

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

Animé par Pierre Macherey

29/10/2003

### Spinoza et le problème de l'interprétation

#### (*Tractatus Theologico-Politicus*, chap. 7) (1)

La publication, en 1670, du *Tractatus Theologico-Politicus* représente un moment important, un véritable tournant dans l'histoire de l'interprétation. Ceci s'explique par la situation très particulière qu'occupait Spinoza dans la culture de son temps, situation qui, la remarque en a été souvent faite, lui offrait la possibilité exceptionnelle de traverser les lignes du clivage apparemment insurmontable passant entre tradition médiévale, principalement sous ses formes arabo-judaïques, et modernité, au sens que la révolution scientifique accomplie au cours de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle avait pu donner à ce terme. Pour résumer grossièrement cette situation, on peut dire que Spinoza a eu en permanence au premier plan de son attention, indépendamment de celle qu'il a pu par ailleurs consacrer aux *Discorsi* de Machiavel et au *De cive* de Hobbes, deux livres, dans les marges desquels sa pensée s'est ouvert son espace propre : d'une part, l'Écriture Sainte que, pour ce qui concerne l'Ancien Testament, il avait appris dès sa prime jeunesse à lire dans sa version originale hébraïque; et, d'autre part, cette bible de la science moderne que devait être à ses yeux, au tournant du siècle, un ouvrage comme les *Principes de philosophie* de Descartes, dont il avait pu prendre connaissance après s'être mis vers sa vingt-cinquième année à l'étude du latin, langue qui lui était au départ totalement étrangère et dans laquelle il a ensuite rédigé la plus grande part de son oeuvre, à commencer par un ouvrage consacré précisément aux *Principes de philosophie* de Descartes, qui a été le seul qu'il ait publié de son vivant sous son nom, "Benedictus Spinoza amstelodensis". L'écriture Sainte est un discours de vérité prenant appui sur la révélation, en dehors de toute référence à la rationalité; la science moderne véhicule aussi, quoiqu'en un tout autre sens, un discours de vérité, qui, lui, prend appui sur la raison et ses procédures argumentatives résumées aux yeux de Spinoza, et de tout cartésien conséquent par le fait de procéder *ordine geometrico*, "selon l'ordre des géomètres", formule qu'il a tenu à faire figurer dans le titre de son principal ouvrage, l'*Ethique*. Comment, à défaut de pouvoir les concilier, tâche définitivement impossible, parvenir à faire coexister ces deux types de discours ? Comment, si on peut dire, les faire rentrer dans un même espace mental, celui propre à un individu singulier, vraiment très singulier, nommé Spinoza ? Tel est sans doute le problème central auquel celui-ci a été confronté, et qui pourrait servir de clé à un déchiffrement de l'ensemble de son oeuvre.

On comprend que le traitement de ce problème ait concerné au premier chef la question de l'interprétation, qu'il conduit à reformuler dans les termes suivants : quelles conditions doivent être réunies pour que les formes de conviction propres à la religion, quel que soit d'ailleurs le culte auquel elles se rapportent, ce qui est une pure question de fait, formes de conviction que, quoi qu'on en ait dit, Spinoza n'a jamais désavouées ou récusées, sous réserve qu'elles soient ramenées dans leurs limites strictes, comment s'y prendre donc pour que ces convictions puissent être maintenues et même d'une certaine façon légitimées en dépit du fait que leurs bases ne sont pas celles fournies par la raison, sans que, cependant, soit remise en cause la perspective propre à une

démarche philosophique qui se veut avant tout rationnelle et qui découvre dans les nouvelles sciences de la nature ses modèles de rationalité? Or, très concrètement, ce problème recoupe le suivant : comment faire de la Bible une lecture raisonnable, sinon totalement rationnelle, qui permette d'en décrypter le message de manière à démontrer, au sens de ce que démontrer veut dire, que celui-ci n'est pas automatiquement à ranger au rang des vaines superstitions, et ne doit ni ne peut être purement et simplement délaissé? Pour résoudre cette difficulté, on pourrait être tenté de rechercher dans l'Écriture une rationalité cachée, masquée par exemple sous des symboles qu'il suffirait de décrypter pour la faire réapparaître au grand jour : c'est ce qu'a fait par exemple un Maïmonide ; mais, comme il s'en explique tout à la fin du chapitre sept du *TTP* (par. 20-21), Spinoza refuse ce type de démarche, qui présuppose la solution au problème dans la manière dont celui-ci est abordé : car, il en est convaincu, cette rationalité qu'on veut à toute force trouver à l'arrière-plan de ce qui est écrit dans le Livre, on pourrait bien l'y avoir soi-même projetée, ce qui est encore la meilleure garantie de succès que puisse se donner une investigation de ce genre qui, en interprétation, constitue par excellence le modèle de ce qu'il ne faut pas faire.

C'est ce qui amène Spinoza à formuler au passage la prescription de méthode suivante :

“Quand nous recherchons le sens de l'Écriture, il faut surtout prendre bien garde à éviter d'être prévenus par une argumentation fondée sur les principes de la connaissance naturelle, pour ne rien dire des préjugés” (*cavendum est, quamdiu sensum Scripturae quaerimus, ne ratiocinio nostro, quatenus principiis naturalis cognitionis fundatum est, ut jam taceam praejudicia, praecooccupemur, TTP, chap. 7, par. 5*).

De ce point de vue, la question se ramène sur le fond à ceci : même si la Bible ne comporte aucun contenu de rationalité, tout simplement parce que son affaire n'est pas de raisonner, donc de démontrer, peut-elle, et sous quelles formes, intéresser la raison, c'est-à-dire à la fois la concerner, du moins indirectement, et retenir son attention, c'est-à-dire constituer pour elle un objet positif, et non seulement répulsif, de réflexion? Ceci serait au fond l'interrogation sous-jacente à toute démarche à caractère interprétatif, qui doit être fidèle au contenu du message qu'elle entreprend de déchiffrer, sans pour autant s'aligner automatiquement sur les critères de validation délivrés par ce message au titre d'une partie intégrante de son contenu explicite. Pour le dire sous une forme plus ramassée encore : comment arriver à lire un texte au plus près de ce qu'il dit, tout en gardant distance par rapport à lui? C'est cette interrogation qui est au centre du chapitre 7 du *Tractatus Theologico-Politicus*, intitulé “De l'interprétation de l'Écriture”, dont nous allons présenter une lecture suivie, aussi fidèle que possible, en nous appuyant sur la version et la traduction du texte qui en ont été données par J. Lagrée et P. F. Moreau (PUF, coll. Epiméthée, 1999) en vue de mieux cerner la nature des problèmes auquel elle renvoie, et en même temps de caractériser la solution que Spinoza a estimé être en mesure de leur apporter.

