

qui se connaît par la raison, comprend son essence, la puissance par laquelle il est et il agit, et non pas son impuissance. Deux fois misérable et impuissant est celui qui se repent, ose dire Spinoza, d'abord parce qu'il se laisse vaincre par la tristesse, et ensuite, parce qu'il attribue, par ignorance, à son libre arbitre, ce qui est l'effet de la nécessité des lois de la nature (1). Mais, tout en désavouant ces deux sentiments, au nom de la raison, il en reconnaît cependant l'utilité, au regard de ceux qui agissent par la passion et non par la raison. Sans le repentir et la crainte qui l'accompagne, comment les tenir en bride ? « Le vulgaire, dit-il, devient terrible dès qu'il ne craint plus (2). » Il n'en est pas moins vrai qu'il condamne, au nom de son système, des sentiments approuvés par la conscience du genre humain, et qui sont les plus utiles auxiliaires de la raison et de la vertu. Quelle autre preuve faut-il pour montrer que Spinoza a été logicien jusqu'au bout, et qu'il n'a pas rétabli en morale le libre arbitre qu'il a nié en métaphysique ?

Il conclut toute sa morale par un portrait de l'homme libre, en conformité avec ses principes. Celui qui est entraîné par les passions, voilà l'homme faible, malheureux et esclave ; celui qui écoute la voix de la raison, voilà l'homme fort, l'homme heureux et libre. Le premier, qu'il le veuille ou non, agit sans savoir ce qu'il fait, le second n'obéit qu'à lui-même, et ne fait rien, si ce n'est en sachant ce qu'il y a de mieux à faire dans la vie, et ce qu'il doit désirer le plus. L'homme libre, ou celui qui vit suivant la raison, est exempt d'agitation et de crainte, et il ne songe à rien moins qu'à la mort, car il ne songe qu'à vivre, à agir, et à conserver son être, d'après la règle de son intérêt propre. En effet, la sagesse, dit Spinoza, à l'encontre de Platon, est une méditation de la vie, et non de la mort. Cet homme vraiment libre sait également contenir en lui l'audace et la crainte ; il sait

(1) *Éth.*, part. 4, pr. 53, 54.

(2) *Éth.*, part. 4, pr. 54, schol.

éviter ou rechercher le combat avec une égale présence d'esprit. Il tâche de se soustraire aux bienfaits des ignorants pour ne pas encourir leur haine, et ne pas se soumettre à leurs désirs aveugles. Toujours il agit de bonne foi ; même pour conserver son être, il n'a pas recours à la perfidie, parce qu'il n'obéit qu'à la raison. En effet si la raison, pour un bien quelconque, lui conseillait la perfidie, elle la conseillerait à tous les hommes, c'est-à-dire, elle leur conseillerait à tous, ce qui est absurde, de n'unir leurs forces que par perfidie, et de n'avoir pas de droit commun. Au milieu de la société, et sous la loi commune, il se sentira plus libre que dans la solitude où il n'obéirait qu'à lui-même, parce qu'il n'obéit pas à la loi par la crainte, mais par la raison. En travaillant à conserver son être suivant la raison, il se trouve agir conformément à la règle de la vie et de l'utilité commune.

Il puise surtout la force et la paix dans cette persuasion, que toutes choses suivent de la nécessité de la nature divine, idée au sein de laquelle l'âme trouve une sérénité parfaite. Que peut désirer la raison, si ce n'est ce qui est conforme à l'ordre nécessaire des choses ? Ainsi la meilleure partie de nous-mêmes se trouve d'accord avec la nature (1). La paix de l'âme par la contemplation de ce qui est éternel et nécessaire, par la connaissance de notre union avec la nature et de la nécessité universelle des choses, voilà donc le but moral auquel Spinoza prétend faire aboutir toute sa doctrine, suivant ce qu'il s'était proposé dans la *Réforme de l'entendement*.

Si tels sont, dans la vie présente, les fruits de la connaissance claire des passions et de la conversion des idées confuses et inadéquates en idées claires et adéquates, ils ne seront pas moins grands par rapport à la vie future. En effet la même voie qui nous conduit à la perfection et au bonheur, nous conduit aussi, selon Spinoza, à l'immortalité. Dans les dernières pages de l'*Éthique*, après avoir terminé ce

(1) *Éth.*, part. 4, prop. 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, et appendix.

qui concerne la vie présente, il considère l'âme dans sa durée, indépendamment du corps. Mais que sera l'âme indépendamment du corps, avec lequel elle est en une connexion nécessaire? Quelle immortalité sera le propre de cette collection de modes, de ce mode complexe qui constitue l'âme humaine? Cependant Spinoza veut qu'il y ait une part d'immortalité pour certaines âmes d'élite, part qu'elles peuvent se donner à elles-mêmes, et faire plus ou moins grande, suivant leurs mérites.

