

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

19/11/2003

Spinoza et le problème de l'interprétation *Tractatus Theologico-Politicus*, chap. 7 (4)

6/ Les difficultés de l'interprétation (suite)

La Bible, nous l'avons déjà dit, n'est certainement pas tombée du ciel toute écrite et imprimée. Et cependant, c'est comme telle qu'elle se présente à nous, reconnaît Spinoza au début du paragraphe quinze. Nous ne savons pratiquement rien des conditions dans lesquelles elle a été composée, c'est-à-dire par qui et à quel moment; et toutes les inférences auxquelles nous pouvons recourir à ce sujet sont en dernière instance douteuses. A quoi s'ajoutent les incertitudes concernant la manière dont cet ensemble disparate a été réuni et a été transmis jusqu'à nous, avec toutes les possibilités d'altération auxquelles ces opérations ont fourni occasion. Alors, comment interpréter, en l'absence de toute base matérielle sur laquelle s'appuyer de façon ferme, de façon à délimiter précisément ce qui est interprétable en le dissociant de ce qui ne l'est pas?

C'est ici que prend place un développement très important concernant les problèmes généraux de l'interprétation, et qui va bien au-delà des questions particulières posées par la lecture correcte de l'Écriture sainte :

“Quand nous lisons un livre qui comporte des choses incroyables ou incompréhensibles (*res incredibiles aut imperceptibiles*), ou qui est écrit en termes obscurs (*terminis obscuris scriptum*), et que nous ne savons ni qui était son auteur ni en quel temps ni à quelle occasion il a été écrit, en vain nous efforcerons-nous d'acquérir une plus grande certitude concernant son vrai sens (*frustra de ejus vero sensu certiores fieri conabimur*). Car, si l'on ignore tout cela, on ne peut guère savoir quelle a été ou a pu être l'intention de l'auteur (*quid author intenderit aut intendere potuerit*). Mais en revanche, si nous en sommes bien informés, nous déterminerons nos pensées de façon à éviter d'être prévenus par des préjugés (*ut nullo praejudicio praeoccupemur*) - c'est-à-dire de façon à n'attribuer à l'auteur, ou à celui pour qui il a écrit, ni plus ni moins qu'il ne convient et à ne penser à nulle autre chose qu'à ce que l'auteur avait à l'esprit ou que le temps et l'occasion réclamaient (*ne scilicet auctori, vel ei in cuius gratiam author scripsit, plus minusve justo tribuamus, et ne de ullis aliis rebus cogitemus quam de iis quas author in mentem habere potuerit vel quas tempus et occasio exegerit*). C'est évident pour tous, je pense. Il nous arrive en effet très souvent de porter un jugement très différent sur des histoires analogues lues dans des livres différents (*saepissime enim contingit ut consimiles historias in diversis libris legamus de quibus longe diversum iudicium facimus*), en raison de la diversité des opinions que nous avons de leurs auteurs (*pro diversitate scilicet opinionum quas de scriptoribus habemus*). Je me rappelle avoir lu autrefois, dans un livre, qu'un homme appelé Roland furieux avait coutume de monter un monstre ailé dans les airs, de survoler toutes les contrées qu'il voulait, de massacrer à lui seul un nombre considérable d'hommes et de géants, et autres semblables fantaisies totalement incompréhensibles du point de vue de l'entendement (*et alia hujusmodi phantasmata quae ratione intellectus plane imperceptibilia sunt*). J'ai aussi lu une histoire analogue sur Persée dans Ovide; et une autre encore dans les livres des Juges et des Rois sur Samson (qui seul et sans armes massacra des milliers d'hommes) et sur Elie qui volait

dans les airs et gagna le ciel sur un char et des chevaux de feu. Ce sont là, je le répète, des histoires parfaitement comparables, et cependant nous en jugeons fort différemment (*haec, inquam, consimiles plane historiae sunt, attamen longe dissimile iudicium de unaquaque facimus*) : le premier auteur, pensons-nous, ne voulut écrire que des rêveries; le second traite de questions politiques, et le troisième de choses sacrées (*nempe primum non nisi nugas scribere voluisse, secundum autem res politicas, tertium denique sacras persuademus*); mais notre conviction n'a pour cause que l'opinion que nous avons des rédacteurs de ces histoires (*propter opiniones quas de earum scriptoribus habemus*). Il est donc clair que la connaissance des auteurs qui ont écrit des choses obscures ou inintelligibles est nécessaire au plus haut point pour pouvoir interpréter leurs écrits."

