

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

26/11/2003

### Spinoza et le problème de l'interprétation

#### *Tractatus Theologico-Politicus*, chap. 7 (5)

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.

Au premier plan de cette discussion, se trouve le clivage entre ce qui, d'une part, est facile et simple, et, d'autre part, ce qui est difficile et compliqué, clivage qui est ramené à celui du clair et de l'obscur.

“Ce que l'entendement comprend..., nous pouvons facilement en former un concept clair” *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 intelligantur*)... conformément au proverbe : “A bon entendeur, un mot suffit” (*intelligenti dictum sat est*)”.

Toutes ces phrases mettent directement en corrélation le travail propre de l'intellect et la prise en compte de ce qui est “facile”, c'est-à-dire des choses qui se présentent, selon les termes utilisées par Spinoza comme “faciles à percevoir”, et ceci

par leur nature propre : un peu plus loin, Spinoza se réfère “aux sujets que leur nature rend compréhensibles” (*de rebus sua natura perceptibilibus*), et ici on serait tenté de traduire *perceptibilis* par “accessible”, restant entendu que ce qui est ainsi accessible est du même coup aisément compréhensible, intelligible, sans qu’il soit besoin de passer par une complexe succession d’intermédiaires pour en prendre connaissance et se faire une religion à son sujet. Remarquons le au passage, cette façon de caractériser ce qui est “facile” s’inscrit dans le cadre d’une conception intuitionniste du travail de l’intellect, conception dont Spinoza tire l’inspiration de Descartes : comprendre une chose, c’est la voir telle qu’elle est dans la forme d’une idée claire et distincte qui en fournit une saisie immédiate, dont l’évidence s’impose par elle-même, sans détour, et sans risque d’ambiguïté ou de confusion, donc “facilement”. Est au contraire difficile ce qui se dérobe à une telle saisie directe, frontale, et ne s’offre à être abordé qu’en perspective, à travers des médiations qui s’interposent entre la chose et la connaissance qu’on peut en prendre en même temps qu’elles en rendent possible, relativement du moins, l’appréhension : or l’interprétation, nous l’avons vu, est précisément cette démarche en perspective, qui supplée au défaut de clarté de la chose par la recherche des médiations permettant, au prix de certains détours, de rendre compte de son obscurité, et par là même de lever partiellement cette obscurité. C’est pourquoi l’interprétation n’a affaire, par définition, qu’à des choses “difficiles”, c’est-à-dire non immédiatement perceptibles ou saisissables, à la nature contournée desquelles elle est spécialement adaptée. Par là même on comprend que la démarche interprétative soit tout sauf reposante et apaisante : concernant des choses qui se présentent de façon tordue, elle ne peut que mettre l’esprit à la torture, en le confrontant à des problèmes insolubles de manière simple et directe.

Pour justifier ce contraste qu’il établit entre le facile et le difficile, contraste un peu trop élémentaire pour pouvoir être aussitôt admis sans discussion, Spinoza se réfère à un exemple qui n’est évidemment pas choisi au hasard : celui d’Euclide, qui, par ailleurs, lui a fourni le modèle de l’*ordo geometricus* dont il s’est servi pour exposer les raisonnements de l’*Ethique*, cet apax que constitue un discours philosophique présenté à la manière d’un corpus mathématique, avec ses axiomes et ses définitions préalables à l’énoncé des successives thèses, ou propositions assorties de leurs démonstrations, où sont exploités les enseignements acquis à l’aide des principes de base et des propositions précédemment démontrées. Soit dit en passant, la lecture de ce livre unique en son genre est tout sauf “facile”, et, même si son mode de présentation a pour but d’en soustraire le contenu à une entreprise de type interprétatif, la question étant posée de savoir jusqu’à quel point cet objectif est par lui atteint, il reste qu’elle installe dans l’esprit de celui qui s’y engage une sorte de vertige, tout aussi peu rassurant et tout aussi déstabilisant, quoique d’une autre manière, que celui que peut provoquer la confrontation au texte de l’Écriture sainte, avec ses obscurités, ses énigmes, ses lacunes : face à la Bible, livre troué où pullulent les manques, l’*Ethica ordine geometrico demonstrata* est comme trop pleine, et il faut du temps et pas mal de peine pour arriver à desserrer quelque peu l’étau de ses raisonnements si solidement noués entre eux et qui ne laissent que parcimonieusement passer la lumière. De ceci concluons provisoirement que “facile” ne signifie pas susceptible d’être atteint sans peine et d’emblée : non moins que l’interprétation, la compréhension rationnelle, telle que l’entend Spinoza, est un travail, qui nécessite un exercice soutenu, dont on ne voit pas comment il pourrait être effectué sans instruments. A quoi il faut ajouter cependant, qu’en forgeant le concept d’un troisième genre de connaissance, qui va tout d’un coup à la vérité de la chose qu’il embrasse *uno intuitu*, d’une seul regard, Spinoza a confirmé son idéal d’une connaissance rationnelle qui, à la différence de celle de deuxième genre, ne mette pas en oeuvre pour parvenir à la vérité un système complexe de médiations, du type de celui propre à la connaissance déductive, mais procède directement, en gratifiant les yeux de

l'âme d'un maximum d'acuité : il demeure cependant qu'il n'est pas possible d'arriver tout de suite, par une illumination miraculeuse, à la pratique de ce troisième et ultime genre de connaissance, qui suppose une parfaite maîtrise de la connaissance de second genre, dont elle vient, après coup, confirmer les acquis.

En quoi donc Euclide peut-il être considéré comme un type exemplaire de "facilité", ce qui a amené Spinoza à le prendre pour modèle dans ses travaux de philosophie, et à donner l'impression qu'il le vénère à l'égal d'un dieu en faisant personnellement des *Livres* d'Euclide sa "bible"? Le tout premier argument qu'il avance en réponse à cette interrogation est le suivant :

"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*)".

Ce qui veut dire que, dans le cas d'un discours rationnel comme celui de la mathématique euclidienne, la langue, loin de constituer un intermédiaire susceptible de faire écran à la connaissance de la chose, ce qui rend cette connaissance plus difficile, et requiert une étude spéciale de la langue dans laquelle le texte est écrit, est en quelque sorte immédiatement transparente à sa vérité, qu'elle communique à l'identique, sans risque d'altération ou de déperdition : cette vérité, elle "l'explique" (*explicatur*) directement, avec un maximum de précision, sans en laisser aucun aspect dans l'ombre ou l'incertitude, ce qui exclut qu'on puisse d'aucune façon se méprendre à son sujet. Le discours euclidien représenterait ainsi le modèle d'une expression rationnelle, épurée de toute fioriture superflue, de tout sous-entendu l'exposant à être sur-entendue, donc délivrée du risque de l'équivoque, comme si, en arrière de chacune de ses séquences verbales, il était possible d'avoir immédiatement accès à la chose qu'elle signifie, dont elle propose un équivalent exact.

