



**HAL**  
open science

# La question de l'interprétation dans la pensée de Spinoza

Éric Delassus

► **To cite this version:**

| Éric Delassus. La question de l'interprétation dans la pensée de Spinoza. 2017. hal-01657670

**HAL Id: hal-01657670**

**<https://hal.science/hal-01657670>**

Submitted on 7 Dec 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## La question de l'interprétation dans la pensée de Spinoza

Éric Delassus

Pour aborder la question de l'interprétation dans la pensée de Spinoza, je ne commencerai pas par une référence immédiate au *Traité théologico-politique*, comme on pourrait s'y attendre, mais en proposant quelques remarques et commentaires concernant l'*Éthique* et plus particulièrement l'appendice à la première partie dans laquelle il est permis de considérer que Spinoza propose une théorie de l'interprétation qui, me semble-t-il, rejoint, je m'efforcerai de le montrer ensuite, celle qu'il mettra en œuvre dans le *Traité théologico-politique*.

En effet, cet appendice qui consiste en une critique du finalisme se présente comme une critique de l'interprétation de la nature comme étant le produit de la volonté de Dieu, cet asile dans lequel se réfugie les ignorants lorsque, refusant d'admettre leur ignorance, ils n'ont plus rien à dire. Mais Spinoza, dans cet appendice, ne se contente pas de remettre en question cette interprétation, il cherche également à en comprendre les rouages, à en expliquer le processus de production. En effet, en dénonçant le préjugé finaliste, Spinoza dénonce une interprétation anthropomorphique de la nature, c'est-à-dire une lecture des phénomènes naturels au travers du prisme de l'action humaine qui poursuit des fins. Il remarque donc que les hommes ont spontanément tendance à interpréter les choses de la nature, comme s'il s'agissait d'objets manufacturés qui seraient conçus et agencés en vue de répondre parfaitement à la fonction pour laquelle ils ont été produits. Ainsi, de même qu'un couteau sert à trancher, nos yeux serviraient à voir, nos oreilles à entendre, nos jambes à marcher, le soleil à nous éclairer, l'eau à nous désaltérer et à irriguer les champs et ainsi de suite... La critique qu'il développe au sujet de cette vision tient en ce qu'elle inverse les causes et les effets. Nous n'avons pas des yeux pour voir, nous voyons parce que nous avons des yeux. Ainsi, l'esprit de l'ignorant, l'esprit soumis à la servitude, produit, à partir d'une interprétation erronée de la nature, une illusion, l'illusion finaliste, et ce qui va nous intéresser ici, c'est la manière dont se met en place le procédé spontané d'interprétation qui produit cette illusion.

Il y aurait donc, selon Spinoza, à l'origine du préjugé finaliste, une mésinterprétation de la nature qui se ferait, en un certain sens, de manière spontanée chez l'homme qui est initialement toujours en état de servitude, c'est-à-dire soumis aux causes externes sans en avoir pleinement conscience. Néanmoins, si spontanément les hommes ont tendance à produire une interprétation anthropomorphique et, par conséquent, finaliste de la nature, cela ne signifie pas pour autant que cette production se fait sans médiation. Il semblerait d'ailleurs que la conception de l'interprétation qui se dégage de la pensée de Spinoza suppose toujours une médiation. Par

conséquent, interpréter consiste à donner ou saisir un sens en percevant une réalité par l'intermédiaire d'une grille de lecture, d'un prisme au moyen duquel les choses acquièrent pour l'esprit une signification. Envisagé de cette manière, il est permis de penser que, dans une certaine mesure, tout discours est interprétation, même peut-être le discours rationnel ou scientifique qui consiste à interpréter la nature à travers le prisme de la raison. Spinoza emploie d'ailleurs à plusieurs reprises l'expression « interprétation de la nature », il parle d'« une méthode d'interprétation de la nature » pour désigner l'explication de la nature par la nature, c'est-à-dire l'explication rationnelle de la nature, il parle même parfois d'interprétation rationnelle de la nature.

Néanmoins, si tout est interprétation, toutes les interprétations ne se valent pas, il y a des interprétations plus justes que d'autres. On ne peut situer sur le même plan une interprétation d'ordre mythologique ou magico-religieuse et une interprétation rationnelle de type scientifique ou philosophique. Il peut y avoir, certes, dans chacune de ces interprétations un part de vérité, étant donné que chacune d'elles peut permettre de saisir quelque chose de l'humanité et de sa condition. Ces interprétations peuvent d'ailleurs pour bon nombre d'entre elles nous en apprendre plus sur nous-mêmes que sur l'objet même qu'elles interprètent, mais elles n'ont pas toute la même valeur, que ce soit du point de vue de la connaissance ou de la compréhension d'un sens. On pourra classer les premières interprétations, celles qui font appel, par exemple, à la mythologie ou à la magie du côté de la connaissance imaginative, la connaissance du premier genre qui résulte de la perception des effets que produisent sur l'esprit les choses extérieures sans connaissance adéquate de leurs causes, tandis que les interprétations rationnelles appartiennent à la connaissance du second genre, la connaissance démonstrative. Cela dit, il convient de préciser que, même dans la connaissance imaginative, on a quand même affaire à une connaissance. Ce n'est pas sans raison que Spinoza parle d'une connaissance du premier genre, il ne dit pas l'erreur du premier genre. Certes, cette connaissance est incertaine et source d'erreur, mais elle est néanmoins appelée connaissance. Pourquoi ? Parce qu'elle exprime quelque chose de la nécessité divine ou naturelle. Elle exprime la manière dont l'esprit, qui est idée du corps, perçoit sous l'attribut de la pensée les affections de ce corps dont il est l'idée et imagine de manière inadéquate la ou les causes de ces affections. Ainsi, pour reprendre un exemple auquel fait référence Spinoza dans *Éthique* IV, l'esprit, qui croit que le soleil se situe à une distance plus proche que celle qui le sépare réellement de la terre, se trompe. Néanmoins son erreur est l'expression de la manière dont le corps, dont il est l'idée, est réellement affecté par la lumière du soleil. Il n'y a pas de positivité du faux, l'erreur est toujours le fait d'une idée mutilée, d'une idée incomplète et le progrès vers la vérité est, en un certain sens, toujours affaire

de correction des idées fausses. Ce point est important pour notre sujet, car nous verrons que ce mode de fonctionnement de la connaissance imaginative est, en un certain sens, ce qui est à l'œuvre dans la production et l'interprétation des textes et des récits qui constituent les Écritures. Les Écritures qui, bien que relevant de la connaissance du premier genre, n'en sont pas moins porteuses d'une signification et peut-être même d'une certaine vérité d'ordre moral. Seulement, la certitude qu'elles inspirent n'est pas mathématique, le contenu de *L'Ancien* ou du *Nouveau Testament* ne fait pas l'objet d'une démonstration, il est néanmoins constitué de récits qui ont du sens et qui procurent une certitude morale, comme le précise Spinoza dans le chapitre II du TTP sur les prophètes.

On peut donc considérer que les prophètes dont l'imagination fut particulièrement vive ont été affectés de telle sorte par les situations qu'ils ont vécu, qu'ils sont parvenus à saisir, de manière, certes confuse, quelles sont les meilleures règles de vie que les hommes doivent adopter. Certaines de ces règles provenant de la perception de la condition commune des hommes présentent d'ailleurs un certain degré d'universalité, tandis que d'autres sont liées aux conditions historiques dans lesquelles vivaient ces prophètes et n'ont de valeur que pour l'époque durant laquelle elles ont été édictées et pour ceux à qui ce prophète s'est adressé. Reste à déterminer comment percevoir le véritable sens de l'Écriture, autrement dit comment interpréter les textes qui la constituent sans se tromper, c'est-à-dire sans leur donner un autre sens que celui que le prophète a voulu transmettre ou plutôt a perçu comme exprimant la volonté de Dieu.

La question qui se pose est donc de savoir ce qui distingue une interprétation juste, une interprétation qui perçoit le véritable sens d'un texte, d'une interprétation erronée et, par conséquent, source d'erreur ou d'illusion.

Si l'on revient à la critique que fait Spinoza du préjugé finaliste, on s'aperçoit que cette illusion résulte d'une interprétation de la nature par la médiation d'un prisme anthropomorphique. Les hommes « supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes ». Mais l'explication de ce préjugé ne peut en rester là. Si elle en restait là, elle risquerait d'être à l'origine d'un grave contresens qui consisterait à faire dire à Spinoza ce qu'il a remis en question dans toute sa philosophie, c'est-à-dire que l'homme serait une exception dans la nature. En effet, si l'on affirme que le préjugé anthropomorphique consiste à étendre aux phénomènes naturels un mode de fonctionnement qui serait proprement humain, on serait tenté de penser que rien dans la nature ne poursuit de fins, à l'exception de l'homme qui soumettrait le réel à ses intentions. L'homme agirait en obéissant à des causes finales, alors que le reste de la nature ne serait soumis qu'à la causalité efficiente et antécédente.