A la base de cette analyse se trouve l'exigence de recontextualisation que nous avons déjà rencontrée à plusieurs reprises et qui constitue l'un des éléments centraux de la méthode naturelle d'interprétation. Il est vain de chercher à interpréter, au vrai sens de ce qu'interpréter veut dire, des énoncés isolés, pris en eux-mêmes, comme si leur sens pouvait s'imposer nécessairement de manière directe : ce dernier type de compréhension est celui que pratique l'intellect, qui cherche à dégager le contenu rationnel d'une assertion, de manière à en éprouver la validité inconditionnée; mais l'interprétation, pour s'ouvrir son champ propre, qui est celui où s'enchaînent des séries de conditions, suppose qu'il soit mis hors jeu. Autrement dit, il y a lieu d'interpréter un énoncé lorsqu'il a été reconnu impossible de le comprendre par des moyens directs, ce qui nécessite que soit trouvée une nouvelle voie d'accès à son contenu, par un détour qui, tel que le présente ici Spinoza, passe par la prise en compte de la personnalité et du statut de l'auteur auquel l'énoncé en question peut être imputé, ainsi que de son projet, du type de public auquel il s'adresse, en un temps et en une occasion déterminés. Un énoncé rationnel, qui, pour reprendre la célèbre formule avancée à plusieurs reprises par Spinoza dans l'*Ethique*, n'est pas "une peinture muette sur un tableau", parle tout seul, c'est-à-dire se fait reconnaître comme vrai indépendamment de toute considération occasionnelle et temporelle, et ceci par une nécessité immanente à sa structure énonciative dont il ne peut être dissocié; et c'est pourquoi, par nature, il ne se prête pas à être interprété : "deux plus deux font quatre" est vrai dit par n'importe qui dans n'importe quelle langue, où que ce soit, à quelque moment que ce soit et à l'intention de qui que ce soit. Au contraire, appelle l'interprétation un énoncé qui se présente en situation, parce que sa structure énonciative ne suffit pas à en délivrer le sens; abstrait de cette situation, il devient douteux du fait de n'être pas accessible à l'entendement par les voies normales. C'est pourquoi l'interprétation, telle que la conçoit Spinoza, est une opération de nature complètement différente de la connaissance rationnelle, dont elle traite en quelque sorte les résidus : ce qui n'est pas rationnellement compréhensible, on peut toujours chercher à l'interpréter, à condition de ne pas perdre de vue le principe selon lequel tout n'est pas interprétable, soit parce qu'il ne donne pas lieu à l'interprétation, ce qui est le cas des énoncés rationnels, soit parce que l'entreprise de l'interprétation, lui étant appliquée, échoue, faute de disposer des éléments suffisants pour recontextualiser l'énoncé qui fait difficulté. C'est pourquoi aussi l'interprétation vise un type de vérité qui n'est pas exactement le même que celui auquel accède la connaissance rationnelle : sa vérité concerne ce qui ne peut être reconnu comme vrai par les voies directes et donc, au premier abord, se présente comme non vrai, ce qui est en particulier le cas lorsque ce que nous lisons se rapporte à "des choses incroyables ou incompréhensibles" (*res incredibiles aut imperceptibiles*, et, ici, on pourrait également rendre *imperceptibiles* par "insaisissables").

Lorsque le Don Juan de Molière, reprenant une parole célèbre attribuée à Maurice de Nassau sur son lit de mort et dont, à l'époque classique, les libertins avaient fait leur mot d'ordre, déclare "je crois que deux et deux font quatre", il n'affirme pas

une vérité dont le caractère est en soi indiscutable, mais avance une conviction, dont le contenu est à première vue déroutant en un temps où on a l'habitude d'attacher ses convictions à un tout autre type de croyances, et c'est pourquoi ce propos, dont le contenu se dérobe à l'évidence immédiate, et n'est pas d'emblée acceptable, prête à interprétation : dans ce cas, l'interprétation devrait conduire à admettre qu'un tel propos ne peut sortir que de la bouche de quelqu'un comme Don Juan, restant à se demander quelle intention l'auteur de la pièce, Molière, poursuivait en la faisant prononcer par ce personnage, dans un esprit de dénigrement ou de ralliement à la cause des libertins, ce sur quoi on n'a pas manqué de disserter à perte de vue (cf. à ce propos, O. Bloch, *Molière/Philosophie*, éd. Albin Michel, 2000, p. 141-165, et le n° 149, d'octobre-décembre 1989 de la revue *XVIIe siècle*, "Littérature, libertinage et philosophie au XVIIe siècle").

Est particulièrement intéressante la batterie d'exemples sur laquelle Spinoza s'appuie pour expliquer sa conception de l'interprétation qui débouche sur une véritable théorie de la lecture, ayant pour principe, selon une idée dont la première occurrence remonte à la *Poétique* d'Aristote, qu'un livre doit toujours être lu dans son genre, et en respectant les normes de qualification propres à celui-ci. Soit un énoncé qui se présente généralement dans les termes suivants : un homme seul affronte victorieusement des milliers d'adversaires et s'envole sur un cheval ailé. Un tel énoncé, dont le contenu tout à fait surprenant, tant il contredit ce que nous avons l'habitude de voir se réaliser dans les faits, éveille d'emblée la suspicion, peut, la chose est attestée, se rencontrer dans des ouvrages aussi divers que le *Roland furieux* de l'Arioste (dont, nous l'apprenons au passage avec intérêt, l'austère Spinoza reconnaît qu'il a fait partie des ses lectures de jeunesse), *Les Métamorphoses* d'Ovide (ouvrage que Spinoza connaissait bien et avait longuement médité, ce qu'il n'avait certainement pas fait pour le livre de l'Arioste : il le cite à plusieurs reprises dans l'*Ethique* en désignant son auteur à l'aide de l'appellation "le poète", ce qui revient implicitement à faire d'Ovide le représentant par excellence de l'activité poétique telle qu'elle peut intéresser le philosophe), et enfin l'ouvrage précis à propos duquel est développée la présente théorie de l'interprétation, la Bible, et précisément, dans l'Ancien Testament, les livres des Juges et des Rois, où sont évoquées les étonnantes aventures vécues par Samson et par Elie. Le premier de ces livres, *Roland furieux*, est un ouvrage de divertissement, dont les fictions (*phantasmata*), qui ont pour but unique de distraire, n'ont pas à être prises au sérieux : il est clair qu'elles ne se rapportent pas au monde réel et à ses nécessités à l'égard desquels elles offrent un moyen d'évasion très momentané en raison de sa facticité; le troisième, la Bible, est un ouvrage d'édification, qui appelle un tout autre type de lecture, incitant à déceler et à ne perdre jamais de vue la présence du sacré dans le monde d'ici-bas, d'une façon qu'il faut prendre au pied de la lettre dans la mesure où elle apporte un témoignage irrécusable au sujet de l'esprit de prophétie et de ses formes extraordinaires d'expression, qui cultivent de manière effrénée l'exagération et l'extrapolation en vue de mieux frapper les esprits; le statut assigné au livre d'Ovide est plus difficile à cerner, et on s'est demandé (cf. la note 41 de l'édition Lagrée-Moreau du chapitre sept du *TTP*) s'il ne fallait pas lire, à la place de "choses politiques" (*res politicae*), qui n'est absolument pas clair, "choses poétiques" (*res poeticae*) : ce qui est manifeste, c'est que *Les Métamorphoses*, dont les philosophes ont souvent fait leur ouvrage de prédilection, - selon certains commentateurs, Descartes y aurait trouvé l'idée du "morceau de cire", et Spinoza, nous l'avons indiqué, ne manque pas non plus de s'y référer très sérieusement lorsqu'il s'exprime en tant que philosophe dans le langage de la raison -, ne sont pas un livre qu'on lit uniquement en vue de s'amuser, au sens où nous parlons aujourd'hui de littérature de gare, sans que cela implique cependant qu'on le mette sur le même plan qu'un ouvrage à caractère scientifique, ni non plus d'un texte faisant avant tout place à

