

## **Lecture interne et comparative de la méthode d'interprétation de l'Écriture dans le TTP**

**intervention d'Adrien KLAJNMAN  
lors du stage sur Spinoza du 5 février 2009**

Je voudrais commencer par préciser les trois orientations de mon exposé.

- La première orientation est une orientation comparative puisqu'il va s'agir de mettre en perspective deux textes de Spinoza. Je n'aborde pas le TTP seul ou sans point de départ : je m'appuie au départ sur le *Traité de la réforme de l'entendement* pour entrer ensuite dans le TTP. C'était tentant, parce que je suis familiarisé avec le *Traité de la réforme de l'entendement*, parce que cela permet de jouer sur les relations qui continuent de me passionner entre le jeune Spinoza et le Spinoza de la maturité, et parce que les rapports entre les deux Traités ne sont quasiment pas étudiés chez les spinozistes. En vérité, aucun article n'est publié à ce sujet en France.

- La deuxième orientation est celle du rapprochement de deux thèmes de notre programme pour les sections L : la Méthode (qui est couplée à la Logique) et l'Interprétation. Il apparaît avec Spinoza que des développements sur la Méthode ouvrent sur le problème de l'Interprétation : l'interprétation n'est pas forcément prise au piège de la projection de l'interprète, de la démesure, de l'attrait pour les signes, du délire subjectif, etc. Elle est aussi en rapport avec une méthode qui pose des problèmes dans le savoir. Il y a, bien sûr, une lecture spinozienne de l'interprétation qui est assez acerbe et rappelle sa part dans le délire des théologiens ou des interprètes qui, d'après *l'Éthique* font délirer avec eux la Nature et les dieux. Mais Spinoza ne réduit pas l'interprétation à l'imagination des théologiens : il la récupère, la reprend, voire la redresse pour en faire un instrument de connaissance. Reprise qui est utile et nécessaire même : d'une part, pour résister aux effets de l'interprétation des théologiens (nécessité politique donc) ; d'autre part, pour proposer une alternative à la connaissance causale (« philosophique » au sens technique de la connaissance causale) qui est celle de *l'Éthique*. De ce point de vue, la question qui se pose à Spinoza et qu'il a à résoudre pour lui-même dans son œuvre est donc la suivante : n'y a-t-il que la connaissance génétique ou causale qui soit légitime ou est-ce qu'il y a d'autres modèles, d'autres possibilités ? et pourquoi, en vertu de quel objet de savoir, la question d'une telle alternative se pose ? Grosso modo, pourquoi ne pas écrire seulement *l'Éthique*, mais aussi le TTP, et puis ensuite le TP ? Nous retrouvons là la première orientation que j'ai indiquée : Spinoza, avant *l'Éthique*, a soulevé des problèmes retrouvés après, non résolus par la rationalité de *l'Éthique*. Le *Traité de la réforme de l'entendement* avant *l'Éthique* pose des problèmes qui sont peut-être, qui sait, abordés hors de *l'Éthique*, dans le TTP. Telle était, au fond, mon hypothèse de travail au départ. Et il m'est apparu que l'interprétation de l'Écriture retrouve des enjeux de l'interprétation de la Nature qui se posaient avant *l'Éthique*, que *l'Éthique* vient traiter, a pour fonction de traiter, mais il semble qu'avec les Lettres sacrées il y ait un reste, quelque chose, un objet, un ensemble de phrases, un texte, qui n'entre pas dans la rationalité de *l'Éthique*.

Ceci dit, il convient d'être attentif à un point avant de se lancer dans l'exposé : l'interprétation était à plus d'un titre pour Spinoza un moyen, une étape pour atteindre la connaissance causale. On peut la situer dans les genres de connaissances et vraisemblablement pas au sommet de la hiérarchie de ces genres. Or, avec le TTP c'est un vrai problème : l'interprétation devient une alternative, une autre forme de l'intelligence, avec une part d'inconnu dans l'objet, qui résiste et qui incite à repérer dans l'herméneutique spinozienne les traces d'un scepticisme et dans le sujet de cette herméneutique les marques de la prudence. La fameuse prudence spinozienne n'est pas qu'une vertu éthique ou politique, mais aussi une vertu herméneutique. Or, cette vertu n'est pas étrangère à des préoccupations éthiques un peu dissimulées dans le spinozisme, dont on dit qu'elle

n'apparaissent pas dans le spinozisme, qu'elles ne peuvent apparaître dans une philosophie du conatus, de l'affirmation, de la positivité ou de l'absence de négatif etc. Lacan disait à la fin du *Séminaire XI sur les 4 concepts fondamentaux de la psychanalyse*, qu'il n'y a pas d'Autre chez Spinoza parce que le Dieu spinozien ne parle pas, parce que son Dieu n'est pas un Dieu de parole. C'est passionnant, mais aussi incitatif : c'est une incitation à repérer qu'il y a dans les Lettres sacrées quelque chose qui échappe, qu'il y a des choses qu'on ne pourra connaître et qu'il faut faire avec. Ce « faire avec » implique une discipline de l'interprétation, mais aussi une éthique de lecture qui est peut-être celle du « bien lire ». Éthique au sens où il y a un respect du texte pour ce qu'il est, pour ce qui en demeure, pour ce qui a survécu de lui et dont il convient, par égard pour les autres, par égard pour les auteurs et les transmetteurs, de faire l'histoire. L'objectivité du savoir de l'interprète croise ici le respect pour l'autre, pour le texte qui a sa propre réalité, dont le sens vient ou est tiré du texte même, et ne doit pas être surimposé.

- C'est là où il devient possible, et ce sera ma troisième orientation, de comparer non plus deux textes, non plus deux notions, mais deux auteurs ou deux univers de pensée, à savoir Spinoza et Freud, le TTP d'un côté, *L'interprétation des rêves* et *L'homme Moïse*. Comparaison qui paraît pertinente à tous, mais qui n'est jamais vraiment mise en œuvre sérieusement ou très rarement, en France en tous cas (Monique Schneider l'a fait très bien et le fait ponctuellement très bien, Michèle Bertrand l'avait fait, Roudinesco l'a fait très ponctuellement). Il y a dans les études spinoziennes et freudiennes une comparaison culturelle autour du judaïsme de Spinoza et Freud, sur laquelle je reviendrai rapidement, mais qui n'a d'intérêt que si on la retrouve à l'œuvre dans les textes. Je vais donc comparer interprétation spinozienne de l'Écriture et interprétation freudienne de l'Écriture et du rêve.

Mon exposé aura donc, comme d'habitude, trois parties : la première, la plus courte, sur « la vraie Méthode » spinozienne du TIE (*la vera Methodus*), la seconde sur la « vraie Méthode d'interprétation » du TTP (*la vera Methodus interpretandi*), la troisième sur la façon dont Freud transforme les enjeux du TTP tout en s'inscrivant dans une convergence avec ces enjeux.

Avant de démarrer, je précise qu'en cours, j'utilise généralement ces matériaux de recherche dans trois directions et qu'il est certain qu'il y a bien d'autres usages possibles :

- dans les cours sur la Méthode, on peut aborder à partir de Spinoza le paradoxe sceptique d'une méthode antérieure au savoir, d'une méthode propédeutique, qui est en fait une méthode impossible, alors qu'on va voir que Spinoza propose justement l'inverse. À la manière de Hegel, pour commencer à savoir, il faut se lancer et ne pas attendre la validation ou l'autorisation d'une méthode externe.

- dans le cours sur l'Interprétation, je souligne évidemment ce qui en fait une alternative à la connaissance causale, mais je souligne surtout la différence entre le déchiffrement du caché et une interprétation qui repose sur une enquête et pas sur un déchiffrement. Grosso modo, Spinoza peut être utilisé au cœur d'une distinction entre l'interprétation qui a affaire à des signes ou qui les produit elle-même et l'interprétation qui a pour objet des faits ou qui a la charge de les faire parler. Et puis Spinoza est de ceux pour qui l'interprétation ne s'oppose pas à la transformation réelle, puisqu'une autorité ou un pouvoir théologique a des effets sur l'interprétation et réciproquement : la réflexion libre sur l'interprétation peut peut-être transformer et adoucir un climat social fait de controverses religieuses.

- Enfin dans le cours sur la Religion, je souligne régulièrement le fait que le TTP nous apprend que la religion n'est pas séparable de faits politiques, sociaux et affectifs, du côté des théologiens en particulier, mais aussi d'actes de savoirs, de méthodes de savoir qui n'ont rien d'irrationnel ou d'indicible. Enseigner le fait religieux, c'est aussi enseigner que la religion contient des réalités qui sont les textes, et des manières bien repérables, à la fois techniques et éthiques, de se comporter avec les textes.

J'en viens à mes trois parties.

## I) Le statut de la vraie méthode du TIE

Comment ne pas reconnaître pour commencer que *l'Ethique* constitue le modèle du spinozisme ?

