

tiens, et compose, à cet effet, ses *Cantiques spirituels* dont il envoie les premiers à Schlegel au mois de janvier 1800.

Avec l'été de 1799, cependant, l'apprentissage scientifique de Novalis à Freiberg prend fin. Il se décide à rentrer à la maison paternelle et à reprendre sa carrière d'administrateur, interrompue par son séjour à l'Académie des mines. Occupé dans les salines, tantôt à Artern, tantôt à Weissenfels, il est nommé le 4 février 1800 assesseur appointé à la direction des salines de Dürrenberg. En été nous le trouvons candidat au poste de « capitaine » (*Amtshauptmann*) du baillage de Thuringe. C'est à ce moment que se déclare chez lui la crise grave de tuberculose, qui devait l'emporter quelques mois plus tard.

Et en même temps que s'accomplit ce changement dans son existence extérieure, commence aussi une phase nouvelle dans sa vie d'écrivain.

Pendant ses années d'université à Iéna et à Leipzig, Novalis avait fait ses débuts dans la carrière d'homme de lettre et de poète : il avait composé des poésies lyriques et esquissé des drames ou des romans. Dans la suite, la spéculation philosophique scientifique ou religieuse avait pris le pas dans son esprit, ainsi que nous l'avons noté, sur la poésie. Sans doute il se tenait au courant du mouvement littéraire et artistique. Et sa bibliothèque littéraire, dont

le catalogue nous a été conservé, était assez bien fournie. Pourtant il n'avait lu, si nous en croyons le témoignage de Tieck, qu'un petit nombre de poètes et était médiocrement informé des questions d'esthétiques et de haute critique. Il ne connaissait guère à fond que le *Wilhelm Meister* de Goethe, qu'il avait lu avec enthousiasme et étudié avec amour au fur et à mesure de sa publication. Or voici qu'en 1799 il se rencontre, dans la maison des Schlegel à Iéna, avec Ludwig Tieck, le talent poétique le plus original de l'école romantique. Il le revoit à Giebichenstein chez le musicien Reichardt. Il le reçoit chez ses parents à Weissenfels. Et aussitôt se noue entre les deux romantiques une amitié enthousiaste. Novalis fait dater de sa liaison avec Tieck un nouveau chapitre de son existence : au contact d'un artiste authentique et spontané, d'un virtuose de la forme et de la technique, il prend conscience enfin de sa vocation de poète. Et cette assertion, sans doute, n'est qu'à demi vraie. Novalis n'avait jamais cessé d'être poète. Le fragment du *Disciple à Saïs* qui date de 1798, et sans doute aussi la première ébauche des *Hymnes à la nuit*, sont là pour attester que Hardenberg n'avait pas attendu qu'il eût connu Tieck, pour satisfaire l'instinct profond qui le portait vers la poésie. Il reste vrai que, à partir de ce moment, cet instinct devient chez lui plus impérieux et plus conscient. Nous le voyons

composer ses *Cantiques spirituels*, mettre la dernière main aux *Hymnes à la nuit*, rédiger pendant l'hiver de 1799 à 1800 la première partie de son grand roman d'*Ofterdingen*, jeter sur le papier des esquisses pour une seconde partie, projeter un remaniement du *Disciple à Saïs*. Ce n'est plus sous la forme de fragments philosophiques ou de traités encyclopédiques qu'il entend communiquer aux contemporains sa conception de la vie. Il veut la faire vivre en des œuvres d'art qui parleront non pas seulement à l'intelligence, mais au cœur. Il sait à présent que sa vraie vocation n'est pas d'être un théoricien ou un homme de science, mais bien un poète-penseur qui exprime par le symbole et par l'image vivante ses idées les plus profondes.

Ayant ainsi esquissé dans ses grandes lignes l'évolution intérieure de Novalis, nous abordons l'étude spéciale de sa philosophie d'abord, de ses œuvres poétiques ensuite.

---

## CHAPITRE IV

---

### LES SOURCES DE LA PENSÉE DE NOVALIS

---

#### I

Si, avant d'aborder l'étude des idées philosophiques et religieuses de Novalis, nous essayons de reconnaître les sources où s'est alimentée sa pensée, nous devons constater, je crois, tout d'abord que, de toutes les énergies spirituelles qui ont pu, contribuer à former sa mentalité ou à modeler sa personnalité, aucune n'a exercé sur sa vie intérieure une action plus profonde que le mysticisme. Novalis est essentiellement et en toute sincérité un mystique. Il appartient — nous l'avons déjà noté plus haut — à cette lignée de mystiques allemands qui, depuis Eckart et Suso jusqu'à Jacob Bœhme, puis de là au piétisme du xvii<sup>e</sup> et du xviii<sup>e</sup> siècle, s'est continuée à peu près sans interruption jusqu'à l'époque du romantisme.

Quels sont donc, d'abord, les traits généraux que présentent ces penseurs.

Lorsqu'on essaie de dégager l'idée maîtresse des systèmes mystiques du moyen âge, — l'idée centrale du système d'Eckart par exemple — on arrive aisément à l'interpréter comme une sorte de monisme panthéistique où les éléments spécifiquement chrétiens feraient à peu près complètement défaut. Je résumerais volontiers la doctrine des mystiques allemands dans les deux formules suivantes : « Contemplez la Divinité et vous y trouverez le Verbe et les idées de toute chose, et la création entière et l'âme humaine. — Descendez en vous-même et dans le tréfonds de votre âme vous trouverez toutes les âmes humaines et le Verbe et Divinité elle-même ».

