

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

12/11/2003

Spinoza et le problème de l'interprétation *Tractatus Theologico-Politicus*, chap. 7 (3)

4 - Les objectifs et les résultats de l'interprétation (par. 6 -8)

C'est seulement une fois effectuée, à l'aide des instruments qui viennent d'être indiqués, l'étude formelle du texte de la Bible qu'il est possible d'en venir à l'examen de son contenu, donc de passer de la connaissance de l'Écriture au sens du génitif objectif à la connaissance de l'Écriture au sens du génitif subjectif. C'est aux strictes conditions auxquelles est soumis cet examen, toujours au point de vue de la méthode naturelle d'interprétation, que sont consacrés les sixième, septième et huitième paragraphes du septième chapitre du *TTP*.

Le sixième paragraphe se confronte à la question de savoir s'il est possible de dégager globalement de la lecture de l'Écriture sainte un enseignement doctrinal susceptible de prétendre à l'universalité, au sens où les lois auxquelles parvient la connaissance des phénomènes naturels revendiquent une valeur universelle. Autrement dit,

“il faut chercher ce qui est le plus universel, ce qui est la base et le fondement de toute l'Écriture, et ce qui, enfin, est recommandé par tous les prophètes comme doctrine éternelle et la plus utile à tous les hommes (*id quaerendum quod universalissimum quodque totius Scripturae basis et fundamentum est, et quod denique un ipsa tanquam aeterna et omnibus mortalibus utilissima doctrina ab omnibus prophetis commendatur*)”.

Ceci revient apparemment à se demander, étant comme nous l'avons vu admis que les enseignements que délivre la Bible ont avant tout une valeur pratique, si elle ne comporte pas également des leçons à caractère théorique. Sous cette rubrique, il faut faire figurer, bien évidemment, le dogme d'un Dieu unique, constamment réaffirmé à tous les endroits du texte auquel il fournit son fil conducteur, d'une solidité bien sûr à toute épreuve. A ce point fondamental, qui est sous-jacent à tous les passages du livre sans exception, il est possible de rattacher les éléments de ce que, suivant les travaux que Jacqueline Lagrée a consacrés à cette question, on peut appeler un *credo minimum*, que rien n'autorise à remettre en cause d'aucune manière, comme par exemple l'obligation d'aimer ce Dieu unique et de lui rendre grâce de ses bienfaits qu'il nous accorde en raison de l'attachement et de l'obéissance dont nous témoignons nous-mêmes à son égard, ce qui présente à nouveau les caractères d'un enseignement pratique : aucune lecture raisonnable de la Bible ne peut conduire à affirmer qu'elle ne dit pas cela, qui doit en conséquence être considéré comme un point acquis ne prêtant pas à confusion. Le caractère de vérité indiscutable attaché à cet enseignement doctrinal, qui mêle des considérations théoriques à des préceptes d'ordre pratique, ne peut être néanmoins affirmé que sous condition que soient respectées les limites exactes dans lesquelles il s'inscrit :

“Ces points et d’autres semblables, je le redis, l’Ecriture les enseigne partout si clairement et si expressément qu’il n’y eut jamais personne pour discuter du sens de l’Ecriture sur ces sujets. Mais ce que Dieu est, de quelle façon il voit toutes choses et pourvoit à tout, cela et d’autres points semblables, l’Ecriture ne l’enseigne pas explicitement à titre de doctrine éternelle (*haec et similia, inquam, Scriptura ubique tam clare tamque expresse docet ut nullus unquam fuerit qui de ejus sensu circa haec ambegerit. Quid autem Deus sit et qua ratione res omnes videat iisque provideat, haec et similia Scriptura ex professo et tanquam aeternam doctrinam non docet*).”

Il ne faut donc jamais perdre de vue la frontière qui sépare ce qui est enseigné *expresse*, “expressément”, et présente un caractère obligatoire, de ce qui n’est pas enseigné *ex professo*, “explicitement”, et qui ne peut en conséquence être supposé que par inférence, pour des raisons plus ou moins certaines et assurées. Et il serait tout à fait vain, au point de vue de la méthode adoptée par Spinoza, de faire confiance à la lumière naturelle pour appuyer de telles inférences, en vue de résoudre les contradictions manifestes entre telle et telle partie du texte, par exemple en cherchant par ce moyen à concilier les propos divergents tenus sur ces sujets par les différents prophètes.

Ceci établi, ce qui ne pose guère difficulté, car ces enseignements généraux indiscutables sont en très petit nombre, ce qui permet d’en faire rapidement le tour, il est possible, explique ensuite le paragraphe sept, de

“descendre à d’autres points moins généraux, mais qui concernent cependant l’usage de la vie et qui découlent comme des ruisseaux de cette doctrine générale (*procedendum est ad alia minus universalialia et quae tamen communem usum vitae spectant, quaeque ex hac universali doctrina tanquam rivuli derivantur*).”

