



HAL
open science

“ Le sens d’un texte est toujours dans un autre texte ” -Sur quelques points de traduction de l’Éthique de Spinoza

Charles Ramond

► To cite this version:

Charles Ramond. “ Le sens d’un texte est toujours dans un autre texte ” -Sur quelques points de traduction de l’Éthique de Spinoza. Actualidad y relevancia de la Ética de Spinoza. Nuevas traducciones y lecturas, Francisco José MARTÍNEZ, Apr 2021, Cuenca, Espagne. <halshs-04189467>

HAL Id: halshs-04189467

<https://shs.hal.science/halshs-04189467v1>

Submitted on 28 Aug 2023

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

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



HAL Authorization

[CONGRESO INTERNACIONAL: A LOS TREINTA AÑOS DEL SEMINARIO SPINOZA (1990-2020). ACTUALIDAD Y RELEVANCIA DE LA ÉTICA DE SPINOZA. NUEVAS TRADUCCIONES Y LECTURAS, 28-30 avril 2021 (en ligne [ici](#)), Organisé par Francisco José MARTÍNEZ, avec le soutien institutionnel de la Faculté des sciences de l'éducation et des humanités de l'université de Cuenca (UCLM, Université de Castille – La Manche), et de la Faculté de philosophie de l'UNED (Université Nationale d'Enseignement à Distance, Madrid). Texte et vidéo [ici](#)].

« Le sens d'un texte est toujours dans un autre texte »

– Sur quelques points de traduction de l'*Éthique* de Spinoza

[Charles RAMOND](#)

Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis,
EA 4008 LLCP

1. Traduction et Interprétation

Je tiens d'abord à remercier chaleureusement Francisco José MARTÍNEZ, son Président, pour m'avoir fait l'honneur de m'inviter à participer aux célébrations du 30^{ème} anniversaire du *Seminario Spinoza*. Je me sens doublement concerné par le titre du colloque qui nous réunit en cette occasion : « Actualité et pertinence de l'*Éthique* de Spinoza : Nouvelles traductions et interprétations ». D'abord comme responsable depuis plusieurs années du Séminaire [Spinoza à Paris 8](#), dans lequel nous essayons de montrer comment et pourquoi la philosophie de Spinoza continue à être « relevante », c'est-à-dire continue à être une ressource de pensée pour la philosophie contemporaine ; et ensuite comme traducteur de Spinoza, ayant publié une traduction du *Traité Politique* aux Presses Universitaires de France en 2005, dans le cadre de l'Édition-Traduction de Spinoza dirigée par Pierre-François Moreau, qui vient de s'achever avec la parution de sa propre traduction de l'*Éthique*.

Cette question de la traduction ne se distingue pas, à mes yeux, de la question et de la pratique de la philosophie elle-même. « Interpréter » et « traduire » consistent tous deux en effet à donner de la signification ou du sens à un texte. Sans doute la philosophie est-elle « résolution de problèmes théoriques par les moyens du langage ordinaire »¹ autant que « donation de sens », mais l'une ne peut guère aller sans l'autre. Car pour « résoudre les problèmes théoriques » laissés sans solutions satisfaisantes par les philosophes qui nous ont précédé, il faut comprendre leurs énoncés et leurs propres tentatives, c'est-à-dire « donner du sens à », « interpréter », ou « traduire » leurs textes. La hiérarchie, voire la distinction d'essence, entre « auteurs » (ou « créateurs », pour parler à la manière romantique de Deleuze) et « commentateurs », « interprètes » ou « traducteurs » m'apparaît ainsi comme illusoire sur le plan théorique, quand bien même elle peut avoir ses nécessités psychologiques ou sociales. Tout auteur ou créateur de philosophie, tout philosophe, est toujours en même temps, simultanément, du même geste, un commentateur, un interprète, ou un traducteur, comme le montre par excellence l'exemple de Spinoza². Et inversement, tout commentaire ou interprétation suppose une position philosophique, un point aveugle à partir duquel on projette une certaine lumière et donc simultanément certaines ombres (certaines questions) sur un texte philosophique. Sans ce point d'origine, le commentaire serait impossible : cela reviendrait à croire que l'on peut éclairer une scène sans source de lumière. Une traduction ou une interprétation « non-philosophiques », ou une traduction « sans interprétation » ou un commentaire « non-interprétatif », sont donc autant de chimères.³

¹ Telle est du moins la définition que j'en propose – d'où les guillemets –, et sur laquelle je règle ma propre pratique. J'ai justifié par la suite cette définition dans « Pour une philosophie sans objets ni concepts », Intervention au Collège International de Philosophie (« Les samedis, débats autour d'un livre »), Séance consacrée à l'ouvrage collectif *Les concepts en philosophie – Une approche discursive*, Frédéric COSSUTTA éd., Limoges : Lambert-Lucas, 2020), Organisée par Nathalie PÉRIN, Sorbonne, samedi 15 janvier 2022. Lire [ici](#) la version en français, et [ici](#) la version en anglais (2023), légèrement augmentée.

² La pratique de la traduction ne se distinguant pas de la philosophie elle-même, nous reprendrions à notre compte la formule frappante de Jacques RANCIÈRE, qui associe à l'activité de traduction l'émancipation ou la libération traditionnellement associées à la philosophie elle-même : « une communauté émancipée est une communauté de conteurs et de traducteurs » (*Le spectateur émancipé*, p. 29).