Dans l'Avant-propos du Tome 1 de son *Introduction à l'Ethique*, Pierre Macherey évoque l'architecture de *l'Ethique* et y perçoit une structure souple, constituée par plusieurs ensembles d'énoncés. Ces ensembles correspondraient, d'après lui, à différents points d'entrée dans le texte et à différents trajets de lecture à partir de ces points d'entrée. Ils représenteraient un texte élaborant ses propres raisons internes, un système dans lequel l'affirmation intellectuelle et l'acte d'écriture coïncident. L'ordre des raisons de *l'Ethique* exprimerait ainsi un processus intellectuel engagé dans un mouvement automatique, défini à la fois par son autonomie et par la multiplicité de ses effets. Or, cette caractérisation de la méthode de *l'Ethique* paraît tout à fait adaptée pour qualifier ce que Spinoza nomme la « vraie Méthode » [*vera Methodus*] dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Nous allons voir en effet que la « vraie Méthode » est partiellement identifiée à la connaissance réflexive d'une « idée vraie donnée » [*data vera idea*], traitée indépendamment de ses conditions d'engendrement, mais qu'il ne convient pas d'opposer, dans la « vraie Méthode », le traitement réflexif ou descriptif de l'idée vraie et la formation intellectuelle des idées. La « vraie Méthode » comporte expressément deux parties : la partie réflexive apparaît dans le *Traité* à partir du § 52, une fois identifiée la nécessité de l'enchaînement des idées de choses suivant les lois d'un automate spirituel et dans l'ordre dû, c'est-à-dire à partir de l'idée de la source de la Nature entière. Elle aboutit à l'esquisse d'une définition de l'entendement restée inachevée. La partie productive doit démarrer après le *Traité* et désigne ce que Spinoza nomme la « Philosophie future », c'est-à-dire la mise en œuvre de l'enchaînement des idées de choses découvert par la partie réflexive. Mon objectif aujourd'hui n'est donc pas de montrer comment Spinoza réconcilie ces deux démarches sans les confondre, ou comment il unifie Philosophie productive et Méthode réflexive, mais de déterminer dans quelle mesure ces deux démarches apportent un éclairage sur la Méthode d'interprétation de l'Écriture au Chapitre VII du *Traité théologico-politique*. En d'autres termes, il s'agit de souligner une cohérence entre la « vraie Méthode » définie dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et ce qu'est devenue la Philosophie ultérieure de Spinoza lorsqu'il formule les règles de l'interprétation de l'Écriture.

J'ai évoqué le fait que l'hypothèse de transformations ou d'ajustements ultérieurs de la « vraie Méthode » ne va pas de soi dans la littérature spinozienne. En effet, le TIE est perçu traditionnellement comme une introduction à *l'Ethique*. Dans l'édition de référence de Carl Gebhardt des *Spinoza Opera* de 1925, le lecteur découvre *l'Ethique* après le TIE. Les deux textes sont réunis dans un même volume. Il y a vingt ans, les travaux de Filippo Mignini en Italie avaient avancé une hypothèse sur la datation du TIE, autour de 1658-1659 : antérieur au *Court Traité*, le TIE serait le premier écrit du jeune Spinoza. De fait, seule l'édition néerlandaise des *Œuvres complètes* en 1883, par Van Vloten et Land, situerait le TIE à sa juste place dans l'œuvre spinozienne. En rapport avec ces enjeux de datation, on a pu se pencher ponctuellement sur les relations entre le TIE et le *Court Traité*, pour évaluer la proximité de leurs thèses respectives avec celles de *l'Ethique*. Indépendamment de ces enjeux, les études spinozistes françaises ont récemment reconsidéré l'ensemble du spinozisme à partir du TIE, après avoir établi la compatibilité entre le TIE et *l'Ethique* du point de vue de la doctrine de l'idée et des genres de connaissance, à l'instar d'Alexandre Matheron et de Gueroult. Les relations entre le TIE et le TTP sont donc, pour l'instant, c'est incontestable, relativement inexplorées.

Par ailleurs, aux §§ 14-15, le TIE programme une Philosophie autour de trois savoirs absolument nécessaires et de quatre savoirs d'une nécessité faible ou simplement utiles. Or, l'interprétation de l'Écriture ne figure pas dans la liste de ces savoirs. Inventer en pensée une Méthode pour guérir l'entendement, connaître la Nature autant qu'il suffit pour renforcer la nature humaine et former la société pour que les désirs et les entendements conviennent, sont les trois savoirs nécessaires. La Philosophie Morale, la Doctrine de l'éducation des enfants, la Médecine et la Mécanique – « parce

que l'art rend faciles bien des choses difficiles » – sont les quatre savoirs qui suivront. Or, d'après la note d du § 14, il est inutile de prêter attention à l'« enchaînement » <series> de ces savoirs. En effet, d'après le § 16, la Méthode est ce qu'il faut inventer « avant tout » <ante omnia> et les autres savoirs sont regroupés en tant qu'ils poursuivent une fin éthique, qui est une « fin unique » <finis unicus> : la suprême perfection humaine.

Or, d'une part, le décalage entre la philosophie réelle de Spinoza – celle qu'il a effectivement écrite – et celle dont il avait le projet dans le TIE nous renseigne partiellement sur le mode de constitution d'une philosophie, avec ses invariants, notamment sur les intentions, mais aussi ses écarts, ses urgences nouvelles et ses points de bifurcation par rapport à un plan fixé dans un écrit de jeunesse. D'autre part, on observe que le TTP n'a pas pour objectif direct d'interpréter les Lettres sacrées : d'après son sous-titre, sa visée est de montrer que la liberté de pensée non seulement convient avec la piété et la paix de la République, mais leur est également nécessaire. D'où l'utilité de revenir sur l'interprétation des Lettres sacrées : une telle démarche évite de justifier des régimes hostiles à la liberté de pensée, évite d'entrer dans des polémiques théologiques contraires à la paix, à la piété véritable et à la liberté de penser ou évite d'ôter aux individus le droit d'employer leur esprit pour interpréter les dogmes fondamentaux de l'Écriture. L'objectif du TTP paraît ainsi conforme à la perspective ouverte par le TIE sur la nécessité de former la société en vue d'une convenance entre les désirs et les entendements du plus grand nombre. Qui plus est, le contenu moral de la vraie piété formulé à partir de TTP, V, <13> pourrait être une composante de la « Philosophie morale » que le § 15 du TIE prévoit de former. Par conséquent, rien n'interdit de penser que le TTP a une place naturelle dans la Philosophie virtuelle programmée par le jeune Spinoza. Reste à déterminer en quoi la « vraie Méthode » du TIE ouvre une voie réelle pour entrer dans TTP, VII.

Alors, la « vraie Méthode » est introduite dans l'économie d'ensemble du *Traité de la réforme de l'entendement* au § 36. A partir de la réfutation d'une hypothèse sur l'existence d'une Méthode externe aux §§ 30 à 32, Spinoza tire trois conclusions : la première sur la nature de l'idée vraie (qui n'est rien d'autre que la certitude elle-même), la seconde sur l'absence de signe externe de la vérité, et la troisième sur la nature de la « vraie Méthode » [*vera Methodus*].

Je cite le § 36 : Et donc, puisque la vérité n'a besoin d'aucun signe, mais qu'il suffit d'avoir les essences objectives des choses, ou c'est pareil, leurs idées, pour que tout doute soit levé, de là suit que ce n'est pas la vraie Méthode [*vera non est Methodus*] que de chercher le signe de la vérité une fois les idées acquises, mais que la vraie Méthode [*vera Methodus*] est une voie telle que la vérité même ou les essences objectives des choses, ou leurs idées (tout cela signifie la même chose) soient cherchées dans l'ordre dû.

Premier point, de toute évidence, il n'est pas besoin de rechercher une Méthode de Méthode et ainsi à l'infini avant de former le vrai, sinon l'entendement serait incapable de commencer à connaître quoique ce soit. C'est le sens de l'analogie entre la production matérielle par le corps et la production intellectuelle par l'entendement, qui figure aux §§ 30-31. De même qu'on ne saurait nier que le corps a la *potestas* ou le pouvoir de battre le fer en affirmant, par un jeu de l'esprit sceptique, qu'un marteau est nécessaire pour forger un marteau et ainsi à l'infini ; de même, on ne saurait nier que l'entendement a la « force native » [*vis nativa*] de former ses premières idées. En effet, de même que les « hommes au début » [*homines initio*] furent en état de fabriquer des outils rudimentaires avec leurs outils corporels innés, et d'utiliser ces outils rudimentaires pour en produire d'autres plus sophistiqués, qui ont servi pour en former d'autres encore plus élaborées, et ainsi jusqu'aux développements, dont chacun fait l'expérience, de l'art de produire facilement des choses à la fois difficiles et utiles ; de même, l'entendement, avec sa force native [*vi sua nativa*], se fait [*facit sibi*] des outils intellectuels [*instrumenta intellectualia*], à partir desquels il en élabore d'autres plus raffinés, etc., jusqu'à atteindre le comble de la sagesse. Toute l'argumentation sceptique qui utilise la Méthode pour nier qu'une connaissance soit possible tombe devant le rappel des faits et devant un scénario plausible qui explique ces faits : il y a des savoirs existants – la géométrie par exemple – et il doit donc y avoir des forces intellectuelles pour les produire. Inutile de se perdre en considérations pseudo-logiques infinies pour nier l'évidence. Toutes les variantes de

scepticisme sont pour Spinoza différentes façons de refuser la possibilité du savoir et à ce titre des postures contradictoires (je ne peux pas affirmer qu'il n'y a pas d'affirmation possible etc.). Deuxième point, d'après le § 33, l'idée formée par l'entendement avec sa propre force native est quelque chose de réel. Elle a une essence formelle et est « par soi quelque chose d'intelligible », susceptible d'être pris comme objet par une autre idée. Mais l'essentiel est qu'il n'est pas nécessaire de concevoir la nature de l'idée et ses propriétés intrinsèques pour commencer à former le vrai. D'après le § 35, la connaissance réflexive de l'idée suppose seulement son engendrement suivant la loi générale ou le cycle de la fabrication des outils et des œuvres suggéré par l'analogie de la production :

Je cite le § 35 : « pour la certitude de la vérité, il n'est besoin de nul signe autre qu'avoir une idée vraie [*veram habere ideam*] ».

