

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

23/10/2003

Réponses de P. Macherey aux remarques présentées par Marc Goldschmit au sujet du *TTP* de Spinoza

1. La première remarque concerne la relation entre philosophie et religion. Difficile problème : il n'est pas sûr que Spinoza l'ait complètement résolu, ce qui l'a constamment obligé à y revenir. La rédaction de la remarque met en avant une exigence de "séparation" : mais que veut dire séparer philosophie et religion? Certainement pas la même chose pour Spinoza que pour Descartes, qui paraît prescrire aux deux démarches des normes de développement indépendantes, de manière à préserver leur autonomie respective : les philosophes ne s'occupent pas de théologie, qui ne les intéresse pas, à tous les sens du mot "intérêt"; alors que les théologiens en fassent autant, et ne s'occupent pas de philosophie ! Le problème est que Spinoza, lui aussi, prie les théologiens de renoncer à s'occuper de philosophie, ce qui n'est certainement pas leur affaire, - d'où le programme d'une nouvelle philosophie, ramenée dans les limites de la raison et déthéologisée -, mais ne se prive pas de s'occuper de théologie, et consacre à l'archive des religions monothéistes qu'est l'Écriture Sainte une part importante de sa réflexion : ce qui démolit l'apparente symétrie instaurée par Descartes entre les deux domaines pour des raisons qui sont avant tout de commodité, donc qui sont des raisons pragmatiques, que Spinoza ne reprend pas à son compte. Il ne peut y avoir, au point de vue de Spinoza, "parallélisme", c'est-à-dire égalité de traitement, entre la philosophie et la religion, qui sont au contraire installées dans un régime d'inégalité qui, du même coup, rend problématique, et même impensable, leur "séparation".

Mais que veut dire, pour la philosophie, s'occuper (et se préoccuper) de la religion ? En faire la théorie ? Prendre sa place en assumant la fonction d'être la "vraie" religion, celle qui s'appuie sur des postures de part en part rationnelles et met hors-jeu les cycles de l'imagination? On peut sans doute lire Spinoza de cette manière, et cela a été fait abondamment. Mais c'est sans doute passer à côté du problème essentiel, dont les enjeux sont concentrés à travers l'utilisation du concept d'interprétation. Spinoza, en philosophe qui se donne les moyens d'accéder à la nature de Dieu par des voies rationnelles, en suivant l'ordre des géomètres, ce qui le conduit pour finir à la pratique de l'*amor intellectualis Dei* qui constitue à ses yeux la sagesse véritable, celle qui donne effectivement accès à la béatitude, ne se résigne pas à laisser complètement de côté les témoignages textuels qui, pour le commun des hommes, représentent la manière dont Dieu est présent dans le monde et s'y exprime. Fidélité à un héritage culturel qui lui a été transmis dans ses années de jeunesse, et qu'il lui est impossible de rejeter complètement derrière lui, en faisant comme si la chose n'existait pas? De toutes façons, Spinoza, après avoir rompu avec toutes les sortes possibles d'Églises, synagogues, temples, cathédrales, et, pourquoi pas ?, mosquées, vit dans la proximité de milieux chrétiens hétérodoxes (les "Chrétiens dans Églises" de Kolakowski) pour lesquels la lecture de la Bible est quelque chose d'important, de vital, et il s'enfermerait dans un complètement isolement s'il ne partageait cela avec eux, dans les limites et sous les conditions qui lui paraissent acceptables, c'est-à-dire raisonnables, au sens d'une