³ À l'exemple de la déclaration liminaire de Pierre-François MOREAU dans les « notes » à sa récente traduction de *l'Éthique* : « Le commentaire qui suit est minimal : nous nous sommes bornés à donner au lecteur les indications qui peuvent faciliter sa lecture et nous avons le plus possible évité l'interprétation, comme l'exige la règle de cette édition » (p. 499 [Souligné CR]). La précaution « nous avons le plus possible évité l'interprétation » ne fait rien à l'affaire. Toute traduction est déjà une interprétation, qu'on le veuille ou non.

Le slogan « le sens d'un texte est toujours dans un autre texte », titre du présent exposé, caractérise donc indistinctement la philosophie et son histoire. Il résume ma position constante depuis plusieurs décennies. Dans la présentation de ma soutenance de thèse sur « Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza », en 1992 à la Sorbonne, intitulée « la donation de sens »⁴, je soutenais déjà que le sens d'un texte ne peut jamais apparaître que dans un autre texte, dans un écart interprétatif ou de traduction. L'objectivité, ne serait jamais constatée, toujours constituée. L'idée selon laquelle un texte « parlerait de lui-même », ou « aurait en lui-même son propre sens » conduisait en effet, me semblait-il alors et me semble-t-il toujours, à la conclusion absurde selon laquelle la simple récitation d'un texte, à la manière d'une synthèse vocale produite par ordinateur, prouverait qu'on l'a compris, alors que c'est évidemment le contraire – absurdité qui fait le fond de la merveilleuse nouvelle de Borgès *Pierre Ménard auteur du Quichotte*.

Pas plus qu'une chose ne pouvait « parler par elle-même »⁵, un texte ne pourrait pas « parler par lui-même ». La seule possibilité pour montrer qu'on avait compris un texte consistait au contraire à produire un texte différent, dans lequel on l'exposerait d'une façon nouvelle, avec d'autres mots et d'autres phrases. Si faible fût-il, cet écart de la traduction, de l'interprétation, ou de la donation de sens, m'était apparu alors (et m'apparaît toujours) comme absolument irréductible, puisque sans lui il n'y avait plus aucun moyen de montrer (ce) que l'on avait compris (dans) un texte. D'une manière derridienne (ou, si l'on veut, à la manière d'une machine de Turing), on devait donc poser que toute lecture était écriture, et par conséquent que toute lecture qui n'était pas écriture ne serait même pas une lecture. L'écart de l'interprétation, du commentaire, de la traduction, s'avérait ainsi être la condition de possibilité de la signification ; tout en étant sa condition d'impossibilité, puisque la nécessité de l'écart empêchait à jamais la production d'une signification « objective » sur laquelle tout le monde aurait pu s'accorder. Ce « transcendantalisme paradoxal » qui caractérise selon moi la position de Derrida, et qui me semble une description très exacte de l'activité philosophique, était donc devant mes yeux dès mes premiers travaux, même s'il m'a fallu bien longtemps pour le comprendre et le formuler.

⁴ Devant un jury composé de Alain BADIOU, Geneviève BRYKMAN, Jean-Marie BEYSSADE (Directeur) et Pierre MAGNARD, auxquels je suis heureux ici d'exprimer encore une fois ma gratitude et de rendre encore une fois hommage, par-delà les années.

⁵ J'ai développé ce point dans « 'Res ipsa loquitur'. Les 'choses' peuvent-elles 'parler d'elles-mêmes' ? – Pour une constitution judiciaire de la réalité (William Gaddis) », in Charles RAMOND, *Vingt-Quatre études de philosophie du langage ordinaire*, Limoges : Lambert Lucas, 2022, p. 23-36.

2. Les cercles de la signification

Une autre façon de dire l'indissociabilité de la traduction et de l'interprétation consisterait à mettre en avant la dimension nécessairement circulaire de toute traduction. J'avais déjà insisté sur ce point dans une analyse du grand livre de Badiou *L'Être et l'Événement*⁶ : s'il fallait voir dans l'ontologie du multiple, proposée par Badiou, une « autre version » de la théorie mathématique des ensembles, alors lequel de ces deux textes devait-il être considéré comme l'original, et lequel comme la traduction ? La mathématique était plus récente historiquement, mais s'installait par définition dans l'éternité des choses démontrées, et par conséquent pouvait être considérée comme première. Mais l'ontologie l'avait bel et bien précédée historiquement, puisqu'elle existe depuis plus de deux millénaires, alors que la théorie des ensembles a à peine plus d'un siècle. Aucun point d'origine n'était donc décelable objectivement⁷, et chacune des deux versions tirait son sens de l'autre, en même temps qu'elle le lui donnait – à l'image des expressions parallèles de toute « chose singulière », chez Spinoza, dans les deux « attributs » connus de la