Les conséquences sont triples. Primo, la « vraie Méthode » n'est pas la réassurance de la vérité des idées vraies une fois celles-ci formées : elle consiste à produire les idées suivant un ordre qui est l'ordre dû *<debitus ordo>*. Secundo, nous apprenons au § 38 que la Méthode n'est rien d'autre que la « connaissance réflexive » de l'idée [*cognitio reflexiva*] ou « l'idée de l'idée » [*idea ideae*]. Tertio, la « bonne Méthode » [*bona Methodus*] sera celle qui montre comment diriger l'esprit suivant la norme d'« une idée vraie donnée » [*datae verae ideae normam*], et la « meilleure Méthode » [*optima Methodus*], qui devient « toute la Méthode » [*tota Methodus*], c'est-à-dire celle qui enchaîne les idées de choses à partir de l'« idée donnée de l'Êtant le plus parfait » [*data idea Entis perfectissimi*], c'est-à-dire l'idée de la source de la Nature entière, qui a des rapports avec toutes les idées de choses dans la Nature. A aucun moment la Méthode n'est conçue comme une simple description, même si elle passe par des phases descriptives. L'essentiel de la connaissance réflexive est toujours représenté par une relation entre ce qui est donné sous les yeux et ce qui est produit à partir de ce point de départ. C'est donc l'usage qui donne à la Méthode son véritable statut. La Méthode n'est pas une connaissance génétique ou une explication causale de l'idée vraie, qui requiert la future « enquête sur la Nature » [*inquisitio Naturae*], mais un usage de la norme de l'idée vraie donnée : elle en fait quelque chose à partir du simple constat que « nous disposons d'une idée vraie [*habemus enim ideam veram*] », suivant la formule souvent commentée du § 33. Dans la Soutenance d'Amiens, publiée dans *Positions*, Althusser a commenté ce membre de phrase du § 33 en excluant expressément toute perspective génétique sur l'idée vraie : la « vraie Méthode » serait le modèle de ce qu'il appelle un procès de connaissance, sans origine, qui est productif à partir d'un fait de connaissance, qui commande toute la chaîne du procès, et dont nul ne connaît l'engendrement. De fait, nous disposons d'au moins une idée vraie, et cela suffit pour en former d'autres, suivant un ordre que seule la Méthode est à même de découvrir. C'est précisément le sens de la simple comparaison de l'idée vraie avec un outil inné [*innatum instrumentum*] au § 39. Spinoza ne dit pas littéralement au § 31 que l'entendement, à l'instar du corps, dispose d'outils innés : il évoque seulement sa force native, par laquelle il se fait ses outils intellectuels. L'idée vraie est donc « comme un outil inné » [*tanquam innatum instrumentum*], suivant l'expression précise du § 39 :

Je cite le § 39 : Car, comme on est en droit de l'inférer de ce qui précède, il doit exister en nous, avant tout, une idée vraie, comme un outil inné, qui comprise, fasse comprendre en même temps la différence qu'il y a entre une telle perception et toutes les autres.

D'après le § 32, la Méthode a pour fonction, de révéler quels sont « les outils innés » dont l'entendement, je cite, « a seulement besoin pour fabriquer à partir d'eux d'autres outils afin d'aller plus avant ». L'« idée vraie donnée », dont l'entendement réfléchit la norme pour diriger l'esprit, d'après le § 38, est donc « l'idée vraie, comme un outil inné », qui « doit exister en nous, avant tout » évoquée au § 39. L'outil inné est ce dont nous disposons, sans pouvoir en fournir une connaissance causale, puisque nous ignorons les lois de la Nature entière. La note f du § 19 est parfaitement explicite à ce sujet : d'un effet donné, l'esprit est seulement capable d'inférer qu'« il y a » [*datur*] une « cause » [*causa*] ou une « puissance » [*potentia*], mais il ne peut aller plus loin.

Aux §§ 30-31 que j'ai évoqués concernant l'analogie entre production matérielle et production intellectuelle, Spinoza ne procède donc pas par inférence d'une cause à partir d'un effet (l'inférence spinozienne va toujours de l'effet à la cause), mais fait l'inverse : il forme un raisonnement génétique, qui reconstitue les étapes d'un cycle de production à partir de la disposition d'outils innés, qui jouent le rôle d'une cause, mais dont l'explication causale est prématurée. L'étude croisée de la Méthode, de l'idée vraie donnée et du cycle de la production intellectuelle permet ainsi de préciser une difficulté du spinozisme. A l'instar d'un outil inné, l'idée vraie donnée n'est pas connue par sa cause : elle est décrite et utilisée pour produire, sans attendre que l'esprit la perçoive par sa cause. Fabriquée et utilisée par les propres forces de l'entendement, elle est bien cette idée qui doit exister en nous « avant tout », suivant une nécessité logique, et qui, comprise par une connaissance réflexive, contribue à révéler différents types d'idées (fictions, idées douteuses et idées fausses). L'« idée vraie donnée » est l'outil inné intellectuel, qui est dit « inné » provisoirement, en attendant de connaître sa formation dans la Nature entière. La « vraie Méthode » du jeune Spinoza n'est donc que la connaissance réflexive de l'outil inné intellectuel et son usage pour former progressivement la connaissance des choses dans la Nature. La « vraie Méthode » n'est pas directement connaissance causale ou par la cause. J'en viens à la Méthode définie au Chapitre VII du TTP.

## II) La Méthode du Chapitre VII

Dans la lettre 76 à Burgh, Spinoza évoquait je cite « le principe du Traité théologico-politique, à savoir que l'Écriture doit s'expliquer par l'Écriture seule », qui, je cite, « est établi apodictiquement, principalement au Chapitre VII, où sont réfutées aussi les opinions adverses ». Rien de commun par conséquent entre l'interprétation par l'autorité des traditions et des anciens docteurs et le principe suivi par Spinoza démontré apodictiquement de l'interprétation de l'Écriture par elle-même : suivant ce fameux principe de la *Scriptura sola* dont on trouve différentes formes dans l'exégèse luthérienne, l'accumulation d'arguments tirés des « traditions apostoliques » et des « Pères » ne saurait constituer une norme d'interprétation. L'argument est identique en TTP, VII, 9. Spinoza y évoque ceux qui possèderaient une tradition ou une règle d'explication du vrai sens de l'Écriture, je cite, « reçue des Prophètes eux-mêmes comme le prétendent les Pharisiens », ou comme le prétendent, je cite, « ceux qui ont un pontife infallible sur l'interprétation de l'Écriture, comme s'en vantent les catholiques romains. Mais puisque nous ne pouvons être certains ni de cette tradition ni de l'autorité du pontife, nous ne pouvons rien fonder de certain sur elles : les plus anciens chrétiens ont nié celle-ci, et les plus anciennes sectes des Juifs celle-là ».

On voit bien comment la contradiction entre les principes de l'interprétation implique ainsi non seulement la recherche d'une règle sûre et démontrée pour interpréter, mais surtout une règle qui s'appuie sur l'autorité de l'Écriture seule. Avec le principe internaliste de la *Scriptura sola*, il n'est plus légitime de se quereller ou de se persécuter à cause d'interprétations contraires issues de traditions distinctes ou se prétendant inspirées directement de l'« Esprit sain ». La référence au texte paraît être un rempart très efficace contre les passions dans lesquelles puisent les controverses théologiques.

Or, d'après TTP, VII, 1, l'exigence méthodologique d'une règle d'interprétation de l'Écriture a d'emblée une source et des conséquences morales, repérables à travers un double argument : d'une part, les hommes adoptent un comportement contraire à la vraie religion, c'est-à-dire à la vraie piété [*vera pietas*], parce qu'ils ne suivent pas ce qu'elle enseigne véritablement. D'autre part, ce que l'Écriture enseigne véritablement – le statut moral de la vraie religion, réduite à l'obéissance sincère aux règles de justice et charité et à la dévotion pour un Dieu qui inspire cette obéissance – est recouvert par les controverses et les « inventions » [*figmenta*] dans l'interprétation. L'autorité tirée des interprétations devient la norme d'interprétations nouvelles, qui recouvrent ou enfouissent la pensée et la sacralité de l'« Esprit saint », qu'il convient de tirer ou désenfouir des Lettres sacrées sans les déformer. L'art d'interpréter est donc l'art de ne pas déformer l'Écriture, autrement dit de

former une interprétation tirée des Lettres sacrées, non du désir de faire dire à l'Écriture ses propres thèses pour les abriter sous son autorité. Ainsi, les hommes s'écartent du « chemin du salut », représenté par l'obéissance sincère aux règles morales révélées par l'Écriture, parce que l'Écriture est devenue un principe d'autorité en vue de justifier des pensées singulières au lieu d'être conçue par elle-même. De fait, les théologiens tronquent les « enseignements » [*documenta*] des Lettres sacrées en y ajoutant des affirmations qui n'y sont pas contenues : ils forgent une interprétation qui relève de la « construction » ou de la *fabrica* finaliste des interprètes de la Nature et des Dieux dénoncée dans l'Appendice de la Partie I de *l'Éthique*. C'est pourquoi, la mise en œuvre de l'enquête sur la Nature [*inquisitio Naturae*], c'est-à-dire de la deuxième partie de la « vraie Méthode » d'après le TIE, est inséparable d'une réforme de l'interprétation de l'Écriture : il est urgent de rétablir les enseignements de l'Écriture recouverts par les interprétations ajoutées à l'Écriture par la « main sacrilège » des théologiens.

Articulé au Prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, l'argument de la *Lettre 43 à Osten*, de 1671, trouve ici un prolongement évident : les théologiens qui accusent d'athéisme l'auteur du TTP ignorent que tous les hommes poursuivent les biens apparents et que les athées n'ont pas su prendre la décision de les utiliser avec mesure, mais surtout ils ignorent quels sont les enseignements véritables de l'Écriture et témoignent de leur propre impiété en recherchant les honneurs par leurs inventions. L'athéisme comme mode de vie est ici associé à l'impiété comme mode d'interprétation de l'Écriture. Les théologiens ne se contentent pas de suivre le mode de vie des athées, par leurs accusations d'impiété en vue de renforcer leur autorité et leur prestige : ils ajoutent leurs propres thèses aux enseignements de l'Écriture et détournent son autorité. Ce que ne font ni les véritables athées, ni Spinoza : non seulement, lui, Spinoza, a su, d'après le Prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, considérer les biens apparents comme des moyens utilisés avec mesure, mais encore former une interprétation de l'Écriture sans prétendre y ajouter la moindre invention. D'où un parallèle entre la tempérance dans l'économie de la vie et la tempérance dans le jeu de l'interprétation, entre le respect des fins véritables dans la vie et le respect du texte pour en tirer des enseignements.