« Contemplez la Divinité, disent les mystiques, et vous y trouverez le monde ». Absorbé dans l'idée la plus haute que l'esprit humain puisse concevoir, l'idée de l'Être absolu dans son essence, dans son unité inintelligible et inconsciente, l'idée de la Substance unique et immuable qui n'est point ceci et cela, où il n'y a pas de distinction d'être et de personne, de matière et de forme, de sujet et d'objet, où rien n'agit, où rien n'apparaît. De ce Tout qui est pareil à un Néant, à une muette solitude ensevelie dans un sommeil sans rêve, sans pensée, sans amour, — de ce Tout immuable, inef-

fable, le mystique voit jaillir peu à peu la Pensée et l'Univers. Il voit la Divinité se replier d'abord sur elle-même, prendre conscience d'elle en une Image qui est elle-même encore une fois, s'y mirer comme le Père en son Fils. Mais dans cette Image, dans cette Idée suprême, à son tour, sont contenues en puissance les idées génératrices de toutes choses. Imaginez maintenant que cette Image développe tout ce qu'elle contient en puissance, que tout ce qui est virtualité en elle devienne acte et vous aurez l'Univers, le monde des hommes et des choses. En vertu de la loi de Bonté qui veut que l'Être tende à devenir tout ce qu'il peut être, la Divinité s'épanche ainsi hors d'elle-même, elle se contemple dans le Verbe, elle engendre le Monde des créatures. De l'Unité divine sort ainsi la Pluralité.

Et inversement : dans la pluralité se retrouve l'unité. En toute créature il y a l'Être, il y a Dieu. Descends en toi-même et tout au fond de ton âme tu trouveras une étincelle incréée qui est Dieu. Les hommes diffèrent selon la chair et la naissance, et par les facultés inférieures de leurs âmes : par l'Esprit, par l'étincelle qui luit au fond de chaque âme, ils sont un seul homme, une seule âme, et cette âme est le Verbe et le Verbe est Dieu. Au sein de l'Être, l'âme et Dieu se rejoignent et se confondent. Si vous rentrez en vous-même, si vous vous recueillez en votre âme, vous êtes en Dieu, — vous êtes Dieu.

La critique se demandait autrefois si dans un pareil système il y avait encore place pour les dogmes chrétiens. Il semblait que, dans ce processus éternel en vertu duquel Dieu se réalisait par l'univers et, dans l'univers, se retrouvait lui-même, il ne dût y avoir place, en bonne logique, que pour une seule réalité : Dieu en son double mouvement d'expansion vers le multiple et de rétraction vers l'unité. Et l'on en inférait qu'un mystique comme Eckart pouvait être à bon droit regardé comme un pur panthéiste, héritier des néo-platoniciens, de Plotin, de Denys de l'Aréopage et de Scot Eriugène, comme un adversaire décidé de saint Thomas et de la scolastique, comme un penseur entièrement indépendant, affranchi de toute tradition historique, émancipé de toute autorité extérieure, pour qui nulle vérité révélée ne peut pénétrer du dehors dans l'âme, pour qui le dogme chrétien n'est que symbole, pour qui la spéculation philosophique se substitue à la religion, la raison à la révélation, — en un mot comme un précurseur de la Réforme et du subjectivisme religieux, comme un ancêtre du monisme idéaliste moderne.

Cette interprétation, aujourd'hui vivement contestée, a perdu beaucoup de terrain ces derniers temps, non seulement parmi les savants catholiques mais aussi chez les critiques protestants et indépendants. On reconnaît aujourd'hui qu'il est im-

possible, sans fausser la réalité historique, d'établir un contraste trop accusé entre mystiques et scolastiques. Le mysticisme allemand est né non pas d'une réaction du sentiment chrétien contre l'intellectualisme scolastique, mais, au contraire, d'un essor parallèle et convergent de la piété chrétienne et de la science chrétienne, c'est-à-dire de la scolastique. La piété catholique est le point de départ commun des mystiques comme des scolastiques. De même que l'intellectualisme d'un saint Thomas a ses racines dans une piété fervente et aboutit à la conception mystique, de la *visio Dei*, de l'extase où l'âme s'élève jusqu'à la contemplation directe de Dieu, ainsi la religiosité sentimentale des mystiques tend vers l'intellectualisme et aboutit non seulement à la contemplation et à l'extase, mais aussi à la spéculation philosophique. Entre un mystique et un scolastique, il n'y a donc pas une opposition de natures. Ils partent, en réalité, tous deux du même point et aboutissent au même point. Et les mystiques allemands ne forment point une exception à cet égard. Leur pensée s'est développée sur le sol de la scolastique et a subi l'empreinte irrécusable du thomisme. Ils sont bien des chrétiens authentiques, pleins de foi dans la vérité religieuse traditionnelle. Ils ne se sont pas sentis opprimés par le dogme catholique. Il n'ont pas voulu innover. Ils n'ont pas cru enseigner autre chose que les théo-



logiens les plus orthodoxes au sujet des vérités de la foi. Ils n'ont pas imaginé qu'entre leurs expériences mystiques les plus intimes et le christianisme le plus correct, il pût y avoir la plus légère divergence. Chrétiens avant tout, ils étaient décidés à rester en communion de sentiments avec l'Eglise. Un Eckart pouvait ainsi, en toute sincérité, se soumettre au jugement de l'Eglise et rétracter par avance toute erreur qu'on aurait pu trouver, dans ses écrits et dans ses paroles, concernant la foi et les mœurs. Il était convaincu, d'ailleurs, que, comme penseur, il n'avait fait qu'exprimer en langage philosophique le contenu exact de sa foi religieuse, de la foi chrétienne.