Cette formule, sans ambiguïté, ramène à nouveau les enseignements de la Bible du côté de la pratique et l’apparente à une doctrine de justice qui permette de régler les comportements face aux problèmes particuliers de la vie. Sur ce plan, où devraient être proposées des options tout à fait nettes, le texte de l’Ecriture sainte n’est pas toujours aussi clair qu’on le souhaiterait, et, même, il peut paraître à l’occasion se contredire. Spinoza prend cette fois ses exemples dans le Nouveau Testament, la partie du Livre où sa destination pratique apparaît de la manière la plus irrécusable. Certains propos du Christ, tels qu’ils sont rapportés, sont fort nébuleux, et on est en droit d’hésiter sur la signification qu’il convient de leur attacher : lorsqu’on a affaire à des passages de ce genre, il faut, selon Spinoza “regarder en quelle occasion, en quel temps et pour qui ils ont été écrits” (*videndum qua occasione, quo tempore vel cui scripta fuerint*) ; c’est-à-dire qu’il faut chercher à les éclairer par leur contexte, qui, le plus souvent, apporte les compléments d’information indispensables à leurs compréhension.

C’est ainsi que la parole “Heureux ceux qui pleurent car ils recevront consolation” n’est pas immédiatement claire : à quoi rapporter la formule “ceux qui pleurent” ? Veut-elle dire “tous ceux qui pleurent”, sous-entendu pour une raison ou une autre, et tout le monde sait que, dans la vie, ce ne sont pas les raisons de pleurer qui manquent ? Mais alors cela voudrait-il dire que le fait de pleurer porte en lui, comme de droit, une promesse de consolation qui, le fils de Dieu s’en porterait garant, ne peut manquer de s’accomplir ? Si le Christ voulait dire une chose pareille, il deviendrait difficile d’accorder foi à ses paroles, dont le sens pourrait pour le moins être considéré comme flottant. Mais, en se reportant à d’autres passages, on s’aperçoit, explique Spinoza que “ceux qui pleurent” n’a pas du tout une signification générale, et par là même creuse, mais se rapporte de manière précise à “ceux qui pleurent le royaume de Dieu”, car ils constatent que le monde humain, n’étant pas soumis à la vraie loi de Justice, est ravagé : ceux-là, qui sont allés jusqu’à la racine du mal, et en ont fait la cible de leur déploration, sont sur la voie de la consolation, parce qu’ils ont compris que les

vrais remèdes aux maux du monde ne sont pas de ce monde. Prise de cette manière, la déclaration du Christ, même si elle ne dispose pas d'une validité universelle, - après tout, on peut ne pas en admettre les attendus, qui sont objets de foi : rien n'oblige absolument de croire à la possibilité d'accéder, en abandonnant ce monde, au royaume de Dieu -, est parfaitement claire : elle dit bien ce qu'elle veut dire, et on sait à quoi on s'engage en adhérant au contenu de son message.

Autre exemple examiné par Spinoza : la phrase fameuse "Mais à celui qui te frappe sur la joue droite, tends-lui la joue gauche". Le ton de douceur et d'abnégation qui imprègne cette parole par laquelle est récusée toute attitude réactive, et en conséquence agressive, à l'égard du mal et de l'injustice, et qui préconise de supporter ceux-ci d'une âme égale, en se gardant d'y répondre par la violence, est bien dans le style inimitable du Christ, et on ne s'étonne pas qu'elle soit sortie de sa bouche. Ce qui pose problème, c'est que l'esprit de pardon, conduisant à une sorte de démission, qui l'inspire paraît en totale contradiction avec d'autres passages de la Bible, la loi mosaïque par exemple, qui prescrit "d'acquitter oeil pour oeil", et donc, quoique sans haine et sans passion, de rendre le mal pour le mal, à égalité, ce qui serait la forme par excellence de la justice. Mais ici à nouveau la considération du contexte est déterminante : ce précepte qui jette le trouble dans l'esprit, ce qui correspond d'ailleurs bien à la façon de procéder caractéristique du Christ,

"il ne l'a pas énoncé en tant que législateur instituant des lois, mais en tant que docteur donnant des enseignements moraux (*Christus dixit, qui non tanquam legislator leges instituebat, sed ut doctor documenta docebat*)."

Ce serait en effet une grave erreur d'identifier la position du Christ à celle qui, en d'autres temps, et dans des circonstances très différentes, a pu être celle de Moïse, et en conséquence d'interpréter les propos tenus par l'un et par l'autre en les plaçant sur un même plan, comme s'ils répondaient aux mêmes problèmes et comme s'ils se rapportaient au même type d'obligation. Moïse était avant tout un conducteur de peuple, préoccupé d'en souder la communauté, - Spinoza écrit "Il travailla à instituer un Etat bien réglé" (*de instituenda bona republica laboravit*) -, ce qui n'était pas du tout l'affaire du Christ, dont, en des temps d'oppression où devait apparaître vaine toute velléité de reconstruire le monde, entendons : le monde d'ici-bas, les intérêts sont principalement tournés vers l'idée d'un autre monde et la nécessité pour les hommes de se préparer à y entrer, car c'est à ses yeux le seul remède à leurs afflictions. Lorsque Moïse ordonne, en législateur, de rendre le mal pour le mal aussi justement que possible, il se place au point de vue de la loi qui régit les actions extérieures, c'est-à-dire au point de vue de ce que nous appelons aujourd'hui le droit, tel qu'il prend forme objectivement dans les institutions d'un peuple, et, en cette affaire, il observe, comme il se doit, les prescriptions de la raison naturelle. Mais le point de vue du Christ, commandé par sa situation historique qui n'avait rien à voir avec celle dans laquelle se trouvait Moïse, est tout autre : il est celui d'un docteur, nous dirions aujourd'hui d'un moraliste, qui

"voulut corriger non pas tant les actions externes que l'âme" (*non tam actiones externas quam animum corrigere voluit*)."