⁶ Voir Charles RAMOND, « Système et traduction chez Alain Badiou », in Charles RAMOND (Dir.), *Alain Badiou – Penser le Multiple*, Paris : L'Harmattan, 2002, p. 525-540. J'ai proposé en outre des analyses de plusieurs autres philosophes contemporains sous l'angle de la « traduction ». Sur DERRIDA, voir Charles RAMOND, *Dictionnaire Derrida*, Paris : Ellipses, 2016, notamment les articles « Extraduire », « Indécidabilité », et tous les passages consacrés au livre de Derrida *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante »* (Paris : L'Herne, 2005) – pour reprendre l'un des termes utilisés dans le titre du présent Colloque ; et également Charles RAMOND, « Critique de la lalangue », Intervention lors des Journées d'Études Doctorales *Jacques Derrida : 'Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne'* [citation extraite de *Le monolinguisme de l'autre – Ou La prothèse d'origine*, Paris : Galilée, 1996], EA 4008 LLCP, Resp. Charles RAMOND et Manola ANTONIOLI, Université Paris 8, Département de Philosophie, 19-20 juin 2017. Sur Jacques RANCIÈRE, voir Charles RAMOND, « 'Traduisez-vous les uns les autres' – Logique, Politique et Anthropologie de la Traduction dans *Le Maître Ignorant* de Jacques Rancière », in *Noesis* 21 (Nice : CRHI), 2013, *La Philosophie, La Traduction, L'Intraduisible*, Volume publié sous la direction de Michaël BIZIQU et Geneviève CHEVALLIER, p. 107-124 ; Sur Bruno LATOUR, voir Charles RAMOND, « *After Humanism : Politics of Nature and Parliament of Things in Bruno Latour* », in *Trans-Humanities*, Ewha Institute for the Humanities (Ewha Womans University Press, Séoul, République de Corée), 2016, Vol. 9 n°1, p. 29-40. Sur Henri MESCHONNIC enfin, voir Charles RAMOND, « 'Ni vers ni prose !' – Langage ordinaire, poésie, politique (Henri Meschonnic) », in Charles RAMOND, *Vingt-quatre études de philosophie du langage ordinaire, op. cit., Étude 16*, p. 305-313.

⁷ On trouve dans le *Traité Théologico-Politique* une même indécision sur l'origine de la parole divine, inscrite dans le « cœur » ou « l'esprit » des hommes, mais également sur du papier recouvert « d'encre noire » (chp XII, LM 431 23-27). Spinoza semble hésiter : Dieu « a révélé [...] par l'intermédiaire des apôtres que le pacte divin s'écrivait désormais non plus <non amplius [...] scribi> sur des tables de pierre et avec de l'encre, mais dans le cœur et avec l'Esprit de Dieu » (chp XVII, LM 587 8-11), comme si l'inscription dans le cœur avait succédé à l'inscription dans la pierre. Mais une parole de Dieu « intérieure » ne devait-elle pas être également « antérieure » à son double « extérieur » d'encre et de papier ? Voir sur ce point la « Présentation générale » de notre traduction du *Traité Politique* (Paris : PUF, 2005), p. 31-32.

« substance » et dans l'infinité des attributs inconnus, sans point d'origine assignable dans le feuilletage des plans de réalité.

Ce phénomène circulaire est frappant en plusieurs points centraux des traductions de la philosophie de Spinoza. J'en donnerai deux exemples. En *E1def6*, Spinoza écrit (traduction de Bernard Pautrat) : « Par Dieu, j'entends *un étant* absolument infini, c'est-à-dire *une substance* consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ». Comme on le voit, Pautrat rend *ens absolute infinitum* par « un étant absolument infini », et *substantiam constantem infinitis attributis* par « une substance », etc. Sur ce point, la récente traduction de Pierre-François Moreau est identique (« un être », « une substance »). Mais Spinoza montre en *E1p14* qu'il n'existe en réalité qu'une seule Substance. Par conséquent, on aurait pu traduire dès le début : « par Dieu j'entends *l'étant* (ou *l'être*) absolument infini, c'est-à-dire *la substance* consistant », etc. Le traducteur français, qui doit choisir entre l'article défini et l'article indéfini, ne peut pas laisser subsister l'indécision du latin. Il est donc obligé de choisir, de donner un sens. Pourquoi adopter au début l'article indéfini, comme s'il pouvait y avoir « plusieurs » Dieux ou Substances, alors que Spinoza soutient le contraire ? Pourquoi faire ce contresens objectif ? La raison généralement invoquée est qu'on « ne sait pas encore », en *E1def6*, qu'il n'y a qu'une substance, et qu'on le découvrira « plus tard ». Mais c'est accorder (à tort) de la temporalité aux enchaînements démonstratifs de *l'Éthique*, en les lisant à la lumière des exercices spirituels temporels que sont les *Méditations* de Descartes (« aujourd'hui », « hier », etc.). C'est donc faire un deuxième contresens pour justifier le premier. Si *l'Éthique* est démontrée *more geometrico*, il n'y a aucune chronologie entre ses énoncés : car la logique est sans durée. Et donc, les traducteurs auraient dû employer dès le début l'article défini : « j'entends par Dieu *l'étant* / *l'être* absolument infini », c'est-à-dire « *la substance* consistant en », etc., et non pas l'article indéfini. On s'étonne même qu'ils ne l'aient pas fait. La circularité de la traduction (le texte traduisant donnant et recevant simultanément du sens du texte traduit) n'est d'ailleurs ici qu'un élément d'une série de circularités de la signification (les pages suivantes donnant leur sens aux pages précédentes, et la compréhension globale du système donnant sens à ses énoncés locaux).

La même indécision du latin conduit, dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, à une conclusion différente, en raison d'un contexte général différent. En effet, selon la célèbre définition qui clôt le §27, « la bonne méthode est donc celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme *de l'idée vraie donnée / d'une idée vraie donnée* <*verae ideae norma*> ». Cette idée vraie est « donnée », précise Spinoza, parce qu'elle est « donnée en nous » « de naissance » (*TRE* §26 n. 1, 27 n. 1, 28 ; voir aussi §61 fin). Cette « idée vraie

donnée » est par excellence l'idée de Dieu, comme Spinoza le laisse entendre sans ambiguïté dans le §28. Mais Spinoza ne dit jamais, dans le *TRE*, que la méthode doit partir seulement de l'idée de Dieu, à l'exclusion des autres idées : tout au contraire, il précise bien, par exemple au §32, que la méthode peut partir de la considération d'une idée vraie « quelconque ». La bonne méthode est donc finalement « celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme d'une idée vraie donnée » (§27). La plupart des traducteurs français s'accordent d'ailleurs ici sur l'emploi de l'article indéfini. La traduction est autant du contexte que du texte, elle circule de l'un à l'autre.