L'âme, il est vrai, ne peut subsister sans son objet qui est le corps, et avec les modes du corps actuel périssent nécessairement l'imagination, la mémoire, et toutes les passions qui en dépendent. Mais dans le corps quelque chose demeure, qui ne périt pas, à savoir l'étendue divine, essence, sujet et principe de tous ses modes. S'il y a quelque chose d'éternel dans le corps, il peut donc y avoir aussi quelque chose d'éternel dans l'âme humaine. En effet cette idée de notre âme, qui exprime l'essence du corps, sous le caractère de l'éternité, est un mode déterminé de la pensée, mode nécessairement éternel, et qui se trouve en Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine. Toutes les pensées qui n'ont pas Dieu pour objet, sont du domaine de la mort, mais toutes celles qui ont Dieu pour objet, sont du domaine de l'éternité. Voilà, selon Spinoza, le fondement de cette portion d'immortalité à laquelle par la raison nous pouvons nous élever, et qui sera d'autant plus grande que nous aurons donné un objet éternel à un plus grand nombre de nos pensées. L'homme peut ainsi arracher à la mort la meilleure partie de lui-même, et ce que notre âme perdra, par la dissolution du corps, peut n'être qu'un néant, en comparaison de ce qu'elle conservera éternellement. Aussi, quoique nous n'ayons aucun souvenir d'avoir existé avant le corps, sentons-nous et éprouvons-nous, selon Spinoza, que nous sommes éternels (1). Malgré le dédain qu'il affecte ordinairement pour les

(1) *Éth.*, part. 5, pr. 23, schol.

croyances communes, il invoque ici cependant la croyance générale à l'immortalité : « Examinez, dit-il, l'opinion des hommes, et vous verrez qu'ils ont conscience de l'immortalité de leur âme. » Mais il reproche au vulgaire de confondre cette éternité avec la durée, de se la représenter par l'imagination et par la mémoire, comme si la mémoire et l'imagination pouvaient survivre au corps (1). C'est donc une immortalité sans mémoire, sans conscience, que Spinoza propose à l'homme comme le but et la récompense de ses efforts vers la perfection.

Cette immortalité n'étant qu'au prix de la conception de ce qui est éternel dans le corps humain, tous les hommes n'auront pas la même part d'immortalité. Elle diminuera ou augmentera, selon que l'âme se sera détachée plus ou moins des choses périssables pour les choses éternelles, selon qu'elle aura plus ou moins d'idées inadéquates ou adéquates. Les idées claires et adéquates sont éternelles comme leur objet. Donc, plus l'âme aura d'idées adéquates, et plus elle aura d'idées qui survivront nécessairement au corps, et plus grande aussi sera sa part d'immortalité. Mais l'âme qui l'emportera sur toutes les autres âmes en immortalité dans la vie future, comme en perfection et en bonheur dans la vie présente, sera celle qui, par l'effort suprême de l'entendement et de la vertu, sera parvenue à la contemplation de l'essence immédiate de Dieu en toutes choses. Comme il n'est rien qu'une telle âme ne conçoive sous le caractère de l'éternité, ce qui périra d'elle avec le corps, ne sera d'aucun prix en comparaison de ce qui en survivra après la mort (2).

Si nous nous laissons un moment séduire par la grandeur apparente d'une doctrine qui fait de l'immortalité notre œuvre et notre récompense, qui la met au prix de la

(1) *Éth.*, part. 5, pr. 34, schol.