D'après TTP, VII, 1, l'interprétation a jusqu'à présent servi à scruter des absurdités, je cite, « en négligeant le reste qui est utile ». D'où la nécessité, affirmée en TTP, VII, 2, d'examiner la « vraie Méthode d'interprétation de l'Écriture » [*vera methodus Scripturam interpretandi*]. Or, on peut observer que la justification de la *vera methodus* dans le TTP est parfaitement similaire à celle de la *vera Methodus* du *Traité de la réforme de l'entendement* : de même que la Méthode réflexive est nécessaire pour distinguer le vrai et les « fictions » ou les « idées feintes » [*fictiones ou ideae fictae*] dans l'enquête sur la Nature ; de même, il est nécessaire de former une Méthode d'interprétation de l'Écriture pour récuser ceux qui ont confondu les « enseignements divins » [*divina documenta*] et les « inventions humaines » [*hominum figmenta*]. *Vera et documenta* d'un côté, *fictiones et figmenta* de l'autre. D'où la conformité, énoncée expressément en TTP, VII, 2, entre méthode d'interprétation de l'Écriture et méthode d'interprétation de la Nature. Primo, l'interprétation de la Nature <*interpretatio Naturae*> consiste à conclure de l'histoire de la nature <*historia Naturae*> « comme de données certaines [*utpote ex certis datis*] les définitions des choses naturelles » ; et secundo, l'interprétation de l'Écriture <*interpretatio Scripturae*> mène une enquête historique du même genre concernant l'Écriture, à partir de laquelle ne sont admis comme enseignements de l'Écriture que ceux qui se tirent des données de l'Écriture déterminées par son histoire ou *historia*. Seule une histoire ou étude systématique des données de l'Écriture permet donc de tirer des enseignements conclus de l'Écriture « par voie de conséquence légitime », c'est-à-dire, en vérité, par collation des phrases, détermination de leur sens et non de leur vérité, et comparaison, tout cela à partir de données communes.

L'interprétation a donc un double aspect strictement codifié : d'abord, la description ou histoire du donné, dont la Méthode consiste à énumérer des données communes sans qu'y apparaissent un ordre particulier : ici encore, l'*historia* n'est pas une *series* mais une énumération la plus complète possible de ce dont on dispose pour interpréter ; ensuite, la conclusion des *documenta*, suivant un ordre identique à celui de l'expérimentation, énoncé au § 103 du *Traité de la réforme de*

*l'entendement* : il convient de descendre de la connaissance de la doctrine la plus universelle aux enseignements plus particuliers. L'art d'interpréter est donc l'art de recueillir et classer des *data* dans une histoire, à l'instar de l'énumération systématique des modes de perception, des propriétés de l'« idée vraie donnée » et des types d'idées dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Puis, il s'agit de conclure des *documenta* en partant du plus universel jusqu'à ceux qui enseignent le vrai sens de chaque révélation.

Dans la note 8 qui commente TTP, VII, 2, p. 734-735 de l'édition des PUF, J. Lagrée et P.-F. Moreau ont insisté sur le sens descriptif et non diachronique du concept d'*historia* dans ce contexte. Ce qui n'exclut ni la distinction chronologique et logique entre l'*historia* et l'interprétation des enseignements ; ni la distinction d'étapes chronologiques et logiques au sein de la méthode de cette seule interprétation. Le contenu de l'*historia* est énoncé en TTP, VII, 5 : sont considérées comme des données sûres 1° la langue dans laquelle les livres de l'Écriture sont écrits, 2° l'usage de cette langue et son contexte, ce qui pose des difficultés propres à la langue hébraïque qui sont examinées de TTP VII, 11 à TTP VII, 13 ; 3° la connaissance, autant que faire se peut, des circonstances de l'écriture des livres et de leur transmission, dont Spinoza explique qu'elle est en réalité très lacunaire ; 4° la connaissance du public auquel les enseignements utiles pour un temps ont été mis par écrit ; 5° la connaissance de ceux qui ont pu modifier les textes. Or, cette *historia* permet de s'assurer d'abord, autant que possible de la doctrine des prophètes pour pouvoir, dans un second temps, dont la Méthode est évoquée en TTP, VII, 6, interpréter au sens strict à partir de l'*historia* comme d'une donnée sûre.

D'après TTP, VII, 6, la méthode de l'interprétation proprement dite consiste d'abord à concevoir le fondement le plus universel de l'Écriture, c'est-à-dire je cite, « ce qui y est recommandé par tous les prophètes comme doctrine éternelle et la plus utile à tous les hommes ». La recommandation par tous suggère la comparaison. Que Dieu existe, unique, chérissant ceux qui l'adorent et obéissent sincèrement aux règles morales, est l'enseignement le plus universel et forme une doctrine éternelle, où ne figure pas l'enseignement des attributs de Dieu, puisque les prophètes eux-mêmes se sont contredits à ce sujet.

Reste à déduire de cette doctrine éternelle des points moins généraux qui concernent principalement deux questions. Première question, l'usage de la vie ou les actions externes qui manifestent la vraie vertu dans des occasions données. Il faut les confronter à la doctrine éternelle, ou voir à quelles circonstances se rapportent les passages qui traitent de ces questions s'ils se contredisent. D'une part, la loi mosaïque du talion est celle d'un législateur pour un Etat bien réglé : il faut y exiger la justice, non par vengeance, mais pour la défendre. D'autre part, tendre la joue gauche à celui qui te frappe la joue droite n'est pas l'expression d'une loi, mais constitue un enseignement moral délivré à des hommes qui ne peuvent que supporter l'injustice, puisque la justice est négligée. Deuxième question, les spéculations, sur lesquelles il faut à nouveau commencer par le plus général – qu'est-ce que la prophétie ou la révélation, qu'est-ce qu'un miracle ? – pour descendre dans les opinions ou mentalités de chaque prophète et atteindre le sens de chaque révélation.

Au final, le sens vrai de l'Écriture n'est pas dépendant de ce qui est perçu clairement par la lumière naturelle, mais de la signification des phrases. Ce qui n'exclut pas que les enseignements de la vraie piété soient précisément exprimés dans une langue simple et facile à comprendre, suivant TTP, VII, 17. D'après TTP, VII, 5, « nous nous occupons seulement du sens des phrases et non pas de leur vérité ». Une phrase considérée comme fautive et inspirée par l'anthropomorphisme du point de vue de la lumière naturelle – « Dieu est jaloux » – a néanmoins un sens clair pour qui fait l'expérience commune des affects humains et perçoit que Moïse n'a jamais affirmé que Dieu était exempt de passions. Ainsi, l'interprétation littérale est toujours la meilleure dans la mesure où, je cite, « elle ne s'oppose pas clairement aux principes et aux fondements tirés de l'histoire de l'Écriture ». Autrement dit, il suffit souvent de prêter attention au langage pour percevoir que deux phrases ou deux séries de phrases ne se contredisent pas : « Dieu est un feu » ne contredit pas les propos de Moïse qui affirment l'immatérialité de Dieu, et s'accorde avec « Dieu est jaloux », puisque le mot « feu » désigne en hébreu, la colère et la jalousie. En ce sens, l'interprétation métaphorique n'est plus commandée par un écart entre une phrase et ce que montre clairement la raison, mais par un



écart entre cette phrase et les enseignements fondamentaux de l'Écriture. La raison est utilisée pour articuler les données de l'Écriture et en tirer des conclusions, non comme norme d'interprétation. D'où un double constat :

#### *Premier constat*

Le statut de l'*historia* est tout à fait conforme à celui du tableau des idées, constitué à partir du § 52 du *Traité de la réforme de l'entendement*, et suggérée par l'*historiola* ou l'enquête sur les idées à la manière de Bacon dans la *Lettre 37 à Bouwmeester*. Et la Méthode de l'interprétation à partir de l'*historia* pour en tirer un enseignement est bien conforme à l'« aide » [*auxilium*] dont dispose l'entendement évoqué au § 103, qui complète la formulation du 3ème mode de perception au § 19 : dans une perception de 3ème mode, l'esprit connaît une chose par un universel ou une loi qu'accompagne toujours quelque propriété. Par exemple, il conclut que le soleil est plus grand qu'il n'apparaît, à partir des lois de l'optique et de cette propriété qui les accompagne d'après laquelle les objets situés à grande distance d'un observateur sont plus grands qu'ils n'apparaissent. Or, « faire une expérimentation » [*experimentum facere*], dans l'enquête sur la Nature, signifie connaître de plus en plus précisément les lois communes de la Nature, au point où les lois des choses apparaissent, je cite, « inscrites dans ces choses, comme en leur vrais codes [*tanquam in suis veris codicibus*], lois selon lesquelles se font et s'ordonnent tous les singuliers (...). Le 3ème mode de perception conclut donc encore « non adéquatement » [*non adaequate*], puisque les choses y sont considérées en fonction d'universels, non comme les codes de lois précises et déterminées. Par la détermination précise et croissante de lois de production des choses, l'art d'interpréter transforme donc les conclusions inadéquates de l'art de raisonner d'après le troisième mode de perception en « opérations », suivant le § 24, situées au seuil du quatrième mode de perception, c'est-à-dire de la connaissance des choses par leurs causes.

#### *Deuxième constat*

Le *Traité de la réforme de l'entendement* laissait entendre que la connaissance réflexive d'une idée vraie donnée peut conduire, à travers des intermédiaires, à la connaissance causale des choses. Mais il n'a pas défini l'entendement par sa cause. Suivant le langage du TTP, le *Traité de la réforme de l'entendement* a donc proposé une interprétation de l'entendement : d'abord, faire l'*historiola* des idées à la manière de Bacon ; ensuite en tirer des enseignements sur les lois de la production intellectuelle et sur l'enchaînement des idées dans l'ordre dû avant que cet enchaînement soit mis en œuvre. Ainsi, la « vraie Méthode » considère l'idée vraie donnée comme une donnée certaine de la Nature, la compare avec d'autres types d'idées, raisonne sur l'ordre dû pour former les idées des choses dans l'ordre où elles se produisent dans la Nature, mais ne raisonne pas encore pour former la connaissance causale des choses.