3. Contrainte du sens et contrainte de l'usage

Un autre cas où la traduction ne peut éviter d'être interprétative se produit lorsque Spinoza se réfère lui-même à « l'usage » ordinaire du langage, si bien que le traducteur se voit contraint à renoncer, dans la langue cible, à l'exactitude de la traduction du latin, et donc à interpréter, c'est-à-dire à s'écarter de l'original (car les expressions « usuelles » ne sont pas toujours les mêmes en latin et en français ou certainement dans les autres langues vivantes contemporaines comme l'espagnol, l'italien, l'anglais, etc.). J'ai été souvent confronté à ce problème dans ma traduction du *Traité Politique*⁸.

Au moment de définir les notions fondamentales d'État, de République, de Société civile, Spinoza se réfère par exemple, en *TP3/1* (= *Traité Politique*, Chapitre 3, § 1), à la façon dont l'usage les caractérise. Il écrit ainsi :

(1) *Imperii cujuscunque status **dicitur** civilis ; imperii autem integrum corpus civitas **appellatur**, et communia imperii negotia, quae ab ejus, qui imperium tenet, directione pendent, respublica. Deinde homines, quatenus ex jure civili omnibus civitatis commodis gaudent, cives **appellamus**, et subditos, quatenus civitatis institutis seu legibus parere tenentur.*

Le traducteur rencontre ici exactement la même difficulté que dans la préface de la Quatrième Partie de *l'Éthique* : comment traduire, comment comprendre ces termes « *dicitur* », « *appellatur* » et « *appellamus* » ? De toute évidence, il ne s'agit pas de « définitions » au sens des premières « définitions » de *l'Éthique*, où Spinoza emploie la première personne du singulier du verbe *intelligere*. Par exemple :

(2) *Per causam sui **intelligo** id, cujus essentia involvit existentiam, etc.*

⁸ Voir SPINOZA, *Traité Politique*, in *Œuvres V* (Édition publiée sous la direction de Pierre-François MOREAU) : *Tractatus Politicus / Traité Politique*, Texte établi par Omero PROIETTI, Traduction du latin, Introduction, Notes, Glossaires, Index et Bibliographie par Charles RAMOND, avec une Notice de Pierre-François MOREAU, et des Notes d'Alexandre MATHERON, Paris : Presses Universitaires de France (Collection « Épiméthée »), 2005, 391 p.

Dans *TP3/1*, le cas est tout différent. Spinoza ne propose pas sa définition, il rappelle un usage : « *dicitur* » ou « *appellatur* » signifient « on nomme », « on désigne par », « on appelle » (sous-entendu « habituellement »), autrement dit : « il est d'usage d'appeler, ou de nommer, les choses de la manière que je vais dire ». De même, le « *appellamus* », à la première personne du pluriel, désigne un sujet collectif : un « nous » qui équivaut à un « on » : « nous appelons » certaines choses de telle façon, usuellement. Dans tous les cas c'est un rappel d'un usage auquel Spinoza ne déclare pas s'opposer, ou qu'il ne souhaite pas modifier.

Donc comment traduire ce paragraphe, en respectant « l'usage » ? Et d'abord « l'usage » de quelle langue, parlée ou écrite à quelle époque ? J'avais fait la proposition suivante :

(3) Quel que soit l'État, **on parle à son sujet de** « société civile » <*Imperii cujuscunque status dicitur civilis*>, tandis qu'**on appelle** « Cité » le corps entier de l'État, et « République » les affaires communes de l'État dépendant de la direction de celui qui détient la souveraineté. En outre **nous appelons** « citoyens » les hommes en tant qu'ils jouissent selon le droit civil de tous les avantages de la Cité, et nous les appelons « sujets » en tant qu'ils sont tenus de se soumettre aux institutions et aux lois de la Cité. (*TP 3/1*).

Il était en effet impossible de traduire mot à mot, et d'écrire, pour le début du paragraphe, en suivant le latin mot à mot :

(4) Un État de n'importe quel état est dit « civil » <*Imperii cujuscunque status dicitur civilis*>.

Une telle déclaration aurait été en effet non seulement incompréhensible, mais ridicule, par la confusion introduite par le redoublement du terme français « État » (avec puis sans majuscule), pour rendre successivement *imperium* puis *status*. Mais en outre, elle était impossible, car en français *il n'est pas vrai* que « n'importe quel État – quel que soit son 'état' – est dit 'civil' ». C'est même le contraire : car l'expression française « état civil » désigne usuellement « ce qui concerne les actes de naissance, de mariage, etc. » : lorsque vous allez par exemple à la mairie pour vous marier, ou pour demander une pièce d'identité, vous allez au bureau de « l'état civil ». Il n'y a pas d'autre emploi de l'expression « état civil » en français : c'est un usage très particulier et très restreint. Il était donc impossible, du fait même de la référence faite par Spinoza à un usage ordinaire du langage, de traduire mot à mot, et d'employer l'expression « état civil » pour rendre *status civilis*, c'est-à-dire pour qualifier « n'importe quelle forme d'État ». J'ai donc dû importer dans ma traduction la notion de « société civile » qui n'est pas dans le latin, mais qui est la seule qui soit « usuelle » en

français, et qui rend donc légitime l'utilisation des expressions « on dit », « on appelle », par Spinoza.