Ces mêmes dispositions fondamentales nous pouvons les observer chez Novalis. Chez lui aussi nous trouvons un mysticisme spéculatif qui a ses bases à la fois dans la piété et dans la science, dans le cœur et dans la raison; et il est pénétré lui aussi de la conviction absolue qu'il y a une harmonie complète entre ses idées spéculatives et la foi religieuse traditionnelle. La foi profonde dans l'unité dernière de Dieu et du moi, dans un principe spirituel unique comme origine de toute chose; le sentiment intime qu'en descendant au fond de son moi l'homme découvre un élément divin, qu'il y a communion et pénétration réciproque de l'homme, de Dieu et de la nature; l'espoir confiant que l'évolu-

tion immense qui va de Dieu à la création et de la création à Dieu, a pour loi suprême l'amour, — tout cela nous le rencontrons chez les grands mystiques allemands du xiv<sup>e</sup> siècle comme aussi chez notre mystique romantique et chez nombre de ses contemporains. Qu'on ouvre, après la lecture des sermons d'Eckart, l'*Enseignement de la Vie bienheureuse* de Fichte ou le *Bruno* de Schelling, et l'on percevra aussitôt la parenté profonde qui unit l'ancienne mystique et l'idéalisme moderne. Entre l'Être Divin tel que le définit Eckart, et le Moi de Fichte, l'Absolu de Schelling, l'Esprit de Hegel ou même la Volonté de Schopenhauer, on distinguera, sans peine, de curieuses analogies.

Novalis d'ailleurs avait très nettement conscience du lien spirituel qui l'unissait au passé mystique. Dès qu'il est initié en 1798 à la pensée de Plotin, il perçoit aussitôt les affinités profondes qui le lient au grand philosophe néo-platonicien. Il est presque « effrayé de sa ressemblance avec Fichte et Kant ». Il trouve chez lui le génial pressentiment de cette « physique supérieure » que rêvent les romantiques ; « il est entré dans le sanctuaire avec la piété voulue et après lui nul n'y a sans doute pénétré plus avant ». Et de même l'année suivante en 1799, Novalis s'enthousiasme pour le dernier des grands mystiques de l'ancienne Allemagne, Jacob Bœhme, dont Tieck lui avait recommandé la lecture. Il le

compare à un printemps avec ses énergies fécondes et plastiques, à « un chaos plein d'obscur désirs et de vie merveilleuse », à « un microcosme qui s'épanouit ». — Bref, Novalis se rattache consciemment à la tradition mystique. Et il a l'intime conviction que cette tradition exerce son action sur le temps présent comme elle l'a exercée dans le passé. En quoi il ne se trompait pas. Nul doute, en effet, que la disposition mystique ne soit un trait psychique hautement caractéristique de la race allemande. Le « cas » de Novalis n'est pas du tout un phénomène anormal et isolé : c'est une manifestation typique d'une énergie spirituelle vivante aujourd'hui comme jadis dans l'âme germanique et à qui l'Allemagne doit quelques-uns de ses chefs-d'œuvres les plus illustres.

## II

Novalis nous apparaît ainsi, d'abord, comme un chrétien d'une piété toute sincère et spontanée.

On peut bien, lorsque l'on étudie l'évolution de sa pensée, noter les phases successives par lesquelles elle passe. On pourra dire, comme nous l'avons fait plus haut, que Novalis commence, vers 1795, par être surtout philosophe ; qu'ensuite, à partir de la fin de 1797, il est principalement naturaliste et physicien ; qu'enfin à partir de la fin de 1798 on observe chez

lui un intérêt plus spécial pour le christianisme et pour le problème religieux. Mais il ne faut pas perdre de vue, lorsque l'on établit ces divisions, qu'elles ont une valeur toute relative, et que, en réalité, Novalis a toujours été une nature profondément religieuse. Ce n'est pas un chrétien qui cherche à se confirmer dans sa foi en montrant l'accord de la raison et des croyances religieuses. C'est encore beaucoup moins un philosophe qui serait préoccupé de démontrer que sa conception du monde est en harmonie avec le christianisme traditionnel. Chez lui le dualisme de la raison et de la foi semble ne pas exister. L'instinct religieux et l'instinct spéculatif s'accordent sans difficulté aucune. Comme les mystiques anciens, il aspire d'un même élan à la vérité philosophique, scientifique et religieuse.

Et c'est pourquoi aussi je crois que le sentiment chrétien est demeuré à peu près constant chez Novalis. Nous avons noté, en étudiant sa biographie, comment l'hérédité et l'éducation reçue soit à la maison paternelle, soit chez les frères Moraves, déposent dans son âme le germe d'une piété vivante et imprégnée déjà de mysticisme. Cette piété ne paraît guère avoir subi de fluctuations. Non pas que Novalis ait été un ascète, ni un saint. Nous avons vu au contraire avec quelle ardeur il s'abandonne à la joie de vivre, aux impulsions de son tempérament sensuel. Pendant ses années d'uni-

versité, il est un étudiant plein d'entrain, léger et mobile, qui fait des dettes, qui a des amourettes, qui se flatte d'être un brillant cavalier. Mais le fond religieux de sa nature se révèle de bonne heure par cette nostalgie vague de paix, d'harmonie, d'équilibre intérieur qui se manifeste chez lui. Il ne faudrait pas imaginer que ce soit la mort de sa fiancée qui ait amené chez lui une conversion. Bien auparavant déjà Novalis est chrétien conscient. Dès l'été de 1796 Frédéric Schlegel, rencontrant à Weissenfels son ami qu'il n'avait pas revu depuis l'époque de leur vie commune à Dresde, est frappé — jusqu'à l'exaspération même — par ce qu'il appelle « la bigoterie piétiste » de Hardenberg. C'est dire que l'élément chrétien de la nature de Novalis est dès ce moment distinctement visible pour tous. La mort de Sophie n'a fait que renforcer chez lui une disposition déjà existante.