Or, d'après le TTP, l'Écriture enseigne expressément la divinité de la vraie religion par la révélation, non sa cause par la lumière naturelle. La conformité générale des Méthodes, affirmée à la fin de TTP VII, 3 repose aussi sur l'interprétation du donné par lui-même : ne pouvant, je cite, « déduire les données de l'Écriture par des principes connus par la lumière naturelle », il faut les tirer de l'Écriture seule. Il faut interpréter les données de l'Écriture non comme des données de la Nature, mais comme on interprète les données de la Nature, c'est-à-dire par elles-mêmes. Ainsi, nous devons déduire que la divinité de l'Écriture est établie je cite « par cela seule qu'elle enseigne la vertu vraie » puisque cet enseignement n'y est jamais contredit : nous pouvons comprendre cet enseignement de l'Écriture par la lumière naturelle, mais l'esprit ou un jugement libre est capable de juger qu'elle l'enseigne d'après son histoire.

Ainsi, la règle générale de l'interprétation de l'Écriture est bien de tirer des enseignements reconnus d'après l'histoire de l'Écriture, non d'après la connaissance de leur cause. Mais l'art d'interpréter repose sur un double usage de l'entendement d'après le *Traité de la réforme de l'entendement* et d'après le TTP : dans le cas de la Nature, la norme de l'enquête ou *inquisitio* consiste à partir de l'idée vraie donnée et de l'idée donnée de l'Étant le plus parfait pour atteindre l'essence intime des choses singulières ; dans le cas de l'Écriture, la norme de l'interprétation consiste à partir d'une histoire pour atteindre l'enseignement le plus universel. L'interprétation de l'Écriture peut fonctionner comme une descente dans le particulier, mais l'essentiel est de remonter au général qui

est le plus utile.

D'où deux remarques pour conclure :

*Première remarque*

On peut avancer l'hypothèse que la Méthode de l'interprétation de l'Écriture fondée sur des données était déjà en travail dans la conception de la « vraie Méthode ». Il ne s'agit pas de suggérer par là que la Méthode ou la connaissance réflexive de l'idée vraie donnée, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, est dirigée par un projet d'herméneutique biblique : il faut lire le *Traité de la réforme de l'entendement* d'après ses propres raisons internes et Spinoza n'y mentionne jamais ce projet. Mais nous constatons que le jeune Spinoza a commencé à concevoir la Méthode avec un lexique et des concepts utilisés ensuite pour concevoir les données de l'Écriture. Le concept d'« idée vraie donnée » présupposait ainsi peut-être à la fois l'expérience des pratiques de l'interprétation, dont Spinoza a reçu un enseignement avant de suivre la voie de la réforme de l'entendement, et les premiers essais d'une interprétation d'un autre type. Ces premiers essais ne sont pas conçus comme un déclencheur de la réforme de l'entendement, mais sont peut-être impliqués dans la formulation de la « vraie Méthode ». Conformément au commentaire de Colerus dans *la Vie de B. de Spinoza*, Spinoza a pu réutiliser, dans la programmation des savoirs du *Traité de la réforme de l'entendement*, le précepte des anciens docteurs juifs, issu du *Traité des pères* [Pirqué Avoth], sur l'utilité morale et économique de l'art mécanique. Mais il avait certainement commencé à se démarquer de ces anciens docteurs sur la Méthode d'interprétation biblique. Et cette démarcation s'est exprimée à travers une problématique du donné utilisée très tôt concernant la Méthode.

*Deuxième remarque*

Dans la philosophie après le *Traité de la réforme de l'entendement*, les deux voies de l'explication causale et de l'interprétation s'ouvrent simultanément pour l'entendement. D'une part, la connaissance causale dans *l'Éthique* – ce que TTP, I, 31 nomme la « science vraie », qui ne s'applique pas à l'Écriture, puisqu'elle ne fait pas l'objet d'une « science vraie » au sens strict – ; d'autre part, l'interprétation du donné dans le TTP. Le TTP s'appuie ainsi sur des prémisses méthodologiques formées dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Mais, il élargit l'usage par l'entendement du donné intellectuel à l'usage par l'entendement de données externes situées hors de l'entendement. Dans l'interprétation des Lettres sacrées, l'entendement s'ajuste sur l'expérience de l'Écriture, non sur l'idée de l'origine et de la source de toutes choses. Le TTP confirme ainsi que l'entendement dispose d'une Méthode lorsqu'il est privé de la vraie connaissance des causes, ce qui était déjà le cas dans le *Traité de la réforme de l'entendement* avec l'outil inné intellectuel dont la cause est méconnue, mais dont l'esprit forme une connaissance réflexive. Et la voie de l'interprétation biblique nous enseigne une norme de l'usage de l'entendement : employer les forces intellectuelles en vue de concevoir les choses extérieures dans leur singularité, Lettres Sacrées comprises, à partir de toutes les données communes disponibles.

Ainsi, dans le cas des idées de l'entendement, la disposition des données communes est facile : il suffit de disposer de quelques idées vraies données pour être capable de concevoir les lois de l'entendement. Dans le cas de l'Écriture, il semble qu'il soit nécessaire de s'assurer des données communes : l'enquête savante fournit les conditions pour que l'interprétation en tire des enseignements fondamentaux. Néanmoins, comme dans la « vraie Méthode », où la connaissance de quelques idées vraies suffit à mettre sur la voie de la guérison de l'entendement et de la félicité, la compréhension de quelques dogmes fondamentaux de l'Écriture suffit à mettre sur le « chemin du salut ».

Voyons maintenant ce qui se joue de l'interprétation spinozienne de l'Écriture à partir d'une comparaison non plus interne, avec un texte de jeunesse, mais externe, avec Freud et la psychanalyse.

### **III) Convergence des effets du spinozisme et de la psychanalyse concernant l'interprétation de l'Écriture.**

Je commencerai par rappeler qu'il y a un peu plus d'une décennie, Henri Vermorel, psychanalyste et spécialiste de ce qu'il appelle lui-même « l'identité et la culture freudiennes », a dirigé un ouvrage collectif intitulé *Freud. Judéité, Lumières, Romantisme*. Il a en particulier publié dans cet ouvrage, qui s'inscrit dans la lignée du collectif *Spinoza. Entre lumière et romantisme*, datant de 1985, un article dont le titre évoque explicitement le couplage de Spinoza avec l'inventeur de la psychanalyse : « Culture et identités freudiennes, ou de Spinoza à la modernité freudienne ». Cet article avait pour objectif de placer Spinoza et Freud au cœur de la culture du monde germanique et européen, sur une ligne où se croisent le Romantisme et les Lumières. Le classicisme allemand et le canal romantique auraient ainsi transporté Spinoza dans l'univers de Freud. Ou un certain Spinoza dans un Freud considéré comme l'héritier d'une culture où la rationalité lumineuse de la science est associée au monde plus ténébreux du symbole, du rêve et de la Nature. Dans cette optique, Freud serait aussi décalé du positivisme et du scientisme de son temps, que le serait Spinoza, à son époque, du cartésianisme : l'un comme l'autre articuleraient l'usage de la raison et une forme de mysticisme, la science expérimentale et l'intuition de la totalité, le respect du savant pour le réel et la visée éthique d'une sagesse.

Plus large qu'une perception directe et littérale des textes spinoziens, cette représentation est certes stimulante pour celui qui s'intéresse à la diffusion du spinozisme et à sa réception dans la culture freudienne. Elle repose néanmoins sur un point qu'elle évoque ou implique, mais n'aborde pas de front : une forme de rupture avec la tradition judaïque, qui mérite d'être interrogée chez Spinoza et Freud, et notamment à travers la problématique de l'interprétation. Non seulement G. Brykman a déjà évoqué avec précision la judéité de Spinoza, à partir d'une problématique qui trace des frontières et des singularités par rapport au judaïsme comme religion d'appartenance, mais de nombreux travaux historiques et philosophiques sur le marranisme, ou sur ce que Y. Yovel a appelé les « juifs hérétiques », ont abordé cette question, notamment ceux de C. Gebhardt, I. S. Revah et G. Albiac, récemment présentés et problématisés par S. Ansaldi.

Récemment, P.-F. Moreau a évoqué, dans « De la rupture religieuse à la philosophie », texte publié à la fin de *Spinoza. Etat et religion*, l'existence de deux ruptures de Spinoza : rupture avec une religion d'origine et rupture avec la conversion ; rupture avec une orthodoxie de départ et rupture avec une hétérodoxie ; rupture avec la religion juive et rupture avec la logique de la conversion à une autre religion. Et G. Brykman suivait grosso modo la même direction lorsqu'elle soulignait l'intérêt, mais l'autonomie persistante de Spinoza, après le herem, vis-à-vis de toutes les solutions religieuses alternatives. Cette logique spinozienne de la double rupture correspond-elle à « l'entre-deux » freudien, évoqué par E. Roudinesco dans un article de 2000 sur *Le Moïse de Michel-Ange ?* L'« entre-deux » freudien est la judéité sans appartenance à la religion, mais restée dans l'horizon du judaïsme, donc une judéité placée dans ce fin espace intermédiaire entre la religion et la modernité non-religieuse. Quel est au juste le rapport entre la « double rupture » spinozienne et « l'entre-deux » freudien ? Suffit-il de constater que Spinoza rompt, alors que Freud garde un lien, au moins vécu et dit comme tel, avec le judaïsme ? D'une part, on observe que Spinoza n'affirme ni sa judéité, ni sa non-judéité : il semble qu'on ait affaire à une expression, par le silence, de la double rupture. D'autre part, il apparaît avec Freud qu'on ne peut opposer à tous les coups rupture et judéité.