4. Traduire ou ne pas traduire

Le même problème de conflit, dans une traduction, entre l'auto-référence du texte à un « l'usage », et l'exactitude, se retrouve en *Traité Politique 2/17*, à propos du terme central *imperium*. Tandis que la première occurrence du terme contraint à la traduction par « souveraineté », les exemples qui illustrent immédiatement cette définition contraignent au contraire à la traduction du même terme *imperium* (donc, à quelques lignes d'intervalle) par « État ». Spinoza écrit en effet :

(5) « Ce droit que définit la puissance de la multitude, **on l'appelle généralement** 'souveraineté' <*Hoc jus, quod multitudinis potentiâ definitur, imperium **appelari solet***>. [...] Si cette charge appartient à l'assemblée composée de la multitude entière, **on appelle** l'État 'démocratie' » <*imperium **democratia appelatur***>. (TP 2/17)

La première traduction de *imperium* est ici nécessairement « souveraineté » : « Ce droit que définit la puissance de la multitude », c'est en effet exactement, en français, ce qu'on « appelle généralement » « souveraineté », et il serait faux de dire « ce droit que définit la puissance de la multitude, *on l'appelle généralement État* ». En effet, on ne dit pas cela. Le problème est que, dans les lignes suivantes, le terme *imperium* sert à qualifier la démocratie, la monarchie et l'aristocratie : et là, les termes d'« État » ou de « régime » conviennent incontestablement mieux que celui de « souveraineté ». On parle bien, en effet, dans l'usage ordinaire (*appelatur*), d'un « État » ou d'un « régime » démocratique, aristocratique, ou monarchique.

La première conclusion que l'on peut tirer de ces analyses est que la traduction de Spinoza, du fait même du *more geometrico* qui est un constant exercice de définitions des termes, oblige à faire attention au sujet qui s'exprime, et qui n'est pas toujours précisé par Spinoza, loin de là.⁹ Parfois les définitions

⁹J'avais développé ce point, et donné de nombreux exemples de ces contraintes, dans mon *Qualité et Quantité*, Première Partie, Première Section, Conclusion : « Appendices, Préfaces, Scolies » (p. 93-101) ; elles me semblaient autant d'arguments en faveur de ma lecture de Spinoza comme oscillant entre « qualité » et « quantité ». Cette démarche avait quelque chose de comparable à celle de Ferdinand ALQUIÉ, qui avait montré, dans son *Rationalisme de Spinoza*, que la position de Spinoza en *Éthique* I 17 scolie se révélait très ambiguë dès lors qu'on faisait bien attention aux sujets des verbes et aux modes de ses affirmations (à l'indicatif ou au conditionnel). Alquié s'appuyait sur ces remarques, comme sur bien d'autres, pour soutenir que le spinozisme était « incompréhensible » car déchiré entre des options philosophiques fondamentalement incompatibles. La très grande lucidité et puissance des analyses de détail proposées par Alquié viennent toujours de l'éclairage que sa position théorique globale jette sur Spinoza.

sont décidées, comme dans un livre de géométrie, et alors elles sont entièrement libres. Mais parfois Spinoza se réfère implicitement ou explicitement aux coutumes, aux usages, aux façons ordinaires de parler ou de nommer les choses (que ce soit pour les reprendre ou au contraire pour s'en écarter), et dans ce cas la traduction doit respecter à la fois le sens de la phrase et son caractère ordinaire, usuel.

Pour traduire le terme *imperium*, chez Spinoza comme dans toute la philosophie politique classique, l'on doit ainsi, selon les contextes, alterner entre des termes aussi divers que « empire », « commandement », « régime », « État » ou « souveraineté », qui ne désignent jamais exactement la même chose, et dont l'usage en français est différent de l'usage en latin. Pour autant, renoncer à traduire, comme le fait Pautrat, et laisser le mot latin *imperium* dans le texte « français », à l'exemple d'Emmanuel Martineau qui avait refusé de traduire *Dasein* dans *Être et Temps* en laissant le terme allemand tel quel dans sa « traduction »¹⁰, me semble non seulement regrettable pour des raisons de lisibilité, mais injustifiable pour des raisons logiques. La croyance en l'existence de termes « intraduisibles » n'est en effet qu'une des formes de la croyance en l'objectivité, en la transparence, bref en l'auto-signification de certaines expressions, termes ou textes. C'est le fantasme théologique, toujours séduisant, d'une fin de l'interprétation, de ce moment de repos où l'on n'aura plus à faire l'effort de donner du sens, et où l'on pourra se contenter de le recueillir ou de l'accueillir. Mais cette passivité mystique, cet abandon jouissif à un sens auto-révélant, à la chose même, ne peuvent que demeurer inaccessibles, car ils enveloppent une erreur d'analyse. En réalité, aucun terme n'est « traduisible », si l'on entend par là une traduction « objective ». D'une langue à l'autre, la différence des contextes, des valeurs linguistiques, des associations, des sonorités, rend la prose, fût-elle philosophique, tout aussi « intraduisible » que la poésie. Mais cette intraductibilité généralisée légitime paradoxalement, dans tous les cas, la traduction elle-même. Une traduction est toujours possible (à vrai dire, nécessaire) justement parce qu'elle n'est jamais satisfaisante – parce qu'il n'y a pas plus de « degrés de traductibilité » que de « degrés de réalité ». Il n'y a pas « d'intraduisibles » précisément parce qu'il n'y a pas de « traduisibles ».