Et ses amis romantiques sentent très bien la différence profonde qui les sépare, à cet égard, de Hardenberg. La plupart d'entre eux sont des dilettantes du christianisme plutôt que des chrétiens véritables. Frédéric Schlegel en particulier a passé par le nihilisme absolu. Le christianisme en tant que vérité historique et traditionnelle a, pendant de longues années, perdu toute espèce de valeur pour lui. Même au moment où, à la fin de 1798, il veut « créer » une religion, ce n'est pas, dans sa

pensée, une restauration du christianisme traditionnel qu'il entreprend; c'est une religion *nouvelle* qu'il prétend instituer, un christianisme *supérieur*. Il se rend compte que la question religieuse ne se pose pas de même pour lui et pour Novalis qui, lui, n'est jamais *sorti* du christianisme. Il sait que pour l'un le christianisme a une valeur positive, actuelle et pratique, pour l'autre une valeur simplement historique. Il se demande si Novalis voudra être « le dernier chrétien, le Brutus de la vieille religion ou le Christ du nouvel Evangile ». Il ne semble pas que, pour Novalis lui-même, cette alternative se soit jamais posée. L'identité entre le christianisme historique et le christianisme idéal, entre la religion positive et la religion métaphysique, n'a jamais fait doute pour lui. Sa religion a toujours donné satisfaction en même temps à sa piété chrétienne et à son instinct philosophique et scientifique.

### III

Mais la piété chez Novalis n'est pas seulement un élan obscur du cœur vers le Dieu chrétien. Elle s'efforce, chez lui comme chez beaucoup de mystiques, d'atteindre à la clarté de la connaissance. A côté du croyant il y a en lui un penseur. Il tend vers la vérité à la fois par l'amour et par la raison cons-

ciente. « Mon étude favorite, écrit-il en 1796 déjà, se nomme au fond comme ma fiancée, *Sophie* est le nom de celle-ci, *Philosophie* est l'âme de ma vie et la clé de mon moi le plus intime ».

Gardons-nous, bien entendu, de chercher chez Novalis un système de philosophie proprement dit. On ne saurait imaginer un contraste plus absolu que celui que présentent un penseur romantique tel que Hardenberg et un philosophe professionnel et systématique comme Fichte, par exemple. Chez l'un l'intelligence et la volonté prédominent d'une façon absolue. Chez l'autre c'est au contraire le sentiment qui l'emporte. La volonté manque de vigueur et n'est guère capable de l'effort prolongé qu'exige l'achèvement d'une œuvre de longue haleine. La pensée est souvent ondoyante et imprécise. Aussi bien Novalis n'hésite-t-il pas à voir dans le savoir intellectuel une connaissance d'ordre subalterne, « un rêve du Sentiment, un Sentiment mort, quelque chose de grisâtre et de débile ». Il n'est d'ailleurs nullement un spécialiste de la philosophie. Il connaît assez mal l'œuvre de ses devanciers, même les plus illustres. Ses cahiers d'extraits montrent que, de Kant par exemple, il a dû lire le début de la *Critique de la raison pure*, probablement aussi la *Métaphysique des mœurs*, mais qu'en réalité il n'a guère connu le fondateur du criticisme que par des compte rendus

et des conversations avec des amis mieux informés que lui. Son bagage philosophique est donc fort mince. Jamais, d'ailleurs, il n'a eu l'ambition de faire progresser la « science philosophique » de son temps. Il a cherché uniquement à se faire une conception personnelle de la vie sans trop s'inquiéter de ce que les autres avaient pu penser ou écrire avant lui.

Il n'y a guère que deux philosophes qu'il ait vraiment étudiés de près et qui aient exercé sur sa pensée une influence réelle : Fichte et Hemsterhuys.

Il est hors de doute, d'abord, qu'il s'est assimilé avec beaucoup de soin le *Système de la science* de Fichte. Il a dû être rendu attentif à son importance par Fr. Schlegel, peut-être aussi par son père, le baron de Hardenberg, qui semble avoir aidé pécuniairement Fichte, au moment où celui-ci faisait ses études à l'école de Pforta. Dans tous les cas nous le voyons consacrer ses loisirs, à Tennstedt, à partir de 1794 ou 1795, à une étude soutenue et approfondie du *Système de la science*. Un important cahier d'extraits nous montre qu'il a réellement fait effort pour pénétrer la pensée de Fichte et la traduire dans son langage à lui. Et nous constatons en effet que certains éléments fondamentaux de la philosophie de Novalis, en particulier sa théorie de l'imagination créatrice et sa notion de l'intuition intellectuelle, sont manifestement inspirés de Fichte.



Aussi bien Novalis proclame-t-il hautement ce qu'il lui doit. « C'est lui, écrit-il à Schlegel le 8 juillet 1796, qui m'a réveillé et qui, indirectement, entretient mon ardeur ». Et dans ses Fragments, il déclare que Fichte fait partie avec Baader, Schelling, Hülsen et Schlegel du « Directoire philosophique de l'Allemagne » : il en est le président et le « gardien de la constitution ».

Et pourtant rien ne serait plus faux que de voir en Hardenberg, un disciple immédiat de Fichte et de chercher dans les Fragments un système offrant des analogies avec le *Système de la science*. Entre un fanatique du système et de la logique comme Fichte et un impressionniste mystique comme Novalis, il y a, nous l'avons déjà noté, une radicale opposition de tempéraments. Et Novalis avait conscience de cette opposition : il se sentait rebuté en particulier par l'insuffisance du sens mystique et de l'instinct artistique chez Fichte. Il lui arrivait d'écrire à Schlegel : « Fichte est le penseur le plus dangereux que je connaisse : il vous retient comme en un cercle magique ». Il concédait bien que l'auteur du *Système de la Science* était peut-être « l'inventeur d'une manière toute nouvelle de penser ». Mais il estimait que l'inventeur n'était peut-être pas, sur son propre instrument, le virtuose le plus parfait qu'on pût rêver. Et il admettait « qu'il y aura des hommes qui sauront beaucoup mieux

*fichtiser* que Fichte ». Lui-même se comptait certainement au nombre de ceux là. Il n'est rien moins, en effet, qu'un disciple docile de Fichte. Lorsque, au sortir de Fichte, on aborde Novalis, on s'aperçoit bien vite qu'il a fait subir à la pensée du grand philosophe idéaliste des déformations capitales. Il emploie sa terminologie, mais en la détournant du sens très précis qu'elle a chez lui. Il parle bien, comme lui, du « moi », de « l'imagination créatrice », de « l'intuition intellectuelle » mais dès qu'on creuse le sens de ces expressions, on remarque que ces termes ne signifient pas, sous sa plume, la même chose que sous celle de Fichte. Il est fichtéen en apparence. Mais en dépit des quelques formules qu'il emprunte au *Système de la Science*, c'est toujours *sa* pensée qu'il suit et cette pensée n'a pas grand chose de commun, nous le verrons plus loin, avec celle de Fichte.