En effet, la complexité de la judéité freudienne vient précisément du fait que Freud est en position de rupture avec la religion et identifie son sentiment d'appartenance à une rupture qui est un renouvellement de l'identité : le point de rupture est le point où se renouvelle l'identité, non le point où elle se dissout. J. Le Rider, dans le champ freudien, conçoit ainsi le fait d'inventer une tradition qui s'écarte de la conception orthodoxe de la transmission : d'après son article « Moïse égyptien », Freud est un exemple d'assimilation, depuis le judaïsme, à la modernité scientifique, non à la culture chrétienne. Ici encore, la logique de la conversion est rompue. Mais sans rupture au départ. D'où la question freudienne : le renouvellement d'une tradition est-il compatible avec une forme de rupture ? Faut-il parler de rupture partielle pour qu'un tel renouvellement soit possible ? De toute évidence, concernant l'orthodoxie, on ne peut être dedans et dehors. Mais il est aussi évident que Freud n'occupe pas le dehors d'une hétérodoxie. A l'instar de Spinoza, il ne se présente pas comme

un hétérodoxe en controverse avec une religion : il sort de l'espace de la controverse ou de la tension religieuse pour accéder à des trouvailles théoriques hors du champ religieux. Il parle non religieusement de la religion et vit non religieusement son appartenance au judaïsme, sans jamais détruire cette appartenance. Il dit un rapport au judaïsme qui l'en distingue sans rompre avec lui. Autrement dit, il vit et pense une séparation, pas une rupture.

Spinoza et Freud sont donc tous les deux nés juifs et, contrairement aux contestataires ou convertis marranes lestés du poids de la clandestinité ou de la nostalgie, ils ont la même possibilité d'ouverture hors du judaïsme. D'où une forme de division dans le travail d'ouverture : Spinoza est celui qui provoque violemment l'exclusion et en subit certainement la variété des effets, Freud celui qui fait le dur et patient travail de séparation, tout en conservant le lien.

La complexité de la rupture spinozienne vient par conséquent du fait que Spinoza est autant exclu qu'en position de rupture. Et le herem paraît représentatif de la double rupture. Spinoza ne rompt pas seulement comme quand il y a rupture pour aller ailleurs, puisqu'en vérité, il est exclu. Et s'il est exclu, c'est certainement qu'il est déjà ailleurs, et qu'il n'y a pas de place pour cet ailleurs, fût-ce provisoirement, là où il est exclu, c'est-à-dire dans une orthodoxie. Tel pourrait être un des discours spinoziens après le herem. Et on conçoit qu'il est difficile de dire sa judéité lorsqu'on est exclu, à moins que cela soit impossible ou pas nécessaire. Impossible soit par rupture subjective, soit parce qu'on ne peut être entendu par ceux qui excluent. Pas nécessaire, au sens où d'autres urgences peuvent se présenter : dans le cas de Spinoza, répondre à des accusations d'athéisme, par exemple, ou former une philosophie qui a sa rationalité propre, son fonctionnement et ses propres visées.

La judéité silencieuse de Spinoza ne peut donc s'exprimer, d'après G. Brykman, qu'aux limites de la philosophie, à travers le récit du rêve de la *Lettre XVII* de Spinoza à P. Balling : Spinoza y apparaît un matin d'hiver, occupé par les images de rêve d'un Brésilien-Ethiopien, images qu'il parvient à faire disparaître en fixant son regard sur un livre, c'est-à-dire, d'après l'interprétation brykmanienne, sur la philosophie. Le sens esquissé ici à partir du récit du rêve est celui du dépassement et de l'occultation du judaïsme par la philosophie.

Il faut conclure ici sur le registre identitaire et, disons-le dès maintenant, sur son insuffisance. On va voir que si philosophie spinozienne et psychanalyse freudienne se distinguent sur bien des points, elles se rejoignent et se complètent à travers leurs textes respectifs sur l'interprétation. Ce qui distingue Freud de Spinoza est précisément le statut de la psychanalyse, en tant que l'impression est prise en compte et thématifiée dans la recherche du sens, donc la découverte du contre-transfert dans l'interprétation, et ce qui les réunit est, on va le voir, l'exigence d'une limitation du contre-transfert, des initiatives, de la sauvagerie dans l'interprétation.

### **L'interprétation comme point de passage de Spinoza à Freud**

Ce qui conduit Freud à interpréter l'Écriture comme il l'interprète n'est pas un trait culturel, mais un point théorique crucial de l'interprétation du rêve dans *L'interprétation du rêve* <*Traumdeutung*>. S'agissant du passage de la *Traumdeutung* à *L'Homme Moïse*, Annie Tardits et Ilse Grubrich-Simitis rejoignent la lecture de J. Lacan. D'après I. Grubrich-Simitis, le texte fonctionne comme un rêve : il y a une causalité psychique dans l'Écriture en tant que fiction qui déforme un événement. Freud chercherait ainsi à dégager le noyau de vérité historique et les significations de l'Écriture sous cette déformation. Dans *L'envers de la psychanalyse*, Lacan a également souligné l'« étrangeté » de *L'Homme Moïse* et son affinité avec un rêve éveillé : sa façon de procéder comporte, d'après Lacan, une latence qui serait à interroger en fonction d'un souvenir de Freud lui-même.

Or nous voudrions mettre l'accent sur deux points :

1) D'abord, le décalage de Spinoza et Freud sur la problématique de l'invention s'agissant de l'Écriture.

2) Ensuite, le fait que l'interprétation freudienne de l'Écriture ne fonctionne pas seulement comme un rêve, éventuellement représenté par un rêve ou un souvenir de Freud : la *Traumdeutung*

conçoit très explicitement le passage de l'interprétation du rêve à l'interprétation de l'Écriture. Freud en a une perception extrêmement claire. Or, nous allons voir une convergence entre les effets de l'interprétation spinozienne de l'Écriture et les effets du passage freudien de l'objet rêve à l'objet Écriture.

1) S'agissant du registre de l'invention, Freud affirme que le texte biblique est une fiction et qu'il lui faut trouver son sens véritable, quitte à recourir à une série d'inventions explicatives. Or, Spinoza se propose, dans le TTP de recueillir les données du texte en vue d'en conclure le sens, de montrer ce qui est inventé dans le texte et d'écarter toutes les inventions de l'interprétation. Si on suit aujourd'hui Spinoza, on peut bien parler d'un excès freudien d'invention dans l'interprétation de l'Écriture. Or, tout le monde suit Spinoza. Personne ou presque, y compris à l'époque de Freud, ne défend la thèse sur Moïse l'Égyptien, développée par le bibliste allemand, professeur d'Ancien testament à l'université de Berlin, Ernst Sellin. Publiée en 1922, sa thèse est reprise sciemment par Freud. Néanmoins, Freud est conduit, à partir de cette thèse douteuse, à souligner l'essence morale des textes sacrés et le judaïsme politique de Moïse, tout en défendant ses propres thèses sur la tradition cachée d'un culte réprimé, puisque Moïse l'Égyptien aurait choisi les Hébreux pour fonder une religion nouvelle et interdite. Or, l'essentiel n'est pas que Freud rejoigne involontairement, à partir de thèses douteuses sur l'identité de Moïse, des thèses proches de celles de Spinoza ou comparables aux thèses de Spinoza. L'essentiel est que Freud rentre dans la catégorie des inventions d'interprétation dénoncées par Spinoza, sans que la méthode analytique perde de sa valeur dans l'opération d'invention. Il y a ici un point de divergence : une histoire inventée et non tirée de l'Écriture seule est au service d'une méthode analytique qui porte un certain nombre de fruits. Or, en dépit de cette divergence, Spinoza et Freud se complètent sur le plan des effets, indépendamment de tel ou tel point d'interprétation.

On a vu qu'au premier plan du Chapitre VII du *Traité théologico-politique* apparaît la vraie Méthode d'interprétation des enseignements <documenta> de l'Écriture et, simultanément, la reprise de l'argument central de la Préface du TTP, c'est-à-dire la distinction avec les inventions ou fictions <figmenta> des théologiens. Ce système binaire, centré autour de la distinction entre les *documenta* et les *figmenta*, explique l'aspiration à la science et la prudence, voire le scepticisme de Spinoza vis-à-vis de l'interprétation. Il faut être prudent pour ne pas basculer dans l'invention et ajouter l'interprétation au texte ou sur-interpréter. Les effets de la vraie Méthode sont clairement attendus : limiter les discordes théologiques et leurs suites politiques, limiter les passions, c'est-à-dire la démesure de l'interprétation. Si on en reste aux effets attendus, le spinozisme est une critique de l'interprétation, une tentative pour en dépasser la subjectivité ou l'intempérance.

On a vu que Spinoza propose « une vraie Méthode d'interprétation » et l'origine de cette introduction de la Méthode dans l'interprétation est un fait, lié à la nature de l'objet de l'interprétation : le texte interprété, l'objet, nous sommes privés d'une connaissance de sa cause. Restent l'histoire des récits et les enseignements du texte, conformément à l'interprétation de la Nature et à la Méthode d'expérimentation du *Traité de la réforme de l'entendement*. Le problème majeur est donc celui des conditions de l'interprétation : elles doivent être sûres. A travers le double mouvement de l'histoire et de l'interprétation capable de remonter à l'enseignement le plus universel, tout est fait pour que le sens ne soit pas construit par l'interprétation, mais tiré du texte même soumis au travail sélectif d'authentification. Un peu comme la raison baconienne est à la fois tirée de la Nature et appliquée à elle. N. Israël l'a très clairement exprimé dans *Lectures de Spinoza* : l'interprétation n'utilise pas la raison comme principe le meilleur ou comme principe meilleur qu'un autre, mais elle l'utilise tout simplement. Autrement dit, on l'a vu, elle met en œuvre la méthode d'expérimentation qui relève de la raison ou du troisième mode de perception d'après le *Traité de la réforme de l'entendement*.