5. Qualité et quantité

Puisque je ne fais pas de différence entre « traduction » et « interprétation », mes traductions sont toujours guidées par (ou expriment) ma thèse générale sur Spinoza : à savoir que sa philosophie, parangon de la pensée

¹⁰ Authentica, 1985.

moderne à l'égal de celle de Descartes (quelles que soient les très profondes différences entre ces deux systèmes, comme entre leurs descendances¹¹), est entièrement structurée selon la croix de la qualité et de la quantité, qui définit le changement de paradigme moderne, à savoir ce moment où toute réalité se voit expliquée par une stricte réduction quantitative aux lois de l'étendue (puisque *quantitas* est synonyme en latin de *extensio*), et enfin à la géométrie (qui énonce les lois de l'étendue). Spinoza illustre avec une force particulière ce paradigme moderne, non seulement en écrivant l'*Éthique* « *more geometrico* », mais en mettant en place à partir de *E3p6* un strict réductionnisme quantitatif, comme Matheron y a insisté dans *Individu et communauté chez Spinoza*¹². Spinoza reproche à Descartes d'avoir cédé sur la réduction totale à la quantité, d'avoir laissé subsister la « qualité occulte » des scolastiques en tentant de construire la jonction entre l'étendu et l'inétendu (c'est-à-dire entre le qualitatif et le quantitatif) dans sa théorie de l'union de l'âme et du corps¹³. Spinoza se veut donc plus quantitativiste, plus réductionniste encore que Descartes, qui déclarait pourtant que l'étendue était la substance même des corps. C'est vraiment là, selon moi, le cœur du spinozisme, non seulement dans l'*Éthique*, mais dans tous ses autres ouvrages, jusqu'à l'ode à la quantité (sous forme d'une ode à la démocratie, régime par excellence de la quantité par le règne du compte ou du nombre) qui ouvre les dernières pages rédigées par Spinoza, à savoir le chapitre 11 du *Traité Politique*.

6. Les deux voies de l'infini

La dualité de la qualité et de la quantité se voit dès *E1def6*, sous la forme d'une assez étonnante variation qui se retrouve chez la totalité des traducteurs. Dans cette définition de Dieu, nous trouvons en effet, en latin, trois fois l'adjectif *infinitus* :

(6) *Per Deum intelligo ens absolute **infinitum**, hoc est, substantiam constantem **infinitis attributis**, quorum unumquodque aeternam et **infinitam** essentiam exprimit.*

¹¹ Sur l'idée selon laquelle le spinozisme constitue une « autre voie » de la modernité que celle proposée par Descartes, voir les ouvrages de Blandine KRIEDEL, notamment *Philosophie de la République*, et *Spinoza – L'autre voie*.

¹² *E3p6* : « Chaque chose, autant qu'il est en elle <*quantum in se est*>, s'efforce de persévérer dans son être ». Le quantitatif est présent dans ce « *quantum* » de puissance qui caractérise chez Spinoza chaque « chose singulière ». Matheron estime que cette proposition est « l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Morale de Spinoza » (*Individu et communauté*, p. 9).

¹³ *E5praef.*

Or l'ensemble des traducteurs rendent ce même adjectif *infinitus*, dans l'espace d'une seule définition, deux fois par l'adjectif « infini », et une troisième fois par l'expression « une infinité de ».

Appuhn, suivi par Alquié¹⁴ et Gueroult¹⁵, propose ainsi :

(7) « J'entends par Dieu un être absolument **infini**, c'est-à-dire une substance constituée par **une infinité d'attributs** dont chacun exprime une essence éternelle et **infinie** ». (Appuhn, Alquié, Gueroult)

Guérinot, Caillois, Deleuze et Moreau proposent :

(8) « Par Dieu, j'entends un être absolument **infini**, c'est-à-dire une substance consistant en **une infinité d'attributs**, dont chacun exprime une essence éternelle et **infinie** ». (Guérinot, Caillois, Deleuze, Moreau)

Misrahi propose :

(9) « Par Dieu j'entends un être absolument **infini**, c'est-à-dire une substance constituée par **une infinité d'attributs**, chacun d'eux exprimant une essence éternelle et **infinie** ». (Misrahi)

Pautrat enfin propose :

(10) « Par Dieu, j'entends un étant absolument **infini**, c'est-à-dire une substance consistant en **une infinité d'attributs** dont chacun exprime une essence éternelle et **infinie** ». (Pautrat)

Cette variation de traduction du terme *infinitus*, dans l'espace de deux lignes, concernant la définition de Dieu et l'adjectif « infini » qui est l'un des plus importants de l'*Éthique* et de la pensée de Spinoza, est pour le moins surprenante, de la part de collègues aussi savants latinistes que spinozistes. Je me garde cependant de reprocher cet apparent manque de rigueur, et de regretter qu'aucun des traducteurs de l'*Éthique* n'ait proposé :

(11) « Par Dieu, j'entends un étant absolument **infini**, c'est-à-dire une substance consistant en des **attributs infinis**, dont chacun exprime une essence éternelle et **infinie** ». (aucun traducteur)

Cette variation comme spontanée, naturelle, qui conduit tous les traducteurs à traduire le même terme « *infinitus* » tantôt par « infini », tantôt par « une infinité de », me semble en effet correspondre en profondeur à la double orientation qualitative et quantitative qui constitue le cœur de la philosophie de Spinoza. L'orientation qualitative se lit en effet dans les expressions « étant **absolument infini** » et « essence éternelle **et infinie** »,

¹⁴ Ferdinand ALQUIÉ, *Le Rationalisme de Spinoza*, p. 107 et suiv.