(2) *Éth.*, part. 5, pr. 38, schol. Spinoza a pu emprunter à Moïse Maïmonide cette théorie de l'immortalité facultative. De nos jours, elle a été reproduite par un philosophe spiritualiste de beaucoup de talent, M. Lambert, dans son *Système du monde moral*, in-8°, Paris, 1862.

conception de ce qui est éternel, et à la condition de fixer notre entendement et notre cœur sur ce qui ne passe pas, il suffirait, pour détruire notre illusion, de remarquer qu'à cette immortalité, privilège des grandes âmes, ce qui manque est le sujet même qui puisse en jouir. En effet, d'après Spinoza, la représentation du rapport constant de la proportion des parties du corps fait seule toute l'individualité de l'âme humaine. Avec le corps, cette ombre d'individualité doit donc elle-même nécessairement s'évanouir, et si les idées éternelles survivent, elles survivront sans garder aucune trace de l'entendement particulier dont elles faisaient partie pendant cette vie. Spinoza n'a donc nullement prouvé l'immortalité de l'âme humaine, mais seulement l'existence des idées éternelles au sein de l'entendement divin (1).

Au reste, il semble lui-même ne pas attacher un grand prix à cette prétendue immortalité, puisqu'il ajoute qu'elle n'est d'aucune importance pour la morale et la religion. Peu importe, dit-il, pour la conduite de la vie et pour l'autorité des préceptes de la raison, que l'âme soit mortelle ou immortelle ; la raison ne nous prescrivant que ce qui est le plus conforme à notre intérêt propre, ses préceptes n'ont pas besoin d'être sanctionnés par l'espérance ou par la crainte d'une vie future (2) ? Spinoza sait bien que la plupart des hommes se guident par ces motifs, et que s'ils n'étaient retenus par eux, ils s'abandonneraient à toutes les passions ; mais ces hommes lui semblent tout aussi dépourvus de bon sens que celui qui, pendant cette vie, se remplirait le corps d'aliments pernicieux et empoisonnés, par cette raison, qu'il ne doit pas jouir d'une bonne nourriture pendant l'éternité.

(1) Leibniz a fait de cette prétendue immortalité la plus juste et la plus incisive critique : « Il est illusoire de dire que les âmes sont immortelles parce que les idées sont éternelles, comme si l'on disait que l'âme d'un globe est éternelle, parce que l'idée du corps sphérique l'est en effet. L'âme n'est point une idée, mais la source d'innombrables idées. » *Réfutal, inédite de Spinoza.*

(2) *Éth.*, part. 5, pr. 41.

Telle est la conclusion suprême de la morale de Spinoza et de l'*Éthique* tout entière. Fondée sur le principe égoïste de la conservation de notre être, nous avons vu cette morale singulière prendre néanmoins tout d'un coup un caractère d'élévation et de spiritualité, en vertu de l'identité de l'être et de la pensée. Mais, sous ces belles apparences, on retrouve toujours le principe égoïste de notre conservation individuelle et de notre utilité propre. Pourquoi faut-il obéir à la raison ? Pourquoi faut-il aimer Dieu et les hommes ? Uniquement, selon Spinoza, parce que nous y trouvons notre intérêt. D'ailleurs, cette morale ne repose que sur une double illusion ; illusion relativement à l'existence d'un vrai bien, illusion relativement au pouvoir de l'âme d'y tendre librement. En réalité, pour Spinoza, il n'y a pas de vrai bien, puisqu'il n'y a pas de distinction absolue du bien et du mal, puisqu'au sein de l'ordre universel des choses, tout est également bon et parfait. N'a-t-il pas dit, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, que si nous concevons un vrai bien, une nature supérieure à la nôtre, un idéal de la nature humaine, c'est seulement en raison de notre ignorance de l'ordre universel et nécessaire des choses, et que si nous croyons pouvoir y atteindre, c'est seulement en raison de notre ignorance des obstacles ? Quels sont ces élus qui parviennent à la plus grande part d'immortalité ? Ce ne sont pas les hommes de bonne volonté, mais ceux dont le corps est propre au plus grand nombre de fonctions. Du plus ou moins grand nombre de fonctions dont le corps humain est capable, Spinoza fait dépendre la conscience de soi, la connaissance de Dieu et des choses, et en conséquence la vie éternelle (1). En morale comme en métaphysique, l'âme n'est pour lui qu'un automate dont il décrit savamment les ressorts.