Or, un des effets de cet usage de la raison rejoint Freud, indépendamment du contenu de l'interprétation spinozienne, et indépendamment du fait que Spinoza fonde une critique rationnelle de thèses essentielles au judaïsme. Un des effets de la vraie Méthode d'interprétation est que Spinoza isole l'Écriture en voulant la traiter par elle-même et pour pouvoir la traiter ainsi. Ce faisant, il ne réintroduit pas l'enfermement du texte dans une orthodoxie, ne joue pas une

orthodoxie contre une autre : il isole le texte précisément pour l'arracher aux traditions. Ainsi, il prépare ce que va opérer Freud bien plus tard : situer l'Écriture, à partir d'un point précis de l'interprétation du rêve, dans le champ d'une multiplicité d'autres textes. L'Écriture est isolée par Spinoza, mais elle pourra désormais être considérée comme les autres textes. C'est ce « comme les autres » qui désigne, pour différentes raisons, un des points d'intersection profanes du spinozisme et du freudisme. C'est ce point que nous voudrions précisément évoquer pour finir.

2) Pour démontrer la source et la nature psychiques du rêve, Freud démontre dans la première moitié de la *Traumdeutung* que le rêve réalise un souhait, une pensée de rêve, tout en la masquant. Cette démonstration occasionne une première approche de l'appareil psychique et de l'interprétation. Or, d'après les Chapitres V, C et V, D de la *Traumdeutung*, lorsque le souhait se précise sous la forme symbolique de l'Œdipe à travers un rêve typique, Freud évoque une légende, un matériel littéraire et des nouveautés dans la méthode d'interprétation pour le même objet psychique qu'est le rêve. Freud poursuit la récusation du faux symbolisme, auquel il oppose le vrai symbolisme, qui est le complément de l'interprétation classique, fondée sur l'accès aux associations psychiques du rêveur. Ce faisant, en accord avec la thèse principale selon laquelle la nature psychique du rêve ouvre sur l'autonomie de la vie psychique en général, il apparaît que la doctrine de l'interprétation du rêve ouvre aussi sur une doctrine de l'interprétation des textes, à la fois légendaires, littéraires et bibliques.

Freud n'a donc pas choisi, pour diverses raisons seulement conjoncturelles ou historiques, d'appliquer une Méthode à un nouvel objet, de passer du rêve à l'Écriture, d'analyser des rêves, puis d'analyser l'Écriture. Le passage du rêve au texte est théorisé dans la *Traumdeutung*, autour d'un double argument : primo, le rêve est l'autonomie du psychisme, donc le rêve est une fenêtre ouverte sur la vie animique, sur d'autres rêves et même sur l'interprétation analytique ; secundo, face à certains matériaux de rêve, le rêve devient une fenêtre ouverte sur d'autres textes, donc sur une transmission très différente de celle du récit analytique à l'analyste. Deux récits existent, avec un contenu commun : le même analyste reçoit ce contenu, mais deux méthodes sont requises, avec des enjeux nouveaux pour la psychanalyse.

Deux notes de la nouvelle édition française des *Œuvres complètes* révèlent que Freud a toujours été sensible à la différence et à la cohérence entre ces deux méthodes. La seconde se substitue à la première lorsque des éléments lui manquent, tout en la poursuivant : elle témoigne de ce que fait la psychanalyse avec des récits, des images, des produits de la fantaisie qui ne sont pas les récits des analysés, lorsque manque le récit vivant du rêveur. Il n'y a là aucune confusion chez Freud, mais la considération croisée du rêve et des récits avec des instruments nouveaux. Le Chapitre V, D rappelle ainsi les conditions habituelles de l'interprétation du rêve : est requis l'accès aux pensées inconscientes et associées qui se trouvent derrière le contenu du rêve. Sans cette condition est compromise la méthode fondée sur la nature psychique du rêve, qui a écarté l'hypothèse sur les sources somatiques ou corporelles du rêve. Mais il y a un cas précis où l'interprétation ne requiert pas les associations : lorsque le rêveur a utilisé, dans le contenu du rêve, des éléments symboliques. La seconde méthode de l'interprétation freudienne du rêve est donc fondée sur la coïncidence du contenu pensé du rêve et du symbolisme, exprimé dans les grands textes de l'humanité par le psychisme. Les rêves typiques conduisent aux récits légendaires parce qu'ils ont les mêmes sources chez tous les hommes, chez tous les créateurs et dans tous les récits.

On est tenté de se dire que la psychanalyse atteint là une limite. Or, se met en place ici, en réalité, une deuxième méthode symbolique : la première méthode symbolique, ou méthode dite « du chiffre » dans la littérature sur le rêve, croit aux sources somatiques du rêve ou à la représentation chiffrée du corps et de ses parties dans le rêve : elle est longuement récusée par Freud dans le Chapitre I, et de nouveau au Chapitre V, qui nous intéresse ici ; la vraie méthode symbolique s'accorde avec la nature psychique du rêve et s'ajuste aux différents récits. Ainsi, après avoir formulé les prémisses de la théorie du complexe d'Œdipe sous la forme de deux rêves typiques complémentaires impliquant meurtre et inceste, Freud souligne que ce complexe a acquis « une significativité d'une ampleur insoupçonnée pour la compréhension de l'histoire de l'humanité, du développement de la religion et de la moralité ». Les tragédies antiques transmettent quelque chose d'universel, en

rapport avec l'universalité de ce qu'on aborde à partir de la psychologie infantile. La production poétique est donc enracinée dans une production psychique, à l'origine de rêve.

**Adrien KLAJNMAN lors du stage du 5 février 2009  
Lycée Jehan de Chelles (77) et Paris I - Sorbonne**

p. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza* / I, Avant-propos, Paris, PUF, 1998, p. 1-7.

Dans cette perspective, il convient d'être sensible aux matériaux d'origine, aux instruments ou aux modèles traditionnels dont Spinoza a pu disposer pour former son concept de Méthode. Sa Bibliothèque personnelle apporte à ce sujet au moins des indices, qui ont pour noms Descartes, Bacon, Clauberg, la *Schulmetaphysik* calviniste évoquée par Dibon : Maccovius, Buittendijk, mais aussi Keckermann, dont un exemplaire du *Systema Logicae* était en possession de Spinoza, ou Arnauld et Nicole, les auteurs de la *Logique ou l'art de penser* (cf. 1° P. Dibon, *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Tome 1, L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque précartésienne (1575-1650), Paris, Amsterdam, Londres, New-York, Publications de l'Institut français d'Amsterdam et de la Maison Descartes, Elsevier Publishing Company, 1954, 274 pp. ; 2° Inventaire des livres formant la Bibliothèque de B. de S., in Spinoza, in *Ethique*, texte original et traduction nouvelle par B. Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 1988, 1999). Il importe, par ailleurs, de prendre en considération les doctrines ou les systèmes que ces modèles ont récusés et que Spinoza a lui-même perçus comme incompatibles avec ses propres positions sur la Méthode. Ainsi, la critique des arguments sceptiques sur la Méthode dans le *Traité de la réforme de l'entendement* unit plus Spinoza à Bacon que leur conception propre et directe de la Méthode (cf. F. Bacon, *Novum Organum*, Aphorisme 67, Livre I, Paris, PUF, 1986 p. 129 ; Spinoza, TIE, P, § 30, p. 49-51 ; G., II, p. 13 ; TIE, P, § 47, p. 71 ; G., II, p. 18 ; TIE, P, § 78, p. 121-123 ; G., II, p. 29-30).

Qu'il s'agisse de la classique édition complète de référence des *Spinoza Opera*, sous l'égide de Gebhardt (*Spinoza Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Carl Winter, Heidelberg, 1925. 2. Auflage Heidelberg, 1972, 4 vol.) ou, par exemple, de la traduction américaine du TIE par R. H. M. Elwes en 1989, dans une édition courante et non scientifique (Benedict de Spinoza, *Ethics, including the Improvement of Understanding*, translated by R. H. M. Elwes, New-York, Prometheus Books, 1989), le lecteur est de facto conduit à découvrir le TIE couplé avec l'*Ethique* dans un unique volume.

F. Mignini, « Données et problèmes de la chronologie spinozienne 1656-1665 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71, Janvier 1987, « Les premiers écrits de Spinoza », p. 9-21 ; « Nuovi contributi per la datazione et l'interpretazione del Tractatus de intellectus emendatione di B. Spinoza », *La cultura*, 17, Florence, 1979, p. 87-160. Benedicti de Spinoza *Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. Van Vloten et J. P. N. Land, La Haye, 2 vol. 1883. Les responsables de cette édition considéraient vraisemblablement le TIE comme le premier texte de Spinoza, mais rien n'interdit de penser qu'ils voyaient en lui, par ailleurs, la meilleure introduction à l'ensemble du système spinozien. Aujourd'hui, la recherche récente renforce, avec ses propres arguments nouveaux et mieux informés, la logique de cette présentation, ses sous-entendus d'ordre chronologique.

Pour une perception synthétique des enjeux de datation et d'édition du TIE, voir A. Klajnman, Chapitre III. Le *Traité de la réforme de l'entendement*, in *Lectures de Spinoza*, Paris, ellipses, 2006, p. 25-44. F. Mignini, « Sur la genèse du Court *Traité* », in *Cahiers Spinoza*, N°5, Paris, Réplique ; F. Akkerman, « La latinité de Spinoza et l'authenticité du texte du *Tractatus de Intellectus Emendatione*, in « Les premiers écrits de Spinoza », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, N°1, Tome 71, Paris, Vrin, 1987, p. 23-29. Cf. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Epiméthée, PUF, 1994. Voir A. Klajnman, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Paris, Editions Kimé, 2006.