¹⁵ Martial GUEROUULT, *Spinoza 1*, p. 67.

tandis que l'orientation quantitative se lit dans l'expression distributive « **une infinité d'attributs** », renforcée encore par l'expression « *quorum unumquodque* », c'est-à-dire « dont chacun », comme s'il s'agissait bien d'une série discrète, extensive, indéfinie plutôt qu'infinie, comparable à la suite des nombres entiers naturels. La définition 6 de la partie 1 de l'*Éthique* nous présenterait ainsi un Dieu (ou Substance ou Nature) constitué d'attributs à la fois qualitativement infinis (« attributs infinis ») et quantitativement infinis (« une infinité d'attributs »), matrice à partir de laquelle, comme j'ai essayé de le montrer dans tous mes travaux, peuvent se comprendre les innovations et aussi les difficultés de la philosophie de Spinoza.¹⁶

Cette double traduction qualitative-quantitative du même terme *infinitus* ne pouvait cependant pas se prolonger au-delà de la première page de l'*Éthique* sans créer des difficultés aux traducteurs. On en voit la trace en *Éthique II, Proposition 1, Démonstration* et *Scolie*. Pour démontrer *E2p1*, à savoir :

(12) « La pensée est un attribut de Dieu, autrement dit, Dieu est chose pensante »¹⁷,

Spinoza se réfère en effet explicitement à la *Définition 6* de la *Première partie*, et ré-emploie donc l'expression « *infinitis attributis* » :

(13) *Est igitur cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, quod Dei aeternam et infinitam essentiam exprimit (vid. defin. 6 p. 1), sive Deus est res cogitans.*

Or ici, Appuhn traduit *infinitis attributis*, non plus par « une infinité d'attributs », comme il l'avait fait dans sa traduction de la *définition 6* de la *partie 1*, mais par « des attributs infinis ». Il écrit en effet :

(14) « C'est pourquoi la pensée est un des **attributs infinis** de Dieu ».

Selon moi, Appuhn a raison de rendre ici *infinitis Dei attributis* par « l'un des attributs infinis de Dieu » : en effet, non seulement dans la *Démonstration* de *E2p1*, mais plus encore dans le *Scolie* qui suit, Spinoza s'appuie sans aucune ambiguïté sur la dimension « infinie » de chaque attribut, et non pas sur « l'infinité des » attributs dans la substance.

¹⁶ Je ne peux que renvoyer le lecteur à mon article « Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza, du *Court Traité* à l'*Éthique* », in *Dio, L'Uomo, La Libertà, Studi sul Breve Trattato di Spinoza*, a cura di Filippo MIGNINI, L'Aquila / Roma : Japadre, 1990, p. 79-94, où je traite cette question à fond en comparant les énoncés de l'*Éthique* avec ceux du *Court Traité* ; et aux pages 115 et suivantes, et 144-147, de mon *Qualité et Quantité dans la philosophie de Spinoza*.

¹⁷ *Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans*. Je donne la traduction de PAUTRAT, de préférence à celle de MOREAU (qui propose : « Dieu est une chose pensante »), exacte au fond, mais qui me semble sonner de façon plus cartésienne que spinoziste. D'ailleurs Moreau revient à l'expression « Dieu est chose pensante » dans sa traduction de *E2p1dem*.

Mais bien sûr, un traducteur plus attentif qu'Appuhn ne pouvait qu'être gêné de devoir traduire la même expression *ininitis attributis* de deux façons différentes selon qu'elle apparaît en *E1def6* ou en *E2p1dem* et *E2p1sc*, surtout lorsque Spinoza réfère explicitement la deuxième occurrence à la première.

On voit donc Pautrat préférer s'en tenir à sa première traduction : puisqu'il a traduit *ininitis attributis* par « une infinité d'attributs » en *E1def6*, il traduira de nouveau *ininitis attributis* par « une infinité d'attributs » en *E2p1dem* et *sc*, où il propose donc :

(15) « Donc la Pensée est **un parmi l'infinité des attributs de Dieu**, qui exprime l'essence éternelle et infinie de Dieu (voir la déf.6 p.1), autrement dit, Dieu est chose pensante. » (Pautrat)

Cette expression « un parmi l'infinité des attributs de Dieu » pour rendre *unum ex ininitis Dei attributis* est manifestement contournée, un peu forcée. On perçoit la volonté de reproduire la traduction adoptée précédemment. Pour cette raison Pautrat renonce à la traduction toute naturelle « un des attributs infinis de Dieu » pour *unum ex ininitis Dei attributis*. Le traducteur est ici clairement pris dans un dilemme : soit maintenir sa traduction initiale et produire une formulation artificielle, soit la modifier et sembler perdre en rigueur. Pour ce qui me concerne, je n'aurais pas hésité à varier la traduction de l'expression *ininitis attributis*, c'est-à-dire la traduction de *ininitus*, tantôt par « infini », tantôt par « une infinité de », comme l'ont fait tous les traducteurs (y compris Pautrat) dans la Définition 6 de la Partie 1. En effet, cette double lecture correspond selon moi à l'esprit profond du système de Spinoza, et il n'y a donc pas lieu de tenter de la dissimuler ou de l'atténuer.