rationalité pratique. De là la nécessité, pour lui, de négocier un compromis, dont les termes lui sont précisément fournis par la théorie de l'interprétation exposée dans le chapitre 7 du *TTP*. Cette théorie permet d'identifier ce qui est récupérable dans l'Écriture Sainte, à savoir des enseignements concrets, prenant la forme d'une règle de vie, au sens propre du mot règle : c'est-à-dire un certain nombre d'obligations auxquelles tout le monde doit se soumettre aveuglément, dans une perspective d'obéissance, qui concerne la manière de conduire extérieurement ses actions (à l'exclusion des pensées qui, elles, ne peuvent suivre aucune règle de cette sorte : elles doivent être libres, sous peine de n'être pas des pensées véritables). Pour le reste, la Bible constitue un précieux document, hélas très altéré, dans lequel est consignée l'histoire d'un peuple certainement pas comme les autres, en raison des relations tout à fait spéciales qu'il a entretenues avec le Dieu particulier qu'il reconnaissait comme le sien : les Hébreux constituent certainement une exception dans le développement global de l'humanité, ce qui justifie leur appellation de "peuple élu"; mais cette exception, bien loin de les isoler complètement, fait d'eux un objet d'intérêt considérable, à titre de protocole expérimental permettant de mieux comprendre ce qu'est, dans les faits, une communauté d'hommes rassemblés dans la poursuite d'intérêts qu'ils reconnaissent comme leur étant communs. De ce point de vue, la religion constitue un irremplaçable champ d'observation politique, ce qui justifie le développement d'une réflexion se tenant à l'articulation du théologique et du politique. Spinoza a été fasciné par les figures de "grands hommes" recensées dans l'Écriture Sainte : les prophètes, Moïse et Saul/Paul, le cas de Jésus étant tout à fait à part (Spinoza semble voir en lui l'exemple-type du philosophe qui est parvenu à la pratique de l'*amor intellectualis Dei*, et qui, disposant de la connaissance de troisième genre, accède à une quasi divinité, c'est-à-dire participe à la nature divine, autant qu'il est possible à un homme de le faire).

C'est ici que l'intérêt pour les problèmes de la religion recoupe les préoccupations propres à la philosophie, et en particulier la manière dont celle-ci conçoit les rapports entre imagination et raison. Sans doute, Spinoza professe qu'il faut engager la pensée à rompre à un certain moment avec les schèmes de l'imagination, ce que rend possible l'usage des notions communes : de ce point de vue, sa démarche s'inscrit dans le cadre de ce qu'on est convenu d'appeler un "rationalisme", dont le modèle exemplaire lui est fourni par Descartes. Mais Spinoza ne s'arrête pas là : la connaissance rationnelle qui procède par voie de déduction est pour lui un moyen, et non une fin en soi; elle pose les conditions de ce que, en prenant le risque d'hégélianiser sa démarche, on peut appeler son "dépassement" dans la mise en oeuvre d'une autre forme de rationalité, connaissance des essences singulières (et non d'universaux ou d'abstractions), au point de vue de laquelle s'instaure un nouveau rapport à l'imagination, qui n'est plus de rejet, mais d'inclusion, et de compréhension. C'est ce qui fait de la religion un objet de réflexion privilégié pour la philosophie : un objet, non seulement au sens de ce qui lui fait face, et qu'elle considère avec détachement, mais au sens de ce qu'elle reconnaît comme lui étant en même temps le plus proche, dont elle ne peut faire abstraction, sous peine de se transformer elle-même en superstition.

2. La deuxième remarque introduit le thème de la lettre d'une manière tout à fait ingénieuse, dont je doute cependant qu'elle soit vraiment spinoziste dans son esprit. En tout cas, lorsque Spinoza lit la Bible, ce n'est certainement pas dans une perspective de "délittéralisation" : au contraire, son effort consiste à la relittéraliser, en écartant toutes les entreprises de déchiffrement symbolique qui, même animées par les meilleures intentions (cf. Maïmonide), sont vouées à la contradiction et à l'échec. C'est bien pourquoi, la toute première chose à faire, si on veut tirer de la lecture de la Bible

