obscurité d'un énoncé ne concerne en rien son contenu, mais seulement la manière dont ce contenu est énoncé; pour reprendre les catégories que nous avons employées précédemment, nous dirons que cela concerne la connaissance de l'Écriture au sens du génitif objectif et non du génitif subjectif. La méthode d'interprétation proposée par Spinoza, dont l'une des préoccupations de base est “d'éviter de confondre le sens vrai avec la vérité de la chose” (*ne verum sensum cum rerum veritate confundamus*), consiste donc, au moins au départ, à mettre entre parenthèses la considération du contenu, en détournant son attention du degré de vérité des énoncés interprétés, de manière à les prendre comme de purs énoncés, énoncés de fait et non énoncés de droit, ce qui est la condition pour qu'ils soient traités à la manière de phénomènes naturels tels que l'expérience permet de les recenser. Ceci peut être considéré comme une anticipation de la distinction frégréenne entre sens et dénotation.

Remarquons le au passage, la distinction entre sens vrai et vérité, qui est au coeur de la théorie de l'interprétation développée par Spinoza, distinction que nous proposons de reformuler en faisant la différence entre vrai sens (prenant la place de ce qui est ici désigné comme sens vrai) et sens vrai (prenant la place de ce qui est ici désigné comme vérité), - en souvenir de la formule de J. L. Godard : “Pas une image juste, juste une image !“-, intéresse au premier chef une démarche comme celle des historiens de la philosophie. Ces derniers, sont confrontés au problème suivant : jusqu'où peuvent-ils aller dans leur effort d'interprétation appliqué à des doctrines dont la signification est apparemment fixée, et comme déposée dans un corpus textuel défini qui constitue le matériau sur lequel doivent travailler ceux qui cherchent à accéder à cette signification, ne leur restant qu'à prendre possession de ce dépôt qui, en l'absence de cette prise de possession, serait exposé à rester lettre morte ? Cette prise de possession est liée à une double contrainte : ne rien laisser perdre, mais également ne rien ajouter, sous la forme d'un supplément de sens qui serait l'apport propre du commentateur, dont l'objectif n'est pas de repenser à nouveaux frais la doctrine qu'il étudie, mais de restituer à l'identique le contenu d'une pensée déjà constituée, à laquelle il n'y a en conséquence rien à ajouter, ni non plus à retrancher, n'y ayant qu'à en prendre connaissance, opération qui se révèle à l'épreuve très délicate, en raison justement de la double contrainte qui vient d'être évoquée. Si on s'en tient au concept