des convictions à caractère religieux, restant ouverte la question de savoir quel est au juste le type d'intérêt qui peut être consacré à un ouvrage de poésie, dès lors qu'il est reconnu que celui-ci n'est pas seulement un recueil gratuit de fantaisies privées de sens, et qu'il peut faire réfléchir, donner fortement à penser, sans à proprement parler enseigner ou instruire. Or, c'est un fait, l'énoncé dont nous étions partis, peut être extrait de ces ouvrages de nature tout à fait différente, où il se donne bien sûr à lire avec des significations inassimilables entre elles directement. Les aventures fabuleuses d'Orlando, dont la relation peut éventuellement nous faire passer un agréable moment, en nous changeant les idées, ne sont pas dignes de retenir durablement notre attention; les exploits démesurés de Samson frappent tout autrement notre esprit auquel ils transmettent une leçon héroïque de courage dans l'adversité, courage qui mérite justement dans un tel contexte d'être appelé "divin"; enfin la relation poétique de l'histoire de Persée, même si nous ne pouvons croire à la réalité des événements auxquels elle se rapporte, nous impressionne par son pouvoir de suggestion qui persiste après que le livre qui la raconte ait été refermé, ce qui fait de lui un livre non de plaisir mais de mémoire, auquel on peut inlassablement revenir pour y chercher des inspirations susceptibles d'être appliquées à d'autres domaines que celui de la création poétique proprement dite. C'est ce qu'a fait Spinoza en reprenant à l'histoire fabuleuse de Médée, telle qu'elle est racontée dans les *Métamorphoses*, la devise emblématique : *video meliora proboque deterioraque sequor*.

Est ainsi justifiée la conclusion sur laquelle débouche la présentation de cette série d'exemples que leur confrontation rend instructifs : "Il est donc clair que la connaissance des auteurs qui ont écrit des choses obscures ou inintelligibles est nécessaire au plus haut point pour pouvoir interpréter leurs écrits". Comprendons bien que l'interprétation ne dissipe pas cette obscurité ou inintelligibilité, qui subsiste intacte après que le travail de l'interprétation soit passé sur le texte : mais elle permet de lui donner un sens, c'est-à-dire de comprendre comment le passage du texte qui fait problème arrive à produire l'effet qu'il doit produire, délasser dans le cas du *Roland Furieux*, édifier dans le cas de la Bible, et donner à penser (ou à rêver) dans le cas des *Métamorphoses*, ce à quoi il parvient dans un certain contexte dont il ne peut être séparé.

A quoi s'ajoute, dans la même perspective interprétative, cette autre prescription :

"Pour les mêmes raisons, pour pouvoir entre les différentes leçons des histoires obscures distinguer celles qui sont les vraies (*ut ex variis obscurarum historiarum lectionibus veras eligere possemus*), il est nécessaire de savoir dans quels exemplaires on a découvert ces leçons et si l'on n'en a pas trouvé un plus grand nombre d'autres chez d'autres hommes de plus grande autorité."

Lorsqu'on en a la possibilité, il faut toujours comparer les différentes versions d'un texte, en privilégiant les sources les plus fiables, ce qui est encore une manière d'en recontextualiser les énoncés, pour autant que ceux-ci n'ont pas la force d'imposer par eux-mêmes leur contenu, qui dépend pour une part de causes externes et ne se déduit pas de leur logique interne.

Enfin, pour clore cette revue des difficultés que doit surmonter l'interprétation de l'Écriture sainte, qui, tout le confirme, se dérobe à une lecture de première vue, le paragraphe seize s'arrête sur le fait qu'une grande partie du texte n'est accessible que par l'intermédiaire de transcriptions ou de traductions, n'étant pas possible de revenir à sa version originale dont on ignore tout : c'est le cas de l'Évangile de Mathieu, de l'Épître aux Hébreux, du livre de Job, dont certains commentateurs supposent qu'ils ont

été premièrement rédigés en hébreu, sans qu'on puisse avoir de certitude à cet égard. Rien d'étonnant, dans ces conditions, que ces textes comportent des obscurités, qu'il faut renoncer à éclaircir toutes, en l'absence des éléments de base indispensables à leur interprétation, éléments qui devraient être fournis par l'histoire du texte dont nous n'avons qu'incomplètement connaissance.