## 1 - Comment il ne faut pas interpréter (par. 19-22)

Abordons ce chapitre par la lecture de ses quatre derniers paragraphes, dans lesquels Spinoza entreprend de se démarquer d'autres attitudes de lecture à l'égard de l'Écriture sainte, qui, à son point de vue, n'ont pas permis d'en donner la juste interprétation, et même font obstacle à l'élaboration de celle-ci : à savoir, premièrement, celle qui prétend en soustraire le texte à l'examen de la lumière naturelle pour réserver l'exclusivité de son exploitation à une inspiration surnaturelle non

soumise à un contrôle rationnel (étudiée dans le paragraphe dix-neuf); deuxièmement, celle, placée expressément sous la responsabilité personnelle de Maïmonide, qui consiste en sens inverse à rationaliser au maximum le contenu de l'Écriture sainte par le biais de son interprétation, ce qui revient à en doubler le texte de première vue, qui paraît difficile à comprendre, par un second texte d'où toutes ses obscurités auraient pu être effacées et qui en exhiberait intégralement en pleine lumière le sens vrai (étudiée dans les paragraphes vingt et vingt-et-un) ; et troisièmement, celle qui soumet la lecture de la Bible à un principe d'autorité, ce qui exclut qu'on puisse s'en faire, à titre personnel, l'interprétation, en y investissant tous les moyens naturels dont on dispose (paragraphe vingt-deux). Or Spinoza récuse à la fois ces trois attitudes, dont la première et la troisième accordent trop peu à la raison, alors que la deuxième en attend beaucoup trop, deux excès qui, à l'examen, se révèlent également dommageables, et auxquels il faut soustraire la démarche interprétative, si on veut qu'elle ait quelque chance d'aboutir à des résultats raisonnablement acceptables et dignes d'intérêt.

Le paragraphe dix-neuf discute la position des tenants de la révélation, pour lesquels la Bible doit être d'abord un objet de foi, ce qui impliquerait, en vue de la lire, une démission complète de la raison, et la reconnaissance que les capacités propres de cette dernière sont défailtantes lorsqu'il s'agit d'en traiter les vérités par grâce d'état transcendantes, et comme telles soustraites à son pouvoir naturel. A l'encontre de cette position, qui est celle d'un surnaturalisme, Spinoza avance, sur un ton sarcastique, plusieurs arguments qui peuvent être reclassés en trois groupes.

D'abord, il remarque que "ceux qui posent que la lumière naturelle n'a pas la force d'interpréter l'Écriture" (*qui statuunt lumen naturale non habere vim ad Scripturam interpretandum*), et qui font appel en conséquence à une "lumière surnaturelle" (*lumen supernaturale*), sont bien obligés, lorsqu'ils veulent tenir un discours se rapportant au texte de l'Écriture, d'en revenir à des formes d'expression compréhensibles par tout le monde, donc accessibles à la lumière naturelle. Par exemple, lorsqu'ils remarquent dans le texte quelque chose qui ne leur paraît pas immédiatement clair, et en conséquence les arrête, ils développent à son égard des conjectures (*conjecturae*) qui dissipent cette obscurité en lui substituant une signification accessible et exploitable. Et, sur ce point, Spinoza conclut ironiquement :

"Qu'on compare, si l'on veut bien, leurs explications avec celles de ceux qui avouent ingénument qu'ils n'ont d'autre lumière que naturelle : on les trouvera fort semblables, c'est-à-dire humaines, laborieusement pensées, élaborées avec peine (*conferantur si placet cum explicationibus eorum qui ingenue fatentur se nullum lumen praeter naturale habere, et plane consimiles reperientur, humanae scilicet, diu cogitatae et cum labore inventae*)."

Ceux qui déclarent bénéficier d'une inspiration spéciale faisant d'eux les seuls interprètes autorisés du texte sacré ne peuvent abuser durablement : ces fameux sens cachés qu'ils découvrent à grand peine, en demandant qu'on les admire pour l'exploit extraordinaire qu'ils accomplissent en l'accompagnant de gesticulations ridicules, comme s'il s'agissait d'un tour de sorcellerie, sont d'une confondante banalité, et rien ne les distingue sur le fond de ceux auxquels parviennent des lecteurs profanes aux prétentions plus modestes. Et d'ailleurs, cette lumière surnaturelle dont ils prétendent disposer personnellement, en quoi pourrait-elle consister ? Quels critères la distinguent des lumières de la raison, pour autant que ses interventions doivent finalement déboucher sur des assertions normalement composées, dont on ne voit pas comment elles pourraient ne pas, d'une manière ou d'une autre, être compréhensibles au point de vue de la raison et donc susceptibles d'être obtenues par ses moyens propres ? Selon Spinoza, il est impossible d'avancer quoi que ce soit de consistant à ce sujet.

C'est pourquoi, second argument opposé à la méthode surnaturaliste de lecture, lorsqu'elle prétend mettre en défaut la raison, et aller plus loin qu'elle dans l'investigation des mystères sacrés de la religion, il faut voir qu'en réalité elle est elle-même la cause de la situation qu'elle feint de critiquer : elle ne fait rien d'autre qu'exploiter et renforcer des défaillances liées à des siècles de mésusage de la raison, qui en ont mis les "forces" (*vires*) en sommeil, alors que celles-ci ne demandent qu'à être cultivées à plein régime, ce qui n'a encore jamais été fait. Ceci est l'un des thèmes directeurs de la philosophie de Spinoza : les hommes disposent d'une puissance d'être et d'agir et d'une puissance de penser, limitées sans doute par nature, mais dont ils brident encore un peu plus la manifestation du fait qu'ils ne savent pas ou ne veulent pas en faire fructifier les dispositions, ce qui est la raison fondamentale de leur servitude. En conséquence, les gens qui décrient la raison, et proposent, sous prétexte de faire mieux, de la mettre au rencard, sont particulièrement malavisés et malfaisants : ce sont eux qui portent la principale responsabilité des insuffisances de la lumière naturelle, dont ils bloquent l'épanouissement en prêchant un obscurantisme de principe qui plonge plus profondément encore les hommes dans leur état de passivité, et leur interdit d'accéder à la forme de vie et de pensée libres dont ils seraient capables s'ils se comportaient autrement. Les exégètes surnaturalistes de la Bible disent qu'il faut procéder à un déchiffrement de ses sens cachés par un dépassement de la raison qui en serait par nature incapable : mais, de fait, ce sont eux qui tirent la raison de l'arrière d'elle-même et vers le bas, en professant la supériorité d'une révélation qui n'a d'autre légitimité que celle qu'elle tire du déclin programmé de la raison, déclin dont ils sont les principaux agents et dont ils portent l'entière responsabilité. Ceux qui dénie à la lumière naturelle la capacité d'accéder aux valeurs sacrées de la religion tirent parti "de la négligence des hommes, pour ne pas dire de leur malice" (*ex hominum socordia ne dicam malitia*), c'est-à-dire de leur mauvaise volonté à attaquer le problème de l'interprétation de l'Écriture par le biais convenable : ce qui suppose, ce thème est développé plus complètement dans le paragraphe cinq du chapitre sept du *TTP* (particulièrement le point deux), qu'on ne néglige pas, comme cela a été fait, de "mettre au point une histoire de l'Écriture alors que cela était possible" (*historiam Scripturae dum eam concinnare poterant neglexerunt*).