De même que Novalis a lu de près les ouvrages de Fichte, il a étudié avec grand soin aussi — ses cahiers d'extraits en font foi — l'œuvre entière de Hemsterhuys qui devient de bonne heure un de ses auteurs favoris. Ce qu'il aimait chez ce disciple de Rousseau qui défendait contre la tyrannie exclusive de l'intelligence la cause du sentiment et de la conscience morale, chez cet esthète peu enclin aux hautes spéculations métaphysiques, épris de culture antique et développant volontiers ses idées

sous forme de dialogues platoniciens, c'était un idéalisme moral et mystique opposé soit au matérialisme des Encyclopédistes soit à l'intellectualisme des rationalistes.

Il lui savait gré de professer que l'organe supérieur de l'homme n'est pas l'intelligence, mais une faculté d'une nature plus haute, l'*organe moral*, par qui Dieu, l'âme, le bien, la vérité nous sont révélés. Cet organe moral n'est pas seulement, pour Hemsterhuys, un témoin passif de notre vie intérieure, qui nous révèle l'existence d'âmes semblables à la nôtre, de l'être parfait ou Dieu, et nous fait acquérir par contre-coup la connaissance de notre propre âme et des émotions dont elle est susceptible. Il est en même temps conscience morale, il est la révélation de notre nature divine attirée par une sympathie irrésistible vers le bien, la justice, Dieu et s'irritant contre tout obstacle qui l'arrête. Il est « le germe de la perfectibilité infinie, le germe aussi de l'homogénéité qui existe entre l'âme et la divinité ».

Et Novalis sympathisait aussi avec sa conception optimiste et mystique de l'évolution universelle. Hemsterhuys voyait en effet l'âge d'or à l'origine comme au terme du développement de l'humanité. Il croyait comme Rousseau que l'homme primitif était naturellement bon, doué de facultés plus puissantes, d'une intelligence plus déliée, d'organes

plus souples et plus aiguisés, d'un organe moral, surtout, plus vigoureux et plus fin que le civilisé. Il admettait que l'évolution normale avait été, dans la suite, troublée par un cataclysme cosmique, par un choc de la lune et de la terre, qui avait bouleversé tout notre univers, détruit l'harmonie et l'équilibre dans la nature extérieure, comme dans la nature humaine, relâché les liens de sympathie qui enchaînent les hommes les uns aux autres. Mais il était convaincu que cet état de désharmonie n'était pas définitif. Et il se plaisait à faire, dans son *Aristée*, une brillante description du retour de l'âme humaine vers Dieu. Il montrait comment, se dégageant peu à peu de la matière, elle remonte jusqu'au principe divin dont elle est issue, comment elle aspire à la vérité et la sainteté, comment ses facultés fécondées par les rayons divins se subliment graduellement, comment le péché et le mal disparaissent, comment l'âme acquiert peu à peu des organes nouveaux et devient toujours plus semblable à Dieu, comment la mort même accélère cette évolution vers la perfection. Nous retrouverons la plupart de ces idées chez Novalis. Elles expliquent qu'il se soit senti attiré de bonne heure par un penseur qui, comme Platon et les mystiques, enseignait le retour de l'âme vers la pureté et la sainteté de la vie divine.

Mais ce n'est pas seulement par la spéculation mé-

taphysique et mystique que Novalis s'efforce de déchiffrer l'énigme du monde. Il ne lui suffit pas, comme il dit de Fichte, de « réaliser l'idée d'un système de la pensée. » Il cherche à se faire également un système de la *nature*. En même temps que philosophe il est homme de science ; et nous avons à voir maintenant, comment l'effort scientifique vient s'ajouter et se combiner, chez lui, à l'effort proprement philosophique.

## IV

Les dernières années du XVIII<sup>e</sup> siècle sont une époque critique singulièrement intéressante dans l'histoire des sciences.

Les découvertes merveilleuses des Lavoisier, Scheele, Priestley, Galvani, Volta, sont le signal d'une véritable révolution des idées régnantes, non pas seulement en chimie mais dans l'ensemble des sciences physiques et naturelles. « La constitution de la matière, écrit Berthelot, a été établie sur des conceptions nouvelles : la vieille doctrine des quatre éléments qui régnait depuis le temps des philosophes grecs, est tombée. La composition de deux d'entre eux, l'air et l'eau, regardés comme simples, a été démontrée par l'analyse. La terre, élément unique et confus, a été remplacé par la multitude empirique de nos corps simples, définis avec pré-

cision. Le feu lui-même a changé de caractère : il a cessé d'être envisagé comme une substance particulière. Enfin les savants, et les philosophes à leur suite, ont reconnus entre les matières qui servent de support au feu, une distinction capitale et qui s'est étendue aussitôt à la nature entière, celle des corps pondérables, soumis à l'emploi de la balance, et celle des fluides impondérables, qui y échappent. — La confusion qui avait régné jusque là entre ces divers ordres de matières et de phénomènes ayant cessé, une lumière soudaine s'est répandue sur toutes les branches de la philosophie naturelle et les notions mêmes de la métaphysique abstraite en ont été changées. Dans un ordre plus spécial, la composition élémentaire des êtres vivants, auparavant ignorée, a été révélée, ainsi que leurs relations véritables avec l'atmosphère qui les entoure ; les conséquences les plus graves pour la physiologie, pour la médecine, pour l'hygiène aussi bien que pour l'industrie, ont découlé de ces nouvelles prémisses <sup>1</sup>. »

Le foyer principal du mouvement était la France et l'Angleterre. Mais l'Allemagne elle aussi fut rapidement gagnée, et les travaux de Richter, d'Alexandre de Humboldt, de Reil, de Ritter, de Werner, etc., montrent l'intérêt profond et actif que la génération

<sup>1</sup> Berthelot. *La Révolution chimique*. Lavoisier, Paris, 1890. Cité par Spenlé, *Novalis*, p. 198 s.

romantique prenait à la révolution scientifique qui était en train de développer ses conséquences.