La naïveté de cette affirmation, proclamée au premier degré avec une force de conviction qui paraît relever de la foi du charbonnier, est confondante au point de vue du lecteur moderne. Les *Livres* d'Euclide n'ont pas été écrits dans une langue quelconque, mais en grec, et même dans un certain grec qui était la langue écrite mise au point à une certaine époque dans certains milieux de spécialistes en vue de servir à certains usages bien précis, et qui devait être totalement hermétique à ceux qui n'y avaient pas été initiés; et, de nos jours, un éditeur de cet ouvrage à tous égards mémorable ne peut qu'être sensibilisé aux difficultés que présente la forme originale de sa rédaction, qui, pas plus que s'agissant des *Livres* des prophètes dans l'Ancien Testament, n'est tombée du ciel, comme Spinoza semble ici l'admettre sans examen au titre d'une indiscutable évidence.

Spinoza ne savait pas le grec, et il a étudié Euclide dans sa traduction latine : mais il lui paraît aller de soi que, dans le cas de cet ouvrage, qui peut, dit-il, être lu par n'importe qui en n'importe quelle langue sans que cela change en rien la nature de son contenu, en raison de la "facilité" de celui-ci, le problème des conditions posées par sa traduction n'ait pas à être soulevé, cette traduction devant automatiquement se faire à l'identique, comme si la vraie langue dans laquelle ce livre est écrit était la langue de la pensée, voire même la langue de la chose dont, à l'aide de ses symboles, elle reproduit, à la manière d'une carte à l'échelle de un pour un, les rapports nécessaires. Mais, nous le savons bien, le latin, pas plus que le grec, n'est une langue quelconque, une langue à tous les sens de l'expression sans histoire : et son emploi, pour quelqu'un comme Spinoza, qui s'était à ses frais familiarisé avec les usages du latin ancien et du néo-latin, - il ne faut pas oublier que le latin, à la différence du grec, était encore au dix-septième siècle, dans certains milieux, une langue vivante, ce qu'elle est d'ailleurs toujours aujourd'hui quoique dans des sphères plus restreintes, puisque l'anglais s'est substitué

au latin comme instrument de communication entre les savants -, renvoyait à des enjeux extrêmement importants, en rapport avec des choix de pensée et même de vie qui étaient tout sauf neutres et indifférents.

Lorsque Spinoza, en 1654, a échappé à son milieu d'existence originel, à la suite de son exclusion de la communauté juive d'Amsterdam, exclusion qu'il n'a vraisemblablement pas subie passivement mais à laquelle il a contribué activement de son plein gré, il s'est donné les moyens d'accéder à une autre culture représentée justement, de manière quasi symbolique, par le fait d'avoir la capacité de comprendre et de parler le latin, qui était à la fois la langue des humanités classiques et celle de la science moderne : sachant le latin, qu'il a appris à l'âge adulte en suivant les enseignements dispensés par ce personnage hors normes qu'était Van Den Enden, Spinoza, qui avait été élevé dans une ambiance où la lecture de l'Ancien Testament tenait un rôle primordial, obtenait la capacité toute nouvelle pour lui de lire Ovide et Euclide, et par la même occasion Descartes, témoin incontournable des progrès de la connaissance rationnelle de la nature au XVII<sup>e</sup> siècle ; et il se donnait aussi les moyens d'écrire personnellement en latin des textes qu'il signait de son nouveau nom savant de Benedictus, qui se substituait à ses appellations d'origine en tant que Bento ou Baruch.

On comprend, dans ces conditions, que la maîtrise de cette langue, maîtrise chèrement acquise de sa part en rapport avec la poursuite d'objectifs bien précis, parfaitement nets dans son esprit, ait pu lui donner le sentiment que le latin, dans lequel il a rédigé son *Ethica ordine geometrico demonstrata*, n'était pas une langue comme les autres, mais bénéficiait du privilège exceptionnel d'être comme la langue naturelle de la pensée rationnelle, à l'expression de laquelle elle conférait un degré d'intelligibilité proche de la perfection. C'est de cette manière que Spinoza a été amené à se représenter le latin comme étant la langue immatérielle de l'esprit, la langue même de la vérité, qui communique, ou plutôt fait voir, celle-ci sans intermédiaire, comme par transparence, dans toute sa plénitude et sa nudité. En forçant le trait, on pourrait dire que, pour Spinoza, l'hébreu, langue du livre troué, est la langue de l'interprétation, c'est-à-dire aussi la langue de l'imagination, alors que le latin, langue du livre plein, est la langue de la compréhension intellectuelle, étant admis par hypothèse que ce qui se dit et surtout s'écrit en latin est de ce fait virtuellement saisissable et explicable "facilement", sans détour, dans cette langue réputée universelle qui vaut pour toutes les langues dont elle synthétise les vertus en éliminant les effets de confusion, qualité qui, de nos jours s'est transportée, pour des raisons non moins contestables, à l'usage de l'anglais courant. Mais, bien évidemment, constituer le latin en langue universelle de la pensée relève d'un pari prenant place dans un contexte précis : on comprend comment Spinoza, à son époque, et dans la situation particulière qui était la sienne, a pu être amené à faire ce pari, mais il n'empêche qu'il paraisse aujourd'hui intenable, ce qui est le cas en particulier lorsqu'on s'est confronté aux innombrables et difficiles problèmes posés par la traduction de l'*Ethica ordine geometrico demonstrata*, qu'il n'est pas du tout indifférent de lire dans sa version d'origine ou transposée dans d'autres langues par des traducteurs plus ou moins compétents et bien inspirés, .

Même s'il a écarté délibérément cette question de sa réflexion, en la considérant comme d'emblée résolue, donc n'ayant pas même à être posée, Spinoza y a inévitablement été confronté dans les faits, et a dû lui apporter en pratique des solutions appropriées, en tant qu'usager de la langue latine dont il avait acquis la maîtrise en étudiant de très près les auteurs classiques et en mémorisant leur vocabulaire et leurs tours de phrases, et en tant que rédacteur de textes philosophiques composés avec la plus extrême attention dans cette langue, dont il se servait comme d'un instrument qu'il avait le sentiment d'avoir parfaitement à sa main. Il a déjà été fait allusion à l'ouvrage publié par Spinoza en 1663, les *Principia philosophiae cartesianae*, qui sont une

réécriture, à des fins didactiques, de certaines parties des *Principia philosophiae* de Descartes, qui étaient déjà un manuel composé à l'usage de l'enseignement; ce livre de Spinoza fournit un très bon témoignage du travail rédactionnel qui a consisté, dans ce cas, non à faire passer un discours philosophique d'une langue dans une autre, mais en restant dans le cadre de la même langue, qui est précisément le latin, à effectuer une présentation nouvelle, encore plus "facile" au point de vue de Spinoza, des thèses déjà exposées dans l'ouvrage de référence de Descartes, et ceci "sans s'en écarter fût-ce de l'épaisseur d'un ongle", comme le précise la Préface de l'ouvrage. Cette entreprise de recomposition de la philosophie cartésienne, qui fournit des lumières précieuses sur la manière dont Spinoza a élaboré sa propre position philosophique dans le cadre de son dialogue avec Descartes, mériterait une étude à part entière. N'en retenons qu'un aspect très particulier, qui est d'un considérable intérêt philosophique et philologique.