Enfin, dernier argument, le plus subtil, opposé par Spinoza aux adversaires de la raison, ceux-ci sont incohérents lorsqu'ils présentent leur lumière surnaturelle comme "un don divin qui n'est accordé qu'aux fidèles" (*donum divinum fidelibus tantum concessum*), c'est-à-dire à ceux qui sont préparés ou prédisposés à être convaincus des vérités essentielles de la religion, ce à quoi il objecte :

"Or les prophètes et les apôtres avaient l'habitude de prêcher non seulement aux fidèles, mais surtout aux infidèles et aux impies, qui étaient donc capables de comprendre leur pensée (*at prophetae et apostoli non fidelibus tantum sed maxime infidelibus et impiis praedicare solebant, quique adeo apti erant ad mentem prophetarum et apostolorum intelligendam*)."

Par un biais différent, Spinoza reviendra dans le chapitre onze du *TTP* sur la manière dont doit être diffusée la parole divine, et en particulier sur la question de savoir si cette diffusion peut concerner de la même manière fidèles et infidèles, c'est-à-dire en l'occurrence les Juifs et les "gentils", ces derniers étant représentés à l'époque par tous les autres peuples qui ne pratiquaient pas le culte du Dieu unique de la Bible : ce point a été au centre de la controverse d'Antioche, qui s'est élevée entre les apôtres Jacques, Pierre et Paul, et dont l'*Épître aux Galates* (II, 11-16) conserve le témoignage. Rappelons que ces problèmes ont été étudiés de façon détaillée au cours de la première année du groupe d'études "La philosophie au sens large", dans les séances du 21/2 et du 7/3/2001. A la lumière de cette controverse d'Antioche, à l'arrière-plan de laquelle se

tenaient des questions très concrètes comme celles de la circoncision et des interdits alimentaires rituels, pratiques qui permettaient au peuple élu de distinguer sa propre identité en se maintenant séparé de ceux qui étaient pour lui des “infidèles”, il apparaît que l’affirmation ici avancée par Spinoza selon laquelle “les prophètes et les apôtres avaient l’habitude de prêcher non seulement aux fidèles, mais surtout aux infidèles et aux impies” doit être nuancée : en réalité, il a fallu attendre Paul, le treizième apôtre, celui qui n’a pas connu personnellement le Christ, pour que soit posé au grand jour le problème de l’universalité du message chrétien. Paul, qui s’était lui-même converti en s’infligeant ce qu’il appelle la “circoncision du cœur”, s’était en effet donné pour mission de faire connaître la vraie religion à des gens qui n’en avaient aucune idée, comme les Grecs et les Romains, dont il se sentait personnellement très proche, ce qui l’a conduit à entreprendre de longs voyages qui l’ont mené aux frontières du monde connu de l’époque : il lui a donc fallu trouver les moyens appropriés pour faire passer auprès des non Juifs la parole du Christ, dont la nouveauté radicale consistait à son point de vue dans le fait qu’elle ne s’adressait à aucun peuple en particulier, et en conséquence ne faisait pas la distinction entre fidèles et infidèles. Le problème soulevé ici par Spinoza a donc une histoire complexe, qu’il faut connaître pour en maîtriser tous les attendus.

Pour le moment, Spinoza se contente d’évoquer l’enjeu central de cette discussion, qui concerne la lumière naturelle, c’est-à-dire la raison, dont la détention ne peut être réservée à certaines personnes ou à certaines catégories de personnes, comme des peuples particuliers, mais est par définition commune à tous les hommes. Or si la Bible a pour nous aujourd’hui encore un sens, c’est parce qu’elle respecte cette logique universaliste, qui interdit que sa lecture soit réservée à des privilégiés, que la grâce divine aurait miraculeusement prédisposés à en recevoir les enseignements, enseignements qui ne feraient dès lors que les confirmer dans leur élection sans leur apporter essentiellement rien de plus, et en particulier sans transformer leur vie sur le fond. C’est la raison pour laquelle il a bien fallu que les prophètes et les apôtres ne se soient adressés à personne en particulier, en partant du principe que tous “étaient capables de comprendre leur pensée”, ce sans quoi leurs efforts auraient été vains, et seraient sans doute pour nous privés de sens, ce que Spinoza exprime en écrivant :

“Autrement, ils auraient semblé prêcher à des nouveaux-nés et à des enfants et non pas à des hommes doués de raison (*alias visi essent puerulis et infantibus praedicare, non viris ratione praeditis*).”

Si le témoignage a été solennellement conservé de ce qu’ont dit les prophètes et les apôtres dans la Bible, qui est un ouvrage qui, comme on dit, “interpelle” tout le monde, sans distinction de sexe, de position sociale ou d’appartenance nationale, c’est que leurs propos ne concernaient pas seulement ceux qu’ils avaient directement devant eux, auxquels ils se seraient adressés comme à un public purement réceptif et passif qu’il se serait seulement agi de frapper et d’étonner en le prenant par surprise : ils devaient faire le pari que la parole qu’ils ne faisaient que transmettre comme étant la parole même de Dieu était susceptible d’être comprise par un acte effectif de l’esprit, et de l’esprit adulte, acte appelé à être à tout moment renouvelé, sans exclusive de lieu ni de temps, par quiconque. Rappelons que ce précepte était à la base de la pratique religieuse des Collégiants, cette secte protestante que, à un certain moment, Spinoza a fréquentée, en particulier en 1661-1663, durant la période de son séjour à Rijnsburg qui est celle où il a entrepris la rédaction de l’*Ethique* .

À l’appui de cette thèse, Spinoza convoque l’exemple de la loi mosaïque :

“En vain Moïse eût-il prescrit des lois si elles ne pouvaient être comprises que par des fidèles qui n’ont pas besoin de loi.” (*frustra Moses leges praescripsisset si ipsae non nisi a fidelibus qui nulla indigent lege intelligi poterant*)”.