Le progrès s'accomplit, semble-t-il, simultanément dans deux directions : dans le sens de l'expérimentation, d'une part, dans le sens de la construction théorique de l'autre.

Il est clair, d'abord, que l'étude directe des faits et de la réalité concrète tend, vers ce moment, à se substituer aux spéculations rationnelles et abstraites en honneur à l'époque précédente. On sait que l'un des mérites essentiels de Lavoisier a été d'introduire dans les recherches chimiques une méthode expérimentale absolument rigoureuse, d'exiger toujours la détermination précise du poids des substances sur lesquelles portent les expériences, de montrer dans la balance l'auxiliaire indispensable et constant du chimiste. Or ces mêmes tendances se retrouvent chez les savants allemands. Le principal titre de gloire du géologue Werner, c'est d'avoir réagi contre les tendances spéculatives qui régnaient jusqu'alors en histoire naturelle et dont Buffon apparaît comme le représentant typique, d'avoir donné à cette science une base strictement expérimentale, d'avoir exactement délimité son objet. Collectionneur passionné, il possédait la perception subtile des formes, des nuances, des analogies ; et dans les collections merveilleuses qu'il avait réunies à Freiberg, il s'était attaché à grouper méthodiquement des séries de spéci-

mens du même minéral, de manière à ce que le visiteur pût embrasser d'un coup d'œil l'ensemble des variations qu'il présentait et juger de la place qu'il occupait dans le monde des espèces géologiques. Le grand physicien romantique Ritter est, de même, loué aujourd'hui par ses apologistes pour son exceptionnelle virtuosité dans l'observation scientifique, pour son inlassable patience à répéter et varier les expériences, pour l'exacte objectivité avec laquelle il décrit ce qu'il a vu.

Mais en même temps que s'affine le sens de l'observation et que se perfectionne la technique de l'expérimentation, on voit aussi croître chez les chercheurs la conscience de la haute portée philosophique des questions qui se débattent dans leurs laboratoires ou leurs cliniques. Le grand problème qui passionne à ce moment le monde savant, est la recherche d'une interprétation une et cohérente de l'ensemble des phénomènes naturels.

Pour les sciences inorganiques on entrevoit déjà le moment où le but sera atteint. L'explication mécaniste fortifiée et complétée par les découvertes les plus récentes, est acceptée d'une manière générale et paraît sur presque tous les points, donner satisfaction à l'esprit. Les éléments constitutifs du monde physique sont conçus, dans cette hypothèse, comme des molécules infiniment petites ou atomes, identiques les unes aux autres, sans qualification spécifique et



qui par leurs mouvements ou leur équilibre constituent l'univers. A leur tour le mouvement et l'équilibre sont expliqués en dernier ressort comme les effets d'une force absolue capable d'agir à distance. L'interprétation mécaniste semble pour l'instant fournir une explication plausible de presque tous les phénomènes du monde physique. Seul, un petit groupe de faits imparfaitement connus encore et qui excite la curiosité passionnée des chercheurs, le magnétisme, l'électricité, le galvanisme semble provisoirement encore assez malaisé à rattacher à la conception atomistique. Et l'on commence à se demander çà et là, s'il ne conviendrait pas d'opposer à l'hypothèse « mécaniste » et atomistique une hypothèse « organique » et dynamique, si, après avoir essayé d'imaginer l'univers comme un prodigieux mécanisme, il ne faudrait pas tenter de l'interpréter comme un immense organisme.

Entre le domaine des sciences inorganiques et celui des sciences organiques il semble, pour l'instant, exister une séparation à peu près complète. Tandis que, dans les unes, l'interprétation mécaniste tend à prévaloir, il n'en est pas de même dans les autres. La conception que l'on se fait à ce moment de l'organisme vivant n'est pas, en général, conforme à l'hypothèse atomistique. On tient un organisme pour autre chose qu'un simple agrégat d'atomes originellement pareils et isolés les uns

des autres. Les éléments primitifs dont il se compose sont regardés comme doués de caractères spécifiques et distinctifs, d'énergies immanentes dont l'action continue et coordonnée, explique les modifications et les mouvements de l'organisme. Cette tendance se marque particulièrement, en médecine par exemple, dans le développement que prend, en France d'abord, puis aussi en Allemagne, la théorie vitaliste qui statue l'existence, au sein de l'organisme humain, d'un principe spécifique, d'un *nisus formativus* qui règle le fonctionnement des forces mécaniques dans le corps et détermine l'évolution entière de l'organisme, depuis le moment de la conception jusqu'au moment de la dissolution. Et c'est sur l'hypothèse vitaliste que se fondent d'une part la doctrine de l'homéopathie, d'autre part la théorie de Mesmer, sur le magnétisme animal. D'une manière générale, dans les sciences naturelles comme d'ailleurs aussi dans les sciences historiques, la notion d'organisme est, de façon toujours plus consciente, opposée à la notion de mécanisme. L'organique et l'inorganique demeurent donc pour la science du temps, deux domaines nettement distincts, régis par des principes opposés. Mais le besoin d'une interprétation unitaire du monde ne s'en affirme pas moins avec une grande intensité chez un grand nombre de chercheurs. Au nom du principe d'unité, des voix s'élèvent de toute

part pour protester contre l'idée d'une différence fondamentale et irréductible entre la nature vivante et la nature inanimée. Et de toute part aussi on cherche à mettre fin à un dualisme contre lequel proteste la raison, à établir une liaison entre les deux domaines qui jusqu'alors semblaient séparés par une barrière infranchissable.