Pour en finir avec l'examen du contenu des paragraphes du chapitre VII du *TTP* consacrés aux difficultés de l'entreprise interprétative, proposons quelque réflexions de portée plus générale. Des considérations développées par Spinoza se dégagent les éléments d'une théorie de la lecture. Celle-ci enseigne à appréhender un texte en le replaçant et en se replaçant soi-même dans la perspective à laquelle il appartient, perspective en dehors de laquelle il perd toute signification, ou du moins n'est plus susceptible de se voir assigner de façon nécessaire sa signification, entendons par là cette signification-là qui doit être reconnue comme la sienne propre, puisque, c'est définitivement exclu, il ne peut en avoir plusieurs à la fois, l'un des buts de l'interprétation étant de dissiper l'effet de polysémie. Ceci a la conséquence suivante : il ne peut être question d'intervenir sur la perspective dans laquelle s'inscrit le texte qu'on se propose d'interpréter en vue de la modifier, ce qui conduirait arbitrairement à renier les options propres à une saine lecture naturelle, qui s'interdit artifices et fantaisies de ce genre. Etant supposé que le vrai sens du texte existe, c'est-à-dire en fait préexiste, sous la forme d'une donnée naturelle dont la réalité est fixée une fois pour toutes, il n'y a donc rien d'autre à faire qu'à y revenir, en renonçant à le renouveler ou à l'enrichir en lui ajoutant quoi que ce soit de son propre fonds. Et, de ce point de vue, en parfaite antithèse à la démarche définie avec un maximum de rigueur par Spinoza, se situerait la technique de l'anachronisme délibéré et des attributions erronées que, dans un récit de ses *Fictions*, Borges, lui-même grand lecteur de Spinoza, attribue à Pierre Ménard "auteur du Quichotte", technique révolutionnaire qui consiste à faire varier, à titre expérimental, et dans un esprit résolument ludique, la perspective dans laquelle on lit un texte, en vue, selon les termes de Borges, de "peupler d'aventures les livres les plus paisibles : attribuer l'*Imitation de Jésus-Christ* à Louis-Ferdinand Céline ou à James Joyce, n'est-ce pas renouveler suffisamment les minces conseils spirituels de cet ouvrage?" (Borges, *Oeuvres complètes*, t. I, Gallimard/Pléiade, 1993, p. 475). Ce que Borges suggère dans cette fable ironique et sérieuse à la fois, c'est que toute lecture procède, généralement à son insu, à une variation de ce genre, qui, en les reproduisant, déplace de façon plus ou moins nette ou accusée les enjeux du texte par rapport à ceux qui ont pu être les siens à l'origine, - tels ceux par exemple qui lui ont été fixés au départ par son genre, dont il peut avoir été d'une façon ou d'une autre séparé : une oeuvre peut très bien subsister en l'absence de son genre qui est tombé en déshérence -, le mieux étant dans ces conditions de procéder systématiquement à cette variation, de manière à pouvoir en contrôler les conséquences, du moins certaines d'entre elles. Il est clair que Spinoza condamnerait ce type d'entreprise, qu'il ne peut que juger absurde : lire *Les Métamorphoses* comme un ouvrage de pure fantaisie écrit par un Arioste, ce serait les dépouiller de la dimension poétique qui en fait tout l'intérêt; prendre l'histoire de Samson, telle qu'on peut la lire dans la Bible, en la mettant sur un même plan que les aventures de Persée, ce serait en ignorer la valeur transcendante propre au sacré monothéiste, et par là même en dénaturer en profondeur la portée édifiante. La méthode de lecture préconisée par Spinoza préfigure d'une certaine façon celle revendiquée de nos jours par quelqu'un comme Bourdieu : la condition pour faire parler un texte, ce qui ne signifie pas, bien au contraire, qu'on s'emploie par n'importe quel moyen à lui faire dire n'importe quoi, c'est de le rapporter avec un maximum d'exactitude et de précision au projet auctorial qui le soutient, en resituant ce projet dans son environnement

historico-social, et en épousant la perspective singulière propre à cet environnement, ce qui exclut toute possibilité d'écart par rapport à celle-ci. Interpréter un texte, c'est le ramener aux conditions originelles de sa production, en essayant de restituer celles-ci à l'identique, ce qui revient à abolir méthodiquement, par les moyens de la connaissance rationnelle, et en usant strictement des instruments qui sont à sa disposition, la distance temporelle et spatiale qui nous sépare de ces conditions, en tant que lecteurs dont la position est par définition différente de celle dans laquelle le texte a été composé.

Aux antipodes de l'ironie désenchantée et provocatrice de Borges, la démarche adoptée par Spinoza frappe donc au premier abord par une certaine rigidité, rigidité qu'elle revendique en vue de préserver l'objectivité attachée à son caractère "scientifique". Ceci dit, il convient néanmoins de nuancer cette appréciation. En posant comme principe que tout n'est pas *a priori* interprétable, Spinoza admet, et même semble placer au centre de sa conception de la lecture l'impossibilité de reproduire intégralement à l'identique le sens primitif d'un texte, dont il faut admettre, du moins dans certains cas, que des aspects qui peuvent être importants sont irrémédiablement perdus : le pire étant à ses yeux, dans ces conditions, d'essayer, par une opération de divination inspirée par un illusoire optimisme interprétatif, de reconstituer les éléments disparus, dont, il faut le reconnaître lucidement, l'absence installe entre nous et le texte un écran infranchissable, une distance impossible à abolir. Autrement dit, il y a une histoire du texte, qui, on ne peut se permettre de l'ignorer, en a grevé irréversiblement la lettre de toute une somme d'irrégularités : celles-ci sont autant d'obstacles opposés à l'interprétation, dont certains sont infranchissables; et il faut par-dessus tout se garder d'en faire des objets d'interprétation, ce qui ne peut conduire qu'à d'incontrôlables débordements. Spinoza est donc bien loin de penser que sa méthode naturelle d'interprétation permette de faire ressurgir dans sa pureté initiale l'intégralité de la signification du texte auquel elle s'applique : le principal bénéfice qu'on peut en attendre consiste au contraire dans le fait de parvenir à tracer une nette ligne de démarcation entre ce qui a été en gros conservé et ce qui doit être considéré comme ayant définitivement disparu. C'est pourquoi il convient d'être particulièrement attentif aux conditions de la reproduction de l'oeuvre interprétée, car ce sont ces conditions qui constituent dans sa naturalité le phénomène étudié, qu'il faut s'empêcher à tout prix d'idéaliser en l'extrayant du processus complexe et accidenté de sa communication, bien que la tentation de le faire soit extrêmement forte. Ce qui veut dire en particulier qu'il faut écarter la prétention de lire *Les Métamorphoses* comme pouvait le faire un Romain du temps d'Ovide, et nous contenter de faire de ce livre, à nos propres frais, un usage raisonnable, qui en préserve l'intérêt poétique essentiel, intérêt qui, comme tout intérêt, n'a aucune réalité en soi, mais se rapporte au point de vue de celui qui l'assume en tant qu'intérêt : c'est-à-dire, en l'occurrence, notre intérêt à nous, lecteurs d'Ovide qui ne sommes pas Ovide ni des contemporains d'Ovide, et qui prenons connaissance de son livre à distance et devons renoncer à l'illusion de pouvoir jamais effacer définitivement cette distance et les effets qui en sont la conséquence.