Or, affirmer cela, ce serait considérer l'homme « comme un État dans l'État », ce que Spinoza remet en question dans toute son œuvre. S'il est vrai que l'illusion finaliste repose sur une interprétation qui consiste en une projection sur la nature de la manière dont les hommes perçoivent leur propre manière d'agir, il ne faut pas oublier que cette perception est elle-même le fruit d'une interprétation qui est également source d'illusion. Cette manière de percevoir les actions humaines vient de ce que les hommes interprètent tout à travers le prisme de ce qu'ils jugent utile. Mais le problème vient de ce que généralement les hommes recherchent, certes, ce qui leur est utile, mais ignorent les causes qui les conduisent à juger que telle chose ou telle action est plus utile qu'une autre. Ils poursuivent des objectifs en prenant ces derniers pour la cause de leurs actions, mais ne s'interrogent pas sur les causes qui les poussent à poursuivre tel objectif plutôt que tel autre. Autrement dit, cette illusion vient de ce que les hommes ont conscience de leurs désirs, mais ignorent les causes qui déterminent ces désirs. On peut donc identifier dans le processus de production du préjugé finaliste, comme une superposition des interprétations et des illusions. Dans un premier temps, les hommes interprètent leurs actions comme déterminées par les objectifs qu'ils poursuivent, en raison de leur ignorance au sujet des causes par lesquelles ils sont déterminés, puis, dans un second temps, ils projettent l'illusion que produit cette interprétation sur la nature, pour produire une seconde interprétation qui produit l'illusion selon laquelle les choses de la nature seraient déterminées à être ce qu'elles sont en vue des fins pour lesquelles elles auraient été conçues et organisées. On peut, par conséquent, en déduire que le préjugé finaliste résulte du recours à une grille de lecture inadaptée ou inadéquate, à une interprétation de la nature qui se ferait par la médiation d'un prisme déformant qui viendrait s'interposer entre l'esprit et la nature. Les hommes produisent ce préjugé en plaquant sur la nature un schéma explicatif qui ne lui correspond pas et imaginent ainsi qu'elle obéit, comme eux, à un projet intelligent, à une intention. C'est d'ailleurs cette même interprétation qui produit une idée fausse de Dieu, celle d'un être anthropomorphe que l'on pourrait comparer à un artisan tout-puissant qui aurait tout créé dans la nature en vue de l'homme qui serait le couronnement de sa création :

Et, puisque tous les préjugés que j'entreprends de dénoncer ici viennent de cela seul, que les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes, à cause d'une fin, et vont même jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même règle tout en vue d'une certaine fin précise : ils disent en effet que Dieu a tout fait à cause de l'homme, et a fait l'homme pour qu'il l'honore<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Spinoza, *Éthique*, traduction de Bernard Pautrat, Seuil, 1988, p. 81.

La question qui se pose donc désormais est celle de savoir comment interpréter correctement les choses pour éviter de produire erreurs, préjugés et illusions. Comment faire pour produire une interprétation des choses qui ne s'effectuent pas au travers d'un prisme déformant ?

À cette question on peut répondre que si les interprétations erronées de la nature résultent d'une lecture des choses à travers une grille faisant appel à l'intervention d'un principe d'action qui serait supposé lui être étranger, et même transcendant, comme la volonté d'un Dieu anthropomorphe, on est en droit de se demander si une interprétation vraie de la nature ne doit pas, quant à elle, reposer sur le recours à une grille de lecture qui serait interne à la nature elle-même. En d'autres termes, une interprétation vraie ou adéquate ne peut que s'appuyer sur un principe d'immanence. C'est pourquoi, la seule interprétation de la nature qui vaille est l'explication rationnelle qui n'est autre que l'interprétation de la nature à travers ou par la médiation de son propre prisme. On pourrait nous rétorquer que si l'on interprète la nature à partir de la nature elle-même, il n'y a plus vraiment de médiation puisque rien ne vient s'interposer entre l'esprit et la nature pour produire une interprétation qui puisse valoir également comme une réelle connaissance. Cependant, si l'explication rationnelle ou l'interprétation de la nature par la nature est possible, elle ne se fait pas pour autant de manière immédiate. Il faut nécessairement passer par le moment de la réflexion par lequel l'esprit s'interroge sur la cohérence de ses propres perceptions des choses naturelles, sur la cohérence de ses idées, pour mieux saisir en quoi consiste les lois de la nature et pour ensuite être en mesure de comprendre la nature comme un système de lois, c'est-à-dire comme un ensemble de rapports de causalité constants et internes à la nature elle-même. C'est par ce travail de réflexion que la raison s'apparaît progressivement à elle-même comme l'expression et la perception adéquate de la causalité naturelle sous l'attribut de la pensée. Dans la mesure où « l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses », la seule voie possible est d'expliquer la nature par la nature, car il n'y a pas de différence fondamentale entre la nature et la raison. Il y a donc interprétation erronée lorsque pour comprendre une chose l'on recourt à un principe qui est envisagé comme lui étant externe. C'est pourquoi interpréter la nature comme le produit de l'action d'un Dieu transcendant et anthropomorphe conduit à une perception déformée et inadéquate de celle-ci qui débouche d'ailleurs sur des croyances et des préjugés qui vont au-delà du simple finalisme puisqu'une telle manière de procéder nourrit la superstition en confortant, par exemple, la croyance aux miracles.

C'est d'ailleurs sur cette question de la superstition que débute le *Traité Théologico-politique* dans lequel va être développée une méthode d'interprétation de l'Écriture consistant

à interpréter l'Écriture par l'Écriture de la même manière que l'on interprète la nature par la nature.

La critique de la superstition qui est développée dans la préface au TTP consiste également à montrer que les préjugés qui aboutissent à la croyance aux miracles résultent d'une certaine tendance des hommes à appréhender la nature à partir d'une grille de lecture totalement inadéquate, celle de la crainte et de l'espoir. C'est parce que les hommes projettent leurs désirs sur la nature et qu'ils veulent y voir des signes leur indiquant que ces derniers vont, ou non, être satisfaits et qu'« Ils forgent de cette façon d'infinies inventions et [qu'] ils interprètent la nature de façon étonnante comme si toute entière elle délirait avec eux ».

Ainsi, les hommes croient-ils aux miracles, c'est-à-dire en la possibilité pour Dieu de suspendre les lois de la nature, qui ne sont autres que ses propres lois, autrement dit, de s'opposer à lui-même, ce qui est considéré par Spinoza comme absurde. Sur ce point, il importe d'ailleurs de ne pas se méprendre, le défaut du superstitieux n'est pas d'ignorer la causalité, mais de penser que n'importe quoi peut être cause de n'importe quoi et surtout de penser le plus souvent la causalité comme provenant d'une origine étrangère au réseau de causes, interne à la nature elle-même, dans lequel s'inscrit la chose que l'on veut expliquer. De plus, le superstitieux a tendance à considérer cette causalité comme pouvant être inconstante. C'est ainsi que fonctionne la croyance au miracle, ils auraient pour cause un Dieu transcendant, donc extérieur à la nature sur laquelle il agit et qui remettrait en cause la constance des lois naturelles.

Ainsi, percevant Dieu à partir d'une telle interprétation, de nombreux hommes se réfugient-ils dans une pratique superstitieuse de la religion qui est le plus souvent exploitée par d'autres hommes avides de pouvoir qui maintiennent le peuple dans l'ignorance et limitent la liberté de penser. Pour remettre en question cette « vaine religion » qui empoisonne la société et les esprits et pour défendre la liberté de penser, Spinoza va donc s'efforcer de montrer, par un travail d'interprétation, en quoi l'Écriture ne justifie en rien une telle conception de la religion. Il va ainsi pouvoir exposer en quoi consiste, selon lui, la vraie religion, et ainsi remettre en question les accusations d'athéisme qui lui sont adressées. C'est donc pour cette raison qu'il va élaborer une méthode d'interprétation de l'Écriture dont le but va être de dégager le sens profond et véritable de la religion, afin de montrer que celle-ci ne s'oppose pas à la philosophie, qu'elle ne s'accorde pas nécessairement avec elle non plus, mais s'en distingue, et qu'il est bon pour la cité comme pour la pratique de la piété de garantir à chacun la liberté de penser et d'honorer Dieu comme il l'entend.

Tels sont, en tout cas, les objectifs du TTP tels que Spinoza les précise dans la lettre XXX à Oldenburg du 7 octobre 1665 :

Je compose actuellement un traité de mon cru à propos du sens de l'Écriture et voici ce qui me pousse à le faire : 1. Les préjugés des théologiens. Je sais en effet que ce sont surtout ces préjugés qui empêchent les hommes de pouvoir consacrer leur esprit à la philosophie. Donc je travaille à les mettre en évidence et à en préserver l'esprit des plus avertis. 2. L'opinion qu'a de moi l'homme du commun, qui ne cesse de m'accuser d'athéisme – autre malheur que je suis contraint de détourner autant que faire se peut. 3. La liberté de philosopher et de dire son sentiment, que je désire réclamer par tous les moyens et qui aujourd'hui est en quelque sorte supprimée par le trop d'autorité et le trop de virulence des prédicants<sup>2</sup>.

Le TTP va donc se diviser en deux grandes parties, la première qui est constituée des quinze premiers chapitres aborde la question sous l'angle religieux en montrant, à partir d'une interprétation méthodique, que rien dans l'Écriture ne s'oppose à la liberté de philosopher, quant à la seconde qui constitue tout le reste de l'ouvrage, elle va aborder cette question sous l'angle politique et montrer que cette liberté, loin d'être une cause de sédition à l'intérieur de l'État, respecte les droits du souverain et s'avère être au contraire un facteur de stabilité.

Le TTP présente donc un triple objectif :

- Un objectif que l'on peut qualifier de personnel, mais qui n'est pas sans incidence sur la réception de la philosophie de Spinoza : se défendre de l'accusation d'athéisme ;
- un objectif à caractère plus pédagogique : vaincre les préjugés théologiques qui empêchent le libre exercice de la philosophie ;
- un dernier objectif plus politique : défendre la liberté de penser et montrer en quoi elle ne fragilise pas l'État, mais contribue au contraire à son unité et sa stabilité.

Pour atteindre ces objectifs, Spinoza va procéder en quatre étapes :

- 1) L'analyse des différents instruments de la religion (prophétie, loi divine, miracles et cérémonies). Et pour ce faire, Spinoza utilise déjà la méthode d'interprétation qu'il exposera ensuite.
- 2) Exposé de la méthode la mieux adaptée pour expliquer les Écritures.
- 3) Exposé du contenu très simple de l'Écriture et justification de la séparation de la théologie d'avec la philosophie.
- 4) Réflexion sur la nature du politique afin de légitimer la liberté de penser.