A. Matheron, « Les travaux de Mignini », *Bulletin de la Société des Amis de Spinoza*, 1983 ; « Idée, Idée d'idée et certitude dans le *Tractatus de Intellectus Emendatione* et dans l'*Ethique*, in *Méthode et métaphysique*, GRS, Travaux et Documents, n° 2, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1989, p. 93-104 ; « Les modes de connaissance du *Traité de la réforme de l'entendement* et les genres de connaissance de l'*Ethique* », in *Spinoza. Science et religion*, Actes du Colloque du Centre culturel international de Cerisy-la-salle, 20-27 Septembre 1982, Paris, Vrin, 1988, p. 97 et sq. ; « Pourquoi le *Tractatus de intellectus emendatione* est-il resté inachevé ? », in « Les premiers écrits de Spinoza », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 71, Paris, Vrin, Janvier 1987, p. 45-55.

M. Gueroult, *Spinoza*, II, Appendice 16, New York, Olms, 1974.

TIE, P, §§ 14-15, p. 31 ; G., II, p. 8-9.

TIE, P, § 15, p. 31 ; G., II, p. 9.

TIE, P, § 14, note d, p. 30 ; G., II, p. 8.

TIE, P, § 16, p. 33 ; G., II, p. 9.

TTP, Œuvres III, op. cit., p. 55.

TIE, P, §§ 14, 15, 16, p. 31-32 ; G., II, p. 8-9.

TTP, V, 13, p. 225 et sq.

TIE, P, § 15, p. 31 ; G., II, p. 9.

Cf. TIE, P, § 32, p. 53 ; G., II, p. 14.

Cf. Spinoza, Ep. LXXVI à A. Burgh, *Œuvres IV*, p. 345 ; G., IV, p. 323-324.

Cf. Ep. LXVII, d'A. Burgh à Spinoza, *Œuvres IV*, p. 319 ; G., IV, p. 282.

Cf. TTP, VII, 9, p. 295 ; G., III, p. 105.

Cf. TTP, VII, 17, p. 311 ; G., III, p. 111.

Cf. TTP, VII, 1, p. 277 ; G., III, p. 97.

Cf. E., I, Appendice, op. cit., p. 87 ; G., II, p. 82.

Cf. TTP, VII, 1, p. 278 ; G., III, p. 98.

Cf. Lettre 43 à J. Osten, *Œuvres IV*, p. 272 ; G., IV, p. 219,

Cf. TTP, VII, 1, p. 278.

Cf. TTP, VII, 2, p. 279.

Cf. TTP, VII, 2, p. 279 ; G., III, p. 98.

Cf. TTP, VII, 2, p. 281.

Cf. TTP VII, 11 à TTP VII, 14, p. 299 et sq. ; G., III, p. 105 et sq.

Cf. TTP, VII, 6, p. 289, G., III, p. 102

Cf. TIE, P, § 51 et sq., p. 75 et sq. ; G., II, p. 19 et sq.

Cf. TIE, P, § 103, p. 155 ; G., II, p. 37.

Cf. TIE, P, §§ 100-101, p. 151 ; G., II, p. 36-37.

Cf. TIE, P, § 18, p. 37 ; G., II, p. 10.

Cf. TIE, P, § 24, p. 45 ; G., II, p. 12.

Cf. TTP, VII, 3, p. 281 ; G., III, p. 99.

Cf. TTP, VII, 4, p. 283.

Cf. *Freud, Judéité, Lumières et romantisme*, sous la dir. de Henri Vermorel, Anne Clancier, Madeleine Vermorel, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1995.

Cf. *Spinoza. Entre lumière et romantisme*, Les cahiers de Fontenay, n° 36 à 38, ENS Fontenay-aux-Roses, Mars 1985.

Cf. H. Vermorel, « Culture et identités freudiennes, ou de Spinoza à la modernité freudienne », in *Freud. Judéité, Lumières, Romantisme*, op. cit., p. 9-18.

Cf. G. Brykman, *La judéité de Spinoza*, op. cit.

Cf. Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991.

Cf. 1) S. Ansaldi, « Carl Gebhardt. Le spinozisme de l'action métaphysique », in C. Gebhardt, *Spinoza, judaïsme et baroque*, textes réunis par Saverio Ansaldi, Travaux et documents n° 9, GRS, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000 ; 2) S. Nadler, *Spinoza. Une vie <Spinoza. A life>*, trad. de l'anglais par J.-F. Sené, Paris, Bayard, 2003 ; 3) Ph. Cassuto, *Le Compendium grammaticae linguae hebraeae*, in *Lectures de Spinoza*, sous la dir. de P.-F. Moreau et Ch. Ramond, Paris, ellipses, 2006, p. 185-202 ; 4) A. Klajnman, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Chapitre II « De la Méthode à l'Ars » et notes 27 et 28 du Chapitre II, Paris, Kimé Editions, 2006, p. 78-85 et p. 204-205 (sur la corrélation entre le métier mécanique de Spinoza et la Michna 2 de Rabban Gamliel au Chapitre II des *Commentaires du Traité des pères <Pirqé Avot>*, Lagrasse, Verdier, 1990, p. 92-94).

Cf. P.-F. Moreau, *Spinoza. Etat et religion*, « De la rupture religieuse à la philosophie », Lyon, ENS Editions, 2005, p. 107-114.

Cf. E. Roudinesco, « Freud et le régicide : éléments d'une réflexion », in *Sigmund Freud, de l'Interprétation des rêves à L'Homme Moïse*, Revue Germanique Internationale, op. cit., p. 113-126.

Cf. J. Le Rider, « Moïse égyptien », in *Sigmund Freud, de l'Interprétation des rêves à L'Homme Moïse*, Revue Germanique Internationale, op. cit., p. 127-150.

Cf. S. Freud, *Allocution aux membres de la société B'nai B'rith*, op. cit.

Cf. P.-F. Moreau, *Spinoza. Etat et religion*, « De la rupture religieuse à la philosophie », op. cit.

Cf. B. Spinoza, Ep. XVII, à P. Balling, *Œuvres IV*, Appuhn, Paris, GF, p. 176 ; Spinoza Opera IV, p. 77.

Cf. G. Brykman, *La judéité de Spinoza*, op. cit., p. 39-43.

Cf. E. Roudinesco, « Freud et le régicide » : éléments d'une réflexion », art. cit.. Elle dit en substance de la psychanalyse qu'elle est le prolongement de la judéité freudienne ou du judaïsme sans Dieu. Le judaïsme profane est-il à l'origine de la psychanalyse et même de son extension, c'est-à-dire d'une singulière théorie de la société, d'un récit anthropologique sur l'origine de la civilisation et d'une interprétation biblique ? Pas, d'après la Traumdeutung.

Cf. R. Asseo, M. Czermak, et Th. Neyraut-Sutterman, « Chroniques d'un détail secondaire chez Freud. A propos du Moïse de Michel Ange », *Topique*, 9-10, Paris, PUF, 1972, p. 177-204.

Cf. S. Freud, *L'interprétation du rêve <Traumdeutung>*, Œuvres Complètes IV, Paris, PUF, 2004.

Cf. A. Tardits, « Le devenir freudien du souvenir d'enfance », in *Sigmund Freud, de l'Interprétation des rêves à L'Homme Moïse*, Revue Germanique Internationale, op. cit., p. 99-109.

Cf. I. Grubrich-Simitis, « Métamorphoses de L'interprétation des rêves », in *Sigmund Freud, de l'Interprétation des rêves à L'Homme Moïse*, Revue Germanique Internationale, op. cit., p. 9-47.

Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 133-135.

Cf. E. Sellin, *Moïse et sa signification pour l'histoire israélite et juive, <Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Geschichte>*.

Cf. Freud reprend ainsi des thèses sur Moïse qui circulent au XVIIIe et XVIIIe chez Toland, Lessing, John Spencer, Reinhold, Schiller et Goethe, visant à réconcilier polythéisme et monothéisme ou à dépasser le clivage entre vraie et fausse religion, donc à contester le thème de l'élection. Or, Freud trouve ces thèses exprimées dans la thèse de Sellin en



particulier. Voir J. Le Rider, « Moïse égyptien », art. cit., et surtout A. Caquot, bibliste invité en 1969 par Lacan à son Séminaire pour faire le point sur les sources de *L'Homme Moïse*. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, op. cit.

Cf. B. Spinoza, *Œuvres III, Traité théologico-politique*, Préface <9> et Chapitre VII. De l'interprétation de l'Écriture, Paris, PUF, 1999, p. 65 et p. 277.

Cf. B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione, Traité de l'amendement de l'intellect*, B. Pautrat, Paris, Allia, 1999, § 103, p. 155 ; *Spinoza Opera*, Gebhardt, II, p. 37. Cf. A. Klajnman, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, « Chapitre II. De la méthode à l'Ars », Paris, Editions Kimé, 2006, p. 104-108.

Cf. Bacon, *Novum Organum*, Livre I, Aphorisme 26, Paris, PUF, 1986, p. 107.

Cf. N. Israël, « Chapitre V. Le Traité théologico-politique : de la libre interprétation », in *Lectures de Spinoza*, dir. P.-F. Moreau et Ch. Ramond, Paris, ellipses, 2006, p. 51-67.

Cf. A. Klajnman, « Raison et art de raisonner dans la réforme spinozienne de l'entendement », in *Les facultés de l'âme à l'âge classique*, sous la direction de Chantal Jaquet et Tamàs Pavlovits, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 197.

Cf. S. Freud, *L'interprétation du rêve*, op. cit., p. 258-317.

Cf. S. Freud, *L'interprétation du rêve*, op. cit., note 1, p. 280 et note 1, p. 303.

Cf. S. Freud, *L'interprétation du rêve*, op. cit., p. 301.

Cf. S. Freud, *L'interprétation du rêve*, op. cit., note 1, p. 304.

Cf. *ibid* : : « La légende d'Œdipe est née d'un matériau de rêve immémorial qui a pour contenu la pénible perturbation du rapport aux parents par les premières motions de la sexualité ».

Cf. S. Freud, *L'interprétation du rêve*, op. cit., p. 301.

Cf. S. Freud, *L'interprétation du rêve*, op. cit., p. 305.

Cf. S. Freud, *L'interprétation du rêve*, op. cit., note 1, p. 257.