



uOttawa

L'Université canadienne  
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
ET POSTDOCTORALES**



**uOttawa**

L'Université canadienne  
Canada's university

**FACULTY OF GRADUATE AND  
POSTDOCTORAL STUDIES**

**Nicolas Crisafi**

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

**M.A. (philosophie)**

GRADE / DEGREE

**Département de philosophie**

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Le salut par l'obéissance et la cohérence du Tractatus théologico-politicus chez Spinoza**

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

**Graeme Hunter**

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

**Mitia Rioux-Beaulne**

**Daniel Tanguay**

**Gary W. Slater**

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

**Thèse de maîtrise :**

**Le salut par l'obéissance et la cohérence du Tractatus théologico-politicus chez Spinoza**

**Nicolas Crisafi**

**3740508**

**Travail remis à la faculté des études  
supérieures et postdoctorales**

**Université d'Ottawa**

**Le 3 septembre 2010**

© Nicolas Crisafi, Ottawa, Canada, 2010



Library and Archives  
Canada

Published Heritage  
Branch

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*  
ISBN: 978-0-494-74205-1  
*Our file* *Notre référence*  
ISBN: 978-0-494-74205-1

**NOTICE:**

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

**AVIS:**

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

  
**Canada**

**Remerciements :**

Je tiens à remercier mon directeur de thèse particulièrement, M. Graeme Hunter, ainsi que les membres du comité évaluateur, M. Daniel Tanguay et M. Mitia Rioux-Beaulne, pour leurs conseils judicieux, leur présence – physique et d’esprit – ainsi que pour leur support. Merci à ma famille et mes amis qui m’ont supporté dans les moments difficiles où j’ai voulu abandonner. Vous savez qui vous êtes et je vous porte dans mon cœur.

*Nicolas Crisafi*

## Table des matières

Légende-----	p.4
<i>Introduction</i> -----	p.5
Thème-----	p.5
Point de vue herméneutique-----	p.6
<i>Chapitre 1 : Un seul ou deux saluts ?</i> -----	p.8
Éléments relatifs au salut par l'amour intellectuel de Dieu-----	p.8
Éléments relatifs au salut par l'obéissance chez Spinoza et chez les commentateurs-----	p.10
S'agit-il du même salut ?-----	p.20
<i>Chapitre 2 : La certitude morale et le Christ : que faire du Christ ?</i> -----	p.28
La certitude morale dans le TTP : difficultés et ambiguïtés-----	p.28
Le Christ dans le TTP et dans la littérature-----	p.36
Tension entre les implications de la notion de certitude morale et la compréhension intellectuelle de la révélation divine-----	p.39
<i>Chapitre 3 : Le « surhumain » et ce qu'il a compris</i> -----	p.51
Différence et supériorité du Christ-----	p.51
Pouvons-nous comprendre ce que le Christ a compris ?-----	p.58
Le Christ, une menace pour l'empire de la théologie ?-----	p.69
<i>Conclusion</i> -----	p.76
<i>Bibliographie</i> -----	p.85

**Légende :**

**TTP** = Tractatus théologico-politicus

**E** = l'Éthique. Exemple : E IV, 43 = Quatrième partie de l'Éthique, proposition 43

**A** = Akkerman (ed.)

**G** = Gebhardt (ed.) Exemple : A 184=G59 (la page 184 de l'édition d'Akkerman correspond à la page 59 de l'édition Gebhardt).

**Ep** = Correspondance de Spinoza . Exemple : Ep21 = Lettre 21

## Introduction

### *Thème*

Nous avons tout d'abord considéré le sujet de cette thèse car nous avons identifié ce qui peut rapidement sembler aux yeux de plusieurs - incluant nous-mêmes initialement - comme étant des contradictions ou des tensions à travers le *Tractatus théologico-politicus* de Spinoza : contradictions internes, et pour un lecteur ayant préalablement lu *l'Éthique*, des contradictions ou tensions entre les deux œuvres. Nous allons donc tenter de répondre aux questions suivantes : Comment Spinoza peut-il être certain qu'il y ait un salut autre que le salut par la philosophie tel que décrit dans *l'Éthique*, c'est-à-dire le salut par l'obéissance à la loi divine, ou au dogme fondamental de l'Écriture d'aimer son prochain ? Ces deux formes de salut sont-elles en bout de ligne la même chose ? Nous considérons ces questions comme importantes car de la possibilité de la première forme de salut, Spinoza affirme avoir une certitude mathématique, alors que de la deuxième, il ne peut être certain que *moralement*. Quelles sont les implications de la notion de la certitude morale dans le TTP ? La certitude morale sera un concept essentiel à cette thèse car Spinoza affirme que c'est sous cette certitude que nous pouvons être certains de la possibilité du salut par l'obéissance, certitude qui implique l'impossibilité de démontrer ce dont nous sommes certains. Nous essaierons donc par la suite de comprendre ce que Spinoza dit du Christ. Le Christ de Spinoza, très souvent mis de côté dans la littérature, représente un personnage à ne pas négliger car Spinoza affirme

qu'il a eu une compréhension *adéquate* de la révélation divine et qu'il aurait communiqué d'esprit à esprit avec Dieu, ce qui rend son esprit supérieur à tout esprit humain. Il aurait ainsi compris comment nous pouvons être sauvés par l'obéissance, alors que Spinoza s'avoue incapable, et croit que personne d'autre ne serait capable de démontrer que cette forme de salut est possible. Si le Christ a compris ce qui est indémontrable, il nous faudra donc analyser sous quel type de connaissance le Christ aurait pu comprendre la révélation divine, et nous tenterons de voir si le Christ était humain ou non. En effet, la question de l'humanité du Christ permettra une réponse plus facile à la question de savoir si nous pouvons comprendre ce que le Christ a compris quant au salut des hommes. Cette connaissance nous est-elle accessible ? Puis finalement, nous tenterons de voir si le Christ représente une menace à l'empire de la théologie, puisqu'il aurait pu comprendre en vérité ce qui ne peut être compris par nul autre, c'est-à-dire comment il est possible d'être sauvé par l'obéissance. Bref, nous tenterons de montrer que malgré les apparentes contradictions ou tensions que l'on peut retrouver dans le TTP ou en comparant le TTP à *l'Éthique*, Spinoza ne se contredit pas, et il est possible d'affirmer ce qu'il affirme sans pour autant compromettre la cohérence du TTP. Contre plusieurs opinions qui seront prochainement évoquées, nous montrerons ainsi que dans une perspective spinoziste, le salut par l'obéissance demeure plausible et soutenable.

### ***Point de vue herméneutique***

Nous tenons à spécifier que nous nous en tiendrons uniquement au texte de Spinoza lorsqu'il s'agira de juger de la pertinence et de la cohérence des idées traitées. Cette spécification est issue du fait que maints commentateurs ont vu dans le TTP une œuvre qui contredisait *l'Éthique*, et ont ainsi tenté d'identifier les endroits où Spinoza

aurait été de mauvaise foi, ou aurait tenté de dissimulé la vérité pour se faire accepter par les dirigeants ou la communauté théologique. Ces commentateurs ont tenu pour acquis que l'œuvre principale à laquelle il fallait se référer était *l'Éthique*, et ont donc lu le TTP à la lumière de *l'Éthique*. Nous ne partageons aucunement ce point de vue, et croyons qu'il faut s'en tenir au texte tel qu'il est écrit lorsque nous voulons comprendre Spinoza. Si Spinoza a écrit ce qu'il a écrit dans le TTP, nous tiendrons pour acquis qu'il voulait dire ce qu'il a écrit. Cela ne veut pas dire que nous ne nous référerons pas à *l'Éthique* ; de fait, nous devons y recourir pour évaluer les divers genres de connaissance chez Spinoza. Certains concepts utilisés dans le TTP sont présents aussi dans *l'Éthique*, et y sont même plus amplement définis et discutés. Nous ne voyons donc pas pourquoi nous limiterions notre lecture uniquement à celle du TTP pour en comprendre les tenants et aboutissants si Spinoza utilise les mêmes concepts ailleurs dans son œuvre. Ce que nous nous refusons par contre de faire, c'est de soumettre le TTP à *l'Éthique*. Nous croyons qu'il ne faut pas voir cette œuvre comme ayant préséance sur les autres, mais plutôt comme l'une des parties de la philosophie de Spinoza.

## Chapitre 1 : Un seul ou deux saluts ?

### *Éléments relatifs au salut par l'amour intellectuel de Dieu*

Avant d'aborder la question que nous traiterons dans ce chapitre, nous croyons pertinent de dire quelques mots au sujet du salut à travers la pensée de Spinoza. Le salut était probablement l'une des plus grandes préoccupations de Spinoza, et ce, de son premier livre (*Traité de la réforme de l'entendement*) à son dernier livre (*l'Éthique*). À travers ses écrits, Spinoza tente de trouver une méthode sûre pour trouver le bonheur le plus parfait, la béatitude, la liberté, en d'autres mots le salut. Dans l'ouvrage principal sur lequel nous nous concentrerons, le *Tractatus théologico-politicus*, il est encore une fois question du salut. Mais pourquoi nous intéressons-nous d'abord au salut par l'amour intellectuel de Dieu alors que notre thèse centrale portera sur la justification du salut par l'obéissance via le Christ dans le TTP de Spinoza ? Car c'est d'abord à cause des tensions qui règnent entre ce qui est dit au sujet de ces deux formes de salut que la question de la plausibilité du salut par l'obéissance devient pertinente. Nous verrons pourquoi dans les prochains chapitres. Le principal problème que l'on retrouve dans la littérature<sup>1</sup>, c'est que le salut par l'amour intellectuel de Dieu, que ce soit dans *l'Éthique* ou dans le TTP,

---

<sup>1</sup> Voir Thomas Cook, « Did Spinoza lie to his Landlady ? », *Studia Spinozana*, 11, 1995, p.15-37, ainsi que Victor Brochard, *Le Dieu de Spinoza*, dans V. Delbos (ed.) *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1954, p. 343

semble ne pas pouvoir cohabiter avec le salut par l'obéissance. Beaucoup considèrent que l'œuvre principale de Spinoza, à savoir *l'Éthique*, a préséance sur les autres, et que dès que nous identifions un élément problématique dans une autre œuvre – dans notre cas, le TTP – *l'Éthique* aurait le pouvoir d'en abroger les éléments contradictoires. Mais nul besoin d'aller chercher dans *l'Éthique* pour constater que le salut intellectuel a sa place dans le TTP. Allons donc premièrement voir ce que Spinoza en dit.

À plusieurs reprises dans le TTP, Spinoza indique très clairement que le bonheur, la béatitude ou le salut consiste en l'amour intellectuel de Dieu. Cela est notamment mis en évidence au quatrième chapitre, portant sur la loi divine :

Puisque la meilleure partie de notre être est l'entendement, si nous voulons vraiment chercher notre utile propre, nous devons certainement, avant toute chose, nous efforcer de perfectionner l'entendement dans la mesure du possible, car c'est dans sa perfection que doit consister notre souverain bien. [...] il s'ensuit que notre souverain bien et notre perfection dépendent de la seule connaissance de Dieu, etc. [...] Et par conséquent, toute notre connaissance, c'est-à-dire notre souverain bien, non seulement dépend de la connaissance de Dieu, mais consiste entièrement en elle. [...] C'est donc à cela, à l'amour et à la connaissance de Dieu, que revient notre souverain bien et notre béatitude.<sup>2</sup>

Dans le TTP comme dans *l'Éthique*, une chose est claire, c'est que le salut des hommes peut être assuré par la connaissance et l'amour de Dieu. C'est sans contestation la thèse spinoziste la plus répandue lorsqu'il s'agit du salut des hommes. Quoique cette thèse soit beaucoup plus élaborée et détaillée dans *l'Éthique*, elle reste présente dans le TTP,

---

<sup>2</sup> TTP 4, p.185+187, A184+186=G59-60

comme nous venons de le montrer par la dernière citation. Le problème sur lequel nous désirons nous pencher ne réside pas tant dans l'élaboration de cette théorie du salut par l'amour intellectuel de Dieu. Plutôt, les tensions apparaissent lorsqu'à cette forme de salut nous juxtaposons la prochaine, qui sera la plus importante dans les prochains chapitres : le salut par l'obéissance.

### *Éléments relatifs au salut par l'obéissance chez Spinoza et chez les commentateurs*

Il apparaît dans le TTP une forme de salut dont il n'est pas question dans *l'Éthique*, d'où l'attention que nous dédions au TTP : le salut par l'obéissance. Pour un lecteur non averti, la question se pose aussitôt : l'obéissance à quoi ? Il s'agit de l'obéissance à la loi divine. Selon Spinoza, le salut peut aussi être accordé à ceux qui ignorent ou ne détiennent pas de connaissances vraies sur Dieu. Appelons ces gens les « ignorants » (suivant le livre d'Alexandre Matheron intitulé *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*<sup>3</sup>). Ainsi, ce qui était réservé à un si petit nombre de personnes<sup>4</sup> devient maintenant accessible à tous, puisque l'obéissance est possible pour tous, mais pas la sagesse.<sup>5</sup> Mais en quoi consiste l'obéissance à la loi divine ? Spinoza identifie sept dogmes qui doivent être suivis pour être sauvé dans le TTP<sup>6</sup>. Ces sept dogmes peuvent se

---

<sup>3</sup> Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, 284 p.

<sup>4</sup> Voir E 5, P42, S, dernier paragraphe : « Et cela certes doit être ardu, qui se trouve si rarement. Car comment serait-il possible, si le salut était là, à notre portée et qu'on pût le trouver sans grande peine, qu'il fût négligé par presque tous ? Mais tout ce qui est très précieux est aussi difficile que rare. »

<sup>5</sup> TTP 13 455, A454=G170 : « Hommes, femmes, enfants, tous peuvent également obéir par commandement, certes, mais non pas être sages. »

<sup>6</sup> TTP 14, p.475+477, A474+476=G177-178

résumer à un seul : le dogme fondamental de l'Écriture, c'est-à-dire aimer son prochain.<sup>7</sup> La visée de l'Écriture consiste en l'obtention de l'obéissance de tous à ce dogme. Ainsi Spinoza définit-il la foi : « [E]lle n'est rien d'autre que le seul fait d'attribuer à Dieu des caractères tels que leur ignorance supprime l'obéissance envers Dieu et que leur reconnaissance est nécessairement impliquée dans cette obéissance. »<sup>8</sup>

Le fait d'avoir la foi implique donc nécessairement l'obéissance. qui elle peut nous assurer le salut. On peut donc dire que la foi devient source de salut. Mais qu'est-ce que l'Écriture vient faire ici, peut-on se demander ? Comment Spinoza peut-il prétendre que l'obéissance au dogme fondamental de la Bible est source de salut pour tous ? Pour répondre à cette question, il faut comprendre le contexte dans lequel Spinoza a écrit le TTP. Nul ne peut douter du fait que les querelles issues de différentes interprétations de la Bible ne datent pas d'hier. À l'époque de Spinoza, certains suivaient encore l'interprétation de Maïmonide, croyant qu'il fallait prendre la Bible au sens littéral et que sans la foi, la raison était insuffisante pour assurer notre salut<sup>9</sup>, alors que d'autres, comme Spinoza, croyaient que la foi n'était pas nécessaire au salut des hommes. L'originalité de Spinoza s'explique par le fait qu'il n'a pas tenté de trouver un moyen pour que les deux s'accordent sur leurs principes ; il a plutôt estimé que l'harmonie pouvait régner entre elles, de façon à accorder la plus grande liberté possible au plus grand nombre de gens possible : Spinoza croit que la foi comme la raison peuvent assurer notre salut, mais que

---

<sup>7</sup> Voir TTP 14, p.469, A468=G174

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 471, A470=G175

<sup>9</sup> Voir par exemple la correspondance de Spinoza : Ep20 (Lettre de Blyenbergh). Dans cette lettre, Blyenbergh insiste pour dire que si la raison entre en conflit avec ce que prescrit la foi, c'est la raison qui doit être considérée comme déficiente.

la théologie et la philosophie n'ont rien de commun entre elles, et donc, ne peuvent exercer leur règne au-delà de leur frontière respective, c'est-à-dire que la raison ne peut se prononcer avec certitude mathématique sur la possibilité du salut par la foi, puis que la foi n'est pas essentielle au salut par la raison. Cela est plus explicitement énoncé au chapitre 14 du TTP :

Il reste enfin à montrer qu'entre la foi – c'est-à-dire la théologie – et la philosophie il n'y a aucune relation ni aucune affinité ; ce que nul ne peut ignorer s'il connaît le but et le fondement de ces deux disciplines, lesquels diffèrent vraiment de toute l'étendue du ciel. Car le seul but de la philosophie est la vérité, alors que celui de la foi, nous l'avons montré amplement, n'est que l'obéissance et la piété. Ensuite la philosophie a pour fondements les notions communes et doit se tirer de la nature seule ; ceux de la foi, au contraire, sont les récits historiques et la langue, et elle doit s'appuyer sur la révélation et l'Écriture seules, (...) <sup>10</sup>

La question à savoir si elles n'ont réellement *rien de commun* entre elles sera développée au troisième chapitre.