Nous allons donc étudier aujourd'hui la méthode d'interprétation de l'Écriture que propose Spinoza principalement dans le chapitre VII du TTP. Néanmoins, avant cela, nous allons essayer de montrer comment Spinoza introduit cette méthode d'interprétation dans le TTP. Ce

---

<sup>2</sup> Spinoza, *Correspondance*, lettre XXX à Oldenburg du 7 octobre 1665, traduction de Maxime Rovere, Garnier-Flammarion, Paris, 2010, p. 202-203.

qui nous permettra d'ailleurs de remarquer que Spinoza met déjà en œuvre cette méthode avant même de l'avoir exposée.

Spinoza commence par exposer ce qu'il entend par le terme de prophétie qu'il assimile à celui de révélation, la prophétie désignant ce qui est révélée par Dieu aux hommes par l'intermédiaire du prophète qui se définit comme « celui qui interprète ce qui a été révélé par Dieu pour ceux qui sont incapables d'en avoir une connaissance certaine et qui, de ce fait, ne peuvent l'embrasser que par la simple foi ». Le terme de prophétie est ici à prendre dans un sens très large puisque même la connaissance naturelle peut être qualifiée de prophétie. Spinoza écrit, en effet :

De la définition que je viens d'en donner, il suit qu'on peut nommer prophétie la connaissance naturelle. En effet ce que nous connaissons par la lumière naturelle dépend de la seule connaissance de Dieu et de ses décrets éternels<sup>3</sup>.

Mais cette connaissance n'est pas perçue comme telle par la majorité des hommes qui restent soumis à l'imagination, c'est-à-dire à la connaissance du premier genre. Par conséquent l'ignorant « toujours avide de choses rares et étrangères à sa nature » ne daignera pas appeler cette connaissance prophétie. Ne sera donc considérée comme prophétie par le vulgaire qu'une connaissance dont la source est perçue comme étrangère à la nature. Autrement dit, on peut souligner ici un certain paradoxe qui tient en ce que les hommes, en général, dédaignent une connaissance qu'il pourrait atteindre d'eux-mêmes par la seule puissance de leur esprit, pour lui préférer une connaissance qui nécessite l'intervention des prophètes, c'est-à-dire d'hommes qui semblent jouir de qualités exceptionnelles pour interpréter les messages que Dieu leur aurait transmis. Bien entendu, la cause d'une telle situation ne peut être attribuée qu'à la condition de servitude dans laquelle se trouve la plupart des hommes. C'est cette servitude qui fait que la plupart d'entre eux ne sont pas parvenus à dépasser la connaissance du premier genre qui est uniquement perception des affects et ignorance de leurs causes réelles. Aussi, aucune cause n'ayant provoqué en eux le sursaut réflexif nécessaire pour parvenir à remettre en question les idées corrélées à certains affects et pour les corriger, la puissance de leur esprit s'en trouve limitée. C'est pourquoi plutôt que de reconnaître la vérité du discours rationnel, parce qu'ils sont tout simplement dans l'incapacité d'y parvenir, ils seront plus sensibles à un discours qui leur relate des prodiges. Mais, pour que ce discours les atteigne, encore faut-il qu'il soit tenu par quelqu'un dont l'imagination est suffisamment féconde pour que sa parole affecte leurs

---

<sup>3</sup> Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, chapitre I, *Œuvres complètes III*, Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, PUF, p. 79.

esprits de manière significative. C'est d'ailleurs pour cette raison que, bien que la connaissance naturelle ou rationnelle puisse être qualifiée de prophétie, ceux qui la font connaître ne peuvent être qualifiés de prophètes, car ils ne font pas appel à des qualités perçues comme exceptionnelles pour la transmettre.

Il suffit, en effet, pour comprendre la connaissance naturelle d'être en mesure de laisser s'exprimer la seule nécessité de la nature de l'esprit, c'est-à-dire sa nécessité interne. Cependant, le problème vient de ce que cette nécessité interne peut être entravée ou limitée par la nécessité extérieure à laquelle sont soumis ceux qui sont dans la plus grande servitude, c'est-à-dire dans la plus grande soumission aux causes externes. En revanche, le prophète désigne selon l'Écriture, celui qui est en capacité de recevoir de Dieu une révélation, par des paroles ou des figures qui peuvent être véritables ou imaginaires. Spinoza va donc dans le chapitre I du TTP prendre plusieurs exemples illustrant des situations dans lesquelles Dieu a, selon *l'Ancien Testament*, réellement parlé aux hommes et d'autres dans lesquels cette révélation s'est faite uniquement par l'imagination. Spinoza considère donc que « c'est par une voix véritable que Dieu a révélé à Moïse les lois qu'il voulait prescrire aux hébreux », en revanche « la voix qu'entendit Abimélech était imaginaire. En effet, la Genèse dit : *Et Dieu lui dit dans ses songes* ».

Bien entendu, lorsque Spinoza écrit cela, il ne croit pas que Dieu a réellement parlé à Moïse, ce qui entrerait en totale contradiction avec la conception qu'il se fait du Dieu-Nature – il expliquera d'ailleurs dans le chapitre XII ce qu'il faut entendre par « parole de Dieu » –, il interprète simplement ce qui est écrit dans les textes bibliques. Ce que doit rechercher l'interprétation de l'Écriture, ce n'est pas une vérité qui serait cachée dans les textes sacrés, mais le sens véritable que ces textes expriment, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de dégager de l'Écriture une connaissance philosophique et métaphysique, ni même historique, il s'agit de comprendre ce qu'a voulu exprimer le rédacteur de tel ou tel texte, de saisir en quoi il nous fait signe, ce vers quoi il oriente son discours.

C'est pourquoi Spinoza distingue religion et philosophie et en fait deux domaines distincts qui ne peuvent ni ne doivent interférer l'un sur l'autre. La fonction de la religion est l'obéissance à la loi de justice et de charité, d'où la nécessité de comprendre le sens de l'Écriture afin d'en dégager des enseignements d'ordre éthique, tandis que la fonction de la philosophie est la connaissance de la vérité.

C'est là que l'on voit d'ailleurs qu'il met déjà en œuvre sa méthode d'interprétation de l'Écriture avant de l'avoir exposée. En effet, il ne procède pas à une critique de l'Écriture à partir de sa philosophie, il ne cherche pas non plus à interpréter l'Écriture en la forçant à

s'accorder à la raison, comme a tenté de le faire, par exemple, Maimonide à qui il s'oppose, il cherche encore moins à mettre la raison au service de la révélation. Il distingue les deux ordres, celui de la raison et celui de la révélation. Comme l'Écriture traite de la révélation, il l'interprète en tant que telle et ne va chercher d'autre grille de lecture que celle qui peut se constituer à partir d'éléments fournies par l'Écriture elle-même. Puisqu'il est dit dans l'Écriture que Dieu a dit à Moïse : « *et là je serai prêt pour toi et je te parlerai de cette partie de la couverture de l'arche qui est entre les deux chérubins* », il est permis d'en conclure que, selon l'Ancien Testament, Dieu a véritablement parlé à Moïse. Mais comme il est écrit dans la Genèse, à propos d'Abimélech : « *Et Dieu lui dit en ses songes, etc.* », il est permis de considérer que cette révélation lui est venue par l'imagination pendant son sommeil.

De même, nous pouvons constater dans le chapitre I la mise en œuvre de l'une des règles d'interprétation qui sera préconisée ensuite dans le chapitre VII et qui exige que l'on tienne compte de la langue dans laquelle les textes ont été initialement écrits pour en saisir précisément tout le sens. C'est ce que fait Spinoza lorsqu'il s'interroge sur le sens du mot hébreu *ruagh* qui est généralement traduit par esprit dans l'expression « esprit de Dieu », mais qui peut également prendre d'autres sens (vent, souffle, respiration, courage, effort, etc.), il va donc s'agir en fonction du contexte décrit par l'écriture elle-même de découvrir le sens que prend ce mot, selon les phrases dans lesquelles il est employé. Cette nécessité d'interpréter les prophéties vient précisément de ce que ces dernières ne relèvent pas de la connaissance naturelle, mais se présentent plutôt comme un message dont l'origine est mystérieuse et qui est transmis par des prophètes qui faisaient l'admiration des Hébreux qui les considéraient comme ayant l'Esprit de Dieu. Spinoza en conclut donc que les prophéties relèvent de la connaissance du premier genre, la connaissance imaginative et que, par conséquent, « les prophètes n'ont perçu les révélations de Dieu que par le secours de l'imagination<sup>4</sup> ». Cela dit, comme nous l'avons souligné précédemment, une telle connaissance n'est pas totalement sans signification, elle peut même contenir des éléments de certitude. C'est pourquoi Spinoza, plutôt que de s'intéresser à la cause de la connaissance prophétique, à ce qui a fait naître ces images dans l'esprit des prophètes, va principalement s'occuper du sens de ces prophéties, c'est-à-dire du message et de l'enseignement qu'elles transmettent. Spinoza écrit en effet :

Mais nous n'avons pas besoin de connaître la cause de la connaissance prophétique ; comme je l'ai déjà remarqué, nous nous efforçons ici seulement de découvrir les enseignements de l'Écriture pour en tirer nos conclusions comme de

---

<sup>4</sup> TTP, I, p. 109

données naturelles ; quant aux causes de ces enseignements, nous ne nous en soucions pas<sup>5</sup>.

Il s'ensuit donc, de ce qui a été dit sur la prophétie, que le prophète est avant tout un individu qui n'est pas « doué d'un esprit plus parfait, mais plutôt de la puissance d'imaginer avec plus de vivacité<sup>6</sup> ». C'est pourquoi il est nécessaire de s'intéresser à la certitude des prophètes.