Au cas où il n'y aurait eu à prêcher que des convertis, il n'aurait pas été du tout besoin de prêcher, et l'Écriture sainte ne serait plus aujourd'hui que l'objet d'une gratuite curiosité : c'est précisément ce point, resté implicite dans l'Ancien Testament, que la pastorale paulinienne a porté au grand jour en en tirant toutes les conséquences théoriques et pratiques.

Pour conclure sur ce point, Spinoza déclare :

“Aussi ceux qui se réclament d'une lumière surnaturelle pour comprendre la parole des prophètes et des apôtres me paraissent réellement manquer de lumière naturelle (*quare qui lumen supernaturale quaerunt ad mentem prophetarum et apostolorum intelligendam, ii sane naturali indigere videntur*) : il s'en faut donc de beaucoup que j'estime que ces gens-là possèdent un don divin surnaturel (*longe igitur abest ut tales donum divinum supranaturale habere existimerem*).”

Admettons qu'il faille disposer d'une illumination spéciale pour lire la Bible et en élucider le message : cela signifierait que, dans ce livre, il n'y a rien du tout à comprendre, au sens de ce que “comprendre” (*intelligere*) veut dire, ce qui, du même coup, remet en question la nécessité d'en prendre connaissance. Comment peut-on être assez bête pour soutenir une chose pareille ? Et si la lumière surnaturelle est convoquée à l'appui d'une telle imbécillité, n'est-on pas justifié d'avoir à son égard la plus grande méfiance, au point de douter que ceux-mêmes qui s'en réclament en disposent réellement ? C'est pourquoi, comme nous l'avons dit pour commencer, la position surnaturaliste est, par sa nature même, exposée à l'incohérence, ce qui la rend définitivement insoutenable.

Donc, de deux choses l'une : ou bien on n'a pas besoin de la lumière naturelle pour lire la Bible, et alors cette entreprise, qui appelle des lumières d'un autre ordre, - mais ces lumières quelles sont-elles ? d'où viennent-elles ? qui en dispose réellement ? -, risque fort d'être privée de sens ; ou bien, en vue que tous en puissent profiter, on tient à conserver à cette lecture un caractère raisonnable, ce qui est la garantie de sa fécondité, et alors on ne voit pas comment on pourrait se passer de la lumière naturelle de la raison. Mais, que signifie recourir à la lumière naturelle pour lire la Bible ? Que peut-on attendre d'une interprétation rationnelle de l'Écriture sainte ? C'est ce qui est en question dans les paragraphes vingt, et vingt-et-un qui sont consacrés à une recension critique du point de vue de Maïmonide sur cette question.

La position de Maïmonide, le grand médecin, théologien et philosophe juif d'expression arabe du Moyen Âge, auteur en particulier du *Guide des égarés* longuement cité ici par Spinoza, qui avait certainement étudié cet ouvrage de très près, se situe à l'opposé exact de celle des surnaturalistes : bien loin de renvoyer dos à dos foi et raison, il a eu en effet pour objectif de les rapprocher et de les concilier, ce qui a eu pour conséquence de l'amener à formuler des principes de lecture de la Bible soumettant celle-ci à une exigence radicale de rationalité. Cela n'empêche qu'au terme de sa recension de la démarche de Maïmonide, Spinoza, à la fin du paragraphe vingt et un, formule à son encontre cette condamnation sans appel :

“Nous condamnons la position de Maïmonide comme nocive, inutile et absurde (*hanc Maïmonidae sententiam, ut noxiam, inutilem et absurdam explodimus*).”

La sévérité de cette appréciation surprend à première vue, car on aurait attendu, de la part de Spinoza, plus d'indulgence, voire même de connivence, à l'égard d'un interprète qui, comme lui, soumet le texte biblique à un examen guidé exclusivement par la lumière naturelle de la raison, tout à l'opposé donc de la démarche des surnaturalistes. Mais Spinoza considère comme plus dangereux encore que ces derniers un Maïmonide, qui, sans doute, se réclame de la raison, mais d'une façon qui va

finalement à l'encontre des intérêts de la rationalité, ce qui, de manière inattendue, le ramène du même côté que les adversaires de la raison. Dans le chapitre quinze du *TTP*, où il reprend sa critique de la méthode d'interprétation de Maïmonide, Spinoza écrit dans ce sens :

“Je m'étonne qu'un homme doté de raison s'efforce de détruire la raison  
(*miror quod vir ratione praeditus ipsam destruere studeat*).”

En effet, pour Maïmonide, la raison, qui a réponse à tout, est comme une sorte de lumière surnaturelle, détentrice de pouvoirs inconditionnés, dont il s'autorise pour forcer le sens du texte lorsqu'il lui semble ne pas respecter les exigences propres à la raison. D'où la profonde réticence que Spinoza éprouve à l'égard de sa démarche.

Dans le paragraphe vingt du chapitre sept du *TTP*, Spinoza résume de la façon suivante l'esprit de la méthode d'interprétation défendue par Maïmonide :

“Il pense que chaque passage de l'Écriture admet des sens différents, et même contraires, et que nous ne sommes certains du sens vrai d'aucun d'entre eux à moins de savoir que ce passage, tel que nous l'interprétons, ne contient rien qui ne s'accorde pas à la raison ou qui lui soit contraire (*sensit unumquemque Scripturae locum varios, imo contrarios sensus admittere, nec nos de vero ullius esse certos nisi sciamus locum illum, prout illum interpretamur, nihil continere quod cum ratione non conveniat aut quod ei repugnet*). S'il se trouve que son sens littéral contredit la raison, quelle que soit sa clarté, ce passage, pense-t-il, doit être interprété autrement (*si enim rationi ex ipsius literalis sensu reperitur repugnare, quantumvis ipse clarus videatur, locum tamen aliter interpretandum censet*) ; ce qu'il indique très clairement au chapitre 25 de la deuxième partie du *Guide des Égarés*.”

Il ne nous importe pas ici de savoir si ce résumé très concentré de la démarche de Maïmonide est ou non conforme aux positions originales de l'auteur, qui devraient être examinées plus en détail pour que leur contenu, qui est d'une grande complexité, comme en témoigne l'extrait cité ensuite par Spinoza, puisse être apprécié pour lui-même : ce qui nous intéresse prioritairement, c'est de caractériser la démarche propre de Spinoza, telle qu'il la définit par rapport à celle de Maïmonide telle qu'il la comprend. Notons que, bien qu'il ne le mentionne pas, Spinoza, à travers son dialogue à distance avec Maïmonide, poursuit peut-être également une discussion avec l'un des membres de son cercle proche, Louis Meyer, auteur en 1666 d'un ouvrage intitulé *Philosophia S. Scripturae interpres* (trad. fr. par J. Lagrée et P. F. Moreau, *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, éd. Intertextes, 1988), qui développe un effort de rationalisation du texte de la Bible à la lumière de la philosophie proche en esprit de la démarche de Maïmonide.