D'ailleurs ce point de vue, dont il est devenu pour nous le représentant par excellence, ne lui appartient pas exclusivement en propre, puisque, comme le signale Spinoza, le prophète Jérémie, en des périodes d'affliction comparables, avait déjà tenu des propos allant dans le même sens que ceux du Christ.

De l'analyse de ces exemples se dégage, au point de vue de la méthode d'interprétation, une leçon très importante : pour lire correctement l'Écriture sainte, il faut naturellement en maîtriser globalement le texte; mais cela ne doit pas conduire à traiter celui-ci en bloc, en en alignant uniformément tous les énoncés, sans voir que

l'unité du Livre est faite de sa diversité, due à ce qu'il n'est pas l'oeuvre d'un auteur unique et à ce que toutes ses parties n'ont pas été composées à une même époque, ni ne s'adressaient, dans un même esprit, à des destinataires semblables. C'est pourquoi la cohérence du texte ne doit pas être présupposée abstraitement, et prendre la forme d'une unité forcée qui gomme les aspérités et les irrégularités du texte, c'est-à-dire qui en ignore la complexité, alors que celle-ci est une composante indispensable de la réalité factuelle de l'ouvrage, que l'on ne peut se permettre d'ignorer une fois décidé de traiter celui-ci à la manière d'un phénomène naturel : ces irrégularités peuvent parfaitement s'expliquer si on rapporte les énoncés qui les signalent aux conditions précises de leur énonciation, en dehors desquelles il n'est pas possible de leur assigner une signification indiscutable.

Pour terminer l'examen qu'il consacre aux enseignements de l'Écriture, Spinoza en vient, dans le huitième paragraphe, à la considération de points particuliers, et non plus généraux, comme ceux évoqués dans le sixième paragraphe, concernant, non l'usage de la vie, comme ceux qui viennent d'être évoqués dans le septième paragraphe, mais des questions "de pure spéculation" (*quae solius sunt speculationis*), ce qui remet à nouveau au premier plan l'Ancien Testament. Il reconnaît que l'étude de ces passages à caractère spéculatif rencontre des difficultés spécifiques que, dans certains cas, voire même dans la plupart, il faut renoncer à surmonter. En effet, "dans les questions spéculatives, les prophètes n'étaient pas d'accord entre eux" (*in rebus speculativis, prophetae inter se dissentiebant*). Les prophètes avaient beau être inspirés par la parole de Dieu, ou croire qu'ils l'étaient, voire même, dans le cas des faux prophètes, feindre de l'être, ils n'en étaient pas moins des hommes, et des hommes de leur temps, partageant spontanément, donc de manière irraisonnée, les préjugés de celui-ci, ce qui est parfaitement normal, et dont il n'y a lieu ni de s'étonner ni de se scandaliser : c'est pourquoi leurs propos doivent être marqués par leur situation d'une manière qui interdit de les confronter directement lorsqu'ils viennent de différents prophètes. C'est pourquoi, écrit Spinoza,

"nous n'avons pas du tout le droit d'expliquer ni de conclure la pensée d'un prophète des passages plus clairs d'un autre, sauf s'il est très clairement établi qu'ils ont soutenu la même thèse (*minime nobis licet mentem unius prophetae ex locis clarioribus alterius concludere neque explicare, nisi evidentissime constet eos unam eandem fovisse sententiam*)."

Chaque prophète est comme enfermé dans sa manière de voir, - par exemple, explique Spinoza, il y a des prophètes constitutionnellement joyeux et des prophètes tristes, des prophètes calmes et d'autres qui sont irritables, etc. : c'est pourquoi ils ont chacun leur style propre -, et si les particularités de sa manière de voir l'inclinent à former des pensées confuses, il n'y a aucun moyen de percer cette confusion qui est une propriété naturelle attachée à sa façon de s'exprimer et de voir le monde; il ne faut surtout pas espérer y parvenir en projetant sur ces pensées des raisons et des arguments tirés des propos d'autres prophètes, tant que rien n'assure qu'ils parlent indiscutablement de la même chose. *A fortiori* est-il exclu d'interpréter leurs paroles à la lumière de la raison naturelle, car ce n'est certainement pas celle-ci qui dirige l'esprit de prophétie et ses illuminations. Il faut admettre que les propos que tiennent les prophètes leur ont été en quelque sorte arrachés, sans qu'ils aient eu la possibilité de les contrôler : c'est pourquoi il ne faut pas non plus leur prêter des intentions cachées, du type de celles qui dirigent par exemple des auteurs de fiction, qui forgent des récits complètement inventés en vue de produire une certaine impression sur leurs lecteurs; car, pas plus qu'il ne faut lire l'Écriture comme un traité de physique, il ne faut non plus la prendre généralement comme un ouvrage à caractère littéraire, mettant en oeuvre des

procédés de composition savamment manipulés de manière à produire artificiellement un effet de suggestion et d'illusion.