Il importe donc ici de comprendre le sens de la prophétie plus que son origine et d'autre part de comprendre en quoi consiste la certitude des prophètes puisque « la simple imagination n'implique pas par sa nature la certitude, comme le fait toute idée claire et distincte ». C'est pourquoi, dans la mesure où la prophétie n'implique pas la certitude par nature, elle doit s'accompagner d'un signe par lequel le prophète reconnaît que c'est bien Dieu qui s'adresse à lui, ainsi « Abraham demanda un signe après avoir entendu la promesse de Dieu ». La certitude de la prophétie repose donc toujours sur un signe extérieur à la prophétie elle-même, tandis que la connaissance naturelle « n'a besoin d'aucun signe mais implique la certitude par sa propre nature ». Cette différence entre la certitude de la prophétie et la certitude de la connaissance naturelle tient en la nature même de chacune d'elle. Tandis que la certitude de la connaissance naturelle est mathématique, celle de la prophétie est morale. En effet, comme l'écrit Sylvain Zac, dans son livre *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*<sup>7</sup>, « La connaissance vraie est une connaissance adéquate accompagnée de l'idée d'elle-même, c'est-à-dire une connaissance certaine », elle est donc, comme l'expose Spinoza dans le TRE, sa propre norme. En revanche, la prophétie, la révélation ne contient pas en elle-même sa propre norme de certitude, il faut donc qu'elle soit accompagnée d'un signe qui confirme qu'elle est bien la parole de Dieu. C'est d'ailleurs là, un des problèmes que pose la prophétie : comment faire la distinction entre un vrai et un faux prophète ? À quel signe faut-il se fier pour reconnaître qu'un prophète n'est pas un imposteur ?

La certitude de la révélation se fonde donc sur trois éléments :

- 1) sur le fait que prophète imagine les choses révélées avec beaucoup de vivacité ;
- 2) sur un signe, exemple : un miracle ;
- 3) sur le fait que le prophète doit avoir une âme encline vers le juste et le bon.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> TTP, II, p. 113.

<sup>7</sup> Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965.

C'est en ce sens que la certitude qui caractérise la révélation ou prophétie est une certitude morale et non une certitude mathématique comme celle qui caractérise la connaissance rationnelle qui provient de notre lumière naturelle.

Que faut-il entendre par certitude morale ?

La certitude mathématique, écrit Spinoza, suit « de la nécessité de la perception de la chose que l'on perçoit ou que l'on voit », en revanche la certitude morale repose sur des signes qui persuadent le prophète et qui font que lui-même devient persuasif. On peut donc en conclure que la certitude morale n'est finalement, comme le souligne Sylvain Zac qu'une « conviction intime » dont on ne saurait donner des preuves et qu'au sens strict seule la certitude mathématique mérite le nom de certitude.

Pour parvenir à cette conviction intime, le prophète va donc interpréter les conditions dans lesquelles la révélation lui est parvenue et y déceler des signes de son authenticité. Ce qui fait que ces signes pourront varier d'un prophète à l'autre. De même que la révélation varie d'un prophète à l'autre en fonction de son tempérament, les signes par lesquels cette révélation sera confirmée varieront également selon les prophètes. Par conséquent, la prophétie n'est pas une connaissance de la nature des choses dont elle parle et les prophètes n'accèdent à aucune vérité métaphysique ou spéculative, en revanche ce que les prophètes ont perçu et ont exprimé par le moyen de l'imagination, c'est la nécessité d'obéir à la loi de justice et de charité. Il est donc possible, en s'appuyant sur l'Écriture et sur une interprétation rigoureuse de celle-ci, de séparer nettement la philosophie de la théologie et de la religion pour montrer qu'elles poursuivent respectivement des fins différentes. Alors que la philosophie recherche la vérité, la religion n'a d'autre but que d'enseigner l'obéissance à la loi. C'est pourquoi chacun peut concevoir Dieu comme il l'entend sans s'opposer à la révélation qui ne concerne que des obligations morales.

Autrement dit, si l'on tente de résumer ce que Spinoza dégage de son interprétation de l'Écriture concernant la prophétie et les prophètes, on peut dire que la prophétie est un message qui est révélé par Dieu aux hommes pour ce qui concerne la conduite qu'ils doivent adopter les uns envers les autres et qui leur est transmis par l'intermédiaire d'un prophète qui est un homme élu par Dieu parce qu'il possède une imagination vive et fertile qui lui permet de percevoir le message de Dieu sous forme de figures. Il est conforté dans ses certitudes par ce qu'il interprète comme des signes confirmant que c'est bien Dieu qui s'adresse à lui de diverses manières (par exemple, dans ses songes) et, de plus, cet homme est enclin à la justice et à la charité.

Que signifie cette élection ? Présente-t-elle un caractère miraculeux ou peut-elle s'expliquer plus rationnellement ? Dans la mesure où Spinoza entend par gouvernement de Dieu, non pas l'exercice d'une autorité qui se manifesterait comme le pouvoir d'un souverain sur ses sujets,

mais « l'ordre fixe et immuable de la nature », on peut en déduire que le prophète est élu au sens où il est un produit de ces lois. En d'autres termes, sa complexion particulière, son histoire personnelle, les circonstances de sa vie l'ont déterminé à imaginer le message qu'il transmet aux hommes dans des conditions bien précises. C'est ce qui explique la diversité des prophéties et le fait qu'elles peuvent contenir des commandements très spécifiques qui ne valent que pour ceux à qui elles s'adressent au moment où elles sont transmises aux hommes.

Ainsi, si le peuple hébreu est l'élu de Dieu, c'est parce que son histoire l'a mené à constituer un État qu'il put conserver longtemps. Les Juifs ne sont donc pas supérieurs aux autres hommes en quoi que ce soit, ils ne sont pas par nature différents. Ils ne sont ni supérieurs par l'entendement ou la sagesse, ils sont élus par Dieu en raison de l'État qu'ils ont pu instituer. Élus par Dieu, signifie ici pouvoir ou avoir pu bénéficier du secours externe de Dieu – c'est-à-dire être en mesure de tirer profit de la puissance des causes extérieures – c'est ainsi que les Juifs sont parvenus à « la félicité temporelle de L'État » et ont pu jouir des avantages qui en découlent. Ce qui signifie également que les lois dont les prophètes juifs ont eu la révélation ne sont plus nécessairement toutes d'actualité, car elles ne correspondent plus à une situation qui est actuellement réelle. En revanche, certaines lois sont toujours valables, mais uniquement parce qu'elles expriment une vérité éternelle, mais sous une forme accessible aux ignorants, c'est pourquoi le décalogue est perçu par les Hébreux comme une loi, c'est-à-dire comme un commandement de Dieu. Spinoza écrit dans le chapitre IV du TTP au sujet de la loi divine :

Ne connaissant pas l'existence de Dieu à titre de vérité éternelle, ils durent percevoir comme loi ce qui leur fut révélé dans le décalogue : que Dieu existe et que lui seul doit être adoré. Si Dieu leur avait parlé immédiatement, sans intermédiaire corporels, ils n'auraient pas perçu comme une loi, mais comme une vérité éternelle<sup>8</sup>.

C'est donc la perception confuse de certaines règles de vie selon la connaissance imaginative qui est à l'origine d'une interprétation de la puissance divine qui conduit à se représenter celle-ci comme un pouvoir souverain qui dicte des commandements. C'est ainsi que Moïse perçoit la façon dont le peuple hébreu pourra s'installer sur un territoire, se constituer en État et être contraint à l'obéissance. On peut considérer, qu'en un certain sens Moïse a perçu tout cela sur le mode d'une connaissance par expérience vague, sous la forme de ce que l'on pourrait appeler une opinion droite, mais comme il n'a pas perçu intellectuellement la nécessité de ces principes, il n'a pu les percevoir et les prescrire que sous la forme de préceptes, de règles instituées et ordonnées par Dieu. D'où l'interprétation de la puissance de Dieu comme étant celle d'un être

---

<sup>8</sup> TTP, IV, p. 195.

anthropomorphe disposant d'une autorité comparable à celle d'un monarque dirigeant son royaume :

De là vint qu'on imagina Dieu comme chef, législateur, roi, miséricordieux, juste, etc. Tous ces attributs, cependant, n'appartiennent qu'à la seule nature humaine et doivent être tout à fait écartés de la nature divine<sup>9</sup>.

En revanche, il n'en va pas de même du Christ, qui lui n'a pas reçu l'enseignement de Dieu sous forme de figures ou de paroles, mais qui a communiqué avec lui d'esprit à esprit. Autrement dit, le Christ est parvenu à une véritable connaissance de Dieu et c'est pour cette raison que son message n'est pas destiné à un seul peuple, mais à l'humanité tout entière parce que sa pensée est adaptée « aux opinions et enseignements universels du genre humain, c'est-à-dire aux notions communes et vraies » :

Le Christ a perçu ou compris les choses révélées en vérité. Car comprendre une chose, c'est la percevoir par l'esprit seulement, sans paroles et sans images<sup>10</sup>.

Il a, certes, pu prescrire certains de ses enseignements sous forme de lois, mais c'est uniquement pour s'adapter à la complexion du peuple auquel il s'adressait et non parce qu'il avait reçu sous cette forme cette révélation :

C'est pourquoi, sur ce point, il a tenu le rôle de Dieu, car il s'est adapté à la complexion du peuple ; et pour cette raison, bien qu'il ait parlé un peu plus clairement que les autres prophètes, il enseigna les choses révélées obscurément et le plus souvent par paraboles, surtout quand il parlait à ceux à qui il n'avait pas encore été donné de comprendre le royaume des cieux ; et sans aucun doute, ceux à qui il était donné de connaître les mystères célestes, il leur enseigna cela comme des vérités éternelles au lieu de le prescrire comme des lois. Par là, il les libéra de la servitude de la Loi tout en la confirmant et en l'inscrivant profondément dans leurs cœurs<sup>11</sup>.

La représentation anthropomorphique d'un Dieu souverain régnant sur l'humanité comme un monarque sur son peuple n'est donc qu'une manière de rendre sensible sa loi aux ignorants :

Ce n'est qu'eu égard à la capacité du vulgaire et au défaut de sa connaissance que Dieu peut être dépeint comme législateur ou prince, être appelé juste, miséricordieux, etc<sup>12</sup>.

Il reste néanmoins à déterminer le contenu de cette loi et à en dégager ce qu'elle contient d'universel, à extraire des récits qui constituent l'Écriture ce qu'ils enseignent « de la lumière

---

<sup>9</sup> TTP, IV, p. 197.