Dans les quelques lignes qui viennent d'être citées, sont examinés successivement deux cas de figure. Le premier est celui où de toute évidence le texte de l'Écriture se présente comme obscur, parce qu'on peut le lire de plusieurs manières différentes impossibles à accorder entre elles : dans ce cas, il n'y a rien d'autre à faire, selon Maïmonide tel que Spinoza le lit, que de demander à la raison les critères permettant d'identifier le “sens vrai”, celui qui doit être retenu à l'exclusion de tout autre parce qu'il est conforme aux exigences posées par la raison, ce qui le rend intelligible, et ainsi le distingue radicalement des autres. L'autre cas de figure est celui dans lequel le texte de l'Écriture n'offre pas à première vue une telle ambiguïté, et se donne tout de suite à lire de façon “claire”, en faisant ressortir un seul sens, qui, toutefois, est contraire à la raison : alors, il faut supposer que ce sens apparemment clair, bien qu'il semble s'imposer, n'est néanmoins pas le bon, et en dissimule un autre qu'il faut mettre en lumière, sous peine de laisser le texte recouvert d'une chape d'intelligibilité contraire au parti pris de départ en faveur de la rationalité. Autrement dit, lorsque, d'une façon ou d'une autre, le sens du texte choque la raison, il faut considérer qu'il est irrecevable, et en chercher un autre qui soit, lui, acceptable à son

point de vue : ce qui conduit à un résultat qui n'est pas très éloigné de ce que Pascal, quoique dans un tout autre esprit, présente sous le nom de "doctrine des figuratifs" en faisant un large recours à l'allégorie pour déchiffrer le sens du texte lorsque celui-ci se dérobe à une lecture de première vue. De ce point de vue, la démarche de Maïmonide n'est pas sans présenter non plus certaines analogies avec celle des Kabbalistes, que préoccupe obsessionnellement la recherche de sens cachés en arrière du sens apparent

Un peu plus loin, Spinoza développe à nouveau le point de vue de Maïmonide dans les termes suivants :

"Il resterait incertain du vrai sens de l'Écriture, quelle que soit sa clarté, tant qu'il pourrait douter de la vérité de la chose ou tant que cette vérité ne serait pas établie pour lui (*de vero sensu Scripturae quantumvis claro non poterit esse certus quamdiu de rei veritate dubitare poterit aut quamdiu de eadem ipsi non constet*). Car tant que la vérité de la chose n'est pas établie, nous ne savons pas si la chose s'accorde avec la raison ou la contredit, et par conséquent nous ne savons pas non plus si le sens littéral est vrai ou faux (*nam quamdiu de rei veritate non constat tamdiu nescimus an res cum ratione conveniat an vero eidem repugnet; et consequenter etiam tamdiu nescimus an literalis sensus verus sit an falsus*)."

Ceci revient à assimiler vrai sens et sens vrai, en référence à une vérité qui, étant "la vérité de la chose", est susceptible d'être éprouvée pour elle-même par des moyens purement rationnels qui en établissent la certitude. Mais, cette certitude, peut-on dire qu'elle est émanée du texte ? Ne faut-il pas plutôt admettre que, déterminée indépendamment de lui à l'aide de critères qui lui sont extérieurs, elle lui est attribuée, et même est plaquée sur lui, et concerne, plutôt que ce que le texte dit en vérité, ce qu'il devrait dire pour être conforme à "la" vérité ?

C'est ce qui justifie que Spinoza ne soit pas du tout d'accord avec cette manière de voir qui, tout en faisant une place royale à la lumière naturelle, procède à une exploitation de celle-ci qui se révèle abusive, dans la mesure où elle conduit à "forcer l'Écriture" (*Scripturam torquere*) en vue de la mettre à tout prix en conformité avec la lumière naturelle, même dans les cas où cette conformité paraît manifestement impossible en raison de ce que le texte affirme explicitement : s'il dit le contraire de la vérité, c'est qu'il a tort, ou est factuellement défaillant, et il devient alors légitime de le contredire pour rétablir un accord qu'il est incapable de tenir par lui-même. On comprend que cette manière d'interpréter soit exposée en permanence au risque de la surinterprétation, qui pousse à lire, en arrière du texte, un autre texte, entièrement inventé, avec de très bonnes raisons qui, néanmoins, ne sont pas ses propres raisons.

Qu'est-ce qui rend contestable cette façon de faire ? C'est qu'elle présuppose que ce que dit l'Écriture, non seulement est normalement soumis à l'examen de la lumière naturelle, comme tout ce qui existe, thèse parfaitement recevable comme nous l'avons vu en examinant la position des surnaturalistes, mais procède effectivement de la lumière naturelle dont il peut être déduit par une voie ou par une autre. Mais, c'est un point auquel Spinoza attache une extrême importance, et qui est évoqué à plusieurs reprises dans l'ensemble du chapitre sept du *TTP*,

"presque rien, dans l'Écriture, ne peut être déduit de principes connus par la lumière naturelle (*fere omnia quae in scriptis reperiuntur deduci nequeunt ex principiis lumine naturale notis*)"

Presque rien, c'est-à-dire non pas absolument rien, mais vraiment très très peu de choses, qui, comme on le verra, concerne uniquement les règles dirigeant en pratique la vie courante. Tout le reste, il est vain de chercher à le tirer "de la force de la lumière naturelle" (*ex vi luminis naturalis*) : et, au cas où il serait justifié de le faire, il n'y aurait plus alors matière à interprétation; en effet, le contenu du texte pourrait être entièrement reconstitué *a priori*, sans tenir compte du détail de sa formulation, étant présupposé que l'esprit en dicte en tous points la lettre, ce qui épargne la peine d'examiner



soigneusement pour elle-même cette dernière, qui a tout au plus la valeur d'un revêtement occasionnel, mais ne joue aucun rôle dans la constitution du sens qu'elle sert uniquement à transmettre.