La doctrine spinoziste du salut par l'obéissance pose pourtant certains problèmes que nous ne retrouvons pas avec le salut par l'amour intellectuel de Dieu : Spinoza a déduit le dernier *more geometrico*, c'est-à-dire qu'il en a une connaissance certaine et indubitable, qu'il est capable de la défendre à l'aide d'arguments rationnels lui permettant d'établir que cette doctrine est absolument *vraie*. La même chose ne peut pourtant pas être dite au sujet du salut par l'obéissance. En effet, si nous demandons comment Spinoza

---

<sup>10</sup> TTP 14, p.481, A480=G180

peut-il être certain que les ignorants seront sauvés s'ils obéissent à la loi divine, la réponse ne serait pas des plus convaincantes pour un philosophe assoiffé de vérités démontrables : le salut par l'obéissance n'est pas démontrable mathématiquement, et c'est justement la raison pour laquelle une révélation divine fut nécessaire.<sup>11</sup>

Pour un lecteur ayant préalablement lu *l'Éthique*, ce « bond ésotérique », comme certains l'ont qualifié<sup>12</sup>, peut être assez décevant : nous nous sommes habitués à un philosophe qui n'acceptait rien d'autre que ce qu'il pouvait démontrer à la manière d'Euclide, et tout à coup, on accepte sans preuve la vérité de la révélation quant au salut des hommes. Spinoza s'explique : c'est une vérité qui *ne peut pas* être démontrée ; le salut par l'obéissance n'est pas prouvable ou du moins, pas par notre raison : « Car la puissance de la raison, nous l'avons montré, ne va pas jusqu'à pouvoir déterminer si les hommes peuvent atteindre la béatitude en vertu de l'obéissance seule et sans l'intelligence des choses. »<sup>13</sup>

Mais si tel est le cas, pourquoi Spinoza en accepte-t-il la vérité ? Il y a plusieurs raisons : premièrement, Spinoza affirme que nous ne saurions avoir sur ce point une certitude plus grande que celle des prophètes puisque l'autorité de la Bible dépend de celle des prophètes et nous savons que les prophètes ne persuadaient pas les foules par des arguments rationnels, mais en stimulant leur imagination, de sorte que les gens atteignent

---

<sup>11</sup> TTP 15, p.495+497, A494+496=G185

<sup>12</sup> Voir le cinquième chapitre : Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill.: The Free Press, Reissued Chicago: U of Chicago P. 1988 [1952]

<sup>13</sup> TTP 15, p.493, A492=G184

un comportement charitable (nous reviendrons sur cet argument au troisième chapitre). Deuxièmement, Spinoza suppose que les prophètes étaient d'une âme sincère lorsqu'ils recommandaient la charité car leurs enseignements se résument toujours à la même chose : aimer son prochain. Et de fait, il y a concordance dans l'action entre ce que suggère l'Écriture et ce que suggère la raison. L'homme ayant connaissance intellectuelle de la nature agit semblablement à celui qui obéit au dogme de la Bible. Par exemple, dans la quatrième partie de *l'Éthique*, aux propositions 37 et 46, où Spinoza écrit : « Le bien que quiconque pratique la vertu désire pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres hommes, et d'autant plus qu'il a une plus grande connaissance de Dieu. » Et : « Qui vit sous la conduite de la Raison s'efforce, autant qu'il peut, de compenser par l'amour – autrement dit par la générosité – la haine, la colère, le mépris, etc. d'un autre envers lui »

Puis dans le TTP, Spinoza affirme : « [I]l y a un être suprême qui aime la justice et la charité, à qui tous sont tenus d'obéir pour être sauvés, et que tous sont tenus d'adorer par le culte de la justice et de la charité envers le prochain ; (...) »<sup>14</sup>

Nous voyons donc comment la raison et la foi ont un résultat semblable dans l'agir humain selon Spinoza. Il ajoute ensuite que les prophètes eux-mêmes n'ont pas compris mathématiquement ce qui leur fut révélé, mais *imaginativement*, ce pourquoi les formes de leurs messages diffèrent tant selon leurs prédispositions. Ils diffèrent en surface, mais le fond reste toujours le même : aimer son prochain. De plus, si la révélation divine pouvait être démontrée mathématiquement, la théologie deviendrait une partie de la

---

<sup>14</sup> *Ibid.* p.475, A474=G177

philosophie, alors que, comme nous l'avons déjà mentionné, Spinoza s'était donné pour projet dans le TTP de montrer qu'entre philosophie et théologie il n'y a rien de commun<sup>15</sup>.

Ce type de connaissance que les prophètes avaient de la révélation, Spinoza le nomme *certitude morale*.<sup>16</sup> Qu'est-ce que la certitude morale ? « Nous comprenons avec une certitude morale ce qu'on entend sans surprise même si cela ne peut jamais être démontré. Par exemple, le droit, les institutions, les mœurs, ne peuvent être démontrés mathématiquement. »<sup>17</sup>

Nous reviendrons plus en détail sur cette définition dans le prochain chapitre, mais entendons-nous pour l'instant pour dire que les hommes ne peuvent comprendre mathématiquement ce qui fait l'objet d'une certitude morale.

Bref, le philosophe qui tantôt se montre le plus rigoureux possible accepte tout à coup ce qui ne peut être démontré, et pour des raisons qui semblent être plus pragmatiques qu'autre chose. De là naît toute la controverse à ce sujet. Peu de gens sont satisfaits de cette acceptation de la vérité de la révélation chez Spinoza. Il y a par exemple le texte de Thomas Cook, *Did Spinoza Lie to His Landlady?*, où Cook accuse explicitement Spinoza

---

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 495+497+499, A494+496+498=G185-187

<sup>16</sup> *Ibid.* p.493, A492=G184

<sup>17</sup> TTP 7, Annotation 8, p. 309, A660=G253

de mauvaise foi : “Spinoza led his landlady to believe something which he himself held to be false. I conclude that to that extent he lied to her.”<sup>18</sup>

Dans ce texte, Cook essaie de voir si Spinoza a menti à sa propriétaire lorsqu'elle lui a demandé s'il pensait qu'elle pouvait être sauvée par sa religion. Spinoza lui aurait répondu<sup>19</sup> qu'elle pourrait en effet être sauvée, qu'elle n'avait pas besoin de changer de religion, et qu'elle devait s'appliquer à la piété tout en vivant une vie paisible et tranquille. Un des arguments principaux de Cook est que Spinoza n'aurait pas pu accepter quelque chose qui n'était pas démontrable mathématiquement.<sup>20</sup> Et Cook lui-même ne peut pas accepter une telle position puisque Spinoza n'arrive pas à bien la défendre.

Mais Cook n'est pas le seul à trouver incohérente et impertinente cette position spinoziste. Ajoutons à la liste Leo Strauss (*How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise*) et Victor Brochard (*Le Dieu de Spinoza*). Un des arguments de Strauss par exemple est que Spinoza, dans le TTP, a tenté d'envoyer un message au lecteur attentif : le salut par l'obéissance ne serait qu'un leurre pour amadouer les croyants et tromper ceux qui sont au pouvoir sur la nature de leurs croyances. Le lecteur attentif devrait pouvoir démasquer cette fausseté grâce à la méthode d'interprétation de la Bible fournie par Spinoza au chapitre 7 du TTP<sup>21</sup>. Pour sa part, Brochard affirme :

---

<sup>18</sup> Thomas Cook, « Did Spinoza lie to his Landlady ? », *Studia Spinozana*, 11, 1995, p.35

<sup>19</sup> Johannes Colerus, *The Life of Benedict de Spinoza*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1906, p.41

<sup>20</sup> Cook, p.24

<sup>21</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill.: The Free Press, Reissued Chicago: U of Chicago P, 1988 [1952], p.142-201

Ne peut-on supposer que, pour persuader les politiques et les théologiens, Spinoza se place au point de vue même de l'Écriture qu'il tient momentanément pour authentique, et qu'il s'efforce d'amener à ses vues ceux-là mêmes qui ne connaissent pas d'autre autorité ? Mais s'il n'écoutait que ses propres convictions, Spinoza s'en tiendrait à la pure philosophie et laisserait de côté tout ce qui ne dérive pas nécessairement des idées claires et distinctes.<sup>22</sup>

Puis : « (...) puisqu'il met la foi au-dessous de la raison, puisqu'il considère la révélation comme une transposition de la vérité mise à la portée des simples. La foi est une connaissance inadéquate, et, selon l'esprit et la lettre même de sa doctrine, l'idée inadéquate ne diffère guère de l'erreur. »<sup>23</sup>

Dans le cas de Strauss, Spinoza est pris pour un trompeur ; dans le cas de Brochard, les propos du TTP sont incohérents avec ceux de *l'Éthique*, donc doivent être faux. Sans prendre le temps d'expliquer de fond en comble la pensée de ces auteurs, j'aimerais réitérer ce que nous avons clairement mentionné dans l'introduction de cette thèse : en aucun cas nous ne pouvons accepter la position selon laquelle Spinoza n'aurait pas pu vouloir dire ce qu'il a écrit, non car cela est impossible en soi, mais plutôt car de un, nous ne pourrions pas le prouver et deuxièmement, comment pourrions-nous prétendre que notre interprétation du texte est plus forte que le propos du texte lui-même ? Nous avons choisi de travailler avec le texte tel qu'il nous est donné. Effectivement, Spinoza aurait pu « cacher » ce qu'il pensait, et il aurait pu avoir de bonnes raisons de le faire ; mais nous ne poursuivrons pas ces pistes d'interprétation car elles nous obligeraient à mettre de côté

---

<sup>22</sup> Victor Brochard, *Le Dieu de Spinoza*, dans V. Delbos (ed.) *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1954, p. 343

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 341

le sens apparent du texte du TTP. Après tout, nous croyons que l'argument de Spinoza en est quand même un valide : « Comme si, vraiment, quand il s'agit de régler notre vie avec sagesse, nous n'admettions comme vrai que ce qu'aucun doute ne peut atteindre ou comme si la plupart de nos actions n'étaient pas fort incertaines et hasardeuses. »<sup>24</sup>

N'est-il en effet pas plus raisonnable de croire ce qui semble le plus probable lorsque notre raison ne peut prendre part au débat, plutôt que de rejeter comme faux tout ce qui n'est pas démontrable mathématiquement ? Si la raison ne peut effectivement pas se prononcer sur le salut par la foi, mais qu'elle juge la possibilité de ce salut plus probable qu'improbable, n'est-il pas plus sage d'admettre ce salut comme possible ?

De plus, si nous revenons à l'argument de Brochard, il est possible de le réfuter en allant voir chez un autre auteur : Jean Lacroix. Il indique qu'il y a un salut par la foi même si la source de l'Écriture est l'imagination :

La connaissance du premier genre a une valeur positive indestructible, (...) Toutefois la connaissance imaginative n'a pas à être détruite, mais située ; elle n'est pas fausse, mais limitée, elle a une réelle positivité. Dans le domaine religieux, son rôle est capital. Par l'accumulation des images, la connaissance imaginative agit sur le corps et, au sens fort et littéral, fait impression.<sup>25</sup>

Lacroix précise encore sa pensée : « Tout en étant de l'ordre du fait, elle est une sorte de projection sur le plan de l'imagination de l'idée adéquate de Dieu que conçoit

---

<sup>24</sup> TTP 15, p. 499, A498=G187

<sup>25</sup> Jean Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p.98

l'entendement. Si elle ne procure pas la certitude intellectuelle, elle donne une « certitude morale » suffisante pour le salut. »<sup>26</sup>

De fait, au début de la troisième partie de *l'Éthique*, Spinoza définit une idée inadéquate comme étant confuse ou mutilée. Il s'agit bel et bien d'une idée en *manque*, non d'une idée parfaitement fausse. Ainsi, nous pouvons nous situer dans le vrai même dans la connaissance imaginative (nous reviendrons sur cette idée au troisième chapitre).

Si nous ne remettons donc pas en question le sens apparent du texte de Spinoza dans le TTP, comment donc pouvons-nous faire tenir les deux formes de salut ensemble ? Allons plus loin : devons-nous nécessairement parler de deux formes de salut ? Serait-il possible que le salut des ignorants soit en bout de ligne le même que celui des savants ?

### ***S'agit-il du même salut ?***

L'auteur ayant le plus contribué à cette question est à notre avis Alexandre Matheron, dans son livre intitulé *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Dans ce

---

<sup>26</sup> *Ibid.* p.101

livre, Matheron se demande si le salut par l'obéissance est concevable et compatible avec la doctrine de *l'Éthique*.<sup>27</sup> Tout comme nous le faisons ici, Matheron a compté sur la bonne foi de Spinoza : à son avis, Spinoza n'aurait jamais pu admettre ce qui eût constitué une absurdité à ses yeux.<sup>28</sup> Il affirme que si le salut des ignorants n'est pas une nécessité pour l'entendement, il n'est pas non plus une impossibilité manifeste. La solution doit donc se situer à mi-chemin entre ces deux écueils. La thèse de Matheron joue sur une nuance que Spinoza a introduite dans le TTP au sujet de l'obéissance : « Spinoza ne dit pas que l'obéissance se confond avec le salut, mais seulement qu'elle y conduit : rapport de cause à effet, non d'identité pure et simple. »<sup>29</sup>

Puisque selon Matheron, tant que les ignorants resteront ignorants, ils ne pourront pas être sauvés, il faut donc que d'une façon ou d'une autre l'obéissance *mène* à l'amour intellectuel de Dieu. *un jour*. Après avoir examiné des dizaines de possibilités, Matheron se voit obligé de défendre la seule thèse plausible à son avis : « Mais si notre corps revivait une seconde fois ? Et si, entre notre vie présente et la suivante, des sociétés parfaites s'étaient instaurées sur toute la surface de la Terre ? Ceux qui, dès aujourd'hui, en dépit d'un environnement assez hostile, sont presque parvenus à la connaissance vraie de Dieu, n'iraient-ils pas beaucoup plus loin si une nouvelle chance leur était offerte dans des conditions plus favorables ? »<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Alexandre Matheron. p.97 : « Ainsi notre problème prend-il sa forme définitive : les dogmes de la religion universelle sont-ils, non seulement utiles, mais vrais ? Ou, ce qui revient au même, s'accordent-ils avec la doctrine de l'Éthique [sic] ? »

<sup>28</sup> Matheron. p. 150

<sup>29</sup> *Ibid.* p.156

<sup>30</sup> *Ibid.* p.227

Un peu plus loin, Matheron précise cette vision singulière de la métempsychose spinoziste :

[...] l'essence individuelle d'un corps quelconque attend en permanence, si l'on peut dire, l'occasion de s'insérer dans le cours du monde ; si elle n'y arrive pas, cela vient uniquement de ce qu'un obstacle, hors d'elle, s'y oppose ; aussitôt disparu cet obstacle, elle surgit dans la durée ; quand le contexte devient incompatible avec sa présence *hic et nunc*, elle retourne à l'état de virtualité, mais sans cesser pour autant de prétendre imperturbablement à l'existence. Dès lors, si l'environnement lui redevenait propice, ne s'actualiserait-elle pas à nouveau ? Et le corps dont elle est l'essence, en dépit de cette interruption, ne serait-il pas toujours le même ?<sup>31</sup>

Bref, dans un État idéal spinoziste<sup>32</sup> (tel que décrit dans le *Traité politique* de Spinoza), si notre essence peut se réactualiser à travers le temps, rien n'empêcherait cette même essence, à la longue, de parvenir à la béatitude intellectuelle. Le salut deviendrait ainsi vraiment pour tous.

Position tout de même extraordinaire que celle d'Alexandre Matheron ! Il y a malheureusement quelques problèmes à notre avis avec cette position : premièrement, Matheron, tout comme plusieurs auteurs l'ont fait, lit le TTP à la lumière de *l'Éthique*. Pour lui, le salut des ignorants ne peut être autre chose que le salut intellectuel décrit dans *l'Éthique*, envisagé à long terme. Mais nous aimerions poser la question suivante à Matheron : pourquoi Spinoza aurait-il écrit un livre qui dépendrait d'un autre livre,

---

<sup>31</sup> *Ibid.* p.228

<sup>32</sup> Voir le *Traité politique* de Spinoza

surtout si l'on considère que *l'Éthique* a été achevée après le TTP ? Si c'est vraiment ce que Spinoza pensait, pourquoi ne l'a-t-il pas écrit explicitement ? Pour défendre une telle position, il faut aller au-delà du texte, c'est-à-dire « soupçonner » que c'est ce que l'auteur a pensé, alors que nulle part nous n'en voyons une véritable trace. Matheron se sert d'un témoignage de Tschirnhaus<sup>33</sup> résumé dans une note manuscrite célèbre de Leibniz pour faire remonter quelque peu sa crédibilité, mais en rien cela ne laisse supposer que cette thèse était celle de Spinoza : Leibniz rapporte que Tschirnhaus rapporte que Spinoza aurait parlé de « transmigration pythagorique ».<sup>34</sup> Cela serait le seul indice que nous avons pour savoir si Spinoza a pu penser une chose pareille.

Quoique nous ne puissions accepter cette thèse, elle n'est pas absurde. Mais pourquoi consacrer tout un ouvrage à la réponse à une question à laquelle Spinoza s'avoue lui-même explicitement incapable de résoudre, non pas car la raison lui manque, mais car la raison humaine elle-même en est incapable ? La tentative de Matheron est louable, mais si nous nous fions à l'argumentation de Spinoza, nous devons la rejeter, car c'est la raison qui a permis à Matheron d'élaborer sa position sur le salut par l'obéissance et l'usage qu'il en fait dépasse les limites que lui avait assignées Spinoza.

La même question avec laquelle nous avons commencé cette section se présente donc à nouveau : le salut par l'obéissance est-il le même que le salut intellectuel, ou en est-il distinct ? Un autre auteur s'est penché sur la question : Graeme Hunter (dans *Radical*

---

<sup>33</sup> Cf. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, 5e éd. Paris, Gallimard, 1946, p. 62

<sup>34</sup> Matheron, p. 235

*Protestantism in Spinoza's Thought*). Il défend premièrement tout comme nous que le TTP ne devrait pas être lu à la lumière de *l'Éthique* :

Why should anything said in the TTP require any sense different from the one it appears to have? Why should the TTP not be self-contained when its explicit aim has been to derive everything it puts forward by a scientific method from the Scripture? The long-established habit of seeing the Ethics as normative for the TTP should not be permitted to blind us to the difficulties it entails, or to the benefits that might arise from putting it aside.<sup>35</sup>

La façon dont Hunter pose le problème de cohérence entre les deux formes de salut est la suivante :

- 1) Simple Obedience is the way to salvation.
- 2) Obedience is not the way to the intellectual love of God
- 3) Salvation = intellectual love of God<sup>36</sup>

Comment réconcilier ces trois affirmations de Spinoza alors qu'il y a clairement un problème de cohérence à première vue ? La solution de Matheron impliquait de simplement ajouter « un jour » à la fin de 1), puis de dire en 2) que l'obéissance ne mène pas « immédiatement » à l'amour intellectuel de Dieu. Les propositions 1 et 2 ne posent pas problème avant que l'on insère la troisième : Spinoza affirme clairement qu'il croit que l'obéissance au credo biblique nous conduit au salut. Il affirme aussi clairement que l'obéissance ne mène pas à l'amour intellectuel de Dieu. Le problème est qu'il affirme aussi que le salut, c'est l'amour intellectuel de Dieu.