A quoi s'ajoute encore la remarque suivant : la méthode de lecture de Spinoza se situe aux antipodes de celle de Borges, le mot "méthode" n'ayant d'ailleurs probablement pas dans ces deux cas le même sens; pourtant, en dépit de cette opposition, subsiste entre eux un point d'accord qui est essentiel. Selon Spinoza, pour interpréter un texte, il faut, en usant des moyens dont on dispose, le replacer autant que possible dans sa perspective en dehors de laquelle, pour autant qu'il se prête à l'interprétation, il ne peut avoir de signification assignable. Selon Borges, on peut s'amuser, pour voir, à changer la perspective dans laquelle, en le lisant, on situe un texte; et cette démarche qui présente un caractère expérimental a pour fin de provoquer des effets imprévus, que leur exceptionnelle singularité rend à leur manière instructifs :

faire comme si l'*Imitation de Jésus-Christ* avait écrite par Céline ne peut avoir pour but de prouver que l'essence de ce texte est célinienne, avec toutes les caractéristiques susceptibles d'être rattachées à ce qualificatif, mais tend seulement à produire sur le texte un effet déstabilisateur qui en fasse ressortir des aspects à côté desquels une lecture banale aurait pu passer. Or, quoique les deux démarches soient d'esprit totalement différent, elles se rencontrent néanmoins sur le point suivant : pour lire un texte, il est indispensable d'adopter une perspective interprétative, que cette perspective soit dictée par le texte et ce qu'on peut savoir des conditions matérielles de sa composition et de sa transmission, ou qu'elle soit, de façon plus ou moins arbitraire, choisie par le lecteur lui-même, qui décide de cette perspective sans s'embarrasser de contraintes objectives. C'est-à-dire que l'adoption d'une perspective, qu'elle soit déterminée par des raisons objectives ou par des motivations subjectives, est l'élément crucial de la démarche interprétative, qui de ce point de vue, ne peut en aucun cas adopter une position neutre, c'est-à-dire inconditionnée. On lit toujours un texte en perspective, le mieux étant de se donner une conscience claire des conditions dans lesquelles on y parvient, ce que, par des moyens complètement différents de ceux requis par Spinoza, Borges demande aussi. C'est pourquoi, c'est la leçon principale qui se dégage de cette discussion, il faut exorciser le mythe de la neutralité interprétative, et admettre que l'interprétation est une démarche qui procède toujours de biais, en passant par des intermédiaires, étant impensable qu'elle s'effectue de façon directe : ce qui justifie qu'on la fasse relever d'un genre de connaissance spécifique existant de façon autonome. Comme on l'a déjà suggéré, on pourrait presque parler à ce propos d'un quatrième genre de connaissance.

7 - Ce qu'on doit attendre de l'interprétation (par. 17 et annotation VIII)

Les difficultés que rencontre la démarche interprétative étant recensées, dont certaines paraissent de fait insurmontables, car trop d'éléments matériels manquent pour y remédier, Spinoza, pour terminer sa présentation de la méthode naturelle d'interprétation qu'il propose d'appliquer à l'Écriture sainte, revient à nouveau sur les limites dans lesquelles doit rester cantonnée l'entreprise interprétative, limites qu'elle ne peut se permettre de franchir impunément sans tomber dans les excès de la surinterprétation : car celle-ci, sous prétexte d'éclairer le sens du texte, l'altère en profondeur et le rend encore un peu plus inaccessible en lui substituant de véritables fumisteries que leur gratuité rend indignes de créance. C'est pourquoi, Spinoza le déclare avec une certaine solennité,

“je n'hésite pas à affirmer que, pour plusieurs passages, nous ignorons ou nous conjecturons sans certitude le vrai sens de l'Écriture” (*nos verum Scripturae sensum plurimis in locis vel ignorare vel sine certitudine hariolari*)“.

Quand le vrai sens est hors de portée, il faut avoir la sagesse de ne pas chercher à toute force à le deviner, car cela ne peut que produire des catastrophes, et à la limite rendre douteuse la lecture du texte tout entier, alors que la bonne méthode est d'en cerner et d'en isoler les difficultés.

Spinoza est conscient de ce que cet aveu d'impuissance peut comporter de décourageant : si le texte de l'Écriture sainte est en partie, voire même en grande partie, incompréhensible, et ceci pour toujours, pourquoi continuer à s'y intéresser ? Ne serait-il pas plus raisonnable, et en tout cas plus commode, de rejeter le tout en bloc, et de tourner définitivement la page ? Il faut en effet se faire à l'idée que la Bible, loin d'être un témoignage inaltérable de la présence éternelle de la parole divine, à laquelle elle