Spinoza conclut sur ce point :

“Et par conséquent, la force de la lumière naturelle ne permettrait pas non plus d'établir le vrai sens et la pensée de l'Écriture, mais nous aurions nécessairement besoin pour cela de quelque autre lumière. (*adeoque de eorum veritate ex vi luminis naturalis nihil nobis constare potes, et consequenter neque etiam de vero sensu et mente Scripturae, sed ad hoc alio necessario lumine indigeremus*)”

Le sens vrai étant placé dans la pleine lumière de la raison, qui le déduit par ses propres moyens, du même coup le vrai sens, qui ne lui est pas fatalement conforme, et peut être décalé par rapport à lui ne serait-ce que sur un infime point, se trouverait renvoyé dans l'ombre, et une intervention spéciale, appuyée sur le recours à d'autres forces que celle de la lumière naturelle, serait nécessaire pour l'en tirer, en dissipant l'obscurité dans laquelle il est plongé, ce qui n'est pas fondamentalement différent de la position des surnaturalistes qui vient d'être réfutée.

C'est pourquoi, étant animés des meilleures intentions, les rationalistes de principe, qui attribuent à la lumière naturelle d'extraordinaires pouvoirs, ne connaissant aucune borne, et dont la tyrannie est d'autant plus dangereuse qu'elle se pare des allures de la rationalité, finissent par opprimer et opprimer l'esprit des lecteurs de la Bible, alors même qu'ils prétendent les libérer:

“Si cette thèse était vraie (*si haec sententia vera esset*), il s'ensuivrait que la foule, qui ignore généralement les démonstrations ou n'a pas le loisir de s'y consacrer (*vulgus qui ut plurimum demonstrationes ignorat vel iis vacare nequit*), ne pourrait rien admettre, concernant l'Écriture, que sur la seule autorité et les seuls témoignages des hommes qui philosophent (*de Scriptura nihil nisi ex sola auctoritate et testimoniis philosophantium admittere poterit*); il faudrait par conséquent supposer que les philosophes ne peuvent se tromper sur l'interprétation de l'Écriture (*et consequenter supponere debet philosophos circa Scripturae interpretationem errare non posse*) - ce qui réellement constituerait une nouvelle autorité ecclésiastique et un nouveau clergé (*quae sane nova esset ecclesiae auctoritas novumque sacerdotum vel pontificum genus*), ou un nouveau genre de pontifes, qui susciterait plutôt la risée de la foule que sa vénération (*quod vulgus magis irrideret quam veneretur*).”

Sur un ton de sarcasme dont la vivacité est surprenante, Spinoza s'en prend ici à “ceux qui font profession de philosopher” (*philosophantes*), littéralement “les philosophants”, ce dont ils tirent prétexte pour pontifier avec arrogance : à leur manière, ils ne sont pas moins redoutables que les illuminés de la foi qui, eux aussi, s'arrogent une autorité d'emprunt dont ils se servent comme d'un instrument de contrainte à l'égard des simples gens qui n'ont pas les moyens de contrôler le bien-fondé de leurs propos et sont bien obligés de les croire sur parole. En découvrant ces lignes acerbes du *TTP*, qui révèlent que la philosophie peut être la pire des choses quand on en fait un emploi incontrôlé, on ne peut pas ne pas penser aux figures grotesques de philosophes diserts et enturbannés, se servant comme des charlatans de leur savoir le plus souvent verbal pour épater le bourgeois, figures que, exactement à la même époque, Molière prend régulièrement pour cibles dans ses comédies. Avec leur savoir préfabriqué qui, croient-ils, leur garantit, en toute impunité, le droit d'avoir infailliblement réponse à tout, ils ne peuvent tromper longtemps, tant leur attitude défie le bon sens : c'est pourquoi le public ne se laisse pas longtemps prendre à leurs grands airs et à leurs grands mots, dont l'outrance ridicule éclate vite au grand jour.

Plus sérieusement, quel genre de compétence requiert la lecture de la Bible? Et jusqu'à quel point le fait que des compétences soient nécessaires en vue d'assurer à

cette lecture des bases un peu solides conduit-il à en réserver l'exclusivité à des spécialistes, quelle que soit l'autorité dont ceux-ci se réclament, que celle-ci vienne d'une lumière surnaturelle ou naturelle? A ce propos, Spinoza revient sur une question à laquelle il attache une grande importance, et dont les enjeux sont par ailleurs au centre de l'annotation VIII rattachée au paragraphe dix-sept du chapitre sept du *TTP* dont on proposera, le moment venu, un commentaire détaillé.

Pour faire comprendre sa position sur ce point précis, Spinoza se replace dans la situation où devaient se trouver les premiers destinataires des discours des prophètes et des apôtres tels que ceux-ci sont consignés dans l'Écriture Sainte. Ceux-ci devaient sans problème disposer les moyens d'accéder, sur un plan strictement linguistique, à une compréhension suffisante du contenu de ces discours, qui, on peut l'estimer, leur parlaient immédiatement; et, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui, ils n'avaient en conséquence pas du tout besoin d'intermédiaires, traducteurs ou interprètes, qui viennent leur expliquer le sens littéral des mots et des phrases prononcés : le contenu du message des prophètes leur parvenait sous la forme d'une littérature primaire se passant complètement, pour se faire accepter, des secours d'une littérature secondaire quelle qu'elle soit. Mais il faut s'entendre sur ce que signifie exactement, dans ce cas de figure, "comprendre". Cette compréhension va-t-elle au-delà d'une intelligence proprement linguistique, et donne-t-elle accès à des couches de signification ne mettant pas seulement en jeu la lettre de ce qui est dit? Justement non. Spinoza écrit :

"Cela leur permettait de comprendre aussi ce que voulaient dire les prophètes, mais non pas les raisons des sujets sur quoi ils prêchaient (*ex qua etiam mentem prophetarum percipiebant at non rationes rerum quas praedicabant*)."

Comprendre le sens d'une phrase et avoir la maîtrise du contenu de vérité qu'elle peut véhiculer sont deux choses différentes, que l'on a trop souvent tendance à confondre. Si on suit Maïmonide, qui considère au contraire que l'on ne peut avoir l'une de ces choses sans l'autre, la lecture de la Bible est un exercice de rationalisation intégrale à laquelle aucun de ses aspects ne peut être soustrait :

"Selon la thèse de Maïmonide, ils (leurs auditeurs) auraient dû également les connaître (les raisons des sujets sur quoi ils prêchaient) pour pouvoir saisir la pensée des prophètes (*quas ex sententia Maïmonidae etiam scire deberent ut mentem prophetarum capere possent*)"