Cet effort spéculatif vers une explication unitaire de la nature est plus particulièrement intense en Allemagne. Les grandes découvertes scientifiques passionnent le public du temps, non pas seulement parce qu'elles augmentent le trésor de nos connaissances positives, mais aussi et peut-être surtout parce qu'elles fournissent des matériaux précieux en vue d'une interprétation d'ensemble systématique de l'univers. Chez les savants allemands l'intérêt pour la science positive s'allie constamment à l'intérêt pour la spéculation et la théorie. L'expérimentateur se double volontiers, chez eux, d'un philosophe ou d'un théosophe. C'est ainsi que Werner est, en même temps qu'un géologue de réputation européenne, un mystique qui porte aux pierres qu'il collectionne une affection candide, s'efforce de mettre ses théories d'accord avec le récit biblique de la Genèse et rassemble des matériaux en vue d'un dictionnaire universel des étymologies, parce qu'il pressent de secrètes analogies entre la science grammaticale du Verbe, « cette minéralogie du lan-

gage », et la structure de la Nature. — De même Ritter, l'infatigable expérimentateur, s'enthousiasme pour une conception unitaire de l'univers, rêve d'une âme du Monde dont il croit découvrir les manifestations dans les phénomènes du galvanisme, développe l'idée d'une biologie cosmique qui donnerait une interprétation « organique » du monde, évoque en termes lyriques l'image de l'*Animal-Univers* dont les corps célestes et les règnes de la nature constitueraient les organes, parle en un langage sibyllin d'une physique supérieure dont la révélation se fait non par la « tête », mais par le « cœur », et groupe autour de lui une petite secte théosophique où l'on expérimente le magnétisme animal, la télépathie, la communication de la pensée, etc. — On ne s'étonnera pas si, dans ces conditions, la spéculation tend peu à peu en Allemagne à prendre le pas sur l'empirisme. Chez un esprit sain et harmonieux comme celui de Goëthe, l'équilibre entre la spéculation et l'empirisme, entre l'expérimentation rigoureuse et l'intuition géniale, entre le sens de la réalité et le goût des vastes généralisations philosophiques est à peu près parfait. Il tend à se rompre chez les « philosophes de la nature » qui viennent après lui et chez qui les problèmes de pure spéculation, l'esprit de système ou la rêverie mystique l'emportent de plus en plus sur l'observation directe de la simple réalité et sur les expériences minutieuses du laboratoire.

Hardenberg a exactement connu et suivi de près le mouvement scientifique. Et l'on peut affirmer sans hésitation aucune, que, de par ses études et sa formation intellectuelle, il est bien plutôt un homme de science et un naturaliste qu'un philosophe.

Il possédait, d'abord, des connaissances mathématiques assez étendues, acquises soit peut-être déjà à Leipzig où il a pu entendre, pendant ses années d'université, le maître le plus réputé de l'analyse mathématique, Hindenburg, soit plus tard à Tennstedt et surtout à l'académie de Freiberg. Le catalogue de sa bibliothèque qui contient un grand nombre d'ouvrages de mathématiques est un indice positif de l'intérêt qu'il portait à ces questions.

En physique et chimie aussi, ses études ont été poussées assez loin. Il aura sans doute commencé à Leipzig son apprentissage en suivant quelques cours de science élémentaires. Pendant son séjour à Tennstedt, vers 1795, il acquiert des notions plus précises de chimie : nous le voyons apprendre la technologie du sel sous la direction de Wiegleb, dont il mérite les louanges par sa rapide intelligence et son application. Il complète ensuite son instruction à Freiberg. Vers la même époque il se lie d'amitié à Iéna, avec le physicien Ritter, sans que nous puissions d'ailleurs savoir avec certitude s'il a fait sa connaissance après la lecture de son premier

travail scientifique, ou si la connaissance personnelle a précédé la lecture. Il est, dans ces conditions, assez difficile de mesurer l'influence réciproque qu'ont exercée l'un sur l'autre les deux amis et de faire le départ entre les idées que Novalis a empruntées à Ritter et celles qu'il a pu lui communiquer. Mais il est certain qu'ils ont été intimement liés peut-être déjà en 1797, en tout cas en 1798, et que si cette amitié subit une éclipse en 1799 et 1800, elle se renoua pendant la dernière année de la vie de Novalis. On voit sans qu'il soit besoin d'insister, de quelle importance a été, pour la formation scientifique de Hardenberg la fréquentation assidue et familière du génial physicien.

Entre temps Novalis s'assimile également des notions de médecine. Son intérêt pour ces questions s'éveille tout naturellement lors de la maladie de sa fiancée, au moment où Sophie est traitée à Iéna dans la clinique du docteur Starck. Vers ce moment (1796) ou peut être seulement un peu plus tard (fin 1797), il est attiré par les théories du médecin écossais Brown dont les idées avaient été discutées par Starck dans un ouvrage qui s'est retrouvé dans la bibliothèque de Novalis. Brown voyait dans l'excitabilité du système musculaire la propriété fondamentale de tous les êtres organisés et expliquait toutes les maladies par l'excès, ou l'insuffisance de stimulation, c'est-à-dire par la *sthénie*

ou l'*asthénie*. Novalis adopte cette théorie qui joue dès lors un rôle assez important dans ses fragments. Il ne borne d'ailleurs pas ses études à la lecture du seul Brown : le catalogue de sa bibliothèque indique qu'il a dû faire des lectures médicales assez nombreuses, et que, dans cet ordre de connaissances aussi, il a cherché à se renseigner avec précision.