---

<sup>35</sup> Hunter, Graeme, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Ashgate, Aldershot, 2005, p. 124

<sup>36</sup> *Ibid.* p.164

Hunter croit qu'il est possible d'interpréter ces trois propositions d'une façon ayant les mérites de la position de Matheron, mais sans son déficit textuel.<sup>37</sup> La clef est de comprendre le concept de « l'opacité des contextes », ou des « contextes opaques » : “[...] opaque contexts, that is, contexts in which terms with identical reference cannot always be treated in identical ways.”<sup>38</sup>

L'exemple qu'il donne pour illustrer cela est qu'il pourrait croire que a) sa femme est une conductrice prudente, b) que la femme dans la voie d'à côté est téméraire, sans se rendre compte que c) la femme dans la voie d'à côté est sa femme. Si nous ne prenons pas en considération l'opacité de ce contexte, il suivrait de cela que d) Hunter croit que sa femme est une conductrice téméraire, ce qu'il ne croit justement pas.<sup>39</sup> Les propositions a) et d) sont incohérentes l'une avec l'autre, mais d) n'est pas la seule conséquence possible aux propositions a)-c). L'alternative est de reconnaître que les contextes de ces croyances sont opaques, et donc que des référents identiques ne peuvent toujours être substitués l'un par l'autre<sup>40</sup> : “I believe a) and b). Though c) is true, I am not aware of its truth and it therefore does not follow that I believe d). When opacity is recognized, the apparent inconsistency of a), b) and c) is explained, and the entailment of d) is blocked.”<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> *Ibid.* p.165

<sup>38</sup> *Ibid.* p.166-167

<sup>39</sup> *Ibid.* p.167

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

Le contexte de la théologie n'étant aucunement le même que celui de la philosophie, nous pouvons mieux voir en quoi il est possible d'éliminer l'incohérence entre les propositions 1)-3). En effet, les propositions 2) et 3) ensemble n'excluent pas la possibilité d'une explication satisfaisant un standard plus bas pour passer de l'obéissance au salut. Même si le salut et l'amour intellectuel de Dieu sont coréférentiels, cela ne veut pas dire que ce qui peut être admis par les principes de la théologie doit aussi être démontrable par les principes de la raison. Et comme Hunter ajoute, le chapitre 15 du TTP est dédié à la preuve que la théologie et la philosophie requièrent différents types d'explications.<sup>42</sup>

Où en sommes-nous donc rendus suite à tout cela ? Nous nous voyons forcés d'admettre que deux saluts sont possibles. Du salut intellectuel, nous connaissons les causes et la vérité ; du salut par l'obéissance, nous ne connaissons pas les causes, mais la révélation nous assure de sa possibilité.

Le problème auquel on ne cesse de se référer dans la littérature est le suivant : les conditions du salut intellectuel dans *l'Éthique* (qui sont au fond les mêmes que dans le TTP, mais avec de plus amples explications liées à sa réalisation) empêchent la possibilité d'être sauvé uniquement par l'obéissance, ce pourquoi il y a deux pôles dans la littérature : ou bien Spinoza a menti, ou bien le salut par l'obéissance n'est qu'une étape vers le salut intellectuel. Le salut par l'obéissance semble devenir impossible car si nous regardons par exemple le comportement d'un homme pieux qui s'exerce du mieux

---

<sup>42</sup> *Ibid.* p.168

qu'il peut à la foi, c'est-à-dire à l'obéissance à la loi divine, bref à la charité, nous constaterons que ses actions charitables lui procurent de la joie, ainsi que de la joie aux autres qui l'entourent. Mais peu importe le bonheur atteint par cet homme, son bonheur sera toujours *temporel* et passionnel, et non éternel et actif comme celui qu'occasionne l'amour intellectuel de Dieu. Doit-on en conclure que le salut par l'obéissance est une forme « moins élevée » de salut ? Nous aimerions répondre une fois pour toutes à la question en utilisant l'argument de Spinoza lui-même, que nous avons d'ailleurs déjà cité plus haut : « Car la puissance de la raison, nous l'avons montré, ne va pas jusqu'à pouvoir déterminer si les hommes peuvent atteindre la béatitude en vertu de l'obéissance seule et sans l'intelligence des choses. »<sup>43</sup>

Il est très clair que la raison ne peut pas s'immiscer dans cette discussion. Aux dires de Spinoza, les tentatives de rationalisation du salut par l'obéissance sont vouées à l'échec. Nous ne pouvons pas, et ne pourrons jamais comprendre avec la raison par quel processus il peut être atteint. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'à s'en tenir uniquement à l'Écriture, nous pouvons moralement être certains que l'obéissance à la loi divine peut assurer notre salut.

Nous maintenons donc notre thèse selon laquelle le salut par l'obéissance est plausible et soutenable, malgré les arguments que nous avons évoqués contre cette position. Les spéculations de Matheron ou les accusations de Cook et de Brochard ne sont pas

---

<sup>43</sup> TTP 15, p.493, A492=G184

suffisantes, si l'on s'en tient au texte de Spinoza, pour invalider la thèse du salut par l'obéissance, et ne représentent ainsi pas une menace à la cohérence du TTP. Mais notre thèse ne restera pas aussi simple à défendre. Le prochain chapitre abordera une nouvelle thématique qui viendra complexifier la conclusion à laquelle nous venons d'arriver. Il s'agira du Christ chez Spinoza. Nous n'avons en effet pas parlé du Christ jusqu'à maintenant, et il y a des raisons pour cela. Le prochain chapitre montrera en quoi les propos de Spinoza au sujet du Christ rendent plus difficiles les conclusions hâtives au sujet du salut par l'obéissance et du pouvoir de la raison.

## **Chapitre 2 : La certitude morale et le Christ :** **que faire du Christ ?**

### *La certitude morale dans le TTP : difficultés et ambiguïtés*

Le but du premier chapitre était de décrire le climat dans lequel s'installaient les débats autour des deux formes de salut chez Spinoza. Nous en avons du même coup profité pour prendre position, défendant les propos de Spinoza dans le TTP au sujet du salut par l'obéissance. Nous avons le « beau rôle », puisque face à ce qui semble être une contradiction devant la raison pour tant d'auteurs (contradiction entre les deux formes de salut, puis entre *l'Éthique* et le TTP), nous l'avons contournée, séparant rigoureusement l'ordre de la raison et l'ordre de la théologie. Mises à part les références au texte de Spinoza dans le TTP, nous n'avons aucune autre manière de nous justifier.

Nous croyons cependant avoir cerné d'autres problèmes à l'intérieur même du TTP, problèmes que nous considérons comme plus importants que ce que nous avons mentionné dans le premier chapitre puisque si laissés tels que nous les présenterons, la crédibilité de notre thèse sera mise en péril. Commençons premièrement par traiter d'un des deux éléments fondamentaux de ce nouveau problème : la notion de la certitude morale chez Spinoza.

Spinoza affirme qu'il n'est possible d'être certain que *moralement* de la possibilité du salut des ignorants. Qu'est-ce que c'est que cette espèce de certitude ? Voici le passage où ce concept est le plus amplement défini par Spinoza :

Par ce qu'on peut percevoir, j'entends non pas seulement ce qu'on démontre rigoureusement, mais aussi ce que, ordinairement, on accepte avec une certitude morale et qu'on entend sans surprise même si cela ne peut jamais être démontré. Tout un chacun perçoit les propositions d'Euclide avant qu'elles ne soient démontrées. C'est encore ainsi que les récits portant sur le futur comme sur le passé qui n'excèdent pas la créance humaine comme le droit, les institutions et les mœurs, je les appelle faciles à percevoir et clairs, même si on ne peut les démontrer mathématiquement.<sup>44</sup>

C'est une notion qui dès le départ n'est pas des plus simples à comprendre, mais pour l'expliquer plus profondément, nous pouvons recourir encore une fois à Alexandre Matheron qui lui a consacré un chapitre complet dans *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Il affirme que le critère de cohérence de la certitude morale est double : positivement, il doit y avoir accord entre les témoignages, et négativement, il doit y avoir une non-absurdité intrinsèque<sup>45</sup> :

Soit la proposition « S a fait P », qui relate un événement passé E caractérisé par l'apparition étonnante d'un processus P dans un sujet S (analogiquement : « ce demi-cercle, hier, a engendré une sphère », en admettant que ce soit très surprenant). [...] une condition supplémentaire est donc requise : si E n'est pas un phénomène banal, si nous n'avons nous-mêmes jamais rien observé de semblable – et tel est le cas par hypothèse –, il faut que nous comprenions comment S a pu éventuellement accomplir P ; alors, mais alors seulement, E rejoindra la catégorie des « choses perceptibles ».<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> TTP 15, p. 661, A660=G253

<sup>45</sup> Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971, p. 217

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 217-218

Si une chose est possible, ce n'est pas qu'elle s'est nécessairement produite, mais si elle est impossible, c'est soit en raison de la nature même de cette chose, soit en raison de l'enchaînement des causes extérieures. Que nous conseille donc la raison de faire dans de tels cas ? Que faire lorsque nous sommes incapables de démontrer qu'une chose s'est réellement produite, mais que sa possibilité n'est pas absurde ? C'est ici qu'entre en jeu le pragmatisme de Spinoza selon Matheron.

Considérons une opinion qui n'est pas intrinsèquement absurde et qui s'appuie sur des témoignages sérieux. Jusqu'à quel point est-il judicieux de nous fier à ces témoignages ? [...] Mais s[i l'entendement] n'y découvre que des avantages et aucun inconvénient, quelle raison positive pourrait-il encore produire contre elle ? Cette fois, par conséquent, nous croirons. Cela ne veut évidemment pas dire que nous confondrons le vraisemblable avec le vrai et que nous l'intégrerons à nos spéculations intellectuelles : au niveau de la spéculation, le vraisemblable n'a pas sa place ; car il peut, malgré tout, être faux, [...] Mais il n'empêche que nous croirons, puisque rien ne s'y opposera.<sup>47</sup>

De plus, la culture de notre entendement exige certaines *actions*, et pour bien agir, il faut souvent prévoir, sans détenir de connaissances certaines. Bref, pour ce qui est du dogme fondamental de la Bible, sa non-absurdité intrinsèque est établie, il a aussi plus de chances d'être vrai que faux car il repose sur plusieurs témoignages de bonne foi et aucun autre témoignage ne les contredit, puis le salut des ignorants est souhaitable.<sup>48</sup>

Cependant, il faut se demander pourquoi les témoignages à l'intérieur de la Bible comptent-ils pour établir une certitude extra-biblique concernant le salut des ignorants.

---

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 220

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 222

Pour répondre à cette question, il faut recourir au chapitre VII du TTP, où il est question de l'interprétation de l'Écriture. Comment, en effet, à partir de la Bible seulement, pouvons-nous affirmer que nous sommes certains que les ignorants peuvent être sauvés (nous savons que Spinoza était fort conscient des contradictions et des obscurités qui règnent à travers la Bible) ? La première chose à comprendre à ce sujet est que la divinité de l'Écriture, selon Spinoza, s'établit par l'Écriture elle-même :

[...] si, sans préjugé, nous voulons attester la divinité de l'Écriture [sic], c'est par elle seule qu'il nous faut établir qu'elle dispense les vrais enseignements moraux ; cela seul, en effet, nous permet de démontrer sa divinité. Car la certitude des prophètes, nous l'avons montré, venait principalement du fait que les prophètes avaient l'âme encline au juste et au bien. C'est pourquoi il nous faut aussi établir ce même point pour pouvoir leur accorder notre foi. (...) La règle générale d'interprétation de l'Écriture est donc de ne rien lui attribuer à titre d'enseignement que nous ne l'ayons très clairement reconnu à partir de son histoire.<sup>49</sup>

De plus, lorsqu'il s'agit de l'Écriture, nous n'avons pas à nous occuper de la vérité, mais de la clarté des propositions: « J'appelle ici claires ou obscures les affirmations dont le sens se tire facilement ou difficilement du contexte de la phrase, mais non pas celles dont la vérité est perçue facilement ou difficilement par la raison. Car nous nous occupons seulement du sens des phrases et non pas de leur vérité. »<sup>50</sup>

Spinoza poursuit en donnant l'exemple de Moïse qui dit « Dieu est un feu ; Dieu est jaloux ». À son avis, ces affirmations sont très claires, même si selon la raison elles sont obscures. L'important est que le sens littéral de ces affirmations ne s'oppose pas aux

---

<sup>49</sup> TTP VII, p.281, 283, A280+282=G99

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 285, A284=G100

autres principes tirés de l'Écriture. Si elles les contredisaient, il faudrait alors les interpréter autrement, c'est-à-dire métaphoriquement. Et si, même lorsque nous interprétons ces expressions métaphoriquement nous ne pouvons encore pas les concilier avec les autres choses que Moïse aurait dites sur Dieu, il faudra alors suspendre notre jugement. De plus, il faut connaître les circonstances, la vie, les mœurs et les préoccupations des auteurs de chaque livre de la Bible. Il faut ensuite scruter la pensée des prophètes et de l'Esprit saint : « Et de la même façon, à partir de la connaissance historique de l'Écriture, il faut premièrement chercher ce qui est le plus universel, ce qui est la base et le fondement de toute l'Écriture, et ce qui, enfin, y est recommandé par tous les prophètes comme doctrine éternelle et la plus utile à tous les hommes. »<sup>51</sup>

Or, comme Spinoza le constate lui-même : cette méthode comporte beaucoup de difficultés car nous ne connaissons justement pas les circonstances de tous les livres de l'Écriture, puis l'hébreu dans lequel plusieurs textes ont été écrits ne contenait pas de voyelles ni d'accents ou de ponctuation. Tout cela a été ajouté par la suite. Ajoutons qu'il y a certains livres de l'Écriture que nous ne possédons simplement pas dans leur langue originale. Mais s'il est si difficile de retracer le sens des propos de l'Écriture, la question que nous avons posée plus haut demeure encore plus pertinente et difficile : comment, à partir de ce que l'on tire de l'Écriture, pouvons-nous affirmer avec certitude morale que les ignorants peuvent être sauvés ? Spinoza répond explicitement à cette question au chapitre VII du TTP. Il affirme que toutes les difficultés concernant le sens de la Bible peuvent seulement empêcher de comprendre la pensée des prophètes qui porte sur des

---

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 289, A288=G102

choses *incompréhensibles* et qui relèvent de l'imagination. Tel n'est pas le cas pour ce que peut comprendre l'entendement et dont nous pouvons nous former un concept clair. Spinoza donne l'exemple d'Euclide, qui n'écrivit que des choses très simples et fort intelligibles, et que l'on peut facilement comprendre en n'importe quelle langue. Pour comprendre la pensée d'Euclide, nous n'avons pas besoin d'une grande connaissance de la langue dans laquelle il a écrit : nul besoin de toutes les préoccupations que nous retrouvons lorsqu'il s'agit d'interpréter et de concilier l'ensemble des propos de l'Écriture. Or, et c'est ici que ça devient intéressant. Au sujet de ce qui vient d'être dit d'Euclide, Spinoza écrit :

« [...] il faut le dire de tous ceux qui ont écrit sur des sujets que leur nature rend compréhensibles. Aussi concluons-nous que nous pouvons facilement comprendre la pensée de l'Écriture sur les enseignements moraux et être certains de son sens vrai à partir de la connaissance historique que nous pouvons en avoir. Les enseignements de la vraie piété sont en effet exprimés dans les termes les plus courants, car ils sont tout à fait communs et tout aussi simples et faciles à comprendre. **Et puisque le salut et la béatitude véritables consistent dans la vraie paix de l'âme, et que nous ne nous reposons véritablement qu'en ce que nous comprenons très clairement, il s'ensuit avec beaucoup d'évidence que nous pouvons comprendre avec certitude la pensée de l'Écriture touchant les choses nécessaires au salut et à la béatitude. Aussi n'est-il pas besoin de se préoccuper au même degré du reste ; car le reste relève plus de la curiosité que de l'utilité puisque, pour la grande part, nous ne pouvons le saisir par l'entendement et la raison.** »<sup>52</sup>

Ainsi, lorsqu'il s'agit du salut des hommes, les difficultés d'interprétation de la Bible s'estompent car les termes utilisés par les prophètes sont simples et communs : peu importe la langue qu'ils utilisaient. Ce qui est dit dans la Bible au sujet de la piété et du

---

<sup>52</sup> *Ibid.* p.311 A310=G111-112 (Les caractères gras sont de nous- NC.)

salut fait donc l'objet d'une certitude morale car nous pouvons le comprendre clairement (ce qui correspond justement à la définition de la certitude morale que Spinoza donne et que nous avons citée plus haut). Cela résout ainsi la difficulté posée par notre question.

Les précisions apportées par Matheron ont aidé à la compréhension du concept de certitude morale. Le fil conducteur de son argumentation est que les ignorants peuvent être sauvés non pas *par* l'obéissance, mais que l'obéissance peut mener éventuellement au salut intellectuel, ce devant quoi nous avons déjà indiqué notre désaccord au premier chapitre.

Ajoutons ici une petite nuance : lorsque nous sommes certains moralement, cela ne veut pas nécessairement dire que la chose dont nous sommes certains est par elle-même indémontrable, mais plutôt que nous ne disposons pas des moyens pour la démontrer.