Il faut s'arrêter sur l'usage particulier qui est fait ici du terme *mens*, rendu dans la traduction utilisée par "pensée". "Saisir la pensée des prophètes" (*mentem prophetarum capere*), c'est se représenter aussi exactement que possible ce qu'ils avaient à l'esprit, ou, suivant l'expression courante, appréhender sans ambiguïté ce qu'ils voulaient dire, lorsqu'ils tenaient les propos qui étaient les leurs. Mais cela implique-t-il la nécessité d'avoir également connaissance des raisons profondes de leurs dires, que celles-ci leur aient été communiquées par une inspiration surnaturelle ou par des voies rationnelles ? Or Maïmonide semble ne pas distinguer nettement ces deux exigences, qu'il lie au contraire en faisant passer entre elles une relation de continuité. C'est pourquoi il s'expose à l'objection suivante : si leurs auditeurs disposaient déjà des moyens de connaître les causes des choses telles que les paroles des prophètes les leurs communiquaient, quel besoin les prophètes avaient-ils de leur expliquer ces causes, alors qu'ils pouvaient par eux-mêmes les découvrir sans eux? Or que peut-on attendre d'une lecture de la Bible où sont recueillis les discours des prophètes? Non pas qu'elle mette en examen la justesse de ces discours, de manière à en délivrer le contenu de vérité, pour autant qu'ils en aient effectivement un, mais qu'elle fasse prendre connaissance, au premier degré, du contenu de ces discours tels qu'ils ont été tenus, sans que rien ne soit présupposé quand à leur teneur rationnelle, car il doit suffire de les

comprendre littéralement pour avoir les moyens de les interpréter convenablement, dans les limites de ce qu'on peut raisonnablement attendre de leur interprétation.

Ceci est l'occasion pour Spinoza de préciser *a contrario* la nature de sa propre méthode, qui, tout en faisant place à la lumière naturelle de la raison, se préoccupe de trouver le point précis où celle-ci peut légitimement s'appliquer, sans sombrer dans les excès que se permettent ceux qui font profession de philosopher et se figurent détenir le dernier mot de toutes choses et veulent le faire croire à autrui :

“Le principe de notre méthode n'implique donc pas nécessairement que la foule se repose sur le témoignage des interprètes (*ex ratione igitur nostrae methodi non sequitur necessario vulgus testimonio interpretum acquiescere*) : je donne ici l'exemple d'une foule qui comprenait parfaitement la langue des prophètes et des apôtres (*ostendo enim vulgus quod linguam prophetarum et apostolorum callebat*), tandis que Maïmonide ne donne aucun exemple de foule qui comprenne les causes des choses et qui en tire la compréhension de leur pensée (*at Maïmonides nullum ostendet vulgus quod rerum causas intelligat ex quibus eorum mentem percipiat*).“

Ces quelques lignes jouent subtilement sur l'emploi des verbes suivants : *intelligere*, qui exprime le fait d'avoir la compréhension rationnelle d'une chose, c'est-à-dire de la connaître par ses causes; *percipere*, qui veut dire serrer l'appréhension d'une chose d'aussi près que possible, ce qui ne suppose en rien qu'on en possède la vérité profonde; *callere*, qui correspond au fait d'être expert en quelque chose, donc de disposer de certaines compétences. Spinoza veut donc dire que ceux à qui s'adressaient immédiatement les discours des prophètes disposaient sans aucun doute de compétences linguistiques suffisantes pour pouvoir se passer de la médiation d'interprètes en vue d'accéder sans ambiguïté à la signification de ces discours : or, pour cela, ils n'avaient pas besoin de leur appliquer les opérations de pensée qu'évoque le verbe *intelligere*, leur suffisant en l'occasion de savoir correctement les saisir (*percipere*) telles qu'elles se présentaient immédiatement, ce pour quoi n'était pas nécessaire l'assistance de spécialistes, qui n'auraient pu que leur répéter dans d'autres mots ce qu'ils savaient déjà.

Maïmonide semble soutenir que, pour prendre connaissance de ce que disaient les prophètes, il fallait avoir une maîtrise rationnelle du contenu de leur parole, du type de celle que certains interprètes, pas tous heureusement, prétendent délivrer : mais, il est manifeste que cette maîtrise ne pouvait qu'être réservée à une petite élite capable de dominer des problèmes difficiles, par définition inaccessibles au tout venant. Et Maïmonide aurait dû disposer d'un pouvoir de suggestion extrêmement développé pour accréditer la représentation d'un public large, non sélectionné, disposant d'une formation suffisante pour parvenir à une compréhension de ce type

Mais qu'en est-il du public d'aujourd'hui, auquel la Bible se présente sous la forme d'un très ancien livre, marqué et corrompu par son histoire qui en a rendu la lecture de plus en plus problématique, ne serait-ce que parce qu'il a été rédigé dans une langue devenue étrangère à la plupart ? A-t-il davantage besoin d'interprètes avisés pour accéder au vrai sens de la Bible ? Non, car l'appréhension de ce vrai sens, qu'il ne faut pas confondre avec le sens vrai, ne passe pas par la révélation de très grandes vérités, ne pouvant être atteintes tout d'un coup sans aide, révélation qui serait l'apanage des interprètes. A ce propos, Spinoza reprend la thèse qu'il développe longuement dans le paragraphe dix-sept, et dont on présentera plus tard le commentaire, en même temps que celui de l'annotation VIII qui lui est rattachée :

“Quant à la foule d'aujourd'hui (*et quod ad hodiernum vulgus attinet*), elle peut saisir facilement en toute langue tout ce qui est nécessaire au salut, même si elle en ignore les raisons (*omnia ad salutem necessaria quamvis eorum rationes ignorentur facile tamen in quavis lingua posse percipi*), tant ce sont des choses communes et usuelles (*propterea quod adeo communia et*

*usitata sunt*) ; et la foule se repose sur cette compréhension, et certes pas sur le témoignage des interprètes (*et in hac perceptione, non quidem in testimonio interpretum, acquiescit*); quant au reste, foule et doctes partagent le même sort (*et quod ad reliqua attinet, eandem in his cum doctis sequitur fortunam*).”

La question est donc à nouveau de savoir ce qu'on peut “saisir” (*percipere*) communément du texte de la Bible. Pour cela, il est préférable d'écarter toute spéculation concernant la raison profonde des choses, ce qui renvoie à des problèmes d'un tout autre ordre, dont la résolution nécessite qu'on emprunte des voies spéciales, sans garantie d'ailleurs d'atteindre à tous les coups le but escompté. Alors, qu'est-ce qui, dans ce texte, se donne en ce sens à saisir ? Quelque chose de très simple, par là même accessible en toute langue, et qui concerne exclusivement la manière de se conduire dans la vie en vue d'obtenir le salut, c'est-à-dire la détermination de règles pratiques susceptibles d'être connues et appliquées par n'importe qui, sans se casser la tête, et s'obstiner comme le font les doctes, ou ceux qui veulent passer pour tels, à trouver la bonne réponse à des questions d'abord très difficile, qui nécessitent beaucoup d'études préalables, et qui, en dernière instance, ne doivent pas constituer l'objectif fixé à une saine lecture de la Bible : ce point sera repris et développé dans le chapitre treize du *TTP*, qui lui est entièrement consacré.