Nous voici arrivés au terme de l'exposition de la métaphysique de Spinoza. Avant de passer aux *Traités de Spi-*

(1) *Éth.*, part. 5, pr. 39.

noza sur la théologie et sur la politique, arrêtons-nous ici pour rechercher quels sont les antécédents de cette métaphysique et pour la comparer avec celle de Descartes. Rien, sans doute, au premier abord, ne ressemble moins à Descartes que Spinoza. En passant du *Discours de la Méthode* et des *Méditations* à l'*Éthique*, il semble qu'on entre dans un monde tout nouveau où les formes, non moins que les idées, sont étranges. La méthode de Spinoza est l'antithèse de celle de Descartes; l'un va de Dieu à l'homme, l'autre de l'homme à Dieu. Aussi grande est la différence des méthodes, aussi grande semble celle des doctrines. Où sont les traits communs entre le Dieu de Descartes, ce Dieu souverainement parfait qui pense, qui veut, qui fait toutes choses pour le mieux, par un libre décret de sa volonté, et le Dieu de Spinoza, sans entendement, sans volonté, unique substance, en dehors de laquelle rien ne peut être conçu? Quoi de commun entre cette collection de modes d'attributs de Dieu, qui constitue l'homme de Spinoza, et cette unité réelle, vivante, directement saisie par la conscience, qui est l'essence de l'homme de Descartes?

Aussi nous comprenons très-bien que les cartésiens, et entre autres le cardinal Gerdil (1), aient soutenu, avec la meilleure foi du monde, la thèse de l'incompatibilité des principes de Descartes et de ceux de Spinoza. Mais nous nous sommes étonné de voir M. Cousin adopter ce même sentiment, surtout après avoir d'abord si fortement marqué les rapports du spinozisme et du cartésianisme, après avoir proclamé Spinoza un enfant de Descartes et un frère de Malebranche (2). Aujourd'hui s'appuyant sur de nouvelles recherches, il veut lui donner une autre généalogie afin d'absoudre entièrement Descartes de toute parenté avec ce penseur illustre, mais si mal famé (3). Faudra-t-il

(1) C'est le titre d'une des meilleures dissertations du cardinal Gerdil.

(2) Voir les *Fragments de philosophie cartésienne, Rapports du spinozisme et du cartésianisme*, p. 469, et *Correspondance de Malebranche et de Mairan*, pp. 267 et 348, in-12, 1845.

(3) *Histoire générale de la philosophie*, 11<sup>e</sup> leçon, 1866.

donc désormais rejeter comme faux ce jugement célèbre de Leibniz dont on a longtemps admiré la vérité et la profondeur: « Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de M. Descartes (1). » Quant à nous, nous persistons à le tenir comme vrai, et nous croyons l'avoir de nouveau justifié en signalant, dans notre exposition de la philosophie de Descartes, ces mauvaises semences mêlées au bon grain. Comment en effet, à travers toutes les dissemblances et toutes les oppositions, quelque grandes qu'elles soient, ne pas reconnaître que cette tendance générale de la métaphysique de Descartes à enlever l'activité aux créatures, au profit du Créateur, favorise le spinozisme? D'ailleurs, l'histoire tout entière du cartésianisme ne témoigne-t-elle pas de ce mélange de certaines semences spinozistes avec le bon grain de la philosophie de Descartes? N'avons-nous pas vu le cartésianisme hollandais s'acheminer pour ainsi dire par degrés, en passant par les causes occasionnelles, de Descartes à Clauberg, de Clauberg à Geulinx, et de Geulinx à Spinoza? Comment nier que Clauberg et Geulinx ne viennent de Descartes, et comment méconnaître les affinités de Clauberg et de Geulinx avec Spinoza? En France, Malebranche n'est-il donc plus un enfant de Descartes et un frère de Spinoza, un Spinoza chrétien, comme M. Cousin l'avait dit d'abord avec autant de justesse que d'esprit?

Ici encore nous nous appuyons sur Leibniz qui a si nettement indiqué quelles étaient précisément ces mauvaises semences cultivées par Spinoza. « L'erreur de Spinoza vient de ce qu'il a poussé la suite de la doctrine de Descartes qui ôte la force et l'action aux créatures (2)? » Et ailleurs: « Celui qui soutient que Dieu est le seul actif pourrait aisément se laisser aller à dire avec un auteur fort décrié que Dieu est l'unique substance (3). »

(1) *Lettre à l'abbé Nicaise*, 1697.

(2) *Édit. Dutens*, II<sup>e</sup> vol., p. 91.

(3) *Ibid.*, p. 100.