d'interprétation tel qu'il est élaboré par Spinoza, l'historien de la philosophie n'a rien d'autre à faire qu'à appréhender le vrai sens d'une doctrine, sans aller jusqu'à s'interroger sur la valeur de vérité de celle-ci, en vue de l'invalider ou de la légitimer en termes, cette fois, de sens vrai : pour reprendre une distinction terminologique qui apparaîtra un peu plus loin, et qui, en particulier, sera au coeur des problèmes posés par la lecture du paragraphe dix-sept du chapitre sept du *TTP*, le rôle de l'interprète est d' "appréhender" (*percipere*) ou de "saisir" (*assequi*) une signification, non à proprement parler de la "comprendre" (*intelligere*), c'est-à-dire d'en révéler le caractère intelligible. L'erreur de Maïmonide, ce fou de rationalité qui finit par devenir à son insu le complice des pires adversaires de la raison, a justement été de supprimer la séparation entre ces deux démarches, ce qui l'a inévitablement conduit à mettre en péril l'esprit propre à l'une et à l'autre. Mais, on ne peut éviter de se le demander, où passe exactement la frontière entre "saisir" et "comprendre"? Comment peut-on parvenir à identifier un vrai sens sans aller jusqu'au point où celui-ci se convertit en sens vrai? Si on suit jusqu'au bout Spinoza, il n'y a pas du tout à se préoccuper de la question de savoir si un vrai sens peut être ou non, par ailleurs, un sens faux, la vérité à laquelle s'intéresse l'interprète n'étant pas de même ordre que celle qui préoccupe le savant ou le philosophe. C'est suivant cette logique que Spinoza s'est lui-même fait historien de la philosophie au sens où nous l'entendons, dans l'ouvrage qu'il a consacré en 1663 à la philosophie de Descartes, où il s'efforce d'exposer aussi rigoureusement que possible, sans s'en écarter "fût-ce de l'épaisseur d'un ongle", la "pensée" (*mens*) de Descartes, alors même que, sur certains points décisifs, comme le rôle joué par le doute dans l'*emendatio intellectus*, il est sur le fond convaincu que sa position n'est pas défendable; on pourrait dire qu'alors il lit Descartes de la même façon et dans le même esprit que, interprète de l'Ancien Testament, il entreprend de restituer dans leur littéralité les propos de prophètes, alors même qu'il juge ceux-ci extravagants sur certains points. Un livre comme celui que Ferdinand Alquie a consacré au *Rationalisme de Spinoza* (PUF, 1981), où est développée la thèse selon laquelle Spinoza est "incompréhensible", ne fait que retourner contre celui-ci son propre point de vue, en faisant la preuve que le vrai sens de sa doctrine peut très bien être recensé sans être reçu comme un sens vrai. Mais qu'un vrai sens puisse être en même temps un sens faux ne peut pas ne pas faire problème. Et c'est ce problème qu'exploitent ceux qui, aujourd'hui, se réclament d'une approche non historique des questions philosophiques, tendance dominante dans la philosophie anglo-saxonne, qui considère que ces questions ne présentent d'intérêt que si elles sont abordées pour elles-mêmes, avec pour préoccupation dominante de les soumettre à l'épreuve de vérité qui fait l'impasse sur la considération des vrais sens pour diriger son attention sur les sens vrais (ou faux) : un Jonathan Bennett, commentateur très estimé de Spinoza en Angleterre et en Amérique mais pratiquement ignoré en France, lit dans cet esprit Spinoza dans *A study of Spinoza's Ethics* (Cambridge University Press, 1984), en faisant ressortir, d'un point de vue intemporel et externaliste, les contradictions de la position propre à celui-ci, sans tenir aucun compte de ce qui, au point de vue d'un historien de la philosophie intéressé avant tout par le vrai sens, fait la logique interne de cette position. Vient de paraître la traduction française d'un ouvrage intitulé *Spinoza avait raison* (éd. O. Jacob, 2003), dont l'auteur, A. Damasio, s'était fait précédemment remarquer en publiant un autre livre intitulé *L'erreur de Descartes* : si une traduction française était réalisée de l'ouvrage de J. Bennett, elle pourrait être intitulée dans ce même esprit *Les erreurs de Spinoza*, qui pourrait lui assurer un succès commercial non négligeable. Mais, nous revenons au problème de départ, problème que Spinoza, s'il ne nous en apporte pas la solution clé en mains, a au moins le mérite de poser en toute clarté, il n'est possible de parler des erreurs, ou des vérités, de Spinoza comme de n'importe quel philosophe,

qu'en faisant l'impasse sur une enquête historique, au sens de l'*historia* dont le chapitre sept du *TTP* exploite le concept, concernant le vrai sens de sa doctrine.