<sup>10</sup> TTP, IV, p. 197

<sup>11</sup> TTP, IV, p. 197-199

<sup>12</sup> TTP, IV, p. 199

naturelle et de cette loi divine ». Pour ce faire, Spinoza va tout d'abord évoquer l'interdiction adressée à Adam de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, en précisant que « cette unique prescription de Dieu à Adam comprend toute la loi divine naturelle et s'accorde entièrement avec le commandement de la lumière naturelle<sup>13</sup> », mais il laisse en suspens une partie de l'interprétation qu'il pourrait en proposer :

Il ne serait pas difficile d'expliquer sur ce principe toute l'histoire ou la parabole du premier homme ; mais je préfère laisser cela parce que je ne peux pas être absolument certain que mon explication corresponde à la pensée du rédacteur, et aussi parce que la plupart n'accordent pas que cette histoire soit une parabole mais jugent tout uniment que c'est un pur et simple récit<sup>14</sup>.

Il semblerait que Spinoza ait ici en tête l'interprétation de l'interdiction faite à Adam et de sa désobéissance telle qu'il la développe dans une lettre à Blyengerg de 1664 (le TTP est publié en 1670 et sa rédaction a dû commencer vers 1665). Cette interprétation est particulièrement intéressante, car, comme l'a bien souligné Gilles Deleuze, elle remet totalement en question les idées de bien et de mal. Cette interprétation répond à la question de Blyenberg qui, si l'on résume, pose à Spinoza le problème du mal en ces termes : comment expliquer le péché d'Adam si tout procède de la puissance et donc, en un certain sens, de la volonté de Dieu ? S'il en va ainsi, cela signifie que non seulement Dieu a interdit à Adam de manger le fruit, mais qu'il est aussi à l'origine de l'acte de transgression. Bref l'interdiction et la désobéissance procéderaient d'une même volonté ou d'une même puissance. Autrement dit, Dieu voudrait aussi le mal. Pour Spinoza, cette question ne fait en rien problème, tout simplement parce que, selon lui, il n'y a ni bien ni mal dans la réalité, parce que ce que nous appelons mal est privation et qu'il n'y a pas de réalité positive du mal. Mais, ce qui fait l'originalité de Spinoza sur ce sujet, Gilles Deleuze l'explique très clairement, c'est qu'il ne se contente pas d'affirmer que le mal n'est rien et qu'il ne l'affirme pas pour défendre la thèse selon laquelle seul le bien serait. La thèse de Spinoza est originale en ce qu'elle affirme que le mal n'est rien parce que le bien non plus n'a pas de véritable réalité, comme le souligne G. Deleuze :

Si le mal n'est rien, selon Spinoza, ce n'est pas parce que seul le bien est et fait être, mais au contraire parce que le bien n'est pas plus que le mal, et que l'être est par-delà le bien et le mal<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> TTP, IV, p. 201

<sup>14</sup> TTP, IV, p. 201.

<sup>15</sup> G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Les Éditions De Minuit, Paris, 1981/2003. p. 45.

En effet, l'interprétation que Spinoza propose dans la lettre à Blyenbergh consiste à considérer que :

L'interdiction faite à Adam consistait donc seulement en ce que Dieu a révélé à Adam que le fait de manger de cet arbre était suivi de mort, de la même manière que, par notre compréhension naturelle, il nous révèle à nous aussi, que le poison est mortel. Et si vous me demandez : À quelle fin lui a-t-il révélé cela ? Je donne cette réponse : pour le rendre plus parfait dans la connaissance<sup>16</sup>.

On peut donc ici s'interroger sur les raisons pour lesquelles Spinoza n'a pas fait référence de manière aussi explicite à cette interprétation du mythe d'Adam et du fruit défendu dans le TTP, pourquoi il préfère comme il l'écrit « laisser cela ». Je me risquerai ici à une hypothèse qu'il faudrait certainement examiner de manière plus approfondie, mais il me semble que la raison pour laquelle Spinoza ne se risque pas à formuler cette hypothèse dans le TTP, vient peut-être de ce qu'elle pourrait apparaître comme en contradiction avec la théorie de l'interprétation qu'il proposera ensuite et qui demande à ce que l'on explique l'Écriture par l'Écriture sans chercher à accorder nécessairement celle-ci à la raison ou à la philosophie. Ici, on pourrait croire que Spinoza interprète cette parabole afin de montrer en quoi elle s'accorde avec sa conception de la relativité des valeurs qui fait que pour lui il n'y a pas de bien et de mal en soi, mais qu'il n'y a, pour reprendre la manière dont s'exprime G. Deleuze, que du bon et du mauvais. Cela dit, on pourrait rétorquer à une telle critique que Spinoza, ici, ne torture pas le texte pour lui faire dire ce qu'il ne dit pas, il ne fait que proposer une interprétation, c'est-à-dire dégager une signification qui, selon lui, n'entre pas en contradiction avec l'esprit et la lettre de l'*Ancien Testament*. En effet, ce n'est pas parce qu'il est illégitime de vouloir à tout prix faire s'accorder la raison avec l'Écriture qu'il ne faut pas souligner les passages dans lesquels cet accord est possible sans forcer le texte et trahir son enseignement.

Spinoza peut ainsi expliquer ce qui distingue la loi comprise comme nécessité naturelle et la loi comprise comme commandement, il peut également souligner le fait que la perception d'une loi naturelle comme un commandement peut conduire à des erreurs dont les conséquences peuvent être tragiques, tandis que la compréhension du caractère nécessaire d'une loi affecte l'esprit de telle sorte que celui qui a réellement compris cette nécessité adopte librement une conduite adéquate. Mais, comme la fonction de la religion n'est pas la connaissance, mais l'obéissance, elle exprime ces lois sous la forme du commandement afin que même les plus ignorants puissent se comporter de telle sorte qu'ils agissent utilement, tant pour eux-mêmes

---

<sup>16</sup> Spinoza, *Correspondance*, Présentation et traduction par Maxime Rovere, Lettre 19, Garnier Flammarion, 2010, p. 136.

que pour les autres hommes. À cela, d'ailleurs, Spinoza a fait référence dans le TTP quelques pages auparavant lorsqu'il explique pourquoi Adam n'a pas respecté le commandement divin, mais sans pour autant exposer explicitement son interprétation de cet épisode de l'Ancien Testament comme il le fait dans la lettre à Blyenbergh :

Mais parce que l'Écriture raconte cependant que Dieu a fait cette défense à Adam et que néanmoins Adam en a mangé, il faut nécessairement dire que Dieu s'est contenté de révéler à Adam le mal qui s'ensuivrait nécessairement s'il mangeait du fruit de cet arbre, mais non la nécessité de la consécution. Aussi Adam n'a-t-il pas perçu cette révélation comme une vérité éternelle et nécessaire, mais comme une loi, c'est-à-dire comme une règle instituée, accompagnée de dommage ou profit, non en raison de la nature et de la nécessité de l'action accomplie mais en raison du seul plaisir et du commandement absolu de quelque prince. C'est pourquoi c'est au regard du seul Adam et en raison seulement du défaut de sa connaissance que cette révélation fut une loi et que Dieu fut comme un législateur et un prince<sup>17</sup>.

Spinoza préférera donc ensuite interpréter le proverbe de Salomon qui affirme que « La source de vie c'est, pour son maître l'entendement ; et le supplice des sots, c'est leur sottise », afin de montrer que l'étude de l'Écriture à partir d'elle-même n'entre pas en contradiction avec le recours à la lumière naturelle comme source de connaissance et de salut. C'est d'ailleurs sur cette idée que se termine le chapitre sur la loi divine en affirmant que « l'Écriture recommande sans réserve la lumière naturelle et la loi divine naturelle ». Ainsi, selon l'Écriture elle-même, il n'y a pas d'opposition entre la raison et la révélation et la suite du TTP va d'ailleurs aller dans ce sens en montrant que ce qui est dicté sous forme de commandements et qui relève de la cérémonie ou du récit se justifie soit pour un peuple à un certain moment de son histoire, soit, si le message transmis à une portée plus universelle, en adoptant la forme du récit pour s'adapter à la compréhension du plus grand nombre qui est plus sensible aux enseignements de l'expérience qu'à ceux de la raison :

Puisque l'Écriture tout entière a d'abord été révélée à l'usage d'une nation, puis du genre humain dans son ensemble, il faut donc nécessairement que son contenu s'adapte parfaitement à la compréhension de la plèbe et ne s'établisse que par l'expérience seule<sup>18</sup>.

Cette interprétation du sens de l'Écriture, tant du point du contenu que de sa forme, va d'ailleurs déboucher sur la conception de la fonction de l'Écriture, non comme source de connaissance et de vérité, mais d'obéissance. Spinoza explique ainsi le passage que nous venons de citer plus haut :

---

<sup>17</sup> TTP, IV, p. 195.

<sup>18</sup> TTP, V, p. 229.

Expliquons plus clairement. Ce que l'Écriture veut enseigner et qui regarde la seule spéculation est essentiellement ceci : il y a un Dieu, c'est-à-dire un être qui a fait toutes choses, qui les dirige et les conserve avec la plus grande sagesse, et qui prend grand soin des hommes qui vivent une vie pieuse et droite ; quant aux autres, il les accable de supplices et les sépare des hommes vertueux. Tout cela l'Écriture l'établit par l'expérience seule, c'est-à-dire par ses récits historiques ; elle ne donne pas de définitions des choses dont elle parle, mais adapte tous ses termes et ses arguments à la compréhension de la plèbe. Et quoique l'expérience ne puisse donner de connaissance claire ni enseigner ce qu'est Dieu et par quel moyen il conserve toutes choses et prend soin des hommes, elle peut cependant enseigner les hommes et les éclairer dans une mesure suffisante pour graver dans leur âme l'obéissance et la dévotion<sup>19</sup>.