Mais tout en constatant de nouveau l'origine cartésienne de Spinoza, nous ne nions nullement qu'une critique curieuse et érudite ne puisse découvrir certaines analogies intéressantes entre l'*Éthique* et d'autres doctrines, à travers le champ si vaste de l'histoire de la philosophie. Un théologien hollandais, Watcher, plus ou moins suspect d'attachement à Spinoza, avait cru retrouver sa doctrine dans la kabbale. Leibniz, qui a annoté l'ouvrage de Watcher (1), a lui-même fait un rapprochement, plus curieux peut-être qu'exact, entre les Sephiroths de la kabbale, et les modes éternels et infinis de Spinoza. Mais entre les uns et les autres, comme le remarque M. Saisset, il n'y a réellement de commun que l'idée de l'émanation qui n'est pas particulière à la kabbale. Voici d'ailleurs M. Franck, auteur du savant ouvrage sur la kabbale, et juge si compétent en un pareil sujet, qui n'a nullement été frappé de ces analogies, et qui pense que, si les traditions kabbalistiques sont venues jusqu'à Spinoza, elles ont été étouffées par l'influence immédiate et prépondérante du cartésianisme.

A défaut de la kabbale et du cartésianisme, où donc sont les vraies origines de Spinoza ? M. Cousin, abandonnant les kabbalistes, a cru en dernier lieu les découvrir dans Moïse Maimonide, et ses commentateurs de l'école juive hétérodoxe. Il est certain que Spinoza a parfaitement connu Maimonide dont on étudiait certains ouvrages dans les écoles des rabbins. Il le cite d'ailleurs plusieurs fois dans le *Theologico-politicus*. Mais ici encore, tandis que les différences fondamentales sautent aux yeux, les analogies signalées sont bien lointaines, et les rapprochements un peu forcés et subtils, au moins quand il s'agit de l'*Éthique*. Leibniz, qui a parfaitement connu cette source, puisqu'il a annoté le *Guide des égarés*, Leibniz, qui, dans son empressement à recueillir

(1) « Animadversiones ad Watcheri librum de recondita Hebræorum « philosophia. » Ces remarques sont la réfutation inédite de Spinoza, publiée par M. Foucher de Careil.

les points communs entre les divers systèmes, avait cru apercevoir quelques éléments kabbalistiques dans l'*Éthique*, ne fait aucune comparaison entre Spinoza et Maimonide (1). On peut voir, d'ailleurs, à quel point diffèrent le Dieu de Spinoza et le Dieu de Maimonide dans les savantes études de M. Franck sur le *Guide des égarés* (2).

Il y a dans Maimonide deux opinions contradictoires, que nous ne nous chargerons pas de concilier, sur la nature divine. Sous l'influence des péripatéticiens arabes, et particulièrement, selon M. Franck, d'Avicenne, il exclut de l'essence de Dieu tous les attributs positifs, et ne lui laisse que des attributs négatifs ; il pousse même si loin le scrupule à l'encontre de toute qualification positive qu'il ose à peine lui attribuer même l'existence. Mais Maimonide a aussi une autre doctrine plus orthodoxe, où, conformément à la révélation et à la Bible, il admet la création, la providence, les causes finales. Qu'on choisisse entre ces deux doctrines, et qu'on dise quelle est celle que Spinoza aurait empruntée à Maimonide. Apparemment ce n'est pas la seconde. Sera-ce donc la première ? Mais quelle est l'analogie entre le Dieu sans attributs de Maimonide, et le Dieu de Spinoza qui en a un nombre infini, parmi lesquels nous en connaissons deux, l'étendue et la pensée, qui sont des attributs très-positifs (3) ? Ainsi le Dieu de Maimonide, soit celui de la philosophie arabe, soit celui qui est plus ou moins en accord avec la Bible, est également en contradiction avec le Dieu de Spinoza.

Il ne faudrait pas même, à notre avis, attribuer à Maimonide une part trop exclusive d'influence sur le *Tracta-*

(1) M. Foucher de Careil a publié ces notes : « *Leibnitii Observationes ad Rabbi Mosis Maimonides librum qui inscribitur Doctor perplexorum*, dans un mémoire intitulé : *Leibniz, la Philosophie juive et la Kabbale*, Paris, Durand, 1861.

(2) Voir le chapitre sur Maimonide dans les *Études orientales*, 1 vol. in-8°, Paris, 1861.

(3) Voir le rapport de M. Franck sur *Spinoza et le naturalisme contemporain* de M. Nourrisson dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, décembre 1866.