Il serait intéressant de rapprocher ici Matheron, Spinoza et Descartes : Matheron affirmait que la chose dont nous sommes moralement certains est l'objet du vraisemblable, non du vrai. Ainsi, elle *pourrait* être fausse. Nous retrouvons aussi la notion de certitude morale chez René Descartes dans *Les principes de la philosophie*, où il donne une définition quelque peu différente de celle de Spinoza : « La première [certitude] est appelée morale, c'est-à-dire suffisante pour régler nos mœurs, ou aussi grande que celle des choses dont

nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant. qu'elles soient fausses. »<sup>53</sup>

Spinoza n'énonce pas cette possibilité du *faux*, mais si nous lisons sa définition, il semble bien qu'elle ne l'exclut pas. Sans vouloir lui attribuer ce sens précis, disons simplement que Descartes est la source probable de l'usage spinoziste de cette notion, puisque n'être pas absolument certain de quelque chose implique de ne pas pouvoir exclure la possibilité du contraire. Quelle serait donc la façon adéquate de faire tenir le tout ensemble ? Nous croyons qu'il y a trois éléments essentiels qu'il faut retenir de la définition de Spinoza: 1) il est possible de *percevoir* sans démonstration, 2) certaines choses sont mathématiquement indémonstrables, ou nous ne pouvons simplement pas les démontrer mathématiquement et 3) nous pouvons accepter comme certaines les propositions qui ne dépassent pas la créance humaine lorsque la chose en question est indémonstrable. Nous pourrions donc par exemple dire que nous avons une certitude morale que Jules César a été assassiné ou que Jésus Christ a vécu.

Ce qui vient d'être dit sur la certitude morale ne pose pas tant problème si nous n'y subordonnons pas le personnage du Christ chez Spinoza. En effet, selon Spinoza, le Christ aurait compris *intellectuellement* la révélation divine. Il aurait donc compris comment et pourquoi les hommes peuvent être sauvés par l'obéissance. Or, comme nous l'avons déjà fait remarquer à quelques reprises, Spinoza dit explicitement que nous ne

---

<sup>53</sup> Voir René Descartes, Principes IV, 205, AT IX. 323

pouvons avoir qu'une certitude morale de la possibilité de cette forme de salut. Comment le Christ aurait-il donc pu comprendre intellectuellement ce qui est indémontrable par nature, ou ce qui ne peut que faire l'objet d'une certitude morale ? Voyons donc ce que Spinoza a à dire sur le Christ.

### *Le Christ dans le TTP et dans la littérature*

Trop souvent la question du Christ est mise à part ou oubliée par les commentateurs lorsqu'il est question du salut chez Spinoza. Parfois, c'est tout comme si Spinoza n'avait rien dit du Christ. Or les propos à son sujet dans le TTP ne manquent pas de pertinence. Peu de choses sont dites au sujet du Christ, mais ce qui en est dit pourrait laisser perplexe un lecteur y portant une attention particulière. Voyons donc premièrement deux passages importants où il en est question :

De là vint qu'on s'imagina Dieu comme chef, législateur, roi, miséricordieux, juste, etc. Tous ces attributs, cependant, n'appartiennent qu'à la seule nature humaine et doivent être tout à fait écartés de la nature divine. Il faut dire cela, je le répète, des prophètes seuls, qui rédigèrent des lois au nom de Dieu, mais non pas du Christ. En effet, bien que le Christ, lui aussi, semble avoir rédigé des lois au nom de Dieu, **on doit penser qu'il a perçu les choses véritablement et adéquatement. Car le Christ ne fut pas tant un prophète que la bouche de Dieu.**<sup>54</sup>

[Les caractères gras sont de nous – NC]

---

<sup>54</sup> TTP 4, p.195+197, A194+196=G64

Et certes, par le fait que Dieu s'est révélé **immédiatement** au Christ ou à son esprit, et non comme aux prophètes par des paroles et des images, nous ne pouvons rien entendre d'autre que ceci : **le Christ a perçu ou compris les choses révélées en vérité**. Car comprendre une chose, c'est la percevoir par l'esprit seulement, sans paroles et sans images. Le Christ a donc perçu véritablement et **adéquatement** les choses révélées. Si donc il les a parfois prescrites à titre de lois, c'est en raison de l'ignorance et de l'obstination du peuple. C'est pourquoi, sur ce point, il a tenu le rôle de Dieu, car il s'est adapté à la complexion du peuple ; et pour cette raison, bien qu'il ait parlé un peu plus clairement que les autres prophètes, il enseigna les choses révélées obscurément et le plus souvent par paraboles, surtout quand il parlait à ceux à qui il n'avait pas encore été donné de comprendre le royaume des cieux (Matthieu 13 : 10, etc.) ; et sans aucun doute, ceux à qui il avait été donné de connaître les mystères célestes, il leur enseigna cela comme des vérités éternelles au lieu de le prescrire comme des lois.<sup>55</sup>

[Les caractères gras sont de nous – NC]

Ce ne sont pas les seuls passages où il est question du Christ, mais concentrons-nous pour l'instant sur ceux-là. Spinoza nous dit premièrement que le Christ a compris adéquatement ce qui lui fut révélé. Rappelons qu'une idée adéquate pour Spinoza est une idée claire et distincte, alors qu'une idée inadéquate est une idée mutilée et confuse, c'est-à-dire une idée dont la compréhension n'est que partielle.<sup>56</sup> La compréhension que le Christ a eue de la révélation était donc totale ou parfaite. Deuxièmement, le Christ se distingue des autres prophètes : tous les autres prophètes ont eu besoin de signes ou d'un intermédiaire entre eux et Dieu pour accéder à la révélation – qu'ils n'ont d'ailleurs comprise qu'imaginativement – alors qu'entre le Christ et Dieu, il n'y a pas eu d'intermédiaire ; ils ont communiqué d'esprit à esprit. Il n'y a pas eu de recours à l'imagination. De plus, le Christ aurait compris *immédiatement* la révélation divine ; ce

---

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 197+199, A196+198=G64-65

<sup>56</sup> Éthique III, définitions 1, 2, 3.

n'est donc pas que le Christ aurait cheminé à travers des raisonnements du style de *l'Éthique*, mais plutôt que Dieu s'est révélé immédiatement à lui.

Spinoza ajoute :

[...] pour qu'un homme puisse percevoir par son esprit seul des choses qui ne sont pas contenues dans les premiers fondements de notre connaissance et ne peuvent s'en déduire, il devrait nécessairement avoir un esprit bien supérieur à l'esprit humain et qui le dépasse beaucoup. Aussi je ne crois pas que quiconque ait dépassé les autres hommes pour atteindre une telle perfection – sauf le Christ, à qui les décrets de Dieu qui conduisent les hommes au salut ont été révélés sans paroles et sans visions, mais d'une façon immédiate. [...] Et en ce sens nous pouvons aussi dire que la sagesse de Dieu, qui est une sagesse surhumaine, a assumé la nature humaine dans le Christ et que le Christ a été le chemin du salut.<sup>57</sup>

Nous voyons donc ici clairement la supériorité sur les autres hommes que Spinoza attribue au Christ. Il est le seul à avoir pu accéder à une telle sagesse. Mais quelle est cette sagesse dont aurait profité Jésus ?

Certains commentateurs se voient incapables d'accepter de tels propos sur le Christ. par exemple André Malet, pour qui le Christ n'aurait jamais pu comprendre *intellectuellement* la révélation divine.<sup>58</sup> L'idée de Malet est intéressante et pertinente,

---

<sup>57</sup> TTP 4, p. 93, A92=G20-21

<sup>58</sup> MALET, André, *Le tractatus theologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 294 :

C'est manquer l'être véritable du Christ que de le définir, lui ou son Esprit par la « Dei idea », comme le fait Spinoza dans l'Éthique (Eth IV, LVXIII, sch. ; II, 262) et dans le TTP. Si l'âme du Christ est bien « humana longe excellentior », si sa Sagesse est bien « supra humanam », s'il est bien la « Vox Dei », ce n'est pas dans le sens intellectualiste que croit Spinoza mais dans celui que nous venons de dire. Ce qui caractérise Jésus, ce n'est pas qu'il aurait eu des connaissances étendues sur les desseins salutaires de Dieu et qu'il aurait « compris » ce que Spinoza ne comprend pas, c'est qu'il est Dieu lui-même en tant que Dieu agit pour les hommes.

mais elle oblige une interprétation théologique qui dépasse le texte de Spinoza auquel nous nous bornons. Il y a effectivement une grande marge entre le propos de Malet affirmant que Jésus est Dieu lui-même, et celui de Spinoza disant que Jésus est la bouche de Dieu. De fait, Spinoza rejette l'idée que le Christ puisse être Dieu. Cela est dit clairement dans sa correspondance avec Oldenburg (Ep73). Bref, ce qu'il faut comprendre de la conception spinoziste du Christ, c'est qu'il est un homme en qui la sagesse divine s'est incarnée au plus haut point, et nous ne pouvons nous attendre à atteindre cette sagesse de quelque manière que ce soit.

Mais pourquoi juxtaposer comme nous l'avons fait la conception spinoziste de la certitude morale et du Christ ? Quel est le lien qui rattache ces deux descriptions ? Il y a selon nous une tension inévitable entre ce qui est dit du Christ et de la certitude morale.

***Tension entre les implications de la notion de certitude morale et la compréhension intellectuelle de la révélation divine***

Rappelons-nous ce que nous avons établi au premier chapitre : personne n'a jamais pu « prouver » que nous pouvons être sauvés par l'obéissance au credo biblique, c'est-à-dire par l'amour du prochain et la charité. Cela serait indémontrable, mais nous pourrions au moins en avoir une certitude morale, telle que nous l'avons décrite. Permettez-nous maintenant l'inférence suivante : si le Christ a compris adéquatement les

desseins divins, cela ne revient-il pas à dire qu'il a compris en vérité comment le salut est possible par l'obéissance ? Comprendre *adéquatement, intellectuellement* ou *en vérité* la révélation n'implique-t-il pas de pouvoir comprendre comment elle est possible ? La réponse à cette question est bien entendu oui. La compréhension adéquate et intellectuelle est la plus haute forme de savoir pour Spinoza, et si c'est cette forme de savoir que le Christ a eue de la révélation, c'est qu'il doit aussi en comprendre les causes et les effets. Jésus n'était pas certain *moralement* du contenu de la révélation : sa connaissance était adéquate. S'il a compris comment les hommes peuvent être sauvés par l'obéissance, le problème qui se pose devient le suivant : comment le Christ aurait-il pu comprendre quelque chose qui ne peut jamais être démontrée (voir la définition de la certitude morale mentionnée plus haut) ? En effet, il est dans la nature de la chose comprise moralement de ne pas pouvoir être démontrée, ou, à la limite, si elle peut être démontrée, nous ne sommes pas en position de le faire. Comment donc comprendre quelque chose en vérité si nous sommes incapables de le prouver par la suite ? Quelqu'un pourrait dire que c'est un statut privilégié que seul le Christ détenait, qu'il est le seul à pouvoir comprendre l'indémontrable, mais cette interprétation ne résout pas le problème, puisqu'il règne encore une tension au niveau conceptuel, et Spinoza ne donne aucun détail à ce sujet. Serait-il plausible de croire ou de simplement affirmer que Spinoza fait ici preuve d'incohérence ? Nous croyons que non, mais pour le justifier, il faudra examiner les types de connaissance chez Spinoza, ce qui nous renvoie inévitablement à *l'Éthique*. Nous avons mentionné dans le premier chapitre que le TTP n'a pas besoin d'être lu à la lumière de *l'Éthique*, et nous tenons à mentionner que notre utilisation de *l'Éthique* n'y soumet pas le TTP. Il ne s'agit donc pas ici d'utiliser *l'Éthique* comme œuvre abrogeant les

propos du TTP, mais plutôt de profiter du fait que les divers genres de connaissance y sont définis explicitement.

Il y a donc plusieurs genres de connaissance chez Spinoza, et on retrouve leur définition dans la deuxième partie de *l'Éthique*. Le premier type de connaissance est celui par expérience vague :

De tout ce qui a été dit ci-dessus il ressort clairement que nous percevons beaucoup de choses et que nous formons des notions universelles :

1° A partir des choses singulières qui nous sont représentées par les sens d'une façon incomplète (mutilate), confuse, et sans ordre pour l'entendement [...] ; et c'est pourquoi j'ai pris l'habitude d'appeler de telles perceptions : connaissance par expérience vague. 2° A partir des signes ; par exemple : entendant ou lisant certains mots, nous nous souvenons de choses et en formons certaines idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les choses [...]. Ces deux premières façons de considérer les choses, je les appellerai par la suite : connaissance du premier genre, opinion ou Imagination.<sup>59</sup>

Il est bien évident que dans le cas de la compréhension de la révélation par le Christ, il ne peut s'agir de ce type de connaissance. Le premier genre de connaissance chez Spinoza est un genre de connaissance inadéquat, alors que la connaissance qu'a eue le Christ était adéquate. Passons maintenant au deuxième genre de connaissance : « 3° Enfin, [il ressort clairement que nous percevons beaucoup de choses et que nous formons des notions universelles] de ce que nous avons des notions communes et des idées adéquates des

---

<sup>59</sup> *Éthique* 2, 40, scolie II, p. 121-122

propriétés des choses [...]. Et cette façon de connaître, je l'appellerai : Raison et connaissance du second genre. »<sup>60</sup>

Peut-il s'agir de ce type de connaissance ? Le Christ aurait-il compris la révélation par la raison ? La réponse est encore non. La compréhension du Christ était *immédiate*. Il n'a pas eu à la déduire des propriétés des choses ou des idées adéquates qu'il possédait déjà. Il ne l'a pas perçue par une suite de raisonnements. Il ne peut donc pas s'agir de ce type de connaissance. Mais qu'en est-il du troisième genre de connaissance ? Spinoza écrit : « Outre ces deux genres de connaissance, il y en a encore un troisième, comme je le montrerai dans la suite, que nous appellerons : Science intuitive. Et ce genre de connaissance progresse de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu jusqu'à la connaissance adéquate de l'essence des choses. »<sup>61</sup>

Pour deux raisons, il doit nécessairement s'agir de ce genre de connaissance : premièrement, si ce sont les seuls genres de connaissance existants, par processus d'élimination, il ne reste que le troisième genre. Deuxièmement, la définition de ce genre de connaissance est la seule qui n'enfreint pas la façon dont le Christ aurait compris la révélation divine. Mais que Spinoza veut-il bien dire par ce genre de connaissance ? Il donne un exemple pour l'illustrer : soit trois nombres entiers. On veut en obtenir un quatrième qui soit au troisième comme le second est au premier :

Des marchands n'hésitent pas à multiplier le second par le troisième et à diviser le produit par le premier, parce qu'ils n'ont pas encore oublié ce qu'ils ont appris de leur maître sans aucune démonstration, ou bien parce qu'ils ont

---

<sup>60</sup> *Ibid.* p.122

<sup>61</sup> *Ibid.*

souvent fait l'expérience de cette opération sur des nombres très simples, ou bien en vertu de la démonstration de la proposition 19 du livre VII d'Euclide, à savoir par la propriété commune des nombres proportionnels.<sup>62</sup>

Voyez comment Spinoza illustre ici les deux premiers genres de connaissance. Si nous trouvons le quatrième nombre par mémoire d'une règle que nous ont appris nos maîtres (sans que nous comprenions la formule), il s'agit alors d'une connaissance par expérience vague. Si nous trouvons le quatrième nombre suite à plusieurs rencontres de ce genre de situation avec des nombres simples, il s'agit d'une connaissance par signe, donc encore le premier genre de connaissance. Si nous utilisons la démonstration d'Euclide sur les propriétés communes des nombres proportionnels (supposant que l'on comprenne cette démonstration), il s'agit alors du deuxième genre de connaissance, soit la raison. Mais Spinoza ajoute : « Mais pour des nombres très simples, on n'a nullement besoin de ces moyens. Par exemple, soit les nombres 1, 2, 3, il n'est personne qui ne voie que le quatrième nombre proportionnel est 6, et cela beaucoup plus clairement, car du rapport même que nous saisissons d'un coup (*uno intuitu*) entre le premier nombre et le second, nous concluons le quatrième. »<sup>63</sup>

Cette explication n'est malheureusement pas des plus claires qui soient... Qu'est-ce que Spinoza peut bien vouloir dire par « saisir d'un seul coup » et par le concept d'*intuition* ?