un parti raisonnable, est de la lire dans sa langue, pour autant que sa “pensée” en est inséparable. C’est ici que s’introduit une ambiguïté, dont Spinoza n’est sans doute pas arrivé à se dépêtrer : veut-il dire que cette inséparabilité de la pensée et de la langue est le propre de ce grand livre de l’imagination qu’est la Bible, ou bien qu’elle est propre à toute forme de pensée, comme par exemple celle qu’il a cherché lui-même à promouvoir en rédigeant l’*Ethique* ? Sur ce point, il semble n’être pas parvenu à se libérer du modèle du partage, et qu’il ait renvoyé dos à dos la matérialité d’un texte indissociable du langage de son écriture et l’idéalité d’un autre type de texte, qui serait une sorte de non-texte, composé dans une langue universelle qui ne serait pas *une* langue, mais la langue même de la pensée ou de la science. L’impensé véritable de Spinoza concerne, non son rapport à la langue hébraïque, qu’il a essayé de clarifier au maximum, mais son rapport au latin, dans lequel il a cru voir cette langue idéale commune à toute pensée, langue sans lettre, et en ce sens, oui, délittéralisée. Il y a là une difficulté, que Spinoza n’a pas réussi à surmonter, et qu’il a refoulée, en forgeant le mythe d’un discours qui serait complètement homogène à lui-même, et par là n’offrirait pas de terrain d’intervention à la démarche interprétative. En s’imaginant que son *Ethique* était écrite d’une tout autre encre que la Bible, et ne posait pas des problèmes de lecture de même type que cette dernière, Spinoza s’est lui-même enfermé dans une insoluble contradiction, qui est l’une des limites de sa philosophie. De ce point de vue, on peut dire que, ce qui fait problème chez lui, c’est moins la religion que la philosophie, dans laquelle il semble à certains moments voir une parole désincarnée, libre par rapport à toute contrainte textuelle, et par là même éternelle au sens de l’intemporalité, ce qui, de son propre aveu, est une aberration.

Ceci dit, il ne me semble pas que l’instauration du christianisme (dont le responsable n’est pas Jésus mais Paul) se ramène, pour Spinoza, à un problème de traductibilité, au sens du passage d’une langue particulière à une autre langue, qui poserait les conditions de l’universalisation de son message. Les universaux du christianisme, pour autant qu’ils sont des universaux pratiques, ne sont pas en eux-mêmes “chrétiens”, mais des règles qui se réclament à juste titre d’un régime d’exterritorialité; et les préceptes du christianisme, pour autant qu’ils se rapportent spécifiquement à celui-ci; donc méritent l’appellation de “chrétiens”, n’ont rien d’universel, mais sont déterminés en propre de façon particulière, comme tout ce qui est pris dans le mouvement d’une histoire, qui n’est certainement pas le terrain de réalisation de l’universel (ce par quoi Spinoza n’est pas hégélien).

3. Si la circoncision assure au peuple juif une existence éternelle, ce n’est pas au sens où celui-ci serait la réalisation d’une essence universelle : c’est au contraire par la particularité de cette pratique, dont Spinoza portait irréversiblement la marque inscrite dans son corps, que celle-ci est porteuse d’une valeur qu’on peut dire “exemplaire”, au sens du démarche qui, en fait, concerne tout le monde, même ceux qui ne la portent pas inscrite en eux, parce qu’elle les incite à réfléchir sur leur nature d’hommes, qui peuvent être soumis à de telles pratiques, sans que cela les mette à part de l’humanité. Tous les hommes sont des “élus”, quoique chacun le soit à sa manière, qui n’est pas fatalement celle dont les Juifs vivent leur élection. Si Spinoza a pu considérer que les Juifs étaient plus hommes que les autres hommes, ce qu’il est loisible d’admettre, ce n’est pas dans la forme d’une valeur universelle dont ils seraient les porteurs privilégiés et exclusifs, mais précisément parce que, mieux que d’autres, ils témoignent de la nécessité à laquelle tous les hommes sont exposés de rentrer sous des régimes de particularité, qui sont la condition de leur existence historique en tant qu’animaux sociaux. Dans ce sens, on peut dire que les Juifs témoignent de la non-

séparation du temporel et de l'éternel, c'est-à-dire du fait que l'éternité ne constitue pas un autre temps, soustrait aux conditions du temps ordinaire, mais est complètement immergée dans le temps des hommes, même si elle représente la possibilité, l'exigence, d'habiter celui-ci d'une autre manière.