*tus theologico-politicus*. Sans nullement nier que Spinoza ait emprunté à Maimonide quelques idées sur l'inspiration et sur le prophétisme, nous osons affirmer que le cartésianisme hollandais tout seul pouvait lui en suggérer la pensée fondamentale. En effet, que d'exemples d'exégèse rationaliste, que d'antécédents immédiats du *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza ne rencontrait-il pas partout autour de lui, au sein même de l'école cartésienne !

Le lien rompu entre Descartes et Spinoza, il faudra le rompre aussi entre Descartes et Malebranche. Ainsi devient inintelligible la généalogie du cartésianisme français, comme du cartésianisme hollandais.

Sans doute tous les systèmes de même famille, tous les systèmes panthéistes, empiriques, idéalistes, mystiques présentent, à travers les siècles, un certain nombre d'analogies, comme M. Cousin lui-même l'a si bien démontré. Mais est-il d'une bonne méthode, d'aller chercher bien loin de douteuses origines, tandis que d'autres sont si évidentes et si rapprochées ? Il y a des analogies entre Condillac et Démocrite ; est-ce à dire qu'il faudra chercher dans Démocrite, et non dans Locke, les origines de la philosophie de Condillac ? Concluons donc que, malgré toutes les oppositions entre le maître et le disciple, Spinoza se rattache à Descartes, et qu'il a été bien réellement suscité, comme nous l'avons dit, par le cartésianisme hollandais. Après Descartes, et bien avant Maimonide, nous aurions encore à placer Hobbes parmi les philosophes qui ont exercé le plus d'influence sur Spinoza. Quelle que soit d'ailleurs la part de responsabilité de Descartes dans les doctrines de l'*Éthique*, il ne perd rien dans notre estime. Quel est le philosophe, fût-ce saint Thomas, ou même Reid, chez lequel ne se rencontre pas quelque principe, quelque tendance dont on puisse tirer, en les isolant, en les poussant à l'excès, de dangereuses conséquences ? Pardonnons à Descartes d'avoir suscité Spinoza, comme nous pardonnons à Platon d'avoir enfanté Plotin.

## CHAPITRE XIX

Politique de Spinoza. — Rapport avec Hobbes. — Identité du principe, diversité des conséquences. — Le droit naturel de l'individu et celui de l'État identiques à leur puissance. — L'État intéressé à suivre les préceptes de la raison et à laisser aux citoyens la plus grande liberté possible. — La liberté fin de l'État. — Mieux qu'entraîne la contrainte des opinions et des consciences. — Conciliation de la liberté de penser avec la loi divine et la paix de l'État. — But du *Tractatus theologico-politicus*. — Défense de la lumière naturelle contre la superstition. — Caractère de la connaissance prophétique. — Supériorité de la connaissance philosophique. — La piété, et non la science, objet de l'Écriture. — Essence et articles de foi de la religion universelle. — But secondaire et accessoire des cérémonies. — Négation des miracles. — Du diable. — Tout antagonisme impossible entre la philosophie et la théologie. — Spinoza père des hardiesses de la nouvelle exégèse biblique allemande. — Préjudice porté à la philosophie de Descartes par Spinoza. — Attaques des cartésiens. — Jugements des philosophes français du dix-huitième siècle. — Influence du spinozisme sur la théologie en Hollande. — Alliance avec le quietisme et le mysticisme. — Sectes religieuses spinozistes. — Leenhof. — Dearthoff. — Van Hattem. — Apologies dissimulées sous forme de réfutations. — Le comte de Boulainvilliers. — Innombrables adversaires de Spinoza. — Défaut, signalé par Leibniz, des réfutations cartésiennes. — Réfutation de Wolf. — Réaction en Allemagne en faveur de Spinoza. — Lessing et Jacobi. — Enthousiasme de Schleiermacher et de Herder. — Influence sur la poésie. — Novalis et Goethe. — Influence sur la philosophie. — Fichte, Hegel, Schelling. — Coup d'œil sur les destinées de la philosophie hollandaise après Spinoza.

La politique de Spinoza est contenue dans le *Tractatus politicus* (1) et dans les derniers chapitres du *Theologico-po-*

(1) Voici le titre complet du *Tractatus politicus* : « In quo demonstratur quomodo societas ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea ubi optimi imperant, debet institui ne in tyrannidem labatur, et ut « pax, libertasque civium inviolata maneat. »