Dans son deuxième volume sur *l'Éthique*, Martial Gueroult explique qu'en ce qui concerne la connaissance du troisième genre :

---

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 122-123

L'exemple arithmétique donné par Spinoza signifie, d'une part, qu'on connaît la chose indépendamment de l'application à son cas d'une notion universelle, tant rationnelle qu'imaginative, ce pourquoi cette connaissance est intuitive ; et, d'autre part, que la connaissance intuitive de la chose est elle-même conclue d'une autre connaissance intuitive (le nombre 6 étant conclu de la relation 1 à 2 intuitivement aperçue) [...] On a bien ici, en effet, une connaissance (celle de l'essence des choses) qui, sans qu'intervienne une notion universelle, se conclut génétiquement d'une autre connaissance (celle de l'essence de Dieu) elle-même indépendante de l'application d'une notion universelle.<sup>64</sup>

Bref, on procède de l'intuition de Dieu à l'intuition de l'essence des choses : « [...] la connaissance du troisième genre serait une déduction génétique tirant a priori de façon analytique les conséquences enveloppées dans un principe intuitivement connu et certain par soi [...] »<sup>65</sup>

Nous n'avons pas besoin d'appliquer une notion universelle pour comprendre par le troisième genre de connaissance ; c'est ce qui est impliqué par la connaissance par l'intuition. Puis cette connaissance est immédiate : nous saisissons d'un seul coup ce qu'il y a à saisir. Mais comment être sûr de ce que nous saisissons par intuition ? Lorsqu'on se situe dans le deuxième genre de connaissance, les choses semblent aller de soi, car nous appliquons un principe dont nous connaissons la vérité préalablement. À partir de principes communs, nous déduisons d'autres vérités. Mais si nous n'appliquons pas de notion universelle, comment savoir que ce que nous saisissons est vrai ? Spinoza répond à cette question (Éthique II, 43) : « Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie, et ne peut douter de la vérité de la chose. » Cela s'expliquerait par le fait que

---

<sup>64</sup> Martial Guerout, *Spinoza, L'âme (Éthique, 2)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, p. 385

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 390

lorsqu'on a une idée adéquate A, nous avons nécessairement aussi l'idée adéquate de cette idée adéquate A : de l'idée adéquate A en Dieu qui s'explique par la nature de l'esprit humain, il doit aussi nécessairement y avoir une idée qui se rapporte à Dieu comme cette idée A. Donc, l'esprit humain qui a l'idée A aura l'idée de cette idée A. Voilà en somme la démonstration que Spinoza donne de la proposition 43. En d'autres mots, comme il est écrit dans le scolie de cette proposition, la vérité est sa propre norme. Mais le problème n'est pas résolu : quand bien même saurions-nous certains de notre idée vraie (sous le troisième genre de connaissance), comment la « connaissance de l'essence de Dieu, elle-même indépendante de l'application d'une notion universelle », comme le dit Guerout, peut-elle permettre la saisie immédiate d'une autre vérité ? Ou, en d'autres mots, qu'est-ce qui rend possible ce troisième genre de connaissance ? Spinoza répond aussi à cette question (voir Éthique 2, 47) : « L'esprit humain a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu. »

Démonstration : « L'esprit humain a des idées par lesquelles il se perçoit lui-même, et son corps et les corps extérieurs existant en acte ; par conséquent, il a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu. »

Cela se justifierait notamment par les deux propositions précédentes (45 et 46) : « Toute idée d'un corps quelconque, ou d'une chose singulière existant en acte, enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu. »

Et : « La connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu qu'enveloppe chaque idée est adéquate et parfaite. »

Au scolie de cette proposition, Spinoza écrit :

Nous voyons ainsi que l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous. **Or, comme tout est en Dieu et conçu par Dieu, il suit que de cette connaissance nous pouvons déduire un très grand nombre de choses que nous pouvons connaître de façon adéquate, et former ainsi ce troisième genre de connaissance dont nous avons parlé dans le scolie 2 de la proposition 40 [...]** Que d'ailleurs les hommes n'aient pas une connaissance également claire de Dieu et des notions communes, cela vient de ce qu'ils ne peuvent imaginer Dieu comme ils le font pour les corps, et de ce qu'ils ont réuni le nom de Dieu et les images et les images des choses qu'ils ont l'habitude de voir, ce que les hommes peuvent à peine éviter, parce qu'ils sont continuellement affectés par les corps extérieurs. Et, bien entendu, la plupart des erreurs consistent en cela seul que nous ne donnons pas correctement leurs noms aux choses.

[Les caractères gras sont de nous – NC]

Bref, pour résumer ce détour que nous venons de prendre, nous pourrions dire que selon Spinoza, en tant qu'êtres humains, nous avons des idées (de corps ou de choses). Ces idées enveloppent nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu. Cette connaissance que nous avons de l'essence éternelle et infinie de Dieu grâce à nos idées, est adéquate, et nous savons que cette idée est adéquate car nous avons nécessairement une idée adéquate (vraie) de notre idée adéquate (vraie). Et comme Dieu est cause immanente et que nous sommes en Dieu, cela expliquerait que nous ayons accès à ce troisième genre de connaissance.

Pour revenir, maintenant, au thème principal de cette section du chapitre, il est intéressant de remarquer que le vocabulaire utilisé par Spinoza pour caractériser le Christ ressemble à celui utilisé dans *l'Éthique* au sujet du troisième genre de connaissance. Comme nous l'avons cité plus haut dans ce chapitre, Spinoza parle du Christ comme ayant été « la

bouche de Dieu », puis que les desseins divins lui ont été révélés « immédiatement ». Ce mot, « immédiatement », il faut l'admettre, se rapproche beaucoup de la façon dont nous saisissons par le troisième genre de connaissance tel que décrit dans *l'Éthique* : « d'un seul coup ». De plus (voir note 57), Spinoza mentionne que le Christ a compris des choses qui ne sont pas contenues dans les premiers fondements de notre connaissance (la connaissance humaine). Si sa compréhension était immédiate, il n'a donc pas déduit ces connaissances à partir de notions universelles. Et dernièrement, puisque la connaissance du troisième genre procède par intuition, elle n'a pas besoin de démonstration. Lorsqu'on se situe dans le deuxième type de connaissance, la démonstration est nécessaire. Il faut appliquer une règle universelle à un cas particulier, et le cas est résolu car on est certain de la vérité et de l'universalité de la règle utilisée et des propositions dont la démonstration dépend. Avec le troisième type de connaissance, rien de tel.

H.A.Wolfson, dans *The Philosophy of Spinoza*, a aussi consacré quelques pages à la question du troisième genre de connaissance chez Spinoza. Il écrit : “The term “intuitive science” in Spinoza's third kind of knowledge is borrowed directly from Descartes, who uses the term “intuitus” as the opposite of both “inductio” and “deductio”.”<sup>66</sup>

Puis : “Now what is the nature of this third kind of knowledge? The term “intuitive” by which it is described merely expresses that it is immediate.”<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> H. Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. II, Schocken Books, New York. 1969, p.148

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 155

Wolfson essaie de faire la lumière sur la conception spinoziste de l'intuition en la comparant aux conceptions aristotélicienne, platonicienne, cicéronienne et cartésienne. Il dit que contrairement aux idées innées d'Aristote, l'intuition spinoziste n'a pas de source sensible externe. Serait-ce comme les idées innées chez Platon et les médiévaux, qui auraient une source externe suprasensible ? Ou serait-ce comme les idées innées de Cicéron, qui n'auraient simplement pas de source externe ? Spinoza ne donne pas de réponse directe à ces questions, mais on sait qu'il s'oppose à la théorie platonicienne de la réminiscence des idées.<sup>68</sup>

“The cumulative effect of Spinoza's utterances on this subject, however, is that his third kind of knowledge combines in itself elements of both these meanings of innate ideas. In so far as the human mind is part of the infinite intellect of God, it gets its ideas from God; the ideas of the third kind of knowledge are thus the equivalent of those kinds of innate ideas which have a super-sensible source. [...] But on the other hand, inasmuch as the God of Spinoza is not an external cause from whom the human mind emanates or by whom it is created, but is rather an immanent cause within which the human mind is contained or a whole of which the human mind is a part, to say that the human mind gets its ideas from God means that the ideas are generated within it and do not come from any source which may be called external in any sense whatsoever.”<sup>69</sup>

Bref, nos intuitions nous viennent de Dieu, mais pas de la même façon dont nos autres connaissances nous viennent de Dieu (l'intuition étant immédiate et se comparant à une idée innée, bien que Spinoza n'emploie pas ce vocabulaire pour la décrire). Si nous revenons au sujet du Christ et de la certitude morale, nous pouvons néanmoins réduire énormément, sinon totalement la tension qui semblait s'installer : nous nous demandions comment il était possible de comprendre adéquatement l'indémontrable (tel que l'aurait

---

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 157

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 157-158

fait le Christ aux dires de Spinoza), c'est-à-dire comprendre comment les ignorants peuvent être sauvés par l'obéissance à la loi divine (nous avons déjà expliqué en quoi seule la certitude morale peut nous assurer du salut des ignorants, et donc, qu'il est impossible de le *démontrer*). L'interprétation selon laquelle le Christ aurait pu démontrer comment le salut des ignorants est possible n'étant pas possible si l'on s'en tient aux propos de Spinoza, il faut donc penser que les connaissances révélées au Christ quant au salut des hommes étaient de l'ordre du troisième type de connaissance. Ainsi le problème se dissipe puisque ce que le Christ a compris sous le troisième genre ne requiert pas de démonstration pour être connu avec certitude. À la question « Comment comprendre l'indémontrable ? », il faut répondre : « par le troisième genre de connaissance. ». De plus, nous avons répondu d'une autre façon à ce problème en analysant le chapitre 7 du TTP où il était question de l'interprétation de l'Écriture : lorsqu'il s'agit du salut des hommes, malgré les maints passages obscurs de la Bible ainsi que toutes les difficultés d'interprétation qui y sont reliées, nous pouvons comprendre avec certitude ce que nous disent les prophètes car leur langage est simple et compréhensible (l'autorité de l'Écriture s'établissant par elle-même). Le salut des ignorants n'est donc pas seulement plausible en raison de la compréhension immédiate et vraie qu'a eue le Christ par la révélation, mais aussi car les témoignages des prophètes ainsi que leurs enseignements moraux à travers la Bible sont concordants et compréhensibles. Contrairement à certains commentateurs qui, comme nous l'avons vu au premier chapitre, ridiculisent la possibilité de salut par l'obéissance en pointant vers *l'Éthique* comme source de réfutation, nous avons utilisé les définitions des divers genres de connaissances de *l'Éthique* pour montrer que grâce au troisième genre de connaissance, l'idée du salut par l'obéissance gagne en crédibilité

(Spinoza n'ayant pas lui-même affirmé explicitement que c'est sous ce type de connaissance que le Christ a compris la révélation, nous l'avons déduit).

En résolvant le problème de la compréhension de l'indémontrable sous le troisième genre de connaissance tel que décrit dans *l'Éthique*, nous sommes malheureusement forcés d'admettre que nous venons d'en créer un nouveau : si nous posons que le Christ a pu comprendre comment les hommes peuvent être sauvés par l'obéissance sous le troisième genre de connaissance, pourquoi ne sommes-nous pas, nous aussi, en tant qu'êtres humains, capables de comprendre la même chose ? En effet, nous avons nous aussi accès au troisième genre de connaissance selon Spinoza. Ce que le Christ a compris nous est-il accessible ? Si tel est le cas, comment concilier les autres propos de Spinoza à ce sujet sans qu'il ne se contredise (Spinoza ayant réitéré maintes fois le statut unique et supérieur du Christ) ? Et si tel n'est pas le cas, que faire de l'idée spinoziste selon laquelle les humains ont accès au troisième genre de connaissance (le Christ n'étant pas le seul) ? Ces questions feront l'objet du prochain chapitre.

### Chapitre 3 : Le « surhumain » et ce qu'il a compris

#### *Différence et supériorité du Christ*

Nous venons d'établir au deuxième chapitre que la connaissance immédiate dont le Christ a bénéficié était de l'ordre du troisième genre de connaissance tel que décrit dans *l'Éthique* de Spinoza, ce qui éliminait la tension que nous avons identifiée entre la notion de certitude morale chez Spinoza et la connaissance qu'a eue le Christ de la révélation divine. Nous nous sommes aussi servi du chapitre VII du TTP pour montrer que ce qui est dit à l'intérieur de la Bible, malgré les obscurités et contradictions nombreuses, peut toutefois faire l'objet d'une certitude morale lorsqu'il s'agit de la pensée des prophètes et qu'elle se ramène au dogme fondamental de la Bible portant à l'obéissance à la loi divine d'aimer son prochain. Nous faisons pourtant maintenant face à un autre problème : ce que le Christ a compris sous le troisième genre de connaissance nous est-il accessible ? Par nous, nous entendons bien sûr le reste du genre humain. La question se pose car nous avons identifié certaines ambiguïtés à travers les propos de Spinoza à ce sujet. Commençons par réitérer les passages où Spinoza énonce clairement la supériorité du Christ sur les autres hommes : « Car le Christ ne fut pas tant un prophète que la bouche de Dieu. »<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> TTP 4, p.195+197, A194+196=G64

Puis :

[...] pour qu'un homme puisse percevoir par son esprit seul des choses qui ne sont pas contenues dans les premiers fondements de notre connaissance et ne peuvent s'en déduire, il devrait nécessairement avoir un esprit bien supérieur à l'esprit humain et qui le dépasse beaucoup. Aussi je ne crois pas que quiconque ait dépassé les autres hommes pour atteindre une telle perfection – sauf le Christ, à qui les décrets de Dieu qui conduisent les hommes au salut ont été révélés sans paroles et sans visions, mais d'une façon immédiate. [...] Et en ce sens nous pouvons aussi dire que la sagesse de Dieu, qui est une sagesse surhumaine, a assumé la nature humaine dans le Christ et que le Christ a été le chemin du salut.<sup>71</sup>

La question de savoir si le Christ était un homme ou un surhomme réglerait bien des facettes de notre problématique. mais à s'en tenir uniquement à ces propos. cette question est difficilement résolue. Si l'esprit du Christ est supérieur à l'esprit humain et le dépasse beaucoup, n'est-ce pas à dire que cet esprit n'est justement pas humain ? Ou peut-on simplement être un humain qui dépasse tous les autres humains ? Et si la sagesse de Dieu, qui est surhumaine. s'est manifestée dans la nature humaine, est-ce à dire que la nature du Christ était humaine, mais qu'il s'y est glissé une partie de nature divine. ce qui la rendrait surhumaine ? Ou reste-t-elle humaine malgré cette manifestation de Dieu en la nature humaine ?

Spinoza donne plus d'éclaircissements à ce sujet dans sa correspondance avec Oldenburg (*Ep73*). Il y écrit :

Mais il en est tout autrement du fils éternel de Dieu, c'est-à-dire de la sagesse éternelle qui s'est manifestée en toutes choses, principalement dans l'âme

---

<sup>71</sup> TTP 4, p. 93, A92=G20-21

humaine et, plus que nulle part ailleurs, dans Jésus Christ. [...] Quant à ce qu'y ajoutent certaines Églises, à savoir que Dieu a pris une nature humaine, j'ai averti expressément que j'ignore ce qu'elles veulent dire ; bien plus, à parler franc, leur langage ne me paraît pas moins absurde que si l'on disait qu'un cercle a revêtu la forme d'un carré.<sup>72</sup>

Il ne s'agit donc pas de Dieu lui-même qui aurait pris une nature humaine, mais seulement de sa sagesse qui se serait manifestée en lui. Cela ne résout que partiellement la question, car Spinoza ne nous dit pas si le Christ était un homme ou non ; nous savons, du moins, qu'il n'est pas Dieu. Son esprit dépasserait largement l'esprit humain moyen, ainsi que les plus grands, mais cela ne l'empêche pas d'embrasser les caractéristiques d'un simple homme. Nous sommes sur ce point en accord avec la thèse de Matheron, qui affirme : « Et que le Christ soit un « surhomme », au sens strict du mot, ne l'empêcherait pas de concevoir adéquatement la nature humaine : si son essence enveloppait tous les caractères de l'humanité plus autre chose, la connaissance de cette essence lui livrerait du même coup celle de l'homme. »<sup>73</sup>

En ce sens, le Christ serait donc un homme, *plus quelque chose*. Il est donc plausible de penser que nous ne pouvons pas comprendre ce que le Christ a compris, et donc, que nous ne pouvons pas comprendre (autrement que moralement) comment le salut des ignorants par l'obéissance est une chose possible. Mais au sujet de notre deuxième citation, Matheron pose la question suivante : y a-t-il vraiment des choses qui ne peuvent être déduites des premiers fondements de notre connaissance (tel que Spinoza le dit) ?

---

<sup>72</sup> Baruch Spinoza, *Œuvres*, vol. IV. Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 336

<sup>73</sup> Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris, 1971, p. 253

Non, dans la mesure où tout peut être déduit de l'idée de Dieu, et cette idée, nous la possédons toute entière, adéquate et parfaite, telle que Dieu la conçoit.<sup>74</sup> Pour se justifier, Matheron nous renvoie aux propositions 3, 4, 46 et 47 de la deuxième partie de *l'Éthique*.<sup>75</sup> Matheron croit aussi que la science du Christ ne reposait pas sur d'autres fondements que la nôtre, puisque le fondement de la connaissance du troisième genre est le même pour tous, homme ou Dieu ou éventuel surhomme : « Ce qu[e Spinoza] veut dire, c'est donc tout simplement que le Christ, du même principe que nous, a déduit des conséquences que notre entendement trop limité n'en peut pas déduire en fait. »<sup>76</sup>

Il faut toutefois faire attention en lisant ce passage de Matheron car il parle de *déduction*, alors que nous avons déjà clairement montré que la déduction n'a rien à voir avec la connaissance du troisième genre, puisqu'elle relève de l'intuition. Rappelons que Matheron lit le TTP à la lumière de *l'Éthique*, ce qui expliquerait peut-être pourquoi il utilise ce vocabulaire.