Ce constat, d'où il résulte qu'il faut renoncer à accorder aux paroles des prophètes plus de signification qu'ils n'en ont, est appuyé sur l'analyse de la prophétie que Spinoza a proposée dans les premiers chapitres du *TTP* : selon cette analyse, en dépit des prétentions à l'universalité qui en colorent l'exposition, généralement effectuée à la cantonade, en prenant le monde entier à témoin, par ces grands parleurs et péroreurs que sont presque tous les prophètes, la prophétie est dans tous les cas une parole singulière, étroitement appariée à la personne, au caractère et au mode de vie de celui qui la profère, qui se laisse le plus souvent emporter par son imagination lorsqu'il se fait, à son point de vue, donc de manière fatalement biaisée, le représentant qualifié de la parole divine. Les discours des prophètes doivent donc être replacés en perspective : c'est la seule manière de leur restituer un minimum de sens, et d'en respecter la portée véritable, dans les limites qui les particularisent étroitement, et dont il n'est pas permis de les extraire en vue de procéder à des généralisations abusives. Spinoza profite de l'occasion pour rappeler qu'

“il faut prendre garde à ne pas confondre en ceci la pensée des prophètes et des narrateurs avec la pensée de l'Esprit saint et la vérité de la chose (*cautione utendum est, ne in his mentem prophetarum et historicorum cum mente spiritus sancti et rei veritate confundamus*).”

Même si elle rassemble des paroles prononcées au nom de l'Esprit saint dont elle se réclame constamment, la Bible reste en effet un livre humain, parlé et pensé par des hommes dans des conditions qui, une fois pour toutes, déterminent leur manière de voir et de s'exprimer, qui s'inscrit dans son histoire : et rien dans les comportements des rédacteurs de ce livre n'indique que, dans quelque domaine que ce soit, ils aient entrepris de parvenir à “la vérité de la chose”, ce qui eût supposé l'utilisation de notions communes, instruments indispensables de la pensée rationnelle dont, ils s'en vantaient, ils n'avaient pas l'usage. Donc, quand on dit que les auteurs du Livre, qui n'en étaient en fait que les rédacteurs, les scribes, étaient inspirés par une voix venue d'ailleurs dont il leur restait uniquement à suivre la dictée, loin de se rapprocher de la solution du problème, on s'en éloigne : car les voix surnaturelles, si elles existent, ne parlent pas, ou du moins ne parlent que dans une langue qu'on ne peut comprendre directement, et dont il faut effectuer la transcription pour en conserver la trace; c'est précisément un tel travail de transcription qu'ont effectué les auteurs de la Bible, en s'y efforçant et en prenant des risques plus ou moins calculés et maîtrisés : et on ne voit pas comment l'interprétation du texte qui en est sorti, dans l'état où nous le connaissons, pourrait ne pas tenir compte de ce travail, des formes très particulières dans lesquelles il a dû être effectué, et des marques laissées sur la structure de ses énoncés par le processus de leur énonciation.

C'est pourquoi il ne faut espérer tirer de ce que disent les prophètes aucun enseignement doctrinal digne de ce nom, consistant en des thèses susceptibles d'être affirmées pour elles-mêmes indépendamment surcroît d'information qu'ils leur imposent de leur propre chef. Et encore faut-il à ce propos apporter la précision suivante, sur laquelle s'achève cette partie de l'analyse de Spinoza :

“Il faut noter, concernant le sens des révélations, que cette méthode / la méthode naturelle d'interprétation / n'enseigne à chercher que ce que les prophètes ont effectivement vu ou entendu, mais non ce qu'ils ont voulu signifier ou représenter par ces symboles; car c'est une chose que nous pouvons conjecturer, mais non pas déduire avec certitude des principes de l'Écriture (*hoc circa sensum revelationum notandum quod haec methodus tantum investigare docet id quod revera prophetae viderint aut audiverint, non autem quid illis hierophylicis significare aut repraesentare voluerint;*

hoc enim hariolari possumus, non autem ex Scripturae fundamentis certo deducere).”

Hariolari, rendu dans la traduction utilisée par “conjecturer”, c’est pratiquer l’art de la divination, qui est précisément la forme prise par l’interprétation lorsqu’elle cherche, en arrière des propos tenus, alors que ceux-ci, selon Spinoza, doivent être pris au pied de la lettre et pas au-delà, à déceler des sous-entendus cachés, qui, une fois décryptés, donneraient accès à la révélation de mystères impossibles à approcher par d’autres voies. Ce que les prophètes déclarent avoir vu et entendu, il faut le prendre comme tel, c’est-à-dire comme un témoignage de ce qu’ils se figurent avoir vu ou entendu au nom de l’Esprit saint; et il faut se garder de chercher plus loin, en leur prêtant, sans preuve, des intentions secrètes débordant la réalité effective de leurs propos et permettant de charger ceux-ci à volonté de significations supplémentaires, arbitrairement substituées à leur expression littérale. Comme on l’a signalé plus haut, il ne faut surtout pas traiter la Bible sur le modèle d’un ouvrage de fiction, dont les données entièrement préméditées, et même truquées, seraient à prendre au second, voire même au troisième degré, en lisant entre les lignes : en réalité, elle est un document brut, une sorte de reportage qui accumule des informations recueillies en direct sur l’histoire d’un peuple qui n’était certainement pas comme les autres, dont la destinée si particulière a fini, grâce à la diffusion du message du Christ, par intéresser tous les autres peuples de la terre, ce qui explique l’importance de la place prise par le Livre dans leur propre culture. C’est pourquoi, on peut en faire la remarque au passage, il n’est pas raisonnable d’emprunter au chapitre sept du *TTP* de Spinoza des éléments susceptibles de servir directement à l’élaboration d’une théorie de la littérature, tentative dont un exemple est fourni par l’ouvrage de Christopher Norris, *Spinoza and the origins of modern critical theory* (éd. Blackwell, Oxford, 1991).