La première partie du livre de Spinoza, qu'il aurait, selon certaines informations fournies par sa correspondance, dictée et non à proprement parler rédigée, est, comme la première partie de celui de Descartes, consacrée à la métaphysique, dont Spinoza propose une remise en forme géométrique, suivant le modèle que, à la fin de ses Réponses aux deuxièmes objections, suite à une demande formulée par Mersenne, Descartes avait lui-même esquissé, mais laissé sans suite, car l'entreprise lui paraissait sans intérêt d'un point de vue philosophique. Au début du texte réalisé par Spinoza, se trouve, dans les propositions 1 à 4, une nouvelle exposition de la doctrine du *cogito*, à l'égard de laquelle nous savons que, à titre personnel, en tant que philosophe à part entière ayant un point de vue original sur la question, Spinoza fait les plus extrêmes réserves, ce qui, bien évidemment, lui rend difficile de retranscrire les thèses défendues par Descartes en maintenant vis-à-vis d'elles une parfaite neutralité et en respectant exactement l'esprit. De cette difficulté, le texte fournit en particulier l'indice suivant : dans le scolie de la proposition 4 de la partie I de ses *Principia philosophiae cartesianae*, Spinoza reprend la formule de Descartes *sum res cogitans*, qui a fait couler énormément d'encre, qu'il retranscrit sous la forme, *sum cogitans*. Ce nouvel énoncé, décalé en raison de l'omission d'un simple mot par rapport à l'original d'une manière qui ne peut être accidentelle, pose un très intéressant problème de langue : en effet, le participe présent *cogitans* n'a pas la même valeur pris comme qualificatif du substantif *res*, comme c'est le cas chez Descartes, et pris absolument en étant rapporté sans intermédiaire au verbe *sum*, comme le fait le texte de Spinoza. La formule *sum cogitans* restitue au participe présent sa valeur spécifique qui consiste à évoquer une action en cours, et signifie donc littéralement "je suis pensant" au sens de "je suis en train de penser"; alors que la formule de Descartes gomme entièrement cette dimension d'action, et exprime le fait d'être "un pensant", au sens d'une chose pensante ou d'un être pensant, qui a en puissance la capacité de penser, et non pas qui pense sur le moment en acte. Dans ses troisièmes objections aux *Méditations Métaphysiques* de Descartes, Hobbes avait fait fond sur cette particularité grammaticale du participe présent pour argumenter l'impossibilité de conclure de la constatation *sum ambulans*, "je suis en train de me promener", qui évoque une situation de fait vérifiable, à la thèse générale *sum ambulatio*, qui est encore autre chose que de dire *sum res ambulans* : et l'on sait que cette objection de "l'Anglais" comme il l'appelle dans sa Correspondance, avait exaspéré Descartes. Pour en revenir à Spinoza lecteur et transcripteur de Descartes, une chose paraît claire : donner comme base à la théorie de la vérité, d'une part, le fait d'être en train de penser en acte, au sens d'une expérience effectuée au premier degré actuellement, - et en lisant dans les *Principia* de Spinoza la formule *sum cogitans*, on ne peut s'empêcher de la rapprocher de cette autre formule célèbre du *De intellectus emendatione*, où elle est prononcée dans un esprit résolument anticartésien, *habeo enim ideam veram*, qui exprime qu'on est, au présent, en train d'avoir, de fait,

une idée vraie, donc qu'on est *cogitans* au sens fort du participe présent -, et, d'autre part, donner comme base à cette théorie le fait d'être un être doté substantiellement de la capacité de penser, celle-ci constituant une propriété virtuelle de sa nature, ce n'est pas du tout la même chose; et rabattre les deux thèses l'une sur l'autre relève encore d'une option philosophique précise. Au sujet de ce problème difficile, que sa difficulté rend encore plus intéressant, on peut se reporter à l'étude de Martial Gueroult "Le *cogito* et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les *Principia philosophiae cartesianae* de Spinoza (sic)" (*Archives de philosophie*, 1960). En tous cas, c'est ce qui nous intéresse prioritairement ici, ce problème est parfaitement représentatif du rôle que peut jouer une simple question de langue dans l'exposition d'un raisonnement philosophique, dont on ne voit pas comment, sans tenir compte des enjeux propres qui y sont attachés, et qui tiennent à l'esprit de la langue, il pourrait atteindre les objectifs qu'il s'est fixé : c'est ce qui justifie qu'on prenne en compte des questions interprétatives, au sens propre qui a été précédemment attribué à la notion d'interprétation, questions souvent très complexes qu'on ne peut se permettre d'ignorer purement et simplement, à moins de se condamner à une appréhension superficielle du sens des textes.

Toutefois, dans le passage du chapitre sept du *TTP* que nous sommes en train d'examiner, Spinoza semble expressément refuser d'accorder quelque importance que ce soit à des problèmes du genre de celui qui vient d'être soulevé, et il poursuit de la façon suivante son apologie du discours euclidien et des vertus magiques attachées à ses formes d'expression censément directes :

"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*)",

toutes exigences qui, au contraire ont été précédemment reconnues comme indispensables à la juste interprétation de l'Écriture sainte. Ce qu'Euclide pense, selon Spinoza, il le donne à penser universellement et pour toujours, de façon historiquement inconditionnée, ce qui est justement la clé de son absolue rationalité. Ceci veut dire, en généralisant, qu'un ouvrage visant à délivrer une signification purement rationnelle, devrait pouvoir être lu sans qu'on ait à s'interroger sur la langue dans laquelle il a été rédigé, sur la personnalité de son auteur, sur la période de sa composition, sur le public auquel il était en premier lieu destiné, sur l'état dans lequel on dispose du texte qui en donne connaissance, etc.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que Spinoza n'ait manifestement aucune idée des problèmes propres à ce que nous appelons aujourd'hui histoire des sciences, qui suppose un reconditionnement et une remise en perspective des thèses se présentant comme rationnelles, à travers la prise en compte de la manière particulière dont elles ont été formulées, dans un certain contexte, et sous des formes dont la compréhension n'a pu être fixée une fois pour toutes, mais est exposée à suivre une évolution : il est clair qu'on ne peut plus lire aujourd'hui Euclide comme le lisait Spinoza en son temps, pour ne pas parler des contemporains d'Euclide, tout simplement parce que le mot "mathématique" a changé de sens en même temps que s'est transformé en profondeur le contenu de cette science, ce qui se traduit en particulier par le fait que la géométrie proprement dite n'y occupe plus qu'une place très marginale. Ce qui pouvait apparaître au XVIIe siècle comme une évidence n'est certainement plus en mesure de l'être, du

moins sous cette forme, au premier degré en quelque sorte. Et c'est la raison pour laquelle nous ne pouvons non plus souscrire sans discussion à la généralisation sur laquelle débouche l'argumentation proposée à ce sujet par Spinoza, qui écrit pour finir :

“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*)”.