C'est en ce sens que les récits de l'Écriture sont nécessaires et utiles au plus grand nombre dont la complexion est telle qu'il n'est pas en mesure de comprendre par la lumière naturelle la véritable règle de vie et qui ne peut agir qu'en étant dirigé par des opinions vraies. Par conséquent, il importe que les hommes agissent selon les vertus de justice et de charité quelle que soit l'idée qu'ils se font de Dieu, car l'Écriture n'enseigne que des préceptes moraux auxquels il faut obéir, et elle ne transmet aucune vérité métaphysique. C'est pourquoi le salut ne s'obtient que par les œuvres et non par la seule foi :

Nul ne peut être connu que par ses œuvres. Celui donc qui aura manifesté avec abondance ces fruits que sont la charité, la joie, la paix, la patience, la bienveillance, la bonté, la bonne foi, la douceur et la maîtrise de soi, contre quoi (comme dit Paul dans l'épître aux Galates) il n'y a pas de loi, celui-là, que la seule raison l'instruise ou l'Écriture seule, en est véritablement instruit par Dieu et parfaitement heureux<sup>20</sup>.

Néanmoins, si l'Écriture ne transmet aucune vérité métaphysique, elle ne nécessite pas pour autant, pour que l'on adhère à son message, que soit rejetée la lumière naturelle et la connaissance qui en découle. C'est pourquoi Spinoza va analyser l'Écriture afin de montrer qu'elle n'implique pas que les miracles soient interprétés comme l'intervention de Dieu sur un ordre naturel qui lui serait extérieur afin de s'opposer à ses lois. Le miracle n'est donc pas un fait inexplicable, mais un fait qu'est incapable d'expliquer celui qui le raconte. Autrement dit, ce que l'on désigne par le terme de miracle n'est pas un fait qui échapperait aux lois de la nature, mais simplement un fait dont la cause naturelle est ignorée par celui qui en fait le récit. Il y aurait même, selon Spinoza, contradiction entre l'existence du miracle, comme fait s'opposant aux lois de la nature et l'existence de Dieu, le miracle en tant qu'il s'oppose à l'ordre nécessaire exprimant la puissance de Dieu, nous ferait douter de l'existence cette puissance au lieu d'en être la preuve :

---

<sup>19</sup> TTP, V, p. 229.

<sup>20</sup> TTP, V, p. 237.

Il s'en faut donc de beaucoup que les miracles – dans la mesure où nous entendons par là un ouvrage contraire à l'ordre de la nature – nous montrent l'existence de Dieu, puisque au contraire ils nous en feraient douter, alors que sans eux nous pouvons en être absolument certains en sachant que tout suit de l'ordre certain et immuable de la nature<sup>21</sup>.

Par conséquent, ce que certains ont pu interpréter comme des miracles ne sont que des faits qu'ils ont été incapables d'expliquer :

Pour cette raison, on ne peut entendre par miracle, dans la sainte Écriture, rien d'autre qu'un ouvrage de la nature, comme nous l'avons dit, qui excède la portée de l'intelligence humaine ou dont on croit qu'il l'excède<sup>22</sup>.

Et Spinoza de convoquer ensuite l'Écriture pour justifier cela en montrant, par exemple, que Moïse ordonne de condamner à mort tout faux prophète, même s'il parvient à réaliser ce qui apparaît comme un miracle. Ainsi, la perception de certains phénomènes jugés inexplicables en raison de l'ignorance de ceux qui en furent témoins a pu être interprétée comme un miracle, mais, en réalité, il n'y a pas d'autre providence divine que l'ordre de la nature. Cela, l'Écriture ne le démontre pas, car ce n'est pas son rôle, mais elle en témoigne et tous les récits de miracles que l'on y trouve peuvent trouver une explication naturelle. Seulement, comme l'Écriture n'a pas à rechercher les véritables causes des choses, ses auteurs se contentent d'attribuer la manière dont se sont déroulés ces événements à la volonté de Dieu qui n'est autre en réalité que la puissance de la nature. Ainsi, par exemple, écrit Spinoza :

En Genèse 9 :13, Dieu dit à Noé qu'il mettra l'arc-en-ciel dans les nuées : cette action se réduit à la réfraction et la réflexion des rayons du soleil. Au psaume 147 : 18, l'action naturelle du vent et de la chaleur qui font fondre la neige et la gelée blanche est appelée parole de Dieu. Vent et feu sont nommés au Ps 104, v. 4, légats et ministres de Dieu ; et l'on trouve de multiples cas analogues dans l'Écriture qui indiquent très clairement que le décret, l'injonction, le commandement et la parole de Dieu ne sont rien d'autre que l'action et l'ordre mêmes de la nature<sup>23</sup>.

De même pour ce qui concerne les miracles accomplis par le Christ, il est tout à fait possible de les interpréter à partir de l'ordre de la nature :

Ainsi encore dans l'Évangile de Jean, chap. 9, on raconte les circonstances particulières dont le Christ se servit pour guérir un aveugle ; et on trouve dans l'Écriture beaucoup d'autres cas qui, tous, montrent suffisamment que les miracles requièrent autre chose que ce qu'on appelle commandement absolu de Dieu. C'est pourquoi il faut croire que les miracles ne se produisent pas sans ces circonstances

---

<sup>21</sup> TTP, VI, p. 249.

<sup>22</sup> TTP, VI, p. 253.

<sup>23</sup> TTP, VI, p. 259.

particulières, bien que celles-ci, ainsi que leurs causes naturelles, ne soient pas toutes ni toujours racontées<sup>24</sup>.

Ainsi, peut-on considérer avec Alexandre Matheron, dans son livre *Le Christ ou le salut des ignorants* :

Si l'on appelle miracle ce qui contredit aux lois de la Nature, il n'y a pas de miracles, mais comment prouver, sauf en quelques cas exceptionnels, que tel événement singulier contredit aux lois de la Nature ? Il faudrait pour cela connaître toutes ces lois et tout ce qu'elles peuvent produire en se combinant les unes aux autres de toutes les façons possibles : chétifs humains que nous sommes, disposons-nous d'un tel savoir ?<sup>25</sup>

Et Alexandre Matheron d'ajouter au sujet du miracle accompli par le Christ lorsqu'il rendit la vue à un aveugle :

Nous ne comprenons pas comment un mélange de salive et de terre a pu rendre la vue à un aveugle ; néanmoins cela nous met sur la voie : sans doute s'agissait-il d'une cure médicale fondée sur des principes qui nous échappent et sans doute les témoins n'ont-ils pas fait attention à tous les ingrédients utilisés<sup>26</sup>.

Il importe également pour interpréter certains événements qui sont décrits comme des miracles de tenir compte du « style et des figures de style des Hébreux ». Spinoza prend sur ce sujet l'exemple de Zacharie parlant d'une guerre future et qui dit :

*Mais il y aura un jour unique, connu seulement de Dieu, [car il ne sera] ni jour ni nuit mais, sur le soir, la lumière sera. Par ces mots, il semble prédire un grand miracle et pourtant il ne veut signifier que ceci : que, tout le jour, la guerre sera douteuse, que Dieu seul en connaît l'issue et que, le soir, la victoire sera obtenue<sup>27</sup>.*

Spinoza prend d'autres exemples ensuite afin de montrer que le langage imagé utilisée par certains auteurs ne consiste qu'en certaines « manières de parler propres aux Juifs » dont il faut avoir connaissance pour saisir le véritable sens de certains récits relatés dans l'Écriture. Ici, Spinoza anticipe à nouveau sur la méthode d'interprétation de l'Écriture qui, on va le voir maintenant, nécessite que l'on s'interroge sur les conditions dans lesquelles le texte a été écrit, par qui, dans quelle langue, à destination de qui, etc.

À l'origine de cette méthode d'interprétation de l'Écriture, il y a la critique que Spinoza adresse aux théologiens « de déformer les Lettres sacrées », voire de « falsifier l'Écriture en plusieurs passages » pour imposer leur pensée aux autres hommes en s'abritant sous l'autorité

---

<sup>24</sup> TTP, VI, p. 263.

<sup>25</sup> Alexandre Matheron, *Le Christ ou le salut des ignorants*, Aubier, 1971, p. 87-88.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>27</sup> TTP, VI, p. 269

divine, ce qui entraîne la discorde entre les hommes, selon qu'ils se réclament de telle ou telle interprétation. Ainsi, selon Spinoza, à force de déformer l'enseignement de l'Écriture, ce qui était à l'origine une religion d'amour et devenu un vecteur de haine et de violence. C'est cette critique qu'il formule dès la préface du TTP :

Je me suis souvent étonné que des hommes qui vantent de professer la religion chrétienne, c'est-à-dire l'amour, la joie, la paix, la maîtrise de soi-même et la bonne foi envers tous, rivalisent d'iniquité et exercent chaque jour la haine la plus violente les uns contre les autres, de sorte qu'on reconnaît la foi de chacun par cette haine et cette iniquité plutôt que par les autres sentiments<sup>28</sup>.

Le plus souvent, ceux qui professent une telle vision de la religion le font afin d'affermir le pouvoir qu'ils exercent sur les consciences en profitant de la tendance naturelle des hommes à la superstition pour discréditer la raison et les persuader que leur salut ne pourra venir que d'une totale soumission. Ainsi, leur font-ils croire que « les plus profonds mystères se cachent dans les Lettres sacrées » pour s'imposer comme les seuls capables d'en décrypter le véritable sens. Aussi, pour remédier à cette dérive, Spinoza va-t-il proposer ce qu'il appelle une « vraie méthode d'interprétation de l'Écriture », c'est-à-dire une méthode pour dégager le vrai sens de l'Écriture, pour comprendre ce qu'elle dit et rien de plus. Il ne s'agit pas de faire de l'Écriture une source de vérité d'ordre métaphysique, mais d'en dégager le vrai sens, c'est-à-dire de faire apparaître clairement ce qu'elle enseigne, afin de mieux comprendre en quoi elle nous fait signe et nous indique une voie à suivre pour vivre du mieux qu'il est possible pour un être humain.