5 - Les limites de l’interprétation (par. 9-10)

A donc été définie l’allure globale que doit revêtir la juste méthode naturelle d’interprétation, et ce qu’on peut attendre de son application rigoureuse : à savoir, des certitudes modulées concernant les différents points de la révélation qui, prise à même son texte, doit être traitée à l’égal de n’importe quel phénomène naturel, c’est-à-dire rapportée à l’ensemble des conditions, et en premier lieu des conditions historiques, qui permettent d’en expliquer à la fois la forme et le contenu, tel que celui-ci nous est raisonnablement, sinon rationnellement, accessible. Le paragraphe neuf explique que la prise en compte de ces conditions historiques doit préserver son indépendance par rapport aux traditions, quelle que soit l’autorité temporelle ou spirituelle dont celles-ci cherchent à se cautionner. Ceci est encore une application du précepte selon lequel l’interprétation de la Bible doit se tirer entièrement d’elle, en préservant l’autonomie de son discours, ce qui exclut que celui-ci soit rapporté à un quelconque ordre extérieur

Bien sûr, on ne peut écarter complètement toute référence à des traditions, ne serait-ce que celles attachées à l’usage de la langue, dans le cas considéré l’usage de la langue hébraïque, dont il faut supposer que certains éléments, comme par exemple le sens général attaché aux mots, se sont transmis à l’identique sur de longues périodes, de telle manière que, aujourd’hui encore, nous pouvons les comprendre dans leur sens authentique premier. Ici, sans doute, on peut penser que Spinoza s’avance beaucoup en supposant que la langue hébraïque n’a pas d’histoire et que le sens de ses mots s’est maintenu inchangé à travers le temps. A l’appui de cette supposition, il avance l’argument surprenant selon lequel

“personne n’a jamais eu intérêt à modifier la signification d’un mot, alors qu’on a souvent pu avoir intérêt à modifier le sens d’une phrase (*nemini unquam ex usu esse potuit alicujus verbi significationem mutare, at quidem non raro sensum alicujus orationis*).”

La formule que Spinoza emploie ici, *in usu esse*, que la traduction rend de façon tout à fait admissible par “avoir intérêt (ou avantage) à”, est assez vague, et on pourrait comprendre aussi “avoir l’habitude de”, “agir usuellement de telle façon”. Ce qui est important, dans cette remarque, c’est qu’elle fixe exactement les limites dans lesquelles doit être ramenée l’interprétation si on veut avoir quelque espoir qu’elle aboutisse à des résultats : elle ne doit pas remettre en question le sens des mots, c’est-à-dire les éléments de base de la langue, qui ne sont pas sujet à interprétation; mais elle a uniquement à s’interroger sur la signification des énoncés et des groupes d’énoncés dont les mots, et avec eux les autres formes structurelles de la langue, constituent la matière qu’il faut considérer comme neutre au point de vue de l’interprétation. Car, c’est le point essentiel mis ici en évidence, il faut savoir arrêter le mouvement de l’interprétation, et l’arrimer à un point fixe qui ne soit pas sujet à interprétation : faute de quoi, on risque de se laisser prendre au piège de l’interprétation infinie, au point de vue de laquelle tout sans exception est interprétable, y compris les interprétations elles-mêmes, ce qui a pour conséquence de se condamner à n’arriver à aucune certitude dans l’ordre de l’interprétation.

A l’appui de cette distinction entre le niveau propre aux mots et celui où sont formées les phrases, qui peut paraître à première vue fragile, Spinoza propose l’explication suivante : les mots sont couramment à tout le monde, et c’est pourquoi leur utilisation, qui se fait sans qu’on y pense, presque inconsciemment, est naturellement normalisée, sous des formes qui ne peuvent être remises en cause; alors que les phrases, surtout lorsqu’elles revêtent le caractère de thèses énonçant des constats ou délivrant des prescriptions, ou lorsqu’elles interviennent dans la construction de récits, sont l’oeuvre de doctes, de spécialistes, qui impriment à leur utilisation leur marque propre, dont il faut tenir compte si on veut les interpréter correctement.

On pourrait voir ici une préfiguration de la distinction saussurienne entre langue et parole : la langue, qui est par définition commune, est faite d’éléments verbaux indéformables, incorruptibles, dont le système s’impose uniformément sans qu’on puisse intervenir sur sa structure qui est préalable à toutes ses formes d’exploitation; alors que la parole, qui, à partir de ces éléments, construit spécialement ses énoncés, est une opération particulière, laissant place à une certaine marge d’initiative; et c’est précisément cette marge, où sont effectuées des mises en forme donnant lieu à l’innovation, qui ouvre à l’interprétation son lieu propre d’intervention, intervention dont l’efficacité ne peut être garantie que dans les limites imparties à son champ.

C’est pourquoi, le paragraphe dix le rappelle à nouveau,

“puisque notre méthode (fondée sur ce que la connaissance de l’Ecriture doit se tirer d’elle seule) est l’unique et la vraie, il faudra renoncer entièrement à ce qu’elle ne pourra nous offrir pour acquérir une connaissance parfaite de l’Ecriture (*cum haec nostra methodus, quae in eo fundatur ut cognitio Scripturae ab eadem sola petatur, unica et vera sit, quicquid ipsa praestare non poterit ad integram Scripturae cognitionem acquirendam, de eo plane desperandum*).”