Moreau, dans sa toute récente traduction de *l'Éthique*, rencontre la même difficulté à accorder ses traductions de *E1def6* et de *E2p1dem* et *sc*. Comme nous l'avons vu, il n'hésitait pas, en *E1def6*, à traduire *ininitus* tantôt par « infini », tantôt par « une infinité de », à l'exemple de tous les autres traducteurs. Mais lorsqu'il en vient à *E2p1dem*, il comprend que Spinoza parle bien des « attributs infinis » et non pas de « l'infinité des attributs » comme c'était le cas en *E1def6*. Comment faire ? Moreau adopte une solution subtile (ce qui n'étonnera aucun de ses lecteurs). Il propose, pour *E2p1dem* et *sc* :

(16) « La pensée est donc **l'un des infinis attributs** de Dieu, qui exprime l'essence éternelle et infinie de Dieu (voir déf. 6 p.1) ; autrement dit Dieu est chose pensante. » (Moreau)

La subtilité de cette solution vient du fait qu'elle permet à Moreau d'éviter l'expression « l'infinité des attributs », et donc de maintenir l'expression « attributs infinis » ; mais c'est au prix de l'inversion « infinis attributs », qui peut se lire en français aussi bien comme « infinité d'attributs » que comme

« attributs infinis ». On ne peut que saluer cette trouvaille de traduction. Mais outre le côté peu usuel de l'inversion « infinis attributs » en français, cela n'empêche pas que l'expression adoptée par Moreau pour rendre *infinitis attributis* en *E2p1dem* et *sc* (« les infinis attributs de Dieu ») diffère de celle qu'il avait adoptée en *E1def6* (« une infinité d'attributs »), alors que Spinoza réfère explicitement la seconde à la première. Le geste de Moreau est donc au fond proche de celui de Pautrat : ils essaient tous deux, au prix d'un forçage perceptible, « d'accorder » leurs traductions du terme « *infinitus* », après en avoir proposé de différentes. Cette position de « conciliation » ou d'atténuation des difficultés est caractéristique d'auteurs comme Gueroult, Matheron, ou Deleuze. Ma position serait plutôt, au contraire, à l'exemple d'Alquié ou de Bergson, de bien laisser voir les différences, chez Spinoza, entre l'option qualitative qui conduit à traduire *infinitus* par « infini », et l'option quantitative, qui conduit à traduire *infinitis attributis* par « une infinité d'attributs », la double orientation qualitative-quantitative étant selon moi celle qui permet de jeter le plus de lumière sur l'originalité profonde du système de Spinoza. On touche là à une alternative sur la nature même de l'histoire de la philosophie : pour certains historiens, elle doit avoir pour fonction d'essayer d'expliquer, donc d'atténuer, les problèmes et les difficultés que rencontre tout philosophe ; pour d'autres (dont je fais partie), elle doit avoir au contraire pour fonction de souligner ces difficultés, de les mettre bien en lumière, en estimant que c'est se donner la meilleure chance de les résoudre et de faire ainsi progresser la pensée.

Je vous remercie de votre attention

Résumé en français

Je rassemble et articule dans ce texte, en m'appuyant sur l'exemple des traductions de "l'Ethique de Spinoza", et notamment de la récente traduction par Pierre-François MOREAU, un certain nombre de propositions que je défends depuis plusieurs décennies sur les rapports entre philosophie, interprétation et traduction. D'abord, l'identité de nature entre philosophie, interprétation et traduction, par la mise en évidence d'un écart insurmontable entre un texte et son sens qui ne peut être que "dans un autre texte". Ensuite, la dimension "circulaire" de toute traduction, dans une boucle entre le cercle traduit et le texte traduisant. J'évoque ensuite les exigences contraires des contraintes du sens et des contraintes de l'usage. Je défends ensuite la possibilité et même la nécessité de traduire (ou d'interpréter), malgré toutes ces difficultés, et montre les impasses théoriques du refus de traduire ("Dasein" par Martineau, "Imperium" par Pautrat). Je rassemble toutes ces thèses en analysant de près la définition de "Dieu" en "Ethique 1" (déf.6) : je mets en évidence que tous les traducteurs en français, sans exception, rendent le même adjectif "infinitus" dans cette définition, tantôt par "infini", tantôt par "une infinité de" : un choix à la fois légitime et embarrassant lorsque Spinoza reprend cette définition de Dieu en Ethique 2 prop. 1 démonstration, où les traducteurs modifient généralement (sans le dire) la traduction qu'ils avaient proposé en E1déf6. Cet exemple a à mes yeux la valeur d'une légitimation de la thèse selon laquelle il n'y a aucune différence entre traduire et interpréter (il n'existe donc pas de traduction sans interprétation), et également de légitimation de ma lecture du spinozisme selon le couple "qualité / quantité".

English Summary

Drawing on the example of translations of Spinoza's Ethics, and in particular the recent translation by Pierre-François MOREAU, I bring together and articulate in this text a number of propositions that I have been defending for several decades on the relationship between philosophy, interpretation and translation. Firstly, the identity of nature between philosophy, interpretation and translation, by highlighting an insurmountable gap between a text and its meaning, which can only be 'in another text'. Next, the 'circular' dimension of all translation, in a loop between the translated circle and the translating text. I then discuss the conflicting demands of the constraints of meaning and the constraints of usage. I then defend the possibility and even the necessity of translating (or interpreting), despite all these difficulties, and show the theoretical impasses of the refusal to translate ('Dasein' by Martineau, 'Imperium' by Pautrat). I bring all

these theses together by closely analysing the definition of "God" in "Ethics 1" (def.6): I show that all the French translators, without exception, render the same adjective "infinitus" in this definition, sometimes as "infinite", sometimes as "an infinity of": a choice that is both legitimate and embarrassing when Spinoza takes up this definition of God again in Ethics 2 prop. 1 demonstration, where the translators generally modify (without saying so) the translation they had proposed in E1def6. In my view, this example legitimises the thesis that there is no difference between translating and interpreting (so there is no translation without interpretation), and also legitimises my reading of Spinozism in terms of the 'quality/quantity' pair.