La méthode d'interprétation de l'Écriture repose sur le présupposé d'une certaine homogénéité de l'Écriture considéré comme un texte dont la fonction est essentiellement morale et dont il faut, comme nous l'avons déjà précisé, dégager le sens. Il ne s'agit pas d'en dégager une vérité sur la nature des choses, mais d'en dégager des règles de vie. Certes, ces règles ont quelque chose de vraie dans la mesure où elles peuvent être les mieux à même de permettre aux hommes d'augmenter leur puissance d'être et d'agir par les relations justes et charitables qu'ils entretiennent les uns avec et envers les autres, mais cette vérité est essentiellement morale et ne s'exprime qu'au travers de récits, c'est-à-dire en faisant appel à la connaissance imaginative, la connaissance du premier genre. On peut sur ce point reprendre ici l'expression de Jacqueline Lagrée à propos de la conception spinoziste de la religion et dire qu'elle exprime « une vérité partielle masquée sous les oripeaux de l'imagination<sup>29</sup> ».

---

<sup>28</sup> TTP, VI, p. 65.

<sup>29</sup> Jacqueline Lagrée, *La religion*, Armand Colin, 2006, p. 15.

Mais encore faut-il dégager de la lecture de l'Écriture cet enseignement ou cette vérité morale.

Il faut donc définir les principes de cette méthode de manière à rendre possible un travail d'analyse des textes qui n'altère pas leur véritable signification en les examinant au travers d'un prisme déformant. Or, comme nous l'avons souligné au tout début de cet exposé, le seul moyen d'être fidèle tant à l'esprit qu'à la lettre de l'Écriture, c'est de ne pas lui imposer une grille de lecture qui lui serait extérieure, mais de l'interpréter à partir d'elle-même et de rien d'autre. C'est pourquoi Spinoza va établir une analogie entre l'interprétation de la nature et celle de l'Écriture. À ce propos, on peut souligner, comme le fait Sylvain Zac, que, dans une certaine mesure, Spinoza anticipe la distinction que fera Dilthey entre expliquer et comprendre, c'est-à-dire entre identifier des causes ainsi que percevoir la manière dont elle s'enchaîne et dégager un sens. En effet, ce que réussit à élaborer Spinoza, c'est une méthode d'interprétation de l'Écriture tout aussi rigoureuse que la méthode qui permet d'expliquer la nature, mais qui obéit à une tout autre logique :

Mais la grande découverte de Spinoza dans le *Traité théologico-politique* consiste (...) à montrer qu'on peut utiliser, afin de comprendre le sens exact des idées contenues dans les textes sacrés, une méthode aussi rigoureuse que la méthode des savants, sans pour autant chercher à expliquer par des causes. Certains auteurs contemporains, en reprenant une célèbre distinction de Dilthey, opposent ce qu'ils appellent compréhension, découverte d'un sens, à l'explication par des causes. Le mot « interprétation », dans l'expression « interprétation de l'Écriture par elle-même », signifie compréhension du vrai sens des enseignements de l'Écriture, mais en même temps elle signifie compréhension non spontanée, mais due à un effort méthodique et critique, armé des mêmes procédés qui ont fait leur preuve dans les sciences de la nature<sup>30</sup>.

Par conséquent, la compréhension du véritable sens de l'Écriture doit se tirer de l'Écriture elle-même, selon une méthode analogue à celle de l'explication de la nature. Analogue, mais pas identique.

Que signifie interpréter l'Écriture par l'Écriture ? Dans la mesure où l'Écriture, pas plus que la nature, ne donne de définition de ce qui la constitue, il faut se livrer à une enquête historique pour comprendre comment et pourquoi les récits qui la constituent ont été élaborés. Spinoza part donc du principe, pour constituer sa méthode, que l'Écriture est une production purement humaine, c'est-à-dire que les textes ont été écrits à certains moments de l'histoire dans des conditions bien précises qui ont déterminées leur forme et leur contenu. Mais cela, il s'efforce

---

<sup>30</sup> Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, op. cit., p. 36.

de le montrer à partir de l'Écriture elle-même, de même que ce qu'il nomme enquête historique n'est conduit qu'en s'appuyant sur des données fournies par l'Écriture.

La méthode mise en place pour comprendre le sens de l'Écriture consiste donc dans cette enquête historique dont les différents éléments vont être très précisément exposés par Spinoza.

Le chapitre VII du TTP va donc formuler trois règles fondamentales pour interpréter l'Écriture par elle-même :

1) Tenir compte de la langue dans laquelle le texte a été rédigé. C'est pourquoi le commentateur des textes sacrés devra connaître l'hébreu qui était la langue de Moïse afin d'envisager toutes les occurrences d'un même terme et d'en distinguer les sens propres ou figurés.

2) « Il faut rassembler les affirmations de chaque livre, les classer par chapitres principaux pour pouvoir disposer rapidement de tous ceux qui portent sur le même sujet ; puis relever toutes celles qui sont ambiguës ou obscures ou qui paraissent se contredire ». En d'autres termes, il faut confronter les textes et prendre en considération les différentes variantes d'une même histoire afin de juger s'ils sont ou non en cohérence les uns avec les autres.

3) Il faut prendre en considération le contexte dans lequel les textes ont été écrits et reçus, par qui et pour qui, car la personnalité et les opinions du prophète peuvent fournir des éléments déterminant pour l'interprétation. Il faut également examiner dans quelles circonstances historiques et pour quelle raison leur forme et leur contenu sont tels qu'ils sont.

Il s'agit donc bien de mener une enquête historique concernant l'Écriture, mais uniquement à partir des données qui peuvent être fournies par l'Écriture elle-même.

Il importe donc de tenir compte de la langue dans laquelle ont été écrits les textes et de prendre en considération le contexte dans lequel tel ou tel énoncé a été produit en ne se fiant qu'aux indices que nous procure l'Écriture elle-même. En résumé, pour parvenir à saisir la signification d'un texte, il convient de s'interroger afin de savoir : qui parle ? dans quelle langue ? dans quel contexte ? Et pour répondre à ces questions, il n'est pas nécessaire de recourir à des éléments étrangers à l'Écriture. Les réponses aux questions que l'on se pose au sujet de l'Écriture doivent être recherchées dans l'Écriture elle-même.

Ainsi, par exemple, comment déterminer si un énoncé est à prendre au sens littéral ou, au contraire, comme une métaphore ? Spinoza va, par exemple, commenter les mots utilisés par Moïse lorsqu'il affirme que « Dieu est un feu » ou que « Dieu est jaloux ».

Si nous commençons par l'expression « Dieu est un feu », nous sommes conduits à l'interpréter comme une métaphore en raison des paroles même de Moïse telles qu'on les trouve dans l'Écriture elle-même et qui « enseigne très clairement que Dieu n'a aucune ressemblance

avec les choses visibles qui sont dans les cieux, sur la terre ou dans l'eau ». Par conséquent, si l'on interprète l'Écriture par l'Écriture, c'est-à-dire si l'on confronte les différents textes qui la constituent et si l'on examine le vocabulaire utilisé dans la langue dans laquelle le texte a été rédigé – l'hébreu – on ne peut conclure qu'à une signification métaphorique de cette expression. De plus, comme le terme qui signifie « feu » en hébreu, peut également signifier la jalousie, il est permis de penser que ces deux expressions sont une seule et même affirmation. Si ce n'est que pour ce qui concerne la seconde formulation, il n'y a aucune raison de la tenir pour métaphorique dans la mesure où à aucun moment Moïse n'enseigne que Dieu n'est pas sujet aux passions. Aussi, n'y a-t-il aucune raison de ne pas comprendre cette affirmation au sens propre, même si cela semble s'opposer aux enseignements de la raison. Il ne s'agit pas, rappelons-le, de vouloir à tout prix faire se concilier la raison et l'Écriture, car c'est en procédant de la sorte que l'on déforme le sens des textes et qu'on leur fait dire ce qu'ils ne disent pas.

En revanche, la méthode d'interprétation de l'Écriture doit néanmoins s'inspirer de la méthode d'interprétation de la nature. C'est pourquoi Spinoza établit une analogie entre ces deux formes d'interprétation, autrement dit le rapport entre l'esprit et son objet lorsqu'il interprète l'Écriture doit être incomparable à celui qu'entretient l'esprit avec la nature lorsqu'il cherche à définir les choses dont elle est constituée. On est donc en droit de s'interroger sur ce qu'il y a au fondement d'une telle analogie, sur ce qui la justifie.

Tout d'abord l'Écriture comme la nature ne dévoilent pas immédiatement la nature de ce qu'elles contiennent. De même qu'il ne suffit pas d'observer la nature pour en dégager les lois, il ne suffit de lire superficiellement l'Écriture pour en comprendre le sens. La nécessité d'une méthode pour les connaître l'une et l'autre s'impose, elle vient de ce que :

L'Écriture ne donne pas de définitions des choses dont elle parle pas plus que ne le fait la nature. C'est pourquoi, tout comme il nous faut conclure les définitions des choses naturelles des diverses actions de la nature, de même faut-il tirer ces définitions là des divers récits qui, sur chaque sujet, se rencontrent dans les Écritures<sup>31</sup>.

Si l'on suit à la lettre cette comparaison on peut donc en conclure que, selon ce qu'écrit Spinoza, l'analogie qu'il établit entre l'interprétation de la nature et celle de l'Écriture est la suivante : on définit les choses de la nature par leurs actions, tandis que l'on définit les choses dont parle l'Écriture par les récits qui la composent.

En effet, la nature se définit, selon Spinoza, comme un système de lois, c'est-à-dire comme un tout composé d'éléments qui interagissent de manière constante les uns sur les autres en

---

<sup>31</sup> TTP, VII, p. 283.

fonction des propriétés découlant de leur nature. Autrement dit, la nature est un ensemble de relations de cause à effet, c'est pourquoi les choses de la nature ne peuvent se connaître que par leurs actions puisqu'une action n'est rien d'autre que la production d'un effet par une cause. On connaît donc une chose de la nature par ses effets, c'est-à-dire par l'action que la nature exerce en elle, par elle ou sur elle, dans la mesure où toute chose de la nature est un mode, c'est-à-dire une manière d'être de la nature.