Spinoza semble bien imprudent, et même mal avisé, en considérant que, en reprenant le mode d'exposition propre à Euclide, il avait lui-même soustrait l'exposé de sa philosophie, qu'il a identifié de façon provocante dans un passage de l'une de ses lettres à “la vraie philosophie”, à toute possibilité d'interprétation, et qu'on allait, après lui, continuer à se référer aux enseignements de son *Ethica*, sans avoir jamais à se demander dans quelle langue elle avait été écrite, par qui et à l'intention de qui, et à quelles transformations a été exposé son message en se transmettant de siècle en siècle à travers des milieux de réception fort différents. En ce sens, il faut avoir le courage de le reconnaître, l'histoire du spinozisme serait, sur ce point qui n'est pas du tout marginal, la meilleure réfutation qu'on puisse opposer à Spinoza, que l'adoption, en vue d'exposer sa pensée, du style euclidien n'a nullement prémuni contre la possibilité pour cette pensée d'être offerte à des options interprétatives diverses.

Nous reprenons ici l'expression “style euclidien” à G. G. Granger, qui lui consacre tout un chapitre de son *Essai d'une philosophie du style* (éd. Odile Jacob, 1988), où il écrit en particulier :

“La mathématique euclidienne, plus que toute autre suggère extérieurement l'idée d'un style. La démonstration d'une proposition des *Eléments* se déroule en effet selon une sorte de rituel qui n'a de comparable qu'en poésie le schème des pièces à forme fixe.... Sans doute, ce souci de garder une sorte de cérémonial de la pensée relève-t-il en partie de ce que nous nommerions une rhétorique et des rapports à établir avec le lecteur. Mais il concerne aussi, plus profondément, le contenu même des messages...” (p. 24-25)

Autrement dit, c'est le thème directeur de l'analyse que lui consacre Granger, le “style” ou la “manière” euclidienne ne concerne pas seulement la façon extérieure de présenter la connaissance rationnelle, en la soumettant à des normes codifiées qui en canalisent formellement le déroulement, mais influe, au niveau de son contenu, sur la position de l'objet de cette connaissance, qu'elle oriente dans un sens déterminé à partir de choix initiaux, et que du même coup elle prédispose à un certain type d'exploitation, en excluant d'autres, ce qui paraît limiter et même exclure *a priori* les possibilités interprétatives.

Il est manifeste que Spinoza a été fasciné par le rituel démonstratif mis au point par Euclide au point de lui reprendre ce modèle rhétorique exclusif, dont les règles ne prêtent à aucun débordement, ce qui l'a conduit, en imitant le style d'Euclide, à s'engager dans une pratique bien particulière de la rationalité, qui en a déterminé en retour les contenus, en les faisant rentrer dans le cadre fixé au préalable par cette forme à laquelle on ne voit pas comment ils auraient pu rester indifférents. Mais, en se fiant aux automatismes liés à l'utilisation de cette forme fixe, il n'a pas prêté suffisamment attention au fait que leur fonctionnement dépendait de présupposés implicites que le fait de rester implicites maintient en permanence exposés au jeu des interprétations, et même surexpose à ce jeu dont le point d'application est seulement déplacé : les choix qui commandent ces présupposés restent jusqu'au bout des choix, susceptibles comme tels d'être à tout moment remis en cause, car il est exclu que le seul fait de les exploiter et d'en tirer toutes les conséquences puisse leur apporter d'une confirmation dans l'absolu, empêchant qu'ils soient discutés et contestés. Et, en particulier, il n'a pas du tout prévu que cette forme, en tant précisément qu'elle apparaît comme une pure forme, ou revêtement extérieur d'un contenu dont elle épouse étroitement la logique interne de

développement qu'elle redouble sans interférer avec elle, donc sans rien pouvoir en principe lui ajouter de son propre fond, se prête d'elle-même à être ignorée, comme le faisait par exemple Russell, grand admirateur de Spinoza, lorsqu'il lisait l'*Ethique* en sautant ses démonstrations et en s'en glorifiant. En adoptant l'ordre géométrique de la démonstration repris à Euclide, Spinoza a estimé avoir réglé d'avance tout un ordre de problèmes, ceux précisément liés à l'interprétation : mais il n'a fait en réalité que rejeter ces problèmes dans une ombre où leur caractère problématique a d'autant mieux prospéré qu'il était soustrait à toute perspective un peu sérieuse de clarification.

Quoi qu'il en soit sur ce point, qui concerne un aspect central de la démarche philosophique de Spinoza, cette discussion débouche sur une interrogation de portée plus large qui est la suivante : qu'est-ce qu'un discours rationnel?, question que l'*Essai pour une philosophie du style* de G. G. Granger a le mérite d'aborder, même si les réponses qu'il lui apporte peuvent être contestées. Plus généralement encore, un discours peut-il être de part en part rationnel, c'est-à-dire être complètement adéquat à la pensée rationnelle qu'il communique en principe, dans des conditions telles qu'il ne soit pas susceptible d'être affecté par les conditions de sa transmission, et, corrélativement, n'ouvre marge à aucune possibilité d'interprétation ? En axiomatisant et en formalisant entièrement un discours, on peut essayer de donner consistance à ce rêve d'une rationalité s'offrant dans une totale transparence de la lettre à l'esprit, et ainsi prémunie contre tout brouillage possible de l'information. Or axiomatiser et formaliser une exposition, c'est en fixer intégralement le contenu par certains artifices d'écriture qui soustraient celui-ci à toute possibilité d'équivoque, en en préservant l'intangibilité. Mais est-il possible de tout écrire? C'est un problème auquel, dans un tout autre domaine, sont régulièrement confrontés les musiciens, qui s'efforcent d'introduire dans leurs partitions un maximum d'indications notées en vue de les protéger contre les aléas de l'interprétation, ce qui très souvent charge leurs compositions d'un très haut degré de complexité, et finit par les rendre illisibles. Or, que peut-on attendre d'un interprète en musique ? Qu'il joue tout ce qui est écrit conformément à la manière dont son écriture le précise, sans omission et sans altération, ce qui est proprement un travail d'exécution : et on sait que des compositeurs comme Ravel ou Stravinski exigeaient, selon leurs propres termes, que leur musique soit exécutée sans être à proprement parler interprétée. Mais, on y revient, tout ne pouvant quand même être écrit dans une partition, si fouillée et détaillée qu'en soit la notation, l'interprétation trouve précisément à se loger dans ses blancs qui ne peuvent être tous remplis, ou du moins ne peuvent l'être sans faire apparaître dans le texte de nouvelles possibilités d'ouverture. C'est pourquoi il est si difficile, pour ne pas dire impossible, de faire la part, en musique, entre ce qui relève de l'exécution et ce qui relève de l'interprétation. Peut-être certaines formes de discours extrêmement abstraits parviennent-elles à échapper à cette difficulté, de telle manière qu'il ne soit même plus possible à leur propos de parler de signification : car leur rigueur s'impose sans avoir pour cela à être comprise. Mais on ne voit pas comment la philosophie, même présentée *ordine geometrico*, pourrait ne pas buter contre cet obstacle en l'absence duquel elle cesserait d'être exposée au péril d'avoir une histoire qui, incessamment, en déqualifie et en requalifie les productions, en chargeant celles-ci de significations nouvelles, ce qu'elle fait en les liant à des conditions en dehors desquelles elles n'ont plus aucune raison d'être.