4. Je suis assez d'accord avec la quatrième remarque, que je comprends ainsi : il n'y a pas de possibilité de comprendre un universel qui ne serait pas uni à la particularité, c'est-à-dire ne serait pas soumis aux conditions de l'histoire. De ce point de vue, effectivement, le nationalisme est indépassable : on vit toujours dans un peuple déterminé, dans une culture, et l'erreur politique par excellence consiste à rêver d'une pure république cosmopolitique des esprits qui abolirait les frontières entre les peuples et accéderait par là même à une sorte d'intemporalité abstraite. Le problème essentiel n'est donc pas de vivre avec un ou son peuple ou de vivre hors peuple, car la seconde option est vide de tout contenu : mais il est de savoir comment vivre avec son peuple, en en subissant les règles sans réflexion et sans examen, ou bien en essayant de dégager les moyens d'entretenir un nouveau rapport, actif et non pas passif, ou tout au moins actif davantage que passif, à la culture dans laquelle on est né, et dont on ne peut jamais sortir complètement, car une telle issue est un fantasme sans contenu. De ce point de vue, la vie de Spinoza est très intéressante : il est le cas exemplaire d'un migrateur culturel, qui, à ses frais, s'est engagé à confronter en sa personne les particularités propres à plusieurs cultures, sans pour autant parvenir à mener l'existence idéale d'un sage qui serait hors de toute histoire, de toute inscription temporelle; au contraire, c'est en s'enfonçant le plus loin possible dans les conditions et les contradictions de son époque qu'il s'est donné les moyens d'être "moderne", de parler pour d'autres époques que la sienne, en donnant les instruments conceptuels qui permettent d'analyser les différences entre ces époques, bien loin de les noyer dans une sorte d'intemporalité philosophique idéale et abstraite.

5. Il me semble que Spinoza essaie dans le *TTP* d'engager avec l'Écriture un nouveau rapport, qui ne soit ni de méfiance ni de croyance, ni d'adhésion ni de rejet, mais qui permette de tirer le meilleur parti pratique de ses enseignements, qu'il n'est de toutes façons pas possible d'ignorer, en faisant comme si elle n'existait pas. Tout l'intérêt de la Bible, qui fait d'elle un héritage dont il serait stupide de vouloir se passer, vient de son caractère énigmatique : or cette énigme, il faut renoncer à la déchiffrer (c'est la tentation à laquelle a cédé la lecture symbolique, que Spinoza rejette absolument), mais il faut plutôt l'acclimater, apprendre à vivre avec, dans la mesure où elle constitue, pour la plupart des hommes, un élément de leur milieu d'existence qu'ils ne peuvent supprimer, mais avec lequel il leur faut trouver les moyens d'entretenir un rapport supportable, c'est-à-dire à la fois vivable et raisonnable. Spinoza admet tout ce qui est dit dans la Bible, tout simplement parce qu'il reconnaît qu'il n'y a pas moyen de faire autrement; mais cela ne veut pas dire qu'il croit ce qu'elle dit : elle représente une sorte de document brut, qui témoigne de la façon dont la plupart des hommes voient Dieu et comprennent le rapport qu'ils doivent entretenir avec lui; un vrai philosophe ne peut faire comme si cela n'existait pas, s'en détourner, l'ignorer : au contraire, il doit nouer avec la chose un rapport qui soit autant que possible un rapport de connaissance, ce dont la méthode naturelle d'interprétation lui fournit l'instrument privilégié.