Pour ce qui concerne l'Écriture, son sens provient, quant à lui, des récits qui la composent. Par conséquent, si l'on poursuit l'analogie, de même que les choses naturelles expriment les manières d'être et d'agir de la nature, les récits qui composent l'Écriture sont l'expression des choses dont elle parle, choses qui se manifestent au travers de la langue que parle celui qui fait ce récit, de l'usage qu'il fait de ce récit et du contexte dans lequel ce récit a été écrit.

C'est pourquoi, pour « scruter la pensée des prophètes et de l'esprit saint », il faut rechercher ce qui est l'équivalent des notions communes pour la connaissance de la nature.

En effet, pour connaître la nature il faut identifier les notions communes, c'est-à-dire des idées qui ne proviennent pas de l'expérience immédiate que nous avons des choses et qui sont partagées par tous les esprits parce qu'elles sont celles des propriétés communes à tous les corps.

Qu'est-ce donc qui pourrait être l'équivalent des notions communes au sujet de l'Écriture ?

Spinoza répond qu'il s'agit de ce qu'il y a en elle de plus universel :

Et de la même façon, à partir de la connaissance historique de l'Écriture, il faut premièrement chercher ce qui est le plus universel, ce qui est la base et le fondement de toute l'Écriture, et ce qui, enfin, y est recommandé par tous les prophètes comme doctrine éternelle et la plus utile à tous les hommes. Par exemple, qu'il existe un Dieu unique et tout puissant, qui seul doit être adoré, qui veille sur tous et chérit surtout ceux qui l'adorent et qui aiment leur prochain comme eux-mêmes, etc<sup>32</sup>.

C'est d'ailleurs en procédant à cette recherche que Spinoza parviendra à formuler ce que l'on a coutume d'appeler le *credo minimum*, qui consiste dans le noyau commun à toute les textes de l'Écriture et qui se résume à l'enseignement de la loi de justice et de charité. Comme l'écrit Jacqueline Lagrée :

Le *Credo minimum* est donc ici l'équivalent des lois universels du mouvement<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> TTP, VII, p. 289.

<sup>33</sup> Jacqueline Lagrée, *Spinoza et le débat religieux*, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 43.

Ce credo est constitué des sept articles qui sont exposés dans le paragraphe 10 du chapitre XIV du TTP :

1. Il existe un Dieu, c'est-à-dire un être suprême, souverainement juste et miséricordieux, autrement dit modèle de vie vraie.
2. Dieu est unique.
3. Il est présent partout ; ou encore, rien ne lui échappe.
4. Il a sur toutes choses droit et pouvoir suprême et il ne fait rien sous la contrainte d'un droit mais il agit toujours par le bon plaisir absolu et grâce singulière.
5. Le culte de Dieu et l'obéissance à Dieu consistent uniquement dans la justice et la charité, c'est-à-dire dans l'amour envers le prochain.
6. Tous ceux qui obéissent à Dieu en suivant cette règle de vie sont sauvés, et eux seuls ; quant aux autres, qui vivent sous l'empire des plaisirs, ils sont perdus.
7. Dieu remet leurs péchés à ceux qui se repentent.

Ainsi, cette méthode permet à la fois de dégager de l'Écriture ce qui fait sa cohérence et son unité, c'est-à-dire le message universel que l'on peut en tirer et en même temps de souligner, grâce à l'enquête historique, que certains des enseignements qu'elle professe n'ont plus lieu d'être suivis et ne valaient que pour ceux à qui ils étaient adressés à une époque donnée. Elle permet également, et c'est aussi là toute sa force, de mettre en évidence l'origine humaine des textes sacrés en s'appuyant uniquement sur leur contenu et non à partir d'arguments qui proviendraient de sources extérieures à l'Écriture elle-même. C'est ainsi que dans le chapitre VIII il sera démontré à partir de l'étude de l'Écriture seule que le pentateuque et d'autres livres sacrés ne peuvent pas avoir été écrits par ceux qui sont supposés en être les auteurs en raison d'incohérence entre le contenu des récits qui y sont relatés et le nom de ceux qui les auraient prétendument rédigés. Ainsi, si le pentateuque ne peut être l'œuvre de Moïse c'est qu'il y ait fait référence à sa propre mort.

Cette méthode permet également de montrer que la lumière naturelle est suffisante pour comprendre le vrai sens des textes et que rien en eux ne nécessite que l'on doive supposer le recours à une lumière surnaturelle pour être en mesure de saisir le message qu'ils transmettent.

L'intérêt de la conception que développe Spinoza de l'interprétation de l'Écriture en particulier et de l'interprétation en général vient de ce que la méthode qu'il met en œuvre permet d'éviter deux écueils. Le premier serait de glisser vers une trop grande littéralité dans l'interprétation, c'est-à-dire d'interpréter sans tenir compte du contexte dans lequel a été produit ce que l'on cherche à comprendre, ce qui évite, par exemple, de considérer comme actuel ce

qui n'avait de sens qu'à une époque donnée et dans un contexte donné. Mais, néanmoins, tout en évitant cette littéralité on reste néanmoins fidèle à l'esprit de ce que l'on interprète par ce que l'on effectue toujours cette interprétation de l'intérieur en s'efforçant d'en dégager le sens immanent. C'est pourquoi le second écueil que cette méthode permet d'éviter consiste à échapper à toute interprétation qui consisterait à plaquer sur l'objet interprété une grille de lecture qui lui serait étrangère, ce qui peut conduire à toutes les dérives et à tous les contresens.

C'est pourquoi, il est certainement permis d'étendre la méthode d'interprétation élaborée par Spinoza à d'autres objets que l'Écriture sainte. Sans aucun doute, une telle exégèse historique pourrait s'appliquer à d'autres traditions religieuses que celles issues du monothéisme, mais aussi à d'autres formes d'expression, par exemple juridiques, littéraires ou artistiques, et cela en s'efforçant d'épurer l'interprétation de tout dogmatisme et de toute partialité.

Cette méthode permet également de souligner, dans une certaine mesure, qu'il y a, bien qu'elle puisse être source d'erreur, une vertu de la connaissance du premier genre dans la mesure où, si elle ne permet pas d'acquérir la certitude de ce qu'elle exprime, elle est en mesure de produire du sens. J'y ai, par exemple, recouru dans mes travaux sur ce que peut apporter l'éthique spinoziste à l'éthique médicale en m'efforçant de montrer que les vertus du récit qui sont à l'œuvre dans l'Écriture pouvaient permettre d'envisager la possibilité d'une éthique narrative reposant sur la possibilité pour un individu de reprendre position de son existence en intégrant dans un récit de vie les effets néfastes qu'ont pu produire sur lui certaines causes externes, comme c'est le cas lorsque l'on est affecté par une grave maladie qui introduit le chaos dans une existence. Car parmi les trois genres de connaissance, seuls le premier et le troisième genre sont susceptibles de s'exprimer par des affects suffisamment puissants pour rendre possible une réorientation de l'existence en lui donnant un sens nouveau. Mais, comme le troisième genre n'est accessible qu'à une minorité d'esprits, il n'y a souvent guère d'autres solutions que de travailler sur les représentations relevant de la connaissance imaginative. Et je ferai référence, pour terminer, à l'usage qu'il est possible de faire du livre de Job tel que je l'expose dans mon livre *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale* :

Dans la mesure où, pour reprendre un commentaire d'Hadi Rizk, « Les fictions peuvent avoir un sens car elles expriment une certaine mise en ordre du réel, du point de vue du désir et de l'action pratique »<sup>34</sup>, les récits présents dans les Écritures peuvent, d'une certaine manière, jouer un rôle paradigmatique dans l'élaboration par le malade de son propre récit de vie.

---

<sup>34</sup> Hadi Rizk, *Comprendre Spinoza*, Armand Colin, p. 109.

Si l'on se réfère, par exemple, à un texte comme le livre de Job<sup>35</sup>, sa lecture peut aider le malade à comprendre que sa situation n'est en rien de l'ordre d'une quelconque punition, ou la conséquence d'une injustice. En refusant de maudire Dieu, Job, qui « fut de tous le plus agréable à Dieu parce qu'il surpassa tous les hommes par la piété et la religion »<sup>36</sup>, refuse en un certain sens l'idée que le mal serait une réalité positive qui pourrait résulter de la volonté de Dieu. Job, qui « fut un Gentil à l'âme très constante, à qui la fortune fut d'abord favorable, puis néfaste et de nouveau très heureuse »<sup>37</sup>, est le paradigme de l'homme qui accepte son destin avec patience et qui finit au bout du compte par être libéré des tourments dont il est victime. En revanche, celui qui maudit Dieu se trompe de cible. Il se révolte contre la puissance divine sans pour autant chercher en lui-même la force de vaincre le mal dont il est victime. Son attitude est purement négative. En se rebellant contre Dieu il renonce à affirmer positivement sa puissance pour se libérer de ses tourments. Ainsi, en inscrivant son expérience dans un récit comparable à cet épisode de la Bible, l'homme malade se trouve invité à la patience et à l'espérance. Il s'insère dans une dynamique d'affirmation de la puissance de la vie au lieu de se laisser vaincre par une colère inféconde<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Même si comme le pense Spinoza au sujet de ce texte « son contenu comme son style n'appartiennent pas à un malade misérablement assis au milieu des cendres : ils paraissent plutôt ceux d'un homme qui médite dans le loisir des Muses. », TTP, X, p. 393.

<sup>36</sup> TTP, III, p. 163.

<sup>37</sup> TTP, X, p. 393.

<sup>38</sup> Éric Delassus, *De l'Éthique de Spinoza à l'éthique médicale*, Presses Universitaire de Rennes, 2011, p. 242.