Spinoza a-t-il eu conscience qu'en adoptant une position aussi peu nuancée, il poussait le bouchon trop loin ? On pourrait en avoir le soupçon en prenant connaissance de l'annotation VIII qu'il a ajoutée après coup à ce passage du chapitre sept du *TTP* (ces annotations, rédigées par Spinoza postérieurement à la publication anonyme de son livre



ont été incorporées à son texte dans l'édition des *Oeuvres* de Spinoza, la première depuis 1677, réalisée par Paulus en 1802 à Iena, édition à laquelle Hegel a participé, s'étant précisément chargé de l'établissement définitif du texte de ces annotations). Le but de cette annotation VIII est de revenir sur la question de la "facilité" et de la "difficulté" susceptibles d'être reconnues à un texte, ceci faisant, comme on l'a vu toute la différence en termes d'*acquiescentia*, de tranquillité d'esprit, qui est la vertu éthique par excellence. Voici le texte complet de cette annotation :

"Par ce qu'on peut percevoir, j'entends non pas seulement ce qu'on démontre rigoureusement (*per res perceptibiles non illas tantum intelligo quae legitime demonstrantur*), mais aussi ce que, ordinairement, on accepte avec une certitude morale et qu'on entend sans surprise même si cela ne peut jamais être démontré (*sed etiam illas quae morali certitudine amplecti et sine admiratione audire solemus, tametsi demonstrati nequaquam possint*). Tout un chacun perçoit les propositions d'Euclide avant qu'elles ne soient démontrées (*Euclidis propositiones a quovis percipiuntur priusquam demonstrantur*). C'est encore ainsi que le récits portant sur le futur comme sur le passé qui n'excèdent pas la créance humaine comme le droit, les institutions et les moeurs, je les appelle faciles à percevoir et clairs (*sic etiam historias rerum tam futurarum quam praeteritarum quae humanam fidem non excedunt, ut etiam jura, instituta et mores, perceptibiles voco et claros*), même si on ne peut les démontrer mathématiquement (*tametsi nequeunt mathematice demonstrari*). En revanche les symboles et les récits qui paraissent excéder toute créance, je les nomme impossibles à percevoir (*caeterum hieroglyphica et historias quae fidem omnem excedere videntur imperceptibiles dico*). Cependant, nombre d'entre eux peuvent être étudiés selon notre méthode afin de saisir la pensée de l'auteur (*et tamen ex his plura dantur quae ex nostra methodo investigari possunt ut mentem auctoris percipiamus*)."

Spinoza revient donc sur l'assimilation hâtive qu'il avait donné l'impression d'accréditer entre ce qui est "perceptible" (*perceptibilis*) et ce qui est "intelligible" (*intelligibilis*), deux notions dont il nuance l'usage en faisant à présent état d'une différence entre ce qui est démontré ou démontrable, qui est de ce fait intelligible en droit, et ce dont on a seulement une certitude morale, en l'absence ou en l'attente d'une démonstration effective de la vérité de la chose, et qui peut être perceptible sans être à proprement parler intelligible.

Que veut dire Spinoza lorsqu'il affirme que "tout un chacun perçoit les propositions d'Euclide avant qu'elles ne soient démontrées (*Euclidis propositiones a quovis percipiuntur priusquam demonstrantur*)" ? Sans doute ceci : à la lecture de l'énoncé d'une proposition de géométrie, avant même d'être en mesure d'en éprouver le caractère de vérité, ce qui nécessite la mise en place d'un dispositif argumentatif qui peut être assez complexe et suppose tout un processus d'assimilation, on en identifie, on en cerne, on serait presque tenté de dire qu'on en visualise la signification sans risque d'erreur, avec la certitude que tous ceux qui sont en présence de cet énoncé et cherchent à le comprendre et à en éprouver la valeur de vérité pensent en en prenant connaissance à la même chose, sans risque d'ambiguïté : des controverses peuvent s'élever sur la question de savoir si cet énoncé est ou non acceptable, et sur les moyens requis pour le démontrer ou l'invalider, mais sa structure et l'objet auquel il se rapporte ne devraient pas prêter à discussion, et c'est en cela qu'il est aisément "perceptible", ou encore "saisissable". Or cette propriété, ajoute Spinoza, n'est pas seulement attachée à des énoncés de mathématique : non moins précisément formulées doivent être des prescriptions à caractère juridique, comme des décrets ou des contrats, ou des relations concernant des faits à venir ou ayant eu lieu, comme des programmes électoraux ou des rapports de police, dont on attend qu'elles ne donnent pas lieu à d'interminables contestations touchant la manière dont elles sont rédigées; c'est-à-dire qu'elles ne

doivent laisser aucune marge, ou la moindre possible, à l'interprétation : on escompte que ces sortes d'énoncés présentent une clarté suffisante pour être immédiatement déchiffrables, ce sans quoi il devient difficile de leur faire entièrement confiance. Est donc ici évacuée, en principe, la question de savoir si de tels énoncés sont vrais ou justes en eux-mêmes, ce qui peut être indifféremment établi par voie de démonstration ou sur la base d'une simple certitude morale : il suffit qu'ils soient "perceptibles", c'est-à-dire qu'on ait directement accès à leur contenu, et qu'aucune hésitation ne soit permise à cet égard, ce qui est la condition préalable pour pouvoir ensuite les mettre en discussion, en éprouver la validité, et chercher les moyens de les faire entrer en application, avec la certitude que tous ceux qui en discutent parlent effectivement de la même chose.