réserverait en permanence un accès direct, de telle manière qu'il suffise d'ouvrir le livre à n'importe quelle page pour y trouver une réponse à toutes les questions qu'on peut se poser, quel que soit l'ordre auquel elles appartiennent, est un monument en ruines, dont des pans entiers ne peuvent être relevés, une vénérable antiquité dont l'intégration aux exigences de la vie présente, c'est-à-dire l'actualisation, fait problème sur le fond. Il était extrêmement audacieux, au XVIIe siècle, d'avancer une thèse de ce genre qui ne pouvait que paraître impie, tant elle battait en brèche l'autorité du Livre dont continuaient à se réclamer, en la déclarant intangible, des institutions puissantes, en tout premier lieu les Eglises, qui en avaient fait leur principal instrument, mettant ainsi la gloire de Dieu au service de leurs intérêts très terrestres. Et, en prenant la mesure du risque assumé en conscience par Spinoza, nous comprenons mieux pourquoi son *Traité*, publié anonymement dans les conditions d'une quasi clandestinité, ce qui n'a empêché le scandale d'éclater très vite au grand jour, est intitulé "théologique-politique" (*theologico-politicus*). Ses prises de position se situent précisément à l'articulation du théologique et du politique, en ce point délicat entre tous, foyer de toutes les contestations et de tous les dangers, où s'effectue la complexe intrication de l'humain et du divin, du profane et du sacré. En entreprenant de démonter les mécanismes de cette intrication, Spinoza ne pouvait manquer de donner l'impression de s'en prendre au sacré dans une perspective de profanation, donc de vouloir le détruire à sa base : et, de fait, cette accusation a été immédiatement portée contre lui de toutes parts, et a fait de lui pour plus d'un siècle la figure par excellence de l'athée, lui faisant porter au yeux du grand public la double opprobre de la judéité et de l'athéisme.

Mais, en s'engageant dans la démarche d'une lecture critique de l'Écriture, en vue de faire la part entre ce qui en elle est interprétable et ne l'est pas, Spinoza n'est sans doute pas animé par des intentions négatives et destructrices. Il ne conteste nullement l'importance prise par le Livre dans l'histoire humaine pour des raisons qui ne peuvent être seulement accidentelles. Et en particulier, outre le fait qu'il voit en lui un document irremplaçable concernant l'histoire du peuple juif, qui mérite bien son appellation de peuple du Livre, il ne remet pas en cause l'usage qui peut en être fait comme guide pratique, qui délivre d'irremplaçables leçons pour l'existence de tous les jours en soumettant celle-ci à l'observation d'un certain nombre de préceptes élémentaires, comme ceux qu'énumère le Décalogue, dont on ne voit pas comment on pourrait venir au point de s'en passer complètement. Spinoza n'a nullement en tête l'idée d'un monde où il n'y aurait plus lieu d'obéir à des règles, et d'où la religion, ses convictions et ses prescriptions auraient disparu, cessant ainsi de remplir le rôle aliénant qui a pu être le leur à certains moments : si la Bible a contribué à l'établissement et au renforcement de la servitude humaine, c'est parce qu'on en a fait mauvais usage, et en premier lieu parce qu'on n'a pas su correctement la lire, ce qui rend encore plus urgent de disposer d'une saine méthode d'interprétation permettant d'accéder au "vrai sens" de ce Livre, vrai sens qui, outre le fait qu'il a été en partie irrémédiablement perdu, a été recouvert par toute une tradition, et même un ensemble de traditions superposées, qui ont détourné ce Livre de sa fonction authentique, qu'il faut essayer, avec les moyens matériels dont on dispose, de restituer, du moins pour ce qui est possible. C'est pourquoi, contrairement aux apparences superficielles, Spinoza cherche en réalité très sincèrement à recrédibiliser la Bible, en assignant à son utilisation les moyens corrects qu'elle requiert, et non du tout à la présenter comme un recueil apocryphe de vains mensonges auxquels il n'y aurait lieu d'accorder aucune confiance, et dont la critique ferait définitivement voler en éclats la respectabilité de façade. Spinoza, qui fréquentait régulièrement des gens comme les Collégiants, lecteurs assidus de la Bible qu'ils essayaient de comprendre par eux-mêmes sans recours à l'autorité extérieure d'une Eglise, n'aurait pas consacré tant d'efforts et d'attention à l'Écriture sainte s'il avait

estimé que son étude ne méritait pas une heure de peine et s'il avait considéré son contenu comme "inutile et incertain", pour reprendre le mot que Pascal, autre grand lecteur contemporain de la Bible, mais dans un esprit tout différent de celui de Spinoza, a appliqué à Descartes.

Revient alors au premier plan la question du rapport qu'un ouvrage comme la Bible, livre d'édification dont certains passages appellent l'interprétation, sans absolue garantie toutefois que la démarche interprétative puisse à tout coup aboutir, entretient avec un autre type de discours, directement accessible par les moyens de l'intellect, dont la compréhension ne suppose pas la nécessité de passer par le filtre de l'interprétation. Sur ce point, le paragraphe dix-sept propose les considérations suivantes, dans un passage qu'il faut prendre dans son intégralité avant de l'analyser en détail :