De là à savoir si le Christ était un homme ou non, Matheron croit qu'il est impossible de trancher, simplement car Spinoza lui-même n'a pas voulu trancher : « Impossible, par conséquent, de donner simultanément aux expressions « homo aliquis » et « [mente] humanâ » une signification rigoureuse et scientifique. [...] »

---

<sup>74</sup> *Ibid.* p. 254

<sup>75</sup> *Éthique* II, 3 : « En Dieu est nécessairement l'idée tant de son essence que de l'idée de son essence. »  
*Éthique* II, 4 : « L'idée de Dieu, d'où suit une infinité de choses en une infinité de modes, ne peut être qu'unique. »

*Éthique* II, 46 : « La connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu qu'enveloppe chaque idée est adéquate et parfaite. »

*Éthique* II, 47 : « L'esprit humain a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu. »  
<sup>76</sup> *Ibid.* p. 254

L'hypothèse qu'il trouve la plus plausible est la suivante :

Enfin, on pourrait prendre à la fois « homo » et « [mente] humanâ » au sens empirique : notre texte signifierait alors : « si un être qui ressemble à un homme comprenait ce que nous n'arrivons pas à comprendre, son esprit serait beaucoup plus parfait que celui des hommes connus de nous » ; croire que le Christ était dans ce cas reviendrait à en faire un être tout à fait exceptionnel, très supérieur aux hommes ordinaires et à Spinoza lui-même, mais sans préciser s'il appartenait ou non à notre espèce. [...] Constatons, en tout cas, que l'auteur du T.T-P nous laisse dans l'incertitude. Et s'il nous y laisse, n'est-ce pas parce qu'il est lui-même incertain ?<sup>77</sup>

La question est donc loin d'être résolue si nous nous en tenons uniquement à Matheron : nous faisons face à un être qui possède toutes les caractéristiques de la nature humaine, avec un surplus de sagesse divine. Jean Lacroix s'accorde avec Matheron pour dire que le Christ n'est pas Dieu : il reste une créature de la Nature naturée. Dieu ne s'est pas *incarné* dans la nature humaine, mais dans le Christ, il s'est manifesté au plus haut point. Il ajoute :

En quoi consiste cette « manifestation » ? Il est difficile d'employer d'autres termes que ceux que nous avons déjà utilisés : illumination, révélation purement intérieure, communication immédiate d'essence à essence, d'esprit à esprit. En ce point privilégié, l'homme et Dieu s'unissent d'une intimité insurpassable : c'est la coïncidence parfaite de l'esprit avec sa source. Spinoza découvre dans le Christ un personnage en qui la connaissance et l'amour sont si unis que, n'étant pas le fruit de la philosophie, il faut bien y voir une communication parfaite, une véritable révélation de l'intelligible à l'intelligence.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> *Ibid.* p. 255-256

<sup>78</sup> Jean Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, Presses universitaires de France, Paris, 1970, p. 106

J. Wettlesen<sup>79</sup>, s'est aussi prononcé sur la matière, ses propos étant du même ordre que ceux de Lacroix et Matheron. Bref, la question demeure irrésolue à travers le peu d'auteurs qui traitent de cette question. Nous croyons toutefois que si le Christ n'était pas qu'un homme, il n'était certainement pas quelque chose dont la nature est totalement différente de celle d'un homme. Après tout, Spinoza est peut-être victime de son propre vocabulaire lorsqu'il parle du Christ : « [...] pour qu'un **homme** puisse percevoir par son esprit seul des choses qui ne sont pas contenues dans les premiers fondements de notre connaissance et ne peuvent s'en déduire, il devrait nécessairement avoir un esprit bien supérieur à l'esprit humain et qui le dépasse beaucoup [...] »<sup>80</sup>

[Les caractères gras sont de nous – NC]

À s'en tenir à cette phrase uniquement, il s'agit bien ici d'un *homme* dont l'esprit dépasse celui des hommes. Toute la difficulté de cette question vient, au fond, de ce que le cas de Jésus est unique en son genre : nous avons devant nous tout ce qui peut nous faire croire qu'il s'agit d'un homme, mais avec la simple différence qu'il aurait un entendement bien supérieur au nôtre, et aurait reçu immédiatement la révélation divine.

Une nuance que nous n'avons pas trouvée chez les commentateurs est de mise : est-ce par son esprit surhumain que le Christ a pu percevoir adéquatement la révélation (à la différence des prophètes, qui auraient reçu la même révélation et qui ne l'auraient

---

<sup>79</sup> Jon Wettlesen, *The Sage and the Way*, Van Gorcum, Assen, 1979, p. 167-169

<sup>80</sup> TTP 4, p. 93, A92=G20-21

comprise qu'imaginativement, et ne pourraient la comprendre adéquatement en raison de la faiblesse naturelle de leur esprit), ou est-ce par la révélation *immédiate* que le Christ a reçue de Dieu (qui dans ce cas ne serait pas du même genre que celle des prophètes, qui ont eu besoin d'un signe ou d'une image pour communiquer avec Dieu), que le Christ serait un surhomme ? Dans le premier cas, nous pourrions penser qu'une créature dont l'entendement serait si supérieur aurait ainsi la capacité de comprendre la révélation, en raison justement de son intellect qui est à la base supérieur. Dans le second cas, nous pourrions croire que le Christ n'était pas différent des autres hommes, jusqu'au moment où il reçut la révélation d'une manière immédiate ; la vérité aurait ainsi soudainement jailli dans l'esprit du Christ, on ne sait par quel moyen. Il s'agit encore une fois ici d'un détail qui malheureusement nous échappe. Ce qui reste du moins certain pour Spinoza, c'est que le Christ fut la parole de Dieu, ou la religion vraie<sup>81</sup> ; comme nous en avons déjà parlé, le Christ fut la *bouche de Dieu* pour Spinoza, en ce sens que la révélation fut immédiate, sans intermédiaire comme dans le cas des autres prophètes. Le problème de toute cette question est que le privilège d'une révélation immédiate et comprise adéquatement nous est inaccessible ; or et c'est le seul élément qui fait en sorte qu'on puisse parler d'un surhomme.

La question de l'humanité du Christ demeure donc irrésolue. Que ce soit chez Spinoza ou chez les commentateurs, la conclusion serait qu'il faut suspendre notre jugement à ce sujet. Entendons-nous quand même pour dire que si le Christ n'était pas entièrement autre chose qu'un homme, il n'était pas seulement un homme non plus. La difficulté de donner

---

<sup>81</sup> TTP 12, p.439+441, A438+440=G163

une réponse définitive à cette question ne s'avère toutefois pas aussi grave qu'elle puisse paraître car les éléments que nous détenons sont suffisants pour répondre à notre prochaine question :

***Pouvons-nous comprendre ce que le Christ a compris ?***

Notre souci de la réponse à la question de l'humanité de Christ était dû non à l'importance de la question en soi, mais à cette question : pouvons-nous comprendre ce que le Christ a compris ? Il peut sembler que nous ayons déjà répondu à cette question par ce que nous avons mentionné dans la première section de ce chapitre : l'entendement du Christ dépasse nettement celui de tous les autres humains, et ce que le Christ peut comprendre, notre entendement est trop limité pour le comprendre. Dans cette perspective, cette question perd en effet toute sa pertinence, mais nous avons cité un autre passage de Spinoza dans le dernier chapitre où il est écrit que le Christ aurait enseigné les choses révélées comme des vérités éternelles à certaines personnes :

[...] bien qu'il ait parlé un peu plus clairement que les autres prophètes, il enseigna les choses révélées obscurément et le plus souvent par paraboles, surtout quand il parlait à ceux à qui il n'avait pas encore été donné de comprendre le royaume des cieux (Matthieu 13 : 10, etc.) ; et sans aucun doute, **ceux à qui il avait été donné de connaître les mystères célestes, il leur enseigna cela comme des vérités éternelles au lieu de le prescrire comme des lois.**<sup>82</sup>

[Les caractères gras sont de nous – NC]

---

<sup>82</sup> TTP 4, p. 197+199, A196+198=G64-67

Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? D'une part, Spinoza défend l'idée d'un Christ supérieur aux hommes, dont l'esprit dépasse celui des hommes ; dans cette perspective, le Christ aurait pu comprendre certaines choses dont nous, en tant qu'êtres humains, ne pouvons être certains que moralement. D'autre part, Spinoza avance que les choses révélées furent enseignées par le Christ à certaines personnes comme des vérités éternelles, pour ne pas dire *en tant que* vérités éternelles. Le Christ aurait donc généralement prescrit la loi divine sous formes d'images pour la masse qui ne peut pas comprendre (on se situe donc dans le premier genre de connaissance), mais d'autres avaient supposément la capacité de comprendre. Il est assez difficile de spéculer sur cette question car Spinoza ne donne pas de détails au sujet des gens qui auraient connu les « mystères célestes » et de ce qu'ils auraient compris, puis cette question est absente dans la littérature. Qu'est-ce que ces gens ont bien pu comprendre, et comment ? Nous ne le savons pas. Mais nous pouvons retrouver un passage, dans la lettre 73 à Oldenburg, où nous avons une bonne idée de qui étaient ces gens qui connaissaient les mystères célestes : « Et parce que, ainsi que je l'ai dit, cette sagesse s'est manifestée au plus haut point par Jésus-Christ, **ses disciples l'ont prêchée dans la mesure où elle leur a été révélée par lui** et ils ont montré qu'ils pouvaient se glorifier plus que les autres hommes de posséder cet esprit du Christ. »<sup>83</sup>

[Les caractères gras sont de nous – NC]

---

<sup>83</sup> Baruch Spinoza, *Œuvres*, vol. IV, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p.336

Nous pouvons donc inférer que le Christ a enseigné les choses révélées comme des vérités éternelles à ses apôtres, si l'on s'en tient à ces deux passages de Spinoza. Ce passage vient déjà nuancer la réponse à notre question : les apôtres ont prêché la sagesse du Christ, *dans la mesure où elle leur a été révélée*. Beaucoup de choses restent mystérieuses, car en vertu du premier passage que nous avons cité, nous pourrions être portés à croire que les apôtres ont réellement compris ce que le Christ a compris, mais selon le second passage, nous pourrions être portés à croire que le Christ n'a pas tout dit à ses apôtres. Il y a plusieurs arguments opposés que nous devons considérer pour résoudre cette tension. Commençons donc par évaluer ceux qui soutiennent que nous pourrions comprendre ce que le Christ a compris. Premièrement, comme le mentionnait Matheron, les fondements de la science du Christ ne sont pas différents des fondements de notre science, puisque tout se déduit de l'idée de Dieu. Il faudrait donc admettre qu'à la base, la *nature* de cette connaissance ne nous est pas inaccessible, ce que Spinoza s'accorderait aussi pour dire : les humains ont accès au troisième genre de connaissance, qui, comme nous l'avons établi au chapitre précédent, est celui par lequel le Christ a compris la révélation. Mais cette position n'est pas si simple à défendre : si nous admettons premièrement que la révélation a pu être comprise adéquatement par certains, dans ce cas les apôtres, il faudrait alors aussi admettre que la révélation et que le salut des ignorants par l'obéissance ne peuvent plus faire l'objet d'une certitude morale, ce qui impliquerait une contradiction manifeste chez Spinoza (rappelons à cet égard qu'avec la certitude morale, nous nous situons dans le *vraisemblable*, alors que la connaissance du troisième genre est assurément *vraie*). En effet, si nous comprenons quelque chose adéquatement, qu'on nous l'enseigne comme une vérité éternelle, nous ne serons pas certains moralement

de cette chose, mais nous en aurons une idée adéquate, et nous saurons par ce fait même que c'est une idée vraie. Il y a en effet une grande marge entre une idée adéquate (que nous savons nécessairement être vraie) et une certitude morale (qui ne dépasse pas la créance humaine), ou entre le vrai et le vraisemblable. Pourquoi Spinoza se serait-il acharné dans ce cas à défendre l'idée selon laquelle nous ne pouvons être certains que moralement que les ignorants peuvent être sauvés ? De plus, rien ne nous dit que les apôtres ont nécessairement compris tout ce que le Christ leur a enseigné, tel que Spinoza le mentionne dans sa lettre à Oldenburg (Ep73). En effet, si la révélation nous était parfaitement intelligible, les apôtres l'auraient comprise en entier, puis il n'y aurait pas autant de différences d'opinions entre leurs témoignages. Cette position ne peut donc être maintenue sans admettre à la fois que Spinoza se contredit manifestement.

Posons maintenant l'hypothèse que le fait d'enseigner une chose révélée n'implique pas nécessairement que les gens à qui on l'a enseigné aient compris. En ce sens, Spinoza ne se contredirait pas. Il pourrait à la fois affirmer que nous ne pouvons être certains que moralement que les ignorants peuvent être sauvés, puis que le Christ enseigna les choses révélées comme vérités éternelles. De toute façon, ce n'est pas par l'enseignement que nous comprenons sous le troisième genre de connaissance. La compréhension adéquate de la révélation divine doit se faire sans paroles et sans images (voir la définition du troisième genre de connaissance que nous avons donnée au dernier chapitre). Ce que le Christ a enseigné ne peut donc pas parfaitement traduire ce qu'il a compris, puisqu'il a nécessairement dû enseigner par des paroles et des images. Cela revient à dire ce que Spinoza essaie d'établir au chapitre 15 du TTP : que la puissance de la raison ne va pas

jusqu'à pouvoir déterminer si les hommes peuvent atteindre la béatitude en vertu de l'obéissance seule.<sup>84</sup> Si le fondement de la Bible pouvait se démontrer rationnellement, la théologie deviendrait une partie de la philosophie, ce qui serait à l'encontre total d'un des projets principaux que Spinoza s'était donné et rend explicite à plusieurs reprises dans le TTP. Puis dernièrement, pour répondre à l'argument selon lequel nous pourrions comprendre ce que le Christ a compris simplement car nous avons accès au troisième genre de connaissance, il faut dire qu'il va de soi que ce n'est pas parce qu'on peut comprendre sous ce genre de connaissance que nous pouvons comprendre *tout ce qui se comprend* sous ce genre de connaissance. De fait, nous croyons justement que c'est la raison pour laquelle Spinoza écrit que nous ne saurions avoir une certitude plus grande que celle des prophètes au sujet du salut par l'obéissance : il peut effectivement sembler très étonnant, à première vue, de constater que Spinoza justifie le salut des ignorants par ce que nous savons des prophètes :

[...] je soutiens sans réserve qu'on ne peut découvrir ce dogme fondamental de la théologie par la lumière naturelle ou, du moins, qu'il n'y eut jamais personne pour le démontrer ; une révélation a donc été tout à fait nécessaire. Néanmoins, nous pouvons user de notre jugement pour l'accepter avec une certitude au moins morale, une fois qu'il a été révélé. Avec une certitude morale, dis-je, **car nous n'avons pas à attendre sur ce point une certitude plus grande que celle des prophètes, à qui cela fut révélé en premier lieu, et dont la certitude ne fut cependant que morale, [...] Car l'autorité de la Bible dépend de celle des prophètes,** et ne peut donc être prouvée par des arguments plus forts que ceux par lesquels les prophètes avaient jadis coutume d'en persuader le peuple.<sup>85</sup>

[Les caractères gras sont de nous – NC]

---

<sup>84</sup> TTP 15, p.493, A492=G184

<sup>85</sup> *Ibid.* p.495+497, A494+486=G185

En effet, pourquoi Spinoza n'a-t-il pas affirmé que l'autorité de la Bible dépendait de celle du Christ plutôt que de celle des prophètes ? Le Christ a pourtant bénéficié d'une connaissance beaucoup plus parfaite de la révélation que celle des prophètes. On pourrait nous objecter que Spinoza inclut le Christ lorsqu'il parle des prophètes, mais à cela nous répondons que ce n'est pas possible car la certitude du Christ n'était pas « que morale ». Spinoza dit aussi explicitement que le Christ n'était pas tant un prophète que la bouche de Dieu (voir note 1 de ce chapitre). Et si Spinoza incluait le Christ parmi les prophètes dans ce passage, il faudrait croire que nous pouvons atteindre une certitude telle que la sienne au plus, ce que Spinoza s'est efforcé de refuser, car, comme il l'a clairement affirmé plus tôt, l'esprit du Christ dépasse l'esprit humain. Alors, pourquoi, demandions-nous, Spinoza fait-il dépendre l'autorité de la Bible de celle des prophètes plutôt que de celle du Christ ? La réponse à cette question nous permettra d'établir une réponse plus définitive à la question qui sous-tend cette section de notre chapitre. Si les prophètes n'ont compris qu'imaginativement la révélation, alors que le Christ l'a comprise en vérité, pourquoi le Christ ne serait-il pas le symbole par excellence de l'autorité de l'Écriture ? Pourquoi Spinoza s'acharne-t-il à défendre par des arguments de type pragmatique qu'il est vrai que les ignorants peuvent être sauvés<sup>86</sup>, alors qu'il pourrait simplement dire quelque chose comme « cela est d'autant plus certain que la connaissance du Christ à ce sujet était parfaite » ? À ce sujet, les propos de Jean Lacroix peuvent nous venir en aide :

Certes dans le spinozisme la connaissance du troisième genre et le salut par la philosophie restent sans conteste ce qu'il y a de plus élevé. Cependant, si la

---

<sup>86</sup> Par exemple: TTP 15, p. 499, A498=G187: « Ce qui est confirmé par les témoignages de tant de prophètes, ce qui procure une si grande consolation à ceux qui n'usent guère de la raison, **ce dont résulte pour l'Etat [sic] une utilité qui n'est pas mince, et que nous pouvons parfaitement croire sans le moindre danger ni le moindre dommage**, c'est de l'ineptie que de refuser de l'accepter pour la seule raison qu'on ne peut pas le démontrer mathématiquement. » [Les caractères gras sont de nous – NC]

connaissance du philosophe est la seule adéquate. **elle n'est pas totale.** [...] la connaissance religieuse, issue de la Révélation, celle qu'on nomme habituellement surnaturelle ou divine, a son ordre propre. Spinoza le déclare expressément, et il faudrait tenir compte de textes décisifs : la connaissance divine « s'étend au-delà de la première (la connaissance philosophique) et ne peut s'expliquer par les lois de la nature humaine considérée en elle-même (Tr. Th.-pol., I) ». <sup>87</sup>

[Les caractères gras sont de nous – NC]

En ce sens, il y aurait donc vérité de la connaissance imaginative en matière de religion. <sup>88</sup>

Au fond, si Spinoza faisait dépendre l'autorité de la Bible uniquement sur le personnage du Christ, quelle serait la valeur des témoignages des prophètes ? La connaissance des prophètes, bien qu'elle fût imaginative, a son ordre propre. Entre *l'Éthique* et le TTP, il semble bel et bien y avoir un écart dans la conception de la connaissance imaginative. Dans *L'Éthique*, la connaissance imaginative est traitée comme une connaissance mutilée et confuse, source d'erreur : « La fausseté consiste en une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses. »

Puis : « Les idées inadéquates et confuses suivent les unes des autres avec la même nécessité que les idées adéquates, autrement dit claires et distinctes. » <sup>89</sup>

De ce point de vue, une idée est inadéquate seulement car elle est rapportée à notre esprit d'une manière mutilée et confuse (l'imagination étant l'exemple par excellence). Mais

---

<sup>87</sup> Jean Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, Presses universitaires de France, Paris, 1970, p. 101

<sup>88</sup> *Ibid.* p. 104

<sup>89</sup> *Éthique* II, 35+36

cette même idée sera adéquate si elle est rapportée à Dieu ; autrement dit elle est adéquate en Dieu. Or, dans le TTP, Spinoza écrit :

[Cette connaissance] a pourtant autant de droit que n'importe quelle autre à être appelée divine ; en effet, elle nous est pour ainsi dire dictée par la nature de Dieu, dans la mesure où nous y participons, et par les décrets divins ; la seule différence avec celle que tous appellent divine tient à ce que cette dernière **s'étend au-delà des limites de la connaissance naturelle et qu'elle ne peut trouver sa cause dans les lois de la nature humaine considérées en elles-mêmes.**<sup>90</sup>

[Les caractères gras sont de nous – NC]

Nous voyons dans ce passage que la connaissance prophétique, qui n'était pourtant qu'imaginative, dépasse en un sens la connaissance naturelle – à laquelle les humains ont accès – car aucune connaissance n'est « surnaturelle » pour Spinoza puisque tout est contenu dans la Nature. Spinoza ajoute même : « C'est pourquoi j'en viens [...] aux causes et aux moyens par lesquels Dieu révèle aux hommes ce qui dépasse les limites de la connaissance naturelle – **et même ce qui ne les dépasse pas**, puisque rien n'empêche Dieu de communiquer aux hommes par d'autres moyens ce que nous-mêmes pouvons connaître par la lumière de la nature. »<sup>91</sup>

[Les caractères gras sont de nous – NC]

Elle la dépasse non par son aboutissement dans l'action – qui est le même que celui de la raison – mais par le fait qu'elle ne peut trouver sa cause dans les lois de la nature

---

<sup>90</sup> TTP 1, p.83, A82=G16

<sup>91</sup> *Ibid.*

humaine. Il y a donc quelque chose de plus que la simple imagination ou connaissance du premier genre dans ce que les prophètes ont compris, ce en quoi nous pouvons parler de révélation. Voilà donc une bonne raison pour Spinoza de faire tenir l'autorité de la Bible sur celle des prophètes : tout comme le Christ dépasse l'esprit humain par la compréhension qu'il a eue de la révélation, les prophètes ont bénéficié d'une connaissance qui dépasse la connaissance naturelle qu'on peut tirer des lois de la nature humaine, non puisque la nature de leur connaissance nous est étrangère (le premier genre de connaissance), mais en raison du contenu même de la révélation. Nous pourrions même d'une certaine façon dire que la connaissance des prophètes était la même que celle du Christ, mais sous une forme imaginative, ce qui ne lui enlève pas sa vérité, et donc, donne autorité aux témoignages prophétiques.