La déclaration “notre méthode est l’unique et la vraie” peut sembler à première vue orgueilleuse et par là même entachée de gratuité. Mais il faut comprendre que, en parlant de “notre méthode”, Spinoza signifie qu’il en assume entièrement les options de base, dont il entend tirer jusqu’au bout les conséquences, de manière à en préserver la

cohérence, tout en sachant que cette cohérence dépend de choix particuliers, qui restreignent l'efficacité à laquelle elle peut prétendre à l'investigation d'un domaine bien précis, en dehors duquel elle cesse d'être valide. Spinoza veut donc dire ceci : étant dissipé le mirage d'une interprétation absolue, qui résoudrait uniformément tous les problèmes posés par le texte, ayons la sagesse, pour lui permettre d'atteindre son plus haut degré de perfection, de limiter notre tentative de compréhension de l'Écriture à ce qui peut s'expliquer à partir d'elle seule, en nous bornant à utiliser en vue de cette explication les instruments fournis par la maîtrise de la langue, l'étude stylistique du texte et de son contexte, et les informations à caractère historique sur les circonstances de la composition et de la diffusion de l'ouvrage, et laissons le reste de côté comme inaccessible à l'interprétation, et ne donnant lieu qu'à des conjectures fragiles dont la certitude est définitivement impossible à établir par des voies rationnelles. On en revient donc au point qui a été avancé précédemment : il faut savoir interrompre le processus de l'interprétation, en ayant la claire conviction que tout n'est pas interprétable à n'importe quelle condition. Lorsque Spinoza, à la fin du paragraphe dix, parle d'une "connaissance parfaite et certaine des textes sacrés" (*integra et certa sacrorum codicum cognitio*), il ne se réfère donc pas à une connaissance exhaustive, qui rendrait le texte entièrement et définitivement transparent aux mécanismes de l'interprétation, car ceux-ci ne peuvent rendre compte que de ce qui est naturellement explicable, *et nihil aliud*.

6 - Les difficultés que rencontre l'interprétation (par. 11-16)

Ayant ainsi fixé la nature, les moyens et les limites de l'entreprise interprétative, Spinoza en vient dans les paragraphes onze à seize du chapitre sept du *TTP* à l'examen des difficultés auxquelles cette entreprise est confrontée, difficultés qui sont principalement d'ordre philologique, c'est-à-dire à la fois linguistiques et historiques.

La première de ces difficultés, examinée dans le cadre du paragraphe onze, tient à la nécessité d'avoir une maîtrise parfaite de la langue hébraïque, dans laquelle les textes de l'Écriture sainte ont été, pour une part, écrits et, en totalité, pensés. Or, une telle maîtrise, comment y parvenir, et comment avoir la certitude qu'elle est parfaite? Comme toute langue, la langue hébraïque obéit à des lois qui en définissent la logique propre, par rapport à laquelle n'est en droit autorisée aucune possibilité d'incertitude ou de confusion. Mais de ces lois idéales, la tragique histoire du peuple hébreu n'a laissé qu'une mémoire incomplète : la langue hébraïque n'est pas seulement une langue morte, qui a cessé d'être parlée couramment par le peuple dont elle est historiquement l'apanage, mais elle est une langue en ruine, dont ne subsistent que des vestiges en lambeaux; certains éléments ont complètement disparus, comme par exemple les mots qui servaient à désigner les fruits, les oiseaux, les poissons, etc.; d'autres ont subsisté sans qu'au juste à quoi ils se rapportent; et surtout, c'est le point principal que Spinoza veut souligner, l'esprit même de la langue, tel qu'il était déposé dans "ses tours de phrase et ses manières de parler" (*phrases et modi loquendi*) s'est comme évaporé, ce qui est le drame propre aux langues sorties de l'usage. D'où cette conséquence inévitable :

"Nous ne pourrions pas toujours, comme nous le voudrions, rechercher tous les sens que peut admettre une phrase selon l'usage de la langue; et il s'en trouvera beaucoup dont le sens, bien qu'elles soient exprimées en termes très connus, sera très obscur et complètement incompréhensible (*non semper poterimus, ut desideramus, omnes uniuscujusque orationis sensus, quos ipsa ex linguae usu admittere potest, investigare, et multae occurrent orationes,*

quamvis notissimis vocibus expressae, quarum tamen sensus obscurissimus erit et plane imperceptibilis).”

Ces obscurités sont pain bénit pour les amateurs de divination, qu’elles libèrent de la nécessité de chercher le vrai sens des phrases par des moyens objectifs dont l’utilisation soit susceptible d’être contrôlée. Mais ceux qui veulent faire de la Bible une lecture raisonnable, inspirée par la méthode mise en oeuvre dans la connaissance des phénomènes naturels, et qui sont convaincus que la langue dans laquelle elle est écrite obéit à des règles nécessaires ne prêtant pas, en principe, à interprétation, ne peuvent que déplorer ces lacunes de leurs compétences linguistiques, qu’ils ne savent trop comment combler. On s’explique alors que Spinoza ait consacré beaucoup d’efforts à la composition d’un *Compendium linguae hebraicae*, destiné à servir d’instrument à une meilleure maîtrise de la langue hébraïque et de ses “tours” particuliers, avec lesquels sa culture d’hébraïsant lui avait donné une certaine familiarité, dont il avait voulu, en les consignants par écrit, transmettre à d’autres les habitus.