"Mais en vérité, il faut en revanche le signaler encore une fois : toutes ces difficultés (que rencontre l'interprétation du texte sacré) peuvent seulement nous empêcher de comprendre la pensée des prophètes qui porte sur des choses incompréhensibles et qui relèvent de l'imagination, non pas celles qui portent sur ce que l'entendement comprend et dont nous pouvons facilement former un concept clair (*impedire tantum posse quominus mentem prophetarum assequamur circa res imperceptibiles et quas tantum imaginari, at non circa res quas et intellectu assequi et quarum clarum possumus facile formare conceptum*) ; car les choses que leur nature rend faciles à percevoir ne peuvent jamais être exprimées si obscurément qu'elles ne soient comprises facilement (*res enim quae sua natura facile percipiuntur nunquam tam obscure dici possunt quin facile intelligentur*), conformément au proverbe : "A bon entendeur, un mot suffit" (*intelligenti dictum sat est*). Euclide, qui n'écrivit que des choses très simples et fort intelligibles (*qui non nisi res admodum simplices et maxime intelligibiles scripsit*), est facilement compris par chacun en n'importe quelle langue (*facile ab unoquoque in quavis lingua explicatur*). Pour comprendre sa pensée et être certain de son vrai sens (*ut ejus mentem assequamur et de vero ejus sensu certi simus*), il n'est pas besoin d'avoir une connaissance accomplie (*integram cognitionem habere*) de la langue dans laquelle il écrivit, mais seulement d'en avoir une connaissance tout ordinaire, presque celle d'un enfant (*sed tantum admodum communem et fere puerilem*); nul besoin de savoir sa vie, les préoccupations et les moeurs de l'auteur; ni en quelle langue, ni pour qui, ni quand il a écrit; ni la fortune du livre, ni ses différentes leçons, ni comment et sur la décision de qui il a été reçu (*nec denique quorum concilio acceptus fuerit*). Et ce que nous disons là d'Euclide, il faut le dire de tous ceux qui ont écrit sur des sujets que leur nature rend compréhensibles (*de omnibus qui de rebus sua natura perceptibilibus scripserunt*). Aussi concluons-nous que nous pouvons facilement comprendre la pensée de l'Écriture sur les enseignements moraux et être certains de son vrai sens à partir de la connaissance historique que nous pouvons en avoir (*concludimus nos mentem Scripturae circa documenta moralia ex ipsius quam habere possumus historia facile posse assequi et de vero ejus sensu esse certos*). Les enseignements de vraie piété sont en effet exprimés dans les termes les plus courants (*verbis usitatissimis exprimuntur*), car ils sont tout à fait communs et tout aussi simples et faciles à comprendre (*quandoquidem admodum communia nec minus simplicia et intellectu facilia sunt*). Et puisque le salut et la béatitude véritables consistent dans la vraie paix de l'âme (*vera salus et beatitudo in vera animi acquiescentia consistit*), et que nous ne nous reposons véritablement qu'en ce que nous comprenons très clairement (*nos in iis tantum vere acquiescimus quae clarissime intelligimus*), il s'ensuit avec beaucoup d'évidence que nous pouvons comprendre avec certitude la pensée de l'Écriture touchant les choses nécessaires au salut et à la béatitude (*nos mentem Scripturae circa res salutare et ad beatitudinem necessarias certo posse assequi*). Aussi n'est-il pas besoin de se préoccuper au même degré du reste (*quare non est cur de reliquis simus adeo solliciti*) ; car le reste relève plus de la curiosité que de l'utilité puisque, pour la plus grande part, nous ne pouvons le saisir par

l'entendement et la raison (*reliqua enim quandoquidem ea ut plurimum ratione et intellectu complecti non possumus, plus curiositatis quam utilitatis habent*).”

Tout ce développement tourne autour de la question de savoir ce que, de l'Écriture, il est possible de “saisir” (*assequi*, terme qui revient à cinq reprises dans cette page et est rendu dans la traduction utilisée par “comprendre”, ce qui revient à mettre sur un même plan *assequi* et *intelligere* : or la question de savoir si ces deux termes disent exactement la même chose est au cœur du problème posé par la lecture de ce passage). Saisir, c'est appréhender dans la forme d'un “sens vrai”, nous préférons parler d'un vrai sens, susceptible d'être reçu sans discussion : une phrase qui se trouve dans la première moitié du passage met sur un même plan *assequi* et *de vero sensu certos esse*. Il s'agit donc à nouveau, semble-t-il, de faire la part, de façon critique, entre ce qui est interprétable et ce qui ne l'est pas, qu'il faut en conséquence renoncer à “saisir”, en ayant la sagesse, s'agissant d'un ouvrage aussi complexe que la Bible, de borner étroitement ses ambitions, de manière à préserver à celles-ci quelques chances de succès et ne pas s'exposer à tout perdre sous prétexte d'en vouloir trop.

Toutefois, l'analyse ici développée par Spinoza surprend dans la mesure où, par rapport à tout ce qui précède, elle paraît déplacer le tracé de cette ligne de démarcation, en faisant passer ce qui est recevable en tant que vrai sens du côté de ce qui échappe à l'entreprise interprétative, parce qu'il relève sans ambiguïté d'une appréhension intellectuelle directe, ce qui a, semble-t-il, pour conséquence de revenir sur la distinction entre vrai sens et sens vrai : c'est cette distinction qui avait permis d'établir et de garantir, dans les limites qui lui sont imparties, la spécificité de la démarche interprétative, en lui fixant pour unique objectif de préciser le sens littéral de certains énoncés, en mettant entre parenthèses la question de leur valeur de vérité, qui, elle, ne peut être déterminée qu'en suivant d'autres voies. Par là même, une grande partie des acquis obtenus dans le cours de ce chapitre sept du *TTP* paraissent effacés, les résultats produits par l'application de la méthode interprétative étant pour une part essentielle dévalorisés et attribués à une vaine curiosité. Il vaut la peine d'y regarder de plus près, pour bien comprendre où Spinoza veut en venir en avançant cette conclusion, qui fait apparaître dans sa manière de voir une certaine hésitation, pour ne pas parler d'une contradiction, comme le confirmera la lecture de l'annotation VIII.