Refermons cette longue parenthèse, et revenons à l'analyse développée par Spinoza. Pour mieux faire comprendre la distinction qu'il introduit entre sens vrai et vérité, qui devait être extrêmement difficile à saisir pour des lecteurs de son époque, et qui, surtout, appliquée au texte de l'Écriture, s'apparentait à une véritable profanation, à un déni du caractère sacré de celle-ci, Spinoza analyse un exemple. Celui-ci lui est fourni par l'énoncé "Dieu est un feu", tel que la Bible le recueille de la bouche de Moïse. Cette phrase est totalement incompréhensible au point de vue de la vérité des choses : il est impossible de lui trouver une signification rationnelle acceptable, à moins de tomber dans l'arbitraire propre à l'interprétation symbolique, dont la Kabbale fournit le modèle, qui permet à la limite de faire dire n'importe quoi à un texte. Mais cela n'empêche que, là où il apparaît, dans le passage du livre où est relaté l'épisode du buisson ardent au cours duquel Moïse a vécu une expérience exceptionnellement émouvante, qui a dû impressionner son imagination en profondeur, cet énoncé, "Dieu est un feu", revête un sens parfaitement clair, non douteux, dans la mesure où il prend place dans un contexte qui le justifie, en ce sens qu'il permet de comprendre comment il a pu être formulé, à défaut de pouvoir lui donner une signification vraie au point de vue de la raison. C'est la raison pour laquelle la méthode naturelle d'interprétation conduit à prendre cet énoncé "au pied de la lettre", *literali sensu*, au lieu de le considérer comme porteur de sensationnelles révélations dont il faudrait par tous les moyens percer le secret par l'intermédiaire d'une herméneutique électivement orientée, suite à une confusion étymologique, vers ce qui se présente sous des formes hermétiques, comme si l'interprétation n'avait jamais affaire qu'à des choses cachées dont elle aurait à sonder les profondeurs. Dieu est un feu, Moïse l'a dit, et il n'y a absolument pas lieu de soupçonner que la Bible est en défaut, voire même est mensongère, lorsqu'elle rapporte ce propos, dont la présence est tout à fait normale, si toutefois on tient compte des conditions de son énonciation, au lieu de la prendre dans l'absolu et de lui faire un sort à part, ce qui ne peut conduire qu'à en forcer, proprement à en dénaturer, la portée. Si, pure supposition, Moïse avait aussi, selon le témoignage de la Bible, déclaré "Dieu est une chute d'eau", affirmation difficilement conciliable avec celle selon laquelle "Dieu est un feu", cela aurait dû également être pris au mot, et aurait pu signifier par exemple que son séjour sur les hauteurs du Sinaï avait troublé l'esprit de Moïse au point de lui faire dire des choses contradictoires et folles, ce qui n'aurait rien eu d'étonnant, à moins que, autre explication possible de ce fait, Moïse n'ait lui-même choisi de tête froide, pour des raisons politiques, de tenir de tels propos, manifestement obscurs et incohérents quant à leur contenu, afin de mieux frapper l'esprit de la foule, et lui faire admettre le caractère hors norme de l'expérience qu'il venait de vivre sur un plan où l'imagination avait joué un rôle important, et dont il voulait leur transmettre les enseignements. Pour en revenir à l'énoncé "Dieu est un feu", qui, en lui-même, ne veut certainement rien dire, on peut sans doute se demander si Moïse a cru personnellement au contenu auquel il se rapportait, sans que cela remette du tout en cause le fait qu'il ait pu prononcer cette phrase telle que la rapporte la Bible. Celle-ci, considérée de ce point de vue, ne nous apprend certainement pas ce qu'est Dieu, mais nous renseigne utilement sur ce que quelqu'un comme Moïse, qui a joué un rôle capital dans l'histoire du peuple juif, a pu penser ou vouloir faire croire à ce sujet, en s'exprimant, comme le dit Spinoza, "par métaphore" (*metaphorice*). Et ce n'est pas rien, même si cela ne peut que décevoir des amateurs de révélations extraordinaires, qui répugnent à appliquer à l'Écriture une méthode naturelle d'interprétation. Or, prise dans toute sa rigueur, cette méthode amène, ce qui peut paraître à première vue très difficile, à prendre littéralement des propos à caractères métaphoriques, le fait de s'exprimer par métaphore étant un

phénomène qui relève de causes naturelles, même si les significations qu'il transmet paraissent s'écarter de la nature, voire même en transcender les limites. Moïse n'a certainement pas raison, ou du moins n'est pas conduit par la raison lorsqu'il enseigne que "Dieu est un feu", mais il est indiscutable qu'il enseigne cela clairement, en diffusant sous des formes qui ne prêtent pas à discussion de prétendues vérités qu'il serait imprudent d'admettre sans discussion. Ceci est une bonne application du précepte selon lequel "toute la connaissance de la Bible doit se tirer d'elle seule" (*tota Bibliorum cognitio ab iisdem solis est petenda*).