A cette difficulté de fait, liée aux ravages accidentels du temps, s’en ajoute une autre, détaillée dans les paragraphes douze, treize et quatorze, qui tient à la constitution propre de langue hébraïque, langue pour une part immature au regard des exigences attachées à l’usage des langues actuellement en vigueur : en conséquence, même si nous trouvions les moyens de remonter le cours de l’histoire en nous faisant les archéologues de cette langue ancienne, monument dont ne subsistent plus que des témoignages incomplets dont il faut nous contenter afin d’en reconstituer l’ordre global, cette difficulté resterait insurmontable. En effet, la langue hébraïque, tout en obéissant à ses normes propres qui en font une langue à part entière, que ses traits distinctifs rendent immédiatement reconnaissable, s’apparente néanmoins par certains côtés à un idiome approximatif dont les formes archaïques s’offrent à être exploitées avec une plus ou moins grande précision, d’où il résulte qu’elle comporte un certain nombre d’ambiguïtés structurelles qui sont indissociables de sa nature propre, et ne sont pas seulement des accidents de son fonctionnement.

Ces ambiguïtés sont en premier lieu phonétiques : elles concernent la manière de prononcer les lettres de l’alphabet, qui n’est pas rigidement codifiée; elles sont aussi d’ordre syntaxique, en rapport avec le fait que la valeur des conjonctions et des adverbes n’est pas fixée de manière définitive; enfin elles tiennent à la manière de conjuguer les verbes, qui reste très sommaire par rapport aux usages attestés par d’autres langues, et, en particulier, ne permet pas de faire nettement la distinction entre le passé, le présent et le futur, ce qui ne peut manquer de constituer un grave inconvénient dans le cas d’un texte comme la Bible dont le contenu est en grande partie narratif. Spinoza n’hésite pas à ce propos à parler de “défaillances” (*defecta*) propres à la langue hébraïque, auxquelles, circonstance aggravante, s’est ajouté le fait que les rédacteurs de la Bible ont “négligé” (*neglexerunt*) d’y pallier, ce qu’ils auraient pu faire en injectant dans leur texte des indications complémentaires qui auraient permis de dissiper en partie ces ambiguïtés. Et il serait bien évidemment absurde de faire appel à des talents divinatoires pour combler ces lacunes qui sont consubstantielles au texte, compte tenu des imperfections de la langue dans laquelle il a été composé, inconvénient irréversible dont on ne voit pas comment une quelconque démarche interprétative pourrait parvenir à le lever.

A quoi s’ajoute une autre cause majeure d’ambiguïté tenant aux particularités de l’écriture de la langue hébraïque : son alphabet ne comporte que des consonnes, ce qui introduit une possibilité d’écart entre la langue parlée, qui procède spontanément, de manière non codifiée, à une vocalisation des segments énonciatifs, et la langue écrite qui compose des textes entièrement faits de consonnes, offrant à la lecture une sorte de

matériau brut qu'elle doit retravailler à ses propres frais. Pour corriger cet écart, l'usage s'est introduit à une certaine époque de pointer et d'accentuer l'écriture de certaines consonnes d'une manière qui indique comment les prononcer, ce qui revient à noter indirectement les voyelles, sans les faire correspondre à des lettres de l'alphabet comme le font d'autres langues. Mais, cette procédure tardive, bien postérieure en tout cas à la rédaction du texte original réputé intangible, comment certifier qu'elle est conforme aux usages primitifs et ne fait que les transcrire à l'identique? Ne représente-t-elle pas, sous prétexte de l'améliorer, ce dont ce texte a certainement bien besoin, une altération de sa composition littérale, à laquelle, ne l'oublions pas, doit se tenir à tout prix l'interprétation? L'écriture de la langue hébraïque est également pauvre en signes de ponctuation : les introduire dans la notation du texte, comme on le fait par ailleurs pour les points et les accents, c'est déjà, subrepticement, faire de l'interprétation, en s'appuyant sur des critères mal définis. Spinoza propose au sujet de cette difficulté l'exemple suivant : l'auteur de l'Épître aux Hébreux, Paul, lorsqu'il cite l'Ancien Testament, le fait dans le texte tel qu'il le connaissait, non ponctué et non accentué; et, outre le fait qu'il avait certainement raison de faire ainsi, on ne voit pas comment il aurait pu procéder autrement ; or ce texte est fort différent de celui que nous connaissons aujourd'hui, après que soient passé dessus les ponctueurs et accentueurs médiévaux, ce qui explique que l'apôtre le comprenne autrement que nous, en en présentant une interprétation différente de celle que, aujourd'hui, nous lui attachons en faisant confiance aux éditions dont nous disposons.

C'est pourquoi, devant un texte, il faut, avant toute chose, avoir le réflexe de s'interroger sur les formes dans lesquelles il se présente, formes qui, même dans le cas de l'Écriture sainte, n'ont certainement rien d'intemporel ni d'*a priori* nécessaire, et relèvent d'un conditionnement historique complexe dont la considération ne peut être écartée d'un simple coup de baguette magique, en faisant comme si, pour parvenir à l'esprit du texte, il n'était pas indispensable de passer par la connaissance de sa lettre et des accidents de celle-ci, c'est-à-dire de tout ce qui a pu lui arriver au cours de sa genèse et de sa transmission. Une fois alerté sur l'importance des problèmes de ce genre, on est amené à "examiner le texte à nouveaux frais" (*de integro examinare*).