La question cruciale abordée dans ce passage est la suivante : que peut-on attendre d'une saine lecture de l'Écriture sainte? Spinoza l'explique, à la fin du passage examiné, en mettant en avant le concept crucial d'*acquiescentia*, qui signifie littéralement “apaisement” ou “sérénité”. Rappelons que ce terme substantif, ignoré du latin classique où seul le verbe *acquiescere* était employé, et qui est une invention relativement récente du néo-latin dont Spinoza a vraisemblablement pris connaissance en lisant la traduction latine des *Passions de l'âme* de Descartes où il apparaît, est utilisé à plusieurs reprises dans la cinquième partie de l'*Éthique* (scolie de la prop. 10, prop. 27, prop. 32, prop. 36, prop. 38, prop. 42), en vue de caractériser l'objectif vers lequel tend finalement toute la démarche éthique : bien vivre, au maximum de sa puissance d'être et d'agir, ce qui est la forme par excellence de la vertu, et constitue en même temps pour les êtres humains que nous sommes l'exercice le plus parfait de la liberté à laquelle nous pouvons prétendre, c'est, selon Spinoza, parvenir à l'*acquiescentia mentis*, à la paix de l'âme, en échappant aux innombrables conflits qui la déchirent et sont la cause principale de son asservissement, nous serions tentés de parler aujourd'hui de son aliénation. Or, pour parvenir à cet état d'*acquiescentia*, être “cool” ou être “zen” diraient vulgairement des adolescents d'aujourd'hui, qui sont spinozistes sans le savoir, et de ce fait ne le sont que fort inadéquatement, il faut, c'est

le thème directeur de la cinquième partie de l'*Ethique*, exploiter “la puissance de l’intellect” (*potentia intellectus*), de manière à limiter les effets dévastateurs produits par le déchaînement des “forces des affects” (*affectuum vires*), par l’intermédiaire desquelles les causes extérieures aliénantes investissent notre champ mental et en dégradent le fonctionnement en profondeur, de manière à faire tendanciellement jouer celui-ci au minimum, et non au maximum, de sa puissance, qui est bridée, et non stimulée, par leur intervention. Etant en paix avec nous mêmes, nous avons aussi les moyens d’être pleinement actifs, autant du moins que peuvent l’être les parties de la nature que nous sommes et que nous ne cesserons pas d’être, même au cas où nous serons parvenus à participer à la gloire de Dieu en nous adonnant à cet affect privilégié qu’est l’*amor intellectualis Dei*, qui fusionne les deux dimensions de l’intellectuel et de l’affectif.

Cette analyse, qui concentre les principaux enjeux du projet éthique de Spinoza, est ici résumée dans la phrase :

“Le salut et la béatitude véritables consistent dans la vraie paix de l’âme (*vera salus et beatitudo in vera animi acquiescentia consistit*), et nous ne nous reposons véritablement qu’en ce que nous comprenons très clairement (*nos in iis tantum vere acquiescimus quae clarissime intelligimus*)”.

Est ainsi assigné au fait de “comprendre” (*intelligere*), donc d’avoir autant que possible une vue claire des choses qui les fasse apparaître dans leur nécessité immanente, et non comme contingentes, et comme telles échappant à notre puissance intellectuelle de compréhension, l’entière initiative de nous faire parvenir à cet état d’esprit apaisé qui, en pratique, est ce que nous pouvons attendre de mieux dans notre existence, et doit en conséquence nous procurer un maximum de satisfaction. Autrement dit, si la lecture de la Bible a pour effet de nous troubler, de nous inquiéter, de nous stresser, et non de nous rassurer, de nous conforter dans la recherche du vrai bien qui consiste à retrouver un accès à la part de divin qui est en nous, ce qui doit avoir pour effet de nous mettre en paix non seulement avec nous-mêmes mais aussi avec les autres hommes, en partageant avec eux notre bien-être, si cette lecture dégénère en d’épuisantes disputes qui exploitent les équivoques du texte dans une perspective éthique d’asservissement, il faut avoir la lucidité d’admettre qu’elle est inutile, voire même nuisible, c’est-à-dire, au sens où Spinoza définit le bien et le mal, mauvaise : et c’est pourquoi, l’ayant reléguée au rang des vaines curiosités, il convient autant que possible de s’en écarter.

Le problème est donc le suivant : comment concilier la lecture de la Bible avec les exigences propres à la recherche de la paix de l’âme en quoi consiste l’*acquiescentia* ? De ce point de vue, il est manifeste, déclare Spinoza, que les passages de celle-ci qui sont obscurs parce qu’ils portent sur des choses incompréhensibles relevant exclusivement de l’imagination, ce qui représente une part importante des propos tenus par les prophètes, sont autant d’obstacles à l’accès à une vie meilleure, et qu’il vaut mieux les ignorer. Mais alors, pourquoi s’être donné tant de mal en vue de caractériser une méthode d’interprétation concernant l’élucidation des points difficiles du texte, si on en vient pour finir à reconnaître que ce n’est pas la peine de se fatiguer à l’appliquer à l’examen des questions qui butent sur l’entreprise d’une compréhension directe, donc par définition requièrent l’emploi de cette méthode, sous prétexte que l’examen en question ne peut, de toutes façons, procurer l’apaisement mental recherché, sans lequel l’entreprise perd toute justification ?

Or c’est bien vers cette conclusion décevante, voire même déprimante, que semble se diriger Spinoza, qui argumente en gros de la façon suivante : lorsqu’il n’y a pas d’obscurité, il n’y a pas lieu d’interpréter ce qui s’offre à une connaissance directe satisfaisant aux critères de la clarté et de la distinction; et, lorsqu’il y a obscurité,

l'entreprise interprétative, qui risque de ne pas aboutir, ce qui se produit lorsque les moyens lui font défaut ou lorsque le matériau offert à l'interprétation se trouve dégradé au-delà des limites acceptables, se heurte à de tels obstacles qu'on est légitimement amené à se demander s'il ne serait pas préférable de s'en abstenir. La marge qui reste offerte à l'interprétation se trouve dès lors ramenée dans des limites extrêmement étroites, celles passant entre ce qui est trop obscur, donc ininterprétable, et ce qui, ne l'étant pas assez, se trouve accessible plus facilement par d'autres voies, étant très délicat en conséquence de déterminer un juste milieu en cette affaire, donc de trouver un terrain où la méthode d'interprétation soit appelée à juste titre à intervenir en ayant des chances raisonnables d'aboutir.

Copyright Pierre Macherey