Ceci revient à mettre au premier plan une notion de compréhension linguistique traitant les énoncés en termes de fait et non de droit, et en conséquence distincte des formes de la compréhension rationnelle proprement dite, qui, elle, s'effectue, sur un plan d'intelligibilité où la prise en compte du sens des mots a cessé d'être primordiale, du simple fait d'être considérée comme acquise. Remarquons en passant que, sans doute, il devrait dans tous les cas en être ainsi, et pourtant cette exigence risque fort d'être un vœu pieux. Les diplomates qui consacrent énormément de temps et de peine à rédiger les décisions officielles d'organismes comme l'ONU, s'ingénient, c'est de notoriété publique, à y glisser des ambiguïtés terminologiques ou des particularités rédactionnelles que leur traduction dans telle ou telle langue charge de valeurs différentes, ce qui est la condition pour que ces décisions soient unanimement adoptées, au prix de délicats compromis qui exploitent sciemment ces subtilités linguistiques. On s'attendrait à ce qu'il en aille autrement s'agissant de la publication de découvertes scientifiques, qui devrait être soumise à des règles strictes de contrôle, et par là même être exempte de toute équivoque, et pouvoir être toujours prise au mot, tout s'y présentant en principe sous des formes explicites : mais il n'est pas du tout sûr qu'il en soit ainsi dans tous les cas sans exception; et peut-être les mathématiques, en raison de l'extrême formalisme de leur argumentation, formalisme qui suffit par lui-même pour en crypter la signification en la rendant accessible à de rares initiés, sont-elles la seule discipline scientifique à satisfaire le plus souvent à cette exigence. C'est pourquoi les remarques présentées par Spinoza dans son annotation VIII au chapitre sept du *TTP* n'ont en aucun cas, comme il semble vouloir donner à le penser, un caractère constatatif : elles ne recensent pas un état de fait acquis, mais elles énoncent une obligation de droit dont la réalisation est tout sauf automatique, et est fort souvent exposée à être contredite par l'expérience.

Quoi qu'il en soit des conditions dans lesquelles l'exigence précédente de "perceptibilité" du sens des énoncés est ou non respectée, il reste que des problèmes d'interprétation commencent à se poser lorsque cette exigence est prise en défaut, c'est-à-dire lorsqu'il est impossible de faire confiance à ce que semble dire un énoncé, parce que son sens se dérobe à une saisie immédiate :

"Les symboles et les récits qui paraissent excéder toute créance, je les nomme impossibles à percevoir (*caeterum hieroglyphica et historias quae fidem omnem excedere videntur imperceptibiles dico*). Cependant, nombre d'entre eux peuvent être étudiés selon notre méthode afin de saisir la pensée de l'auteur (*et tamen ex his plura dantur quae ex nostra methodo investigari possunt ut mentem auctoris percipiamus*)."

Dans ce cas précis, il est indispensable d'interpréter, c'est-à-dire de faire parler des discours qui, par eux-mêmes, resteraient muets ou ne diraient que des choses confuses, sur lesquelles il y a lieu de discuter et de disputer à perte de vue. Et, l'occasion étant ainsi fournie d'interpréter, il est du même coup indispensable de disposer d'une méthode fiable d'interprétation : la méthode "naturelle" proposée par

Spinoza, méthode dont, avec un optimisme mesuré, il avance au terme de l'annotation VIII qu'elle est en mesure de résoudre "nombre de problèmes" (*plura*), pas tous sans doute, puisque, comme nous l'avons vu, il est indispensable de savoir faire la part entre ce qui est interprétable et ce qui ne l'est définitivement pas.

Le passage du chapitre sept du *TTP* auquel est rattachée cette annotation ne va pas exactement dans ce sens : à la différence de celle-ci, - c'est précisément le point sur lequel porte la correction donnée par l'annotation -, il procède à une assimilation qu'on peut dire sauvage entre le perceptible et l'intelligible; et c'est ce qui le conduit à adopter une position apparemment dépréciative à l'égard de la démarche interprétative. Ce pessimisme interprétatif est manifeste lorsque Spinoza déclare :

"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*)."

Spinoza fait bien référence ici à la "connaissance historique" que nous pouvons avoir de l'Écriture, et il est implicite que cette connaissance historique est celle que procure l'application de la méthode naturelle d'interprétation présentée dans l'ensemble du chapitre, qui exploite la notion baconienne d'*historia*, d'où son appellation de "connaissance historique". Mais le rôle assigné à cette connaissance historique n'est pas, ainsi qu'il ressort de l'annotation VIII, d'élucider autant qu'il est possible le sens d'énoncés qui se présentent sous une forme "difficile" et non, comme on le souhaiterait, "facile" : il est seulement de fournir un matériau brut à l'opération qui conduit à trancher entre ce qui est intelligible, c'est-à-dire accessible directement au sens commun, à savoir les enseignements moraux dispensés par l'Écriture, qui, dans leur simplicité c'est le cas de le dire évangélique, sont parfaitement clairs, et en constituent la part comestible, et ce qui ne l'est pas, et doit en conséquence être rejeté comme indigeste et ne présentant aucun intérêt, sinon au point de vue d'une assez vaine curiosité dont on ferait mieux de se dispenser pour préserver sa tranquillité d'esprit et prévenir les ballonnements d'âme. Or ces enseignements moraux, en lesquels consiste l'observation de la vraie piété n'ont pas eux-mêmes, selon ce que déclare Spinoza, à être interprétés : l'interprétation ne fait que préparer le champ à l'intérieur duquel ils peuvent être isolés au titre d'évidences que leur nécessité propre rend suffisamment "faciles" et "perceptibles" pour qu'ils n'aient pas besoin d'un supplément de compréhension. Le bon usage de l'Écriture consiste donc à ne s'intéresser en elle qu'à ce qui, en raison de sa simplicité, est immédiatement accessible à tout le monde, à

savoir l'énoncé de règles de vie qui relèvent du pur bon sens, au lieu de chercher midi à quatorze heures en s'épuisant à mettre au jour des sens cachés, d'autant mieux cachés que leur signification est plus fragile, plus aléatoire, et en conséquence inutile à connaître.

On comprend qu'en relisant à après coup son texte, Spinoza ait réalisé qu'il défaisait ou détruisait pour finir ce qui avait été obtenu au prix de beaucoup d'efforts, déclarés vains en conclusion : et c'est sans doute ce qui l'a poussé à rédiger l'annotation qui vient corriger cette impression, en restituant à nouveau une valeur positive à la méthode d'interprétation, et en déclarant celle-ci capable, non seulement de donner matière à la position de problèmes d'intelligibilité, mais de parvenir, pour ce qui concerne certains d'entre eux, à leur résolution, avec des garanties raisonnables de certitude.