Si nous en revenons donc maintenant à notre question initiale, qui était de savoir si nous pouvons comprendre ce que le Christ a compris, il semble beaucoup plus simple maintenant d'affirmer que cela est tout à fait impossible, *dans la mesure où nous aurions pensé pouvoir comprendre comme il a compris*, c'est-à-dire sous le troisième genre de connaissance. L'argument de Matheron selon lequel la science du Christ ne repose pas sur d'autres fondements que la nôtre est peut-être vrai, mais ne permet pas de conclure que nous avons accès à cette connaissance. Cette connaissance ne peut trouver sa cause dans les lois de la nature humaine considérées en elles-mêmes. À la question : peut-on comprendre ce que le Christ a compris, il faut donc répondre non, du moins, pas sous le troisième genre de connaissance. Il y a toutefois d'autres façons d'accéder à cette science. En effet, nous pourrions affirmer que d'une façon, les prophètes ont compris ce que le

Christ a compris, seulement, ce fut sous un autre mode du connaître (l'imagination), et rappelons que les prophètes étaient humains. Mais encore une fois, comme Spinoza l'indique expressément, *une révélation fut nécessaire*. Sous une autre perspective, nous pourrions même affirmer que les apôtres et Spinoza ont compris d'une certaine manière les enseignements du Christ. Dans le cas des apôtres, rappelons qu'ils étaient aussi des prophètes.<sup>92</sup> Au chapitre 3 de son livre *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, G. Hunter met l'accent sur cette autorité supérieure à celle des autres prophètes qu'il faut accorder aux apôtres. En plus du don de prophétie, les apôtres avaient le pouvoir d'enseigner, ce qu'ils ont fait sous la lumière de la raison<sup>93</sup>. Spinoza écrit à ce sujet :

Car, bien que ce que contient la Bible excède souvent notre portée, nous pouvons pourtant raisonner là-dessus sans risque, à condition de ne pas admettre d'autres principes que ceux qui se tirent de l'Écriture même. C'est exactement de cette façon que les apôtres pouvaient tirer et conclure beaucoup de choses de ce qu'ils avaient vu, entendu, et enfin reçu par révélation, et les enseigner aux hommes à leur guise. Enfin, bien que la religion telle que la prêchaient les apôtres en racontant la simple histoire du Christ ne relève pas de la raison, chacun peut facilement par la lumière naturelle en comprendre l'essentiel – qui, comme toute la doctrine du Christ, consiste principalement en enseignements moraux.<sup>94</sup>

Nous voyons donc de plus en plus qu'à la question : pouvons-nous comprendre ce que le Christ a compris, il devient plausible de répondre que nous n'avons pas besoin de comprendre comme il a compris. Hunter va plus loin en assignant une place à Spinoza quant à l'autorité biblique :

---

<sup>92</sup> TTP 11, p. 411, A410=G151 : « Aucun lecteur du Nouveau Testament ne peut douter que les apôtres n'aient été des prophètes. »

<sup>93</sup> HUNTER, Graeme, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Ashgate, 2005, p. 60

<sup>94</sup> TTP 11, p.421+423, A420+422=G156

In a nutshell, if Spinoza is right, he has found the pure teachings of Scripture for which the whole Church had been searching since the Reformation. He has found what the first Reformation aimed at, but failed to achieve – a true basis for unity. It has fallen to Spinoza to take a step in theology that was impossible even for the apostles. It is not so much, as Alexandre Matheron asks us to consider, that Christ was a Spinozist. He was no more than were Solomon or the apostles. It is only that for historical reasons Spinoza was able to express Christ's message in its definitive form.<sup>95</sup>

En ce sens, selon Hunter, Spinoza, par sa compréhension de l'Écriture et de son message, se voulait l'aboutissement qui permettrait la fin des divisions de l'Église nées de spéculations philosophiques illégitimes quant aux différences que l'on peut retrouver entre les enseignements des apôtres.

Suite à ces développements, une question reste encore en suspens : le Christ présente-t-il une menace à l'empire de la théologie ? Nous avons dans les dernières pages tenté de montrer pourquoi la compréhension de la révélation (ou de la possibilité du salut des ignorants par l'obéissance) était chose impossible à l'esprit humain sous le troisième genre de connaissance. De fait, si cela avait été possible, il serait clair que le projet spinoziste de préserver la théologie à l'écart de la philosophie et vice-versa aurait échoué, car si nous pouvions comprendre sous le troisième genre de connaissance comment cela est possible, nous aurions une réponse philosophique à la question. Si le Christ est l'emblème philosophique par excellence, qu'advient-il de la théologie ? Nous tenterons de donner des éclaircissements dans la prochaine et dernière section de ce chapitre.

---

<sup>95</sup> Graeme Hunter, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Ashgate, 2005, p. 64-65

## *Le Christ : une menace pour l'empire de la théologie ?*

La question se pose puisque nous retrouvons à maintes reprises dans la littérature le Christ comme philosophe<sup>96</sup>. S'il est celui qui s'est le plus fort avancé dans la connaissance du troisième genre, de sorte qu'il puisse comprendre ce qu'aucun autre être humain pourrait comprendre, c'est-à-dire comment un ignorant peut être sauvé par l'obéissance à la loi divine. et s'il a communiqué d'esprit à esprit avec Dieu, nous devons bien admettre que dans une perspective spinoziste, il serait le plus grand philosophe à avoir existé ou dont on ait connaissance sur la Terre. Même que Spinoza affirme dans *l'Éthique* que l'amour intellectuel de Dieu (en d'autres mots. la béatitude ou le bonheur éternel) naît du troisième genre de connaissance<sup>97</sup>. Si pour Spinoza un philosophe accompli est celui qui trouve le bonheur éternel ou l'amour intellectuel de Dieu qui naît du troisième genre de connaissance, et que le Christ est celui qui s'est le plus avancé dans ce genre de connaissance, ne doit-on pas admettre que le Christ est le plus grand philosophe ? Le Christ a compris à lui seul ce qu'aucun autre ne peut ou ne pourra jamais comprendre en tant qu'être humain, il a compris ce que la nature même de notre intellect en tant qu'être humain ne peut atteindre à cause de ses limites. Revenons-en donc à notre question, que nous formulerons quelque peu différemment : si le Christ a compris comment nous pouvons trouver notre salut par l'obéissance à la loi divine, le projet spinoziste de préserver la théologie et la philosophie séparées ne s'écroule-t-il pas ? Cette question est importante puisqu'il y va de toute la *valeur* du salut par l'obéissance : si la

---

<sup>96</sup> Voir Alexandre Matheron p.121, Jean Lacroix p. 103-104, ainsi que : Carlos Fraenkel. "Could Spinoza Have Presented the Ethics as the True Content of the Bible?", *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 4, 2008 pp. 1-50.

<sup>97</sup> *Éthique* V, 32, corollaire

théologie peut se ramener à la philosophie ou s'il est possible que la révélation soit comprise philosophiquement (comme dans le cas du Christ), doit-on conséquemment ramener le salut par l'obéissance au salut par l'amour intellectuel de Dieu ? Ce qui permettait justement à Spinoza de maintenir juxtaposées théologie et philosophie était le fait qu'elles n'avaient supposément rien de commun entre elles, et que de toute façon, il n'est pas dans le pouvoir de la raison de comprendre la vérité du dogme fondamental de la Bible. Or, le Christ l'a comprise. Ajoutons à cela que dans sa lettre du 28 janvier 1665 à Blyenbergh. Spinoza affirme qu'il se fie à sa raison, mais que la vérité ne pouvant s'opposer à la vérité. il sait que, bien comprise, l'Écriture doit être conforme à la raison.<sup>98</sup> De plus en plus d'indices nous portent à croire que d'une certaine façon, philosophie et théologie se rejoignent sur un même terrain. Compte tenu aussi de ce que nous avons précédemment établi au sujet de la vérité de la connaissance imaginative en matière de religion dans la section précédente, il faudrait donc croire que le Christ est le point de jonction ultime entre théologie et philosophie. Le seul problème, bien entendu, est que nous ne pourrions jamais le prouver.

Voilà donc le problème face auquel nous sommes confrontés : sachant qu'il y a un point de jonction entre ces deux disciplines, comment maintenir le projet spinoziste de les garder toutes deux séparées ? Ou, si l'on pousse un peu plus loin : la théologie ne s'efface-t-elle pas si l'on accepte l'affirmation selon laquelle son dogme fondamental peut être compris sous le mode de connaissance philosophique par excellence : la science intuitive ? On pourrait nous répondre que, pratiquement parlant, cette question est

---

<sup>98</sup> Voir Ep21

impertinente car même si le Christ a pu comprendre adéquatement le dogme de l'Écriture, il n'en demeure pas moins que c'est un cas unique en son genre, et qu'à moins que d'autres personnes comme le Christ nous apparaissent un jour, cette distinction spinoziste entre théologie et philosophie doit être maintenue. Au niveau pratique, cette objection est pertinente, mais conceptuellement parlant, le problème reste entier.

Si tel est en effet le cas, pourquoi Spinoza n'a-t-il pas admis cette possibilité, à savoir que la théologie puisse se ramener à la philosophie ? Nous pouvons partiellement répondre à cette question en disant que la Bible, dans sa plus grande partie, est constituée d'une diversité de fondements n'étant pas tous en accord les uns avec les autres, du fait que les apôtres et les prophètes ont adapté leurs opinions à celles de leurs époques et coutumes respectives, ce qui rend la spéculation philosophique impossible à ce niveau. Spinoza le dit lui-même :

Enfin, il ne fait aucun doute que c'est de cette diversité de fondements sur lesquels les apôtres ont établi la religion qu'est née la multitude de disputes et de schismes par lesquels l'Eglise a été, depuis le temps des apôtres, indéfiniment tourmentée. Elle le sera à coup sûr éternellement, à moins qu'un jour la religion ne se sépare des spéculations philosophiques et ne soit ramenée au tout petit nombre de dogmes extrêmement simples que le Christ enseigna aux siens.<sup>99</sup>

Nous voyons donc en quel sens nous pouvons légitimement affirmer que la philosophie n'a pas sa place à l'intérieur de la théologie ; mais à ne considérer que les dogmes fondamentaux de l'Écriture, nous sommes encore pris avec le même problème : le Christ

---

<sup>99</sup> TTP 11, p. 427, A426=G157-158

aurait compris « philosophiquement » la révélation divine. Plutôt que d'accuser Spinoza de contradiction, nous préférons encore une fois voir comment il est possible de faire tenir ensemble ces affirmations. Le chapitre XV du TTP sera utile à cette tâche. Spinoza y écrit : « Celui qui veut donc adapter [la théologie] à la philosophie attribuera fictivement aux prophètes bien des pensées qu'ils n'ont pas eues, même en songe, et interprétera de travers leur pensée. Celui qui, inversement, fait de la raison et de la philosophie la servante de la théologie est tenu d'admettre pour choses divines les préjugés du vulgaire d'autrefois, lesquels envahiront et aveugleront sa pensée. »<sup>100</sup>

Nous voyons ainsi que la thèse de Spinoza selon laquelle il faut garder séparées théologie et philosophie se tient très bien dans la mesure où la philosophie n'a aucune utilité lorsqu'il s'agit de déterminer le vrai sens d'un passage ambigu de la Bible, et à l'inverse, dans la mesure où il ne fait aucun sens de tenir pour vrai des absurdités que notre raison peut repérer. Rappelons, comme nous l'avons brièvement mentionné au premier chapitre, que Spinoza combattait certaines positions qu'il tenait pour inacceptables, notamment celle de Maïmonide, selon qui les prophètes étaient de suprêmes philosophes dont les propos auraient été basés sur des démonstrations scientifiques.<sup>101</sup> Il se trouvait donc d'un côté des gens comme Maïmonide qui adaptaient la théologie à la philosophie, alors que de l'autre, on faisait l'inverse :

Aussi ne puis-je assez m'étonner que l'on veuille soumettre la raison, ce plus grand des dons, cette divine lumière, à des lettres mortes que la malice humaine a pu falsifier ; qu'on ne regarde pas comme un crime de parler

---

<sup>100</sup> TTP 15, p. 483, A482=G180

<sup>101</sup> Carlos Fraenkel, "Could Spinoza Have Presented the Ethics as the True Content of the Bible", *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 4, 2008, p. 17

indignement contre la pensée, véritable texte original de la parole de Dieu, et de juger qu'elle est corrompue, aveugle et perdue, mais qu'on tienne pour le plus grand crime de penser cela de la lettre, simple image de la parole de Dieu. Ceux qui soutiennent cette thèse pensent qu'il est pieux de n'avoir aucune confiance en sa raison et en son jugement propre, et qu'il est impie de se méfier de ceux qui nous ont transmis les livres sacrés ; c'est là sottise pure, et non piété. Mais, je le demande, quelle inquiétude les trouble ? Que craignent-ils ? **Ne peut-on pas défendre la religion et la foi sans que les hommes s'efforcent à une ignorance totale et donnent congé définitif à la raison ?**<sup>102</sup>

[Les caractères gras sont de nous – NC]

Voici donc le lieu du combat de Spinoza, ce en quoi nous pouvons mieux comprendre la séparation qu'il prônait entre théologie et philosophie. Le problème que nous avons initialement identifié dans cette section n'est cependant pas pour autant résolu. Le Christ reste-t-il une menace pour l'empire de la théologie ? D'un côté, le simple fait qu'il ait pu comprendre en vérité la révélation nous montre que philosophie et théologie se correspondent, quoique le mode de connaissance sous lequel elles se transmettent soit différent. Mais justement, si elles correspondent l'une à l'autre, en quoi peuvent-elles être une menace l'une pour l'autre ? En ce sens, la philosophie ne peut pas être une menace pour la théologie, et vice-versa, car chacune expose la vérité à sa façon. Le Christ a compris comment les ignorants peuvent être sauvés par l'obéissance, et ce, sous le troisième genre de connaissance, ce qui porte à croire que la théologie peut être réduite à la philosophie. En effet, dans la perspective du Christ, il semble bel et bien que ce soit le cas. Mais peut-on réellement parler de menace ? Nous avons déjà montré que pratiquement parlant, on ne peut pas, puisque personne d'autre que le Christ ne peut comprendre comment le salut par l'obéissance est possible, mais même au niveau conceptuel, peut-on affirmer la « supériorité » du troisième genre de connaissance sur la

---

<sup>102</sup> TTP 15, p.487+489. A486+488=G182

connaissance imaginative prophétique, alors qu'au fond, il s'agit de la même chose, c'est-à-dire de la vérité ? Il est vrai que dans la perspective de *l'Éthique*, nous pouvons facilement être portés à rejeter d'emblée le premier genre de connaissance, car le troisième est présenté comme étant la source du bonheur éternel (du troisième genre de connaissance naît l'amour intellectuel de Dieu, qui est source de la béatitude ou du salut), mais dans le TTP, la connaissance prophétique de la révélation, quoiqu'imaginative, n'est pas source d'erreur, du moins pas en ce qui concerne les enseignements moraux, et elle mène elle aussi au salut. Et comme nous l'avons déjà dit, Spinoza le dit lui-même : il y a quelque chose qui dépasse les fondements de notre connaissance dans la connaissance par révélation, que ce soit sous la science intuitive du Christ ou sous l'imagination des prophètes. La connaissance par la révélation, qu'elle soit comprise philosophiquement par le Christ ou imaginée par les prophètes, reste de l'ordre de la révélation, d'où la nécessité de la théologie. À bien y penser, nous aurions même pu poser notre question inversement : « le Christ, une menace pour l'empire de la philosophie ? ». simplement car le Christ est la preuve de la vérité de la révélation, et que si nous savons que nous pouvons être sauvés par la foi, pourquoi nous efforcerions-nous de comprendre intellectuellement le monde ? Nous comprenons donc maintenant mieux en quoi philosophie et théologie ne sont pas une menace l'une pour l'autre, mais aussi, comme Spinoza le disait, en quoi elles n'ont « rien de commun ». Rien de commun, sauf leur vérité. Bref, que le Christ soit le philosophe par excellence, cela ne change rien à la nature de la connaissance révélée, et ce, même si elle peut être comprise philosophiquement.