Enfin, un troisième instrument est indispensable à une interprétation de l'Écriture Sainte modelée sur celle des phénomènes naturels. Pour ce qui concerne les parties du Livre dont la rédaction peut être rapportée à des auteurs précis, et, par leur intermédiaire, être datée, ce qui est en particulier le cas des Livres rédigés par les prophètes, est requise une élucidation fouillée des conditions dans lesquelles a été effectué ce travail rédactionnel, ce qui suppose qu'il soit replacé dans son contexte matériel effectif, celui propre au tempérament et à la vie de l'auteur, mais également l'ensemble des circonstances historiques de l'époque : donc une élucidation de toutes les causes factuelles qui ont pu intervenir dans la composition du livre, et dont il doit d'une manière ou d'une autre porter sur lui la trace. En effet, un énoncé, quel qu'il soit, est pris en tant que phénomène naturel à partir du moment où il est rapporté à l'environnement global dans lequel se situe son énonciation, au lieu d'en être artificiellement coupé, comme s'il tenait debout tout seul, directement issu de la bouche d'ombre à la façon d'un oracle, ce qui conduit à l'entourer fallacieusement d'une auréole de mystère et à en masquer la portée naturelle, qu'il tire des conditions matérielles de sa formation.

Mais ce n'est pas tout, car relève de cette histoire propre du procès énonciatif, outre la manière dont le livre a été composé, celle dont il a été transmis jusqu'à nous. C'est pourquoi il faut aussi, selon Spinoza, s'intéresser aux conditions matérielles de la diffusion du texte de l'Écriture sainte, qui, à la suite de tout un travail de transformation qui en a inévitablement altéré la lettre, l'ont amené jusque dans l'état où nous pouvons aujourd'hui l'appréhender, certainement très différent de celui où l'ont connu ses tout premiers destinataires. Car, lisant la Bible, nous ne devons jamais oublier qu'il s'agit d'un livre dont la connaissance est venue jusqu'à nous, mais qui, en réalité, n'a pas été écrit à notre propre intention, et n'a pas non plus été adapté à nos manières actuelles de voir, même si, idéalement, par un acte de foi, nous pouvons nous figurer qu'il en est ainsi, ce qui est cependant une croyance bien peu raisonnable, à laquelle, du moins, il n'est pas permis de reconnaître un caractère certain et indubitable. C'est pourquoi les problèmes très matériels posés par l'établissement du texte, et par l'identification de ce qu'on appellerait aujourd'hui son horizon de lecture, problèmes souvent minuscules, qui supposent un traitement attentif et minutieux, sont porteurs d'enjeux interprétatifs qui peuvent être considérables : la méthode naturelle d'interprétation ne peut donc se permettre de les négliger.

Bref, pour résumer grossièrement le contenu de ce cinquième paragraphe du septième chapitre du *TTP*, les instruments dont a besoin l'interprétation en vue de revêtir un caractère scientifique sont : une grammaire de la langue, une étude stylistique de l'ouvrage, et une connaissance historique de l'environnement culturel dans lequel a été élaboré le Livre qui, quoi qu'on puisse en dire, n'est pas tombé du ciel tout écrit. C'est de cette façon que, au grand scandale de ses contemporains, et de façon radicalement innovante, Spinoza a posé les jalons d'une lecture philologique et historique de l'Écriture sainte, indispensable à son point de vue pour mettre en évidence

les caractères propres à cet ouvrage, qui font de lui le livre très particulier qu'il est, et donc fixer les règles de son utilisation correcte en tant que "grand code", pour reprendre l'expression du stylisticien canadien Northop Fry. En se servant de ces instruments, il n'est nullement question de retirer à la Bible son caractère d'Écriture sainte, mais de mieux comprendre comment, dans quelles limites et sous quelles conditions, cet ouvrage fonctionne en tant qu'Écriture sainte.

Copyright Pierre Macherey