Pour revenir à ce qui fait ici difficulté sur le fond, il apparaît que la distinction entre ce qui est facile et ce qui est difficile, au double point de vue de l'interprétation et de la compréhension rationnelle, n'est pas du tout claire, et nécessite pour le moins un supplément d'élucidation. On doit reconnaître que Spinoza est resté sur le bord de ce problème, qu'il semble avoir entraperçu lorsqu'il a rédigé l'annotation VIII, mais sur lequel il était passé avec une inexcusable légèreté lorsqu'il avait rédigé le paragraphe dix-sept du chapitre VII du *TTP*, auquel cette annotation est rattachée. Proposons au sujet de cette difficulté quelques réflexions de portée plus générale.

Il a été fait allusion au passage à l'intuitionnisme hérité de Descartes qui, implicitement, soutient la représentation de l'intelligible conduisant à l'assimiler à du perceptible. Si Spinoza avait eu une conception de la connaissance rationnelle moins intuitionniste, et davantage formaliste, du type de celle de Leibniz, ouverte à la pratique de la *cogitatio caeca* et aux valeurs positives de l'analogie, c'est-à-dire si sa géométrie avait été moins rigide euclidienne et avait été modernisée par le biais d'une plus grande familiarité avec d'autres branches des mathématiques comme l'arithmétique, et donc avait été préférentiellement orientée vers la considération des rapports entre les nombres plutôt que vers celle des propriétés des figures, les premiers n'étant pas, à la différence des secondes, directement visualisables, il aurait peut-être été moins tenté de céder à ce que nous venons d'appeler le pessimisme interprétatif, qui l'amène à limiter au minimum vital, très peu de chose en vérité, les acquis qu'on peut espérer tirer de l'emploi de la méthode interprétative, alors même qu'il s'est employé par ailleurs, avec un maximum de rigueur, à en préciser les règles, ce qui est l'apport principal susceptible d'être dégagé de la lecture du chapitre sept du *TTP*, dont on comprend mal alors pourquoi il s'achève, de manière désenchantée, sur un apparent désaveu de la démarche interprétative.

A quoi s'ajoute cette autre considération. L'une des principales raisons pour lesquelles Spinoza se méfie spontanément de tout ce qui se prête à être interprété est qu'il récuse l'intérêt obsessionnel qu'on a trop souvent tendance à consacrer à des faits inexplicables par les voies ordinaires : si on tient à préserver sa tranquillité d'esprit, il vaut mieux détourner son attention du sensationnel, de l'extraordinaire, de ce qui, par nature, n'a lieu qu'une fois, et se préoccuper plutôt de ce qui est commun, voire même banal, et a davantage de chances de conduire à la révélation de lois nécessaires; les miracles, c'est-à-dire, tels que Spinoza les comprend, les phénomènes inhabituels, dont on fait tant d'histoires, n'ont en réalité qu'une charge de sens extrêmement faible : et c'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'en encombrer l'esprit inutilement. On comprend que, dans le cadre d'un apprentissage de la pensée rationnelle, qui doit prendre appui au départ sur des notions communes, il puisse être effectivement opportun de consacrer ses efforts de compréhension à des questions dont l'élucidation conduise à des résultats

directement généralisables en permettant de faire progressivement rentrer l'inconnu dans l'ordre du connu. Mais ceci ne peut constituer qu'une étape préalable de cet apprentissage rationnel, et il n'est pas possible d'en rester là en s'enfermant dans le cadre rigide où prend place ce que Spinoza appelle la connaissance de deuxième genre : la pratique de celle-ci doit en effet préparer à l'accession à celle de troisième genre, que Spinoza définit par ailleurs comme "connaissance des essences singulières", ce qui signifie que cette connaissance reconduit à la considération de ce qui, en chaque chose est unique, et fait d'elle la chose qu'elle est concrètement, et non seulement le représentant d'un genre commun. De ce point de vue, l'interprétation, comme aussi l'expérimentation, qui consiste à perturber les conditions dans lesquelles des phénomènes se produisent normalement, et produit ainsi des sortes de miracles artificiellement provoqués, présente une relation privilégiée avec cette connaissance de troisième genre, la moins facile sans doute, mais dont les difficultés, une fois surmontées par des moyens rationnels, fournissent le moyen d'aborder la vérité par de nouvelles voies, à la fois plus longues et plus courtes, en pratiquant une démarche dont la fécondité est irrécusable. Lorsqu'on suit les enchaînements déductifs de l'*Ethique*, on a peine à saisir comment les procédures singulières de la connaissance de troisième genre, dont elle fait expressément mention, arrivent à y prendre place : mais c'est plutôt en lisant le *TTP*, dont les analyses, appuyées sur les procédures de la connaissance "historique", se déploient de bout en bout dans son élément, que l'on comprend comment joue cette connaissance, qui fait naturellement place aux démarches difficiles de l'interprétation, alors que la connaissance de deuxième genre développe spontanément une attitude répulsive à leur égard.

Une chose est sûre, en tous cas, cela a un sens de chercher à interpréter ce qui est interprétable, à condition de se donner pour cela les moyens appropriés. C'est là dessus que Spinoza conclut la présentation de la méthode naturelle d'interprétation dans le paragraphe dix-huit :

“ Je suis sûr que chacun voit maintenant que cette méthode ne requiert pas d'autre lumière que la lumière naturelle (*hanc methodum nullum lumen praeter ipsum naturale exigere*). La nature et la puissance de cette lumière, en effet, consistent principalement en ce qu'elle déduit et conclut par voie de conséquence légitime des choses obscures de données connues ou considérées comme connues (*hujus enim luminis natura et virtus in hoc potissimum consistit quod res scilicet obscuras ex notis aut tanquam notis datis legitimis consequentiis deducat atque concludat*), et c'est tout ce que requiert notre méthode (*nec aliud est quod haec nostra methodus exigit*).”

L'interprétation est condamnable lorsqu'elle s'apparente à une intervention magique, qui fait fond sur les mirages et les fallacieux prestiges de l'inconnu, dont elle valorise encore un peu plus le caractère inintelligible en raisonnant de l'inconnu à l'inconnaissable. Mais cette dérive n'est pas fatale : il est tout à fait envisageable de faire rentrer la démarche interprétative dans l'ordre de la connaissance rationnelle, en la soumettant à l'autorité exclusive de la lumière naturelle, et donc en la soustrayant à celle de la révélation, qui prétend bénéficier d'une inspiration surnaturelle. Comprendre l'Écriture sans se réclamer d'une telle inspiration est possible, à condition de se placer à son égard dans l'attitude d'esprit appropriée, sans céder à la tentation, le plus souvent imposée de l'extérieur, de voir en elle la manifestation de mystérieux pouvoirs dont l'obscurité garantirait, sur fond de transcendance et de démesure, la divinité.