Pour conclure, disons que si nous avions défendu qu'il nous est possible, en tant qu'êtres humains, de comprendre la révélation sous le troisième genre de connaissance tout comme l'a fait le Christ, cela aurait impliqué non seulement une contradiction manifeste entre les propos de Spinoza, mais aussi une certaine perte de crédibilité pour notre thèse générale : le salut par l'obéissance perdrait sa place, car il pourrait être ramené au salut par la philosophie, comme le croyait par exemple Matheron, ce qui représente une thèse à laquelle nous nous étions opposés. Bref, les propos émis au sujet du Christ ne compromettent ni la cohérence du TTP ni la plausibilité du salut par l'obéissance. Que la révélation divine puisse être philosophiquement comprise par le Christ, cela ne retire pas le caractère vrai de la connaissance imaginative des prophètes, dont les enseignements moraux se résument tous à la même chose selon Spinoza, c'est-à-dire obéir à la loi divine d'aimer son prochain pour être sauvé.

## Conclusion

Nous avons commencé ce travail en définissant les deux formes de salut chez Spinoza. Le but de ces définitions était de mieux situer le débat ou la question qui nous importait, à savoir : comment peut-on défendre la plausibilité du salut par l'obéissance malgré les tensions qui règnent dans le TTP et à travers la littérature ? Nous avons noté que dans la littérature, le salut par l'obéissance pose problème car Spinoza avoue lui-même qu'il est incapable de prouver (et que personne ne l'a jamais fait) comment il est possible que ceux qui ne comprennent pas la Nature intellectuellement puissent trouver leur salut par l'obéissance à la loi divine d'aimer son prochain. Les commentateurs ont accusé Spinoza de mauvaise foi et de contradiction car Spinoza n'avait pas cette tendance d'accepter ce qu'il ne peut comprendre par son entendement. En d'autres mots, comment un homme comme Spinoza a-t-il pu défendre une idée qu'il ne pouvait démontrer ? En effet, si l'on ne lit que *l'Éthique*, nous pouvons facilement être portés à croire que Spinoza ne défend que ce qu'il est en mesure de démontrer (chaque proposition de *l'Éthique* étant accompagnée de sa démonstration), mais dans le TTP il en va tout autrement. Ainsi dans le TTP, Spinoza accepte une doctrine qu'il ne peut prouver, mais dont il peut avoir une certitude morale. Nous avons par la suite tenté de voir si le salut par l'obéissance et le salut par l'amour intellectuel de Dieu étaient en bout de ligne la même chose. C'était une possibilité qu'il ne fallait pas écarter, puisque certains auteurs, notamment Matheron, la considèrent comme la seule possiblement vraie. Malgré la pertinence de cette thèse, nous avons préféré nous en tenir au sens littéral du texte de Spinoza, ce qui nous a forcé de rejeter la possibilité que le salut des ignorants

soit, en bout de ligne, le même que le salut par l'amour intellectuel de Dieu. Les tentatives de rationalisation du salut par l'obéissance mènent facilement à la conclusion que ce salut est impossible, ou du moins, limité ou moins élevé que le salut par l'amour intellectuel de Dieu, mais il faut justement éviter de tenter de rationaliser cette forme de salut, puisque selon Spinoza, nous ne pouvons pas y arriver.

Nous avons ensuite abordé, au deuxième chapitre, la notion de certitude morale chez Spinoza, certitude par laquelle il affirme que le salut des ignorants est possible. Nous avons retenu que lorsqu'une chose, une proposition ou un événement n'est pas absurde ou impossible par nature, mais vraisemblable, sans même détenir de preuves pour le démontrer, nous pouvons être moralement certains de cette chose ou proposition. C'est ainsi que nous pouvons être moralement certains de la possibilité du salut des ignorants : puisque les témoignages des prophètes sont concordants, que leurs enseignements moraux furent communiqués de façon simple et intelligible et que le sens vrai de la Bible peut s'établir à partir de la connaissance historique que nous en avons, nous pouvons être certains de la pensée de l'Écriture quant au salut. Nous avons ensuite rapproché la définition spinoziste de la certitude morale à la définition cartésienne de cette même notion, mettant l'accent sur le fait que la définition spinoziste n'excluait pas elle non plus la possibilité du faux. Bref, même si nous ne pouvons prouver mathématiquement certaines choses, nous pouvons néanmoins en être certains moralement, car parmi les choses que nous ne pouvons démontrer, il s'en trouve qui sont claires et perceptibles, notamment les enseignements moraux de la Bible. Reprenant l'interprétation de Matheron, nous avons souligné que la notion même de la certitude morale de Spinoza

implique un certain pragmatisme, car il est plus utile de croire ce qui est vraisemblable que d'en douter ou même de suspendre notre jugement.

Le problème auquel tout cela a conduit est celui du Christ de Spinoza. Nous avons identifié une tension entre ce qui est dit du Christ et la notion de certitude morale : le Christ aurait compris adéquatement et en vérité la révélation divine. Ce qui pour le reste des humains ne peut faire l'objet que d'une certitude morale peut faire l'objet d'une certitude indubitable pour le Christ. Il nous a fallu trouver une façon de faire tenir ces propos ensemble sans qu'ils semblent contradictoires. En effet, si le Christ a pu comprendre en vérité la révélation divine, nous pouvons penser qu'il a donc aussi compris comment les ignorants peuvent être sauvés par l'obéissance, et cela, adéquatement. Si le Christ a compris adéquatement, c'est qu'il n'a pas compris que moralement ; nous nous situons donc au-dessus du vraisemblable. Pour résoudre cette tension, nous avons examiné les divers types de connaissance que l'on peut retrouver dans *l'Éthique*. Les deux premiers genres de connaissance – par l'imagination et la raison – ne pouvaient clairement pas être ceux par lesquels le Christ aurait compris la révélation divine. Il était clair qu'il s'agissait du troisième genre de connaissance : la science intuitive, qui progresse de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu jusqu'à la connaissance adéquate de l'essence des choses<sup>103</sup>. Les explications de Spinoza à ce sujet n'étant pas des plus claires qui soient, nous avons recouru à Gueroult et Wolfson pour préciser la nature du troisième genre de connaissance. Une des choses essentielles à comprendre est que lorsqu'on se situe dans le troisième genre de connaissance, ni la raison ni l'imagination ne sont sollicitées : nous saisissons « d'un

---

<sup>103</sup> *Éthique* 2, 40, scolie II, p. 122

coup » ce qu'il y a à saisir, d'où l'emploi du mot *intuition*. Cette intuition ne requiert pas de démonstration car selon Spinoza, qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de la chose<sup>104</sup>. Ces explications nous ont porté à inférer qu'il fallait que ce soit sous ce genre de connaissance que le Christ a compris la révélation divine, surtout du fait qu'il l'a saisie *immédiatement*. Le point auquel nous voulions en venir est que s'il s'agit bel et bien de la science intuitive, la démonstration n'est pas requise. Ainsi, par le troisième genre de connaissance, il devient possible de comprendre adéquatement ce qui est indémontrable. Cette solution a permis d'éliminer la tension que nous avons premièrement identifiée entre le Christ et la notion de certitude morale, mais en a du même coup créé une autre : si le Christ a pu comprendre comment les hommes peuvent être sauvés par l'obéissance sous le troisième genre de connaissance, pourquoi ne serions-nous pas aussi capables, en tant qu'êtres humains, de comprendre la même chose ?

La question de savoir si nous pouvons comprendre ce que le Christ a compris fut l'objet principal de notre troisième chapitre. Nous avons trouvé cette question pertinente car d'un côté nous savons que les humains peuvent accéder au troisième genre de connaissance selon Spinoza, alors que de l'autre côté, Spinoza dit clairement que l'esprit du Christ dépasse celui de tous les hommes et qu'il a communiqué d'esprit à esprit avec Dieu. La cohérence du TTP était encore une fois ici en jeu, car si nous admettions pouvoir comprendre comme le Christ a compris, il faudrait accuser Spinoza de contradiction, car cela impliquerait que nous pourrions comprendre comment le salut des

---

<sup>104</sup> Éthique 2, 43

ignorants est possible, alors que Spinoza est incapable de répondre à cette question, et ne croit pas que quiconque n'en soit capable non plus. Nous avons donc commencé par nous demander si le Christ était humain ou non. En effet, s'il nous était possible de répondre à cette question, il serait ainsi bien plus simple de savoir si nous pouvons accéder aux mêmes connaissances que le Christ. Cette question a posé beaucoup de difficultés.

D'un côté, Spinoza mentionne clairement que Dieu n'a pas assumé la nature humaine sous le Christ<sup>105</sup>, mais nulle part il ne dit clairement s'il était un homme ou non. Nous savons du moins que le Christ n'était pas Dieu. Mais s'il est un homme, il ne peut pas être qu'un simple homme non plus, car le Christ a bénéficié de la sagesse divine ; il fut la bouche de Dieu selon Spinoza. Plusieurs interprètes importants – Matheron, Lacroix, Wettlesen – s'entendent aussi pour dire que cette question demeure sans solution. Nous avons toutefois esquissé une solution possible : Spinoza mentionne le mot « homme » une fois lorsqu'il parle du Christ, mais il en parle comme un homme ayant un esprit supérieur à l'esprit humain. Il faut donc voir en Jésus un homme, et un surhomme au niveau de l'esprit. Suite à ce raisonnement, il pourrait sembler clair qu'il nous est impossible de comprendre ce que le Christ a compris, tout simplement parce que son esprit surpasse le nôtre. Son esprit dépasse en effet le nôtre, mais nous avons identifié d'autres passages de Spinoza dans le TTP ainsi que dans sa correspondance où les choses se complexifient : à certaines personnes, le Christ a enseigné les choses révélées comme des vérités éternelles<sup>106</sup>. On pourrait dès lors considérer que certains ont compris les

---

<sup>105</sup> Ep73

<sup>106</sup> TTP 4, p. 197+199, A196+198=G64-67

choses révélées comme le Christ, puisqu'elles leur ont été enseignées comme des vérités éternelles, et non comme des lois. Dans une lettre à Oldenburg (Ep73), Spinoza précise que ces gens à qui l'on a enseigné étaient les apôtres de Jésus. Une nuance s'impose cependant : les disciples du Christ ont prêché sa sagesse, *dans la mesure où elle leur a été révélée par lui*. Le Christ n'aurait donc peut-être pas tout dit à ses apôtres. De plus, rien ne nous dit que ce qui fut enseigné par le Christ en tant que vérité éternelle fut nécessairement compris comme tel. De fait, le troisième genre de connaissance implique par sa définition même l'absence de paroles ou d'images. Que le Christ ait enseigné la révélation comme vérité éternelle à ses disciples n'implique pas qu'ils aient pu la comprendre comme il l'a comprise, puisque le Christ dû se servir du langage pour enseigner les choses révélées.

Ainsi, l'idée spinoziste selon laquelle on ne peut démontrer rationnellement le fondement de la Bible tient toujours. Et c'est peut-être justement pour cette raison que Spinoza fait dépendre l'autorité de la Bible de celle des prophètes : à première vue, il aurait été beaucoup plus simple de défendre le point de vue selon lequel l'autorité de la Bible dépend du Christ, puisqu'il a communiqué d'esprit à esprit avec Dieu. Si les prophètes n'ont compris qu'imaginativement la révélation, alors que le Christ l'a comprise en vérité, pourquoi le Christ ne serait-il pas le symbole par excellence de l'autorité de l'Écriture ? C'est ici qu'il faut comprendre que la connaissance adéquate ou philosophique n'est pas *totale*. La connaissance religieuse des prophètes, quoiqu'imaginative (la connaissance par l'imagination étant présentée comme mutilée et confuse dans *l'Éthique*) a son propre ordre. Spinoza l'affirme explicitement : la connaissance des prophètes dépasse les

fondements de la connaissance humaine. Elle est du même ordre que celle du Christ, mais sous une autre forme. Dans les deux cas, il faut parler de vérité. Ainsi, nous ne pouvons comprendre *comme* le Christ a compris, mais nous pouvons comprendre l'essentiel de ses enseignements par la lumière naturelle puisqu'ils se résument à des enseignements moraux, communiqués sous diverses formes par le Christ lui-même, par ses apôtres, les autres prophètes, et Spinoza lui-même.<sup>107</sup>

Suite à ces développements, une seule question restait sans réponse encore : le Christ présente-t-il une menace à l'empire de la théologie ? En effet, si le Christ a pu comprendre la révélation (ou le fondement de la Bible) sous le mode philosophique par excellence (la science intuitive), ne pourrions-nous pas dire que toute la théologie se ramène à la philosophie ? Nous avons trouvé cette question pertinente pour les mêmes raisons que les autres questions : la cohérence du TTP était en jeu, et donc la crédibilité du salut par l'obéissance aussi (Spinoza voulait à tout prix garder philosophie et théologie séparées l'une de l'autre). Spinoza affirme que philosophie et théologie n'ont rien de commun, mais de l'autre côté, nous pouvons, par le Christ, être portés à croire que l'une se ramène à l'autre. Si le Christ est le point de jonction ultime entre théologie et philosophie, comment les garder séparées ? Pour répondre à cette question il nous a fallu montrer que la séparation que Spinoza prônait ne se joue pas au niveau des fondements et du contenu respectifs de ces deux disciplines. Plutôt, il s'agit simplement d'éliminer la spéculation philosophique pour interpréter les obscurités de la Bible, et d'éviter de croire ce que notre raison nous indique comme faux. Philosophie et théologie ne sont donc pas

---

<sup>107</sup> HUNTER, Graeme, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Ashgate, 2005, p. 64-65

séparées par leur contenu, qui dans les deux cas, est la vérité, mais par le fait que l'une ne peut s'instituer juge de l'autre pour la juger. Bref, puisque la connaissance religieuse a son propre ordre, le Christ ne serait en ce sens pas une menace à la théologie. La connaissance par la révélation, qu'elle soit comprise philosophiquement par le Christ ou imaginée par les prophètes, reste de l'ordre de la révélation, d'où la nécessité de la théologie. Le TTP reste ainsi à notre avis une œuvre cohérente lorsqu'il s'agit du salut par l'obéissance. Le salut par l'obéissance n'est pas compromis par la compréhension du Christ.

Il serait intéressant de rechercher à travers la littérature philosophique et surtout théologique quelles sont les différentes postures quant au Christ et à la connaissance qu'il avait de la révélation divine. Nous avons déjà mentionné qu'André Malet par exemple, s'opposait à l'idée spinoziste selon laquelle le Christ aurait compris adéquatement la révélation divine. De fait, Spinoza ne justifie pas ses affirmations sur le Christ, il ne fait que les affirmer. Nous pourrions effectivement demander comment Spinoza peut-il affirmer quelque chose d'aussi important s'il ne peut le justifier ? Comment peut-il bien savoir que le Christ a réellement compris adéquatement la révélation divine ? D'où tient-il cette connaissance ? Après tout, Spinoza le dit lui-même : il est simple de comprendre les enseignements moraux de la Bible, mais lorsqu'il s'agit d'interpréter des obscurités et ambiguïtés, cela peut devenir très difficile, et nous avons exposé pourquoi au deuxième chapitre en parlant du chapitre 7 du TTP. Voilà donc une question qu'il serait intéressant de considérer, mais nous avons préféré nous en tenir à la cohérence du texte du TTP et à la plausibilité du salut par l'obéissance plutôt qu'à leur vérité intrinsèque. Dernièrement

et dans la même veine, nous aurions pu questionner l'assertion spinoziste selon laquelle toute la Bible se ramène à sept dogmes, qui eux se ramènent à un seul dogme : celui d'aimer son prochain. Est-il si clair que ce soit le cas ? Les théologiens et philosophes ne s'entendent probablement pas sur cette question.

## Bibliographie

- BROCHARD, Victor, « Le Dieu de Spinoza », dans V. Delbos (ed.) *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1954, 559 p.
- COLERUS, Johannes, *The Life of Benedict de Spinoza*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1906, 92 p.
- COOK, Thomas « Did Spinoza lie to his Landlady ? », *Studia Spinozana*, 11, 1995, p.15-37
- DESCARTES, René, *Principes IV* dans *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1964, 360 p.
- FRAENKEL, Carlos, “Could Spinoza Have Presented the Ethics as the True Content of the Bible?”, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 4, 2008, p. 1-50
- FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza*, 5<sup>e</sup> éd. Paris, Gallimard, 1946
- GUEROULT, Martial, *Spinoza. L'âme (Éthique, 2)*, Paris. Aubier-Montaigne, 1968, 670 p.
- HUNTER, Graeme, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought*, Ashgate, Aldershot, 2005, 196 p.
- LACROIX, Jean, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, 128 p.
- MALET, André, *Le tractatus théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, 319 p.
- MATHERON, Alexandre, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, 284 p.
- SPINOZA, Baruch, *Œuvres*, vol. IV, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, 379 p.
- SPINOZA, Baruch, *Traité politique*, Paris, Vrin, 272 p.
- SPINOZA, Baruch, *L'Éthique*, Paris, Gallimard, 377 p.
- SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique* dans *Œuvres III*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, 862 p.
- STRAUSS, Leo, *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill.: The Free Press, Reissued Chicago: U of Chicago P, 1988 [1952]

WETTLESEN, Jon, *The Sage and the Way*, Van Gorcum, Assen, 1979, 459 p.

WOLFSON, H. Austryn, *The Philosophy of Spinoza, vol. II*, Schocken Books, New York, 1969, 420 p.

---