Sur ces bases générales, le paragraphe vingt-et-un énonce les raisons particulières pour lesquelles Spinoza ne peut être d'accord avec Maïmonide, qui sont au nombre de trois. Tout d'abord, Maïmonide, qui bien sûr ne s'intéresse qu'à l'Ancien Testament, présuppose que ce que disent les prophètes, ils l'on pensé à fond, ce qui implique du même coup que leurs différentes paroles aient été prononcées sur un même plan de vérité, et ce serait la garantie de leur cohésion, qui est fondée en raison : Spinoza renvoie à ce propos au chapitre deux du *TTP*, où ont été examinées les conditions dans lesquelles les prophètes ont prophétisé, en y ayant été incités dans l'urgence, sans pouvoir prendre aucune distance par rapport à eux-mêmes et aux singularités de leur tempérament propre, ce qui interdit de rassembler leurs discours dans un ensemble unifié où ils parleraient d'une seule voix. D'autre part, deuxième difficulté, la méthode mise en oeuvre par Maïmonide, qui tend à rationaliser au maximum la signification de l'Écriture, du même coup s'expose au risque d'imposer cette signification à l'Écriture, en la plaquant sur ce qu'elle dit littéralement, au lieu de l'en extraire, en respectant le précepte selon lequel il faut expliquer l'Écriture par l'Écriture, sans rien lui soustraire mais aussi sans rien lui ajouter : comme on l'a vu, cette démarche interprétative est indéfendable, dans la mesure où elle prend appui sur un présupposé, on pourrait presque parler d'un pari, qui n'est pas tiré de la lecture du texte mais la précède et ne cherche par son intermédiaire que des confirmations venues après coup à l'appui de la thèse qui a été d'emblée admise comme vraie définitivement. Et enfin, troisième difficulté mentionnée par Spinoza, la méthode de lecture adoptée concède vis-à-vis du texte une liberté d'interprétation qui confine à l'arbitraire : lorsqu'une signification ne convient pas, parce qu'elle contredit les précédents présupposés, on ne se gêne pas pour lui en substituer une autre, au besoin en l'inventant de toutes pièces, parce qu'elle rentre mieux dans le cadre préfabriqué dont l'armature a été dressée au départ, sans souci de fidélité au texte, à partir d'*a priori* interprétatifs soustraits eux-mêmes à tout examen sérieux : or, explique Spinoza, ce genre de démarche est inadapté aussi bien s'agissant des passages obscurs du texte, devant lesquels il faut savoir jusqu'où on peut en pousser l'interprétation, que s'agissant des passages clairs qui se lisent d'eux-mêmes spontanément sans effort et dont la compréhension ne requiert, pour être parfaite, aucune surcharge interprétative.

Ayant ainsi fait comprendre les raisons pour lesquelles il ne peut être d'accord avec Maïmonide, Spinoza, pour finir, s'attaque à une troisième tradition interprétative qu'il considère intenable : c'est celle qu'il rapporte à des "pontifes" (*pontifices*), que ceux-ci soient juifs ou romains, qui prétendent soumettre la lecture des textes sacrés à leur autorité exclusive. Or la seule autorité à laquelle puisse se soumettre une saine méthode interprétative est celle qui dérive du texte lui-même. Mais rien dans l'Écriture ne légitime l'autorité dont se réclame les pontifes de tout poil, qui veulent s'en approprier le texte pour des raisons qui leur sont particulières et n'intéressent qu'eux-mêmes, et hélas aussi ceux qu'ils assujettissent à leur pouvoir par le biais de cette appropriation abusive. A cette occasion, Spinoza se livre à une digression sur le problème général de l'autorité, qui est certainement indispensable sur le plan de la vie publique, pour autant qu'elle suppose un contrôle des "actions extérieures" (*actiones externae*) des individus : mais, c'est le thème principal développé par Spinoza dans l'ensemble du *TTP*, cela ne justifie en rien que cette autorité, et les formes contraignantes qui la caractérisent, puissent être étendues à tout ce qui concerne la liberté de pensée. De quiconque, on est sans doute en droit de requérir qu'il obéisse aux lois civiles, mais cela n'altère en rien sa capacité à développer, en lui-même et pour lui-même, une pensée n'admettant aucune règle extérieure à la raison et ne dépendant d'aucun pouvoir qui prétendrait limiter la puissance de réflexion propre à l'intellect que chacun doit mener sous sa responsabilité propre. Sur ce point, qui est à ses yeux essentiels, Spinoza a bâti toute sa philosophie politique. Et l'on comprend qu'il ait des incidences importantes concernant la religion, et cette forme très particulière de pratique religieuse qu'est la lecture de l'Écriture Sainte, incidences que Spinoza résume de la façon suivante

"Puisque le droit souverain de penser librement, même sur la religion, appartient à chacun sans qu'on puisse concevoir que personne s'en désaisisse (*cum igitur summum jus libere sentiendi etiam de religione penes unumquemque sit nec possit concipi aliquem hoc jure decedere posse*), chacun disposera donc du droit souverain et de l'autorité suprême de juger librement de la religion et par conséquent de l'expliquer et de l'interpréter pour soi (*erit ergo etiam penes unumquemque summum jus summaque auctoritas de religione libere judicandi et consequenter eandem sibi explicandi et interpretandi*)."

C'est pourquoi, lire un texte comme la Bible, c'est moins s'exposer à l'interpréter, au sens d'une opération en droit impersonnelle et anonyme, que s'engager à se l'interpréter, pour soi-même, à ses frais et à ses risques, en assumant entièrement les conséquences de cette démarche qui tire sa légitimité du sérieux avec lequel elle est conduite dans un esprit de totale responsabilité. Le droit pour chacun de lire la Bible par lui-même, sans se confier à une autorité extérieure, comme celle d'une Église, a été au centre des débats de la Réforme : et en revendiquant ce droit, pour des raisons qui sont à la fois philosophiques, politiques et religieuses, Spinoza s'inscrit dans un courant de pensée qui a pour principale caractéristique d'offrir aux opérations intellectuelles un espace d'intimité auquel elles ne peuvent être soustraites sans être dénaturées dans leur principe : or au nombre de ces opérations de pensée se trouve l'interprétation, qui en conséquence "doit être adaptée à la capacité naturelle et à la complexion commune des hommes" (*debet esse naturali et communi hominum ingenio et capacitati accomodata*), et non réservée à la compétence des seuls spécialistes qui s'en arrogeraient l'exclusivité.