Spinoza veut donc attirer l'attention sur un certain nombre de difficultés textuelles dont l'importance est reconnue aujourd'hui, mais qui, à son époque, étaient certainement très mal identifiées, et dont la saisie, appréhendée comme sacrilège, ne pouvait même que rencontrer une résistance acharnée. La Bible nous est présentée par toute une tradition comme le Livre par excellence, dans lequel tous les caractères idéaux de la "littérarité" seraient déposés et conservés; mais cela n'empêche qu'elle soit aussi un livre, ce livre-ci ou ce livre-là, avec ses caractéristiques matérielles, et en particulier les différentes versions dans lesquelles il existe et nous est transmis, qui peuvent ne dissembler que par d'infimes détails, comme les signes de ponctuation ou la manière de découper les paragraphes, pour ne pas parler des erreurs de transcription. Et, ces détails, la méthode d'interprétation qui traite le Livre comme un phénomène naturel, et non comme une miraculeuse et mystérieuse entité que ses caractères exceptionnels, attachés à sa divinité, soustrairaient aux aléas auxquels est soumise toute réalisation matérielle, non seulement ne peut se permettre de les ignorer, mais elle doit prendre appui sur eux, en les traitant comme des indices dont le déchiffrement, pour autant qu'il soit possible, doit conduire à la connaissance de sa vérité, connaissance qui resterait certainement imparfaite si elle ne tenait pas compte de ces détails, en portant sur eux un regard critique et en écartant les interprétations erronées qui les exploitent sans remettre leur statut en question. Sur la Bible biblante, nous n'avons en effet aucune prise qui permettrait d'en reconstituer par le raisonnement pur, voire même intuitivement, la structure idéale, et c'est pourquoi, comme dans le cas des phénomènes naturels, il ne

nous reste qu'à prendre appui sur les caractéristiques présentées par la Bible biblée, et à leur appliquer ce que Pascal appellerait la raison des effets, qui permet de faire le tri entre ce qui est significatif et ce qui ne l'est pas. Spinoza, qui, nous le savons par le catalogue de sa bibliothèque établi après sa mort sur la demande de ses héritiers, était un collectionneur de bibles anciennes, que, les ayant sous la main, il pouvait directement comparer, était, mieux que quiconque, à même d'apprécier l'intérêt de ces problèmes, et il a joué un rôle majeur dans leur prise en compte qui s'est heurtée à toutes sortes d'obstacles factuels.

Dans le paragraphe quatorze qui conclut cet ensemble de réflexions sur les difficultés proprement linguistiques que doit affronter la lecture de la Bible, Spinoza revient donc sur le constat qu'il avait déjà avancé précédemment : toutes les phrases de la Bible, - et on a trop tendance à oublier qu'après tout la Bible, comme n'importe quel livre, n'est rien d'autre qu'une collection plus ou moins homogène ou hétéroclite de phrases -, ne sont pas explicables, et il est sage, lorsque la connaissance de la langue ne permet pas de surmonter certaines difficultés verbales, de renoncer à pousser plus loin l'interprétation. En particulier, il ne faut pas croire que les dires des prophètes pourraient d'eux-mêmes éclairer sur leur signification : se faire comprendre était le dernier souci des prophètes, ou du moins de la plupart d'entre eux, qui s'exprimaient sous la dictée d'une inspiration à laquelle ils s'abandonnaient sans chercher à la contrôler. Ici, la pratique de la "collation des phrases" (*orationum collatio*), à propos de laquelle Spinoza rappelle qu' "elle est l'unique voie pour tirer le sens vrai des multiples sens que, selon l'usage, chaque phrase peut admettre" (*unicam esse viam ad verum sensum ex multis quos una quaeque oratio ex usu linguae admittere potest*), n'est plus d'aucune utilité : pas plus qu'ils n'ont cherché à s'expliquer clairement sur le sens de ce qu'ils disaient, les rédacteurs de la Bible n'ont été étouffés par la crainte de se contredire, que ce soit entre eux ou avec eux-mêmes; c'est pourquoi "nous ne pouvons pas inférer la pensée d'un prophète, d'un apôtre, etc., de celle d'un autre" (*mentem unius prophetae, apostoli, etc., ex mente alterius concludere non possumus*), du moins précise Spinoza, pour ce qui concerne les questions spéculatives ou la fidélité des récits : on y revient à nouveau, les seuls points sur lesquels les différents passages de la Bible doivent être tenus pour définitivement concordants, sont ceux qui concernent l'usage de la vie, donc des enseignements pratiques, sur lesquels ils ne peuvent, par définition, se contredire, faute de quoi le Livre cesserait de remplir sa vraie destination.

Mais les difficultés qui arrêtent le lecteur de la Bible, pour autant que celui-ci soit un lecteur scrupuleux et attentif, ne sont pas seulement d'ordre linguistique. D'autres se présentent qui tiennent à l'histoire et à la connaissance que nous en avons : ce sont ces nouvelles difficultés qui sont examinées dans les paragraphes quinze et seize du chapitre sept du *TTP*, pour terminer cette revue des obstacles que doit surmonter la lecture de l'Écriture sainte.

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 ?

Copyright Pierre Macherey