Sans doute, ce n'est pas contestable, il doit y avoir quelque chose de divin dans le Livre saint, ce qui justifie la fascination qu'il n'a cessé d'exercer sur un grand nombre de gens, et lui confère une grande utilité dans la pratique de la vie courante, pour autant que celle-ci doit se soumettre à des règles de convenance et de piété : mais ce divin n'est en rien de l'ordre de l'extraordinaire et de l'inconnaissable, car il n'y a

pas du tout de place dans la perspective défendue par Spinoza pour un “Dieu caché”; il doit au contraire représenter pour l’esprit ce qui lui est le plus proche, et que seule la superstition a pu éloigner de lui en le parant des déguisements et des oripeaux du secret et de l’inaccessible. C’est de cette manière que la philosophie rationnelle de Spinoza en arrive, par les voies du raisonnement pur, et sans référence à quelque autorité extérieure que ce soit, à faire une place aux dispositions d’esprit propres à la religion et à leur trouver une légitimité, puisque, selon les termes de l’avant dernière proposition de l’*Ethique* (Ve partie, prop. 41),

“même au cas où nous ignorerions que notre âme est éternelle, la piété cependant et la religion, et toutes les choses dont nous avons montré qu’elles se rapportent à la force d’âme et à la générosité, garderaient la première place” (*quamvis nesciremus mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen et religionem et absolute omnia quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus prima haberemus*)”.

Ceci signifie clairement que la religion n’est pas quelque chose que Spinoza considère de loin, comme un objet de curiosité étranger, qu’il vaudrait mieux tenir le plus possible à distance pour préserver la pureté de la démarche rationnelle : dans les cas où cette dernière bute sur des difficultés qu’elle ne parvient pas à surmonter, ce qui, il faut avoir le courage de le reconnaître, arrive très souvent, même chez les plus grands sages, il reste toujours à exploiter les leçons de bonne conduite qui peuvent être tirées de la lecture de la Bible, pour autant que cette lecture soit soutenue par la méthode naturelle d’interprétation, qui permet de dégager ce que son message comporte de meilleur.

Mais, et Spinoza tient à le rappeler une nouvelle fois pour finir, cela ne signifie pas que la Bible soit lisible de part en part au point de vue retenu, qui est celui de la lumière naturelle, comme l’a cru à tort Maïmonide :

“Nous concédons certes qu’elle (la lumière naturelle) est insuffisante pour accéder à la certitude sur tout ce qui se rencontre dans la Bible (*eandem non sufficere ad omnia quae in Bibliis occurrunt certo investigandum*); cela ne vient pourtant pas de son imperfection (*id tamen non ex ipsius defectu oritur*), mais de ce que la voie qu’elle enseigne être vraie et correcte n’a encore jamais été frayée ni fréquentée par les hommes (*sed eo quod via quam veram et rectam esse docet nunquam fuerit culta nec ab hominibus trita*); au fil des ans, elle est donc devenue fort difficile et presque impraticable (*adeoque successu temporis admodum ardua et fere invia facta sit*), comme le montrent très clairement, je pense, les difficultés que j’ai signalées.”

On peut hésiter, à première vue, sur la question de savoir à quoi se rattache le membre de phrase “cela ne vient pourtant pas de son imperfection” : fait-il référence à une imperfection imputable à la lumière naturelle, qui serait impuissante à surmonter à l’aide des moyens dont elle dispose toutes les difficultés que présente l’interprétation du texte sacré, ou à une imperfection attachée à ce texte lui-même, pour autant que celui-ci peut à l’occasion se présenter de manière tellement obscure qu’il faut renoncer à donner sens à toutes ses formulations ?

On pourrait être tenté de retenir la seconde option. Sans doute, dans l’Ecriture sainte, tout n’est pas interprétable, c’est le leitmotiv de ce chapitre sept du *TTP* : mais ce n’est pas à cause d’une obscurité qui marquerait dès le départ la lettre de son texte considéré en lui-même, dont la nature, porteuse de secrets impénétrables, serait par essence mystérieuse, comme on l’a cru trop souvent, ce qui a conduit à le considérer et à le traiter comme quelque chose de tout à fait à part et d’inaccessible par les voies courantes; car l’obscurité qu’il peut présenter, et qui est dans certains cas, on doit l’admettre, impossible à éliminer, ne lui a été incorporée qu’au cours du temps (*successu temporis*), d’une manière qui n’est en rien nécessaire et consubstantielle à sa destination première : il se trouve, pour des raisons accidentelles, qu’on n’a jamais su

lire correctement l'Écriture, ce qui a empêché de tirer parti de ses enseignements véritables, et c'est ce qui a rendu son contenu de moins en moins compréhensible. Le but de Spinoza, en présentant sa méthode naturelle d'interprétation, est d'effacer les effets accumulés par des siècles d'incompréhension, qui ont surchargé la Bible d'un surcroît d'inintelligibilité, et par là même en ont rendu encore plus problématique l'interprétation.

Cette lecture de la fin du paragraphe dix-huit serait admissible sur le fond. Il reste cependant que, en latin, la Bible est désignée par le pluriel *Biblia*, ce qui exclut que lui soit rattachée la locution *ex ipsius* : on est donc conduit, pour des raisons de langue, à revenir à la première option. Si la lumière de la raison est impuissante à surmonter toutes les difficultés du texte, c'est parce que le pouvoir de connaître auquel elle correspond n'a jamais été exploité comme il aurait dû l'être : la raison, tout le monde en dispose, Descartes l'avait déjà affirmé, mais personne ou presque ne sait s'en servir correctement, faute d'une expérience suffisante de son usage, circonstance que des siècles d'ignorance, qui ont installé le règne de la superstition et de ses préjugés, ont au fur et à mesure aggravée. C'est pourquoi il faut, en s'opposant à cette tendance que de mauvaises habitudes ont rendue invincible, se consacrer pleinement, en suivant les procédures appropriées, à l'exercice de la lumière naturelle, en assumant tous les risques qu'il comporte, et en ne craignant pas d'affronter avec son aide des problèmes aussi complexes que ceux posés par l'interprétation de la Bible : sans doute la démarche interprétative se heurte à certaines limites infranchissables, mais ce n'est pas une raison suffisante pour renoncer à son application, que l'on doit au contraire s'efforcer de pousser le plus loin possible.

Le chapitre sept du *TTP* est donc loin de s'achever sur l'apologie de la facilité qui semblait se dégager du paragraphe dix-sept sur lequel nous nous sommes attardés dans la mesure où il constitue, dans le raisonnement de Spinoza, le symptôme d'un embarras. Aussi bien, selon l'expression devenue proverbiale qui se trouve tout à la fin de l'*Ethique* (Ve partie, scolie de la prop. 42), *omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*, “ toutes les choses dignes d'attention sont aussi difficiles que rares ” : et au nombre de ces choses aussi difficiles que rares, il faut certainement ranger le texte de l'Écriture sainte et la méthode naturelle d'interprétation que celui-ci nécessite en vue d'être, partiellement, déchiffré.

**Copyright Pierre Macherey**