Mais c'est la géologie surtout qu'il étudie d'une manière particulièrement approfondie. Comme futur directeur de salines, il lui était en effet indispensable d'acquérir dans cette branche de la science des connaissances théoriques et pratiques solides. Déjà le catalogue de sa bibliothèque où figurent un très grand nombre d'ouvrages spéciaux sur la minéralogie ou sur l'industrie du sel, montre la conscience avec laquelle il s'est mis au courant des recherches concernant sa spécialité. C'est d'ailleurs surtout à l'Académie de Freiberg où il séjourne de 1797 à 1799, qu'il s'est initié à la géologie. Il y suit en effet l'enseignement de Werner et se prend pour ce maître hors ligne d'un profond enthousiasme. Il ressent pour son caractère et sa personnalité une chaude sympathie ; il admire son merveilleux « coup d'œil divinatoire » et adopte avec ardeur ses théories neptunistes et jusqu'à ses erreurs mêmes, comme sa théorie anti-volcanique du basalte ou sa classification du diamant parmi les silex. Surtout il

révère en lui un type supérieur de savant et d'ami de la nature. Il a tracé dans le *Disciple à Sais* le portrait du chercheur véritablement doué du « génie de la nature », qui ne violente pas la nature, qui ne la martyrise pas pour lui arracher ses secrets, mais qui sait déchiffrer avec patience et amour le sens profond de ses œuvres, qui la comprend non seulement par l'intelligence mais aussi par le cœur, qui est en même temps observateur et artiste. C'est manifestement Werner qui lui a servi de modèle pour cette description.

En même temps que Novalis étudie les sciences positives, il se plonge avec ardeur dans les spéculations sur les sciences naturelles qui commencent à fleurir en Allemagne à ce moment. En 1797 il lit la *Philosophie de la Nature* de Schelling, un peu plus tard son *Ame du monde* et ses *Idées*. Entre temps il fait, au cours d'un voyage à Freiberg, la connaissance personnelle du philosophe à Leipzig. En 1798 il lit les œuvres de Baader qu'il vante comme un esprit doué d'une rare puissance de synthèse et comme un authentique poète. La même année il s'intéresse aussi aux théories de Hülsen qu'il est heureux de voir fraterniser avec Frédéric Schlegel. Il a donc exactement connu les théories de la philosophie de la Nature et elles ont fait impression sur lui. Schelling en particulier lui inspire la plus vive admiration : il constate la puissance de



son intelligence et la précision de sa pensée, il vante sa tendance universaliste, sa force de rayonnement, son instinct poétique, son aptitude à pressentir les vérités les plus hautes. Il n'est pas sûr, toutefois, que l'influence positive exercée par Schelling sur Hardenberg, soit très considérable. Ils se sont rencontrés à un moment où les grandes lignes de la philosophie de Novalis étaient déjà fixées dans son esprit. Et s'il est aisé de noter entre leurs conceptions de nombreuses analogies, il est à peu près impossible de préciser, dans un grand nombre de cas, lequel des deux a eu le premier telle idée et l'a communiquée à l'autre, ou si l'un et l'autre ne l'ont pas puisée dans le milieu ambiant. Ils se rencontrent, par exemple, dans un amour pareil pour la nature. Alors que le non-moi n'est aux yeux d'un intellectuel et d'un moraliste comme Fichte qu'une réalité de second ordre et n'offre d'intérêt pour lui que comme la condition nécessaire de l'activité morale du moi, Schelling et Novalis sont d'accord pour aimer la nature en elle-même et pour elle-même. Ils admettent l'un et l'autre l'identité de la Nature et de l'Esprit qui sont les deux modes par lesquels l'Absolu se manifeste. Ils statuent l'un et l'autre un organisme universel et une âme du monde. Et Novalis souscrit de tout cœur à cette pensée de Schelling, que « la Nature doit être l'Esprit visible, l'Esprit la Nature invisible ». Mais il ne faudrait pas

conclure de ces rapprochements que l'un des deux penseurs doive ces idées à l'autre. Ils ont pu y arriver chacun de son côté en utilisant les découvertes récentes des sciences naturelles et les écrits néoplatoniciens ou théosophiques anciens ou modernes, qu'ils connaissaient l'un comme l'autre.

Il apparaît bien, au total, que l'étude scientifique de la nature a été le grand intérêt de la vie de Novalis, et le but principal de ses efforts. Nous reconnaitrons volontiers qu'il n'a guère été, en matière de science qu'un dilettante, comme le lui reprochait Schelling. Mais nous devons constater aussi que, du moins, il a été mieux qu'un simple amateur superficiellement informé des résultats généraux des sciences, que, dans une spécialité définie, la géologie et l'industrie du sel, il a reçu une instruction technique solide et complète, et que dans un domaine étendu des sciences mathématiques et naturelles, il s'est mis au courant des discussions contemporaines soit par des lectures, soit par des conversations avec quelques-uns des savants les plus autorisés de son temps. Il a donc éprouvé personnellement les joies que procure le savoir positif; il a subi la contagion de cette effervescence intellectuelle provoquée par les grandes découvertes scientifiques de la fin du siècle; il s'est associé aux espérances exaltées que suscitaient, pour l'avenir, les progrès accomplis. Instruit des travaux

contemporains qui établissaient des analogies insoupçonnées entre des séries de phénomènes qui semblaient jadis spécifiquement distincts, entre la combustion et la respiration, entre les vibrations lumineuses, calorifiques et électriques, entre les phénomènes électriques et chimiques, entre l'électricité et le magnétisme, etc., il a vu s'évanouir peu à peu l'antique dualisme, la vieille opposition entre l'organique et l'inorganique, il a été saisi lui aussi de cet enthousiasme « unitaire », qui enflammait nombre de savants de son temps.

Ainsi nous le voyons reconnaître avec Ritter que « entre la nature vivante et la nature soi disant morte, il n'y a d'autre différence que celle-ci : dans la partie inorganique de notre planète qui est en quelque sorte l'organisme à l'état cryptogame, se trouve emprisonné sous forme d'éternel bourgeon ce qui, dans le règne organique, sous l'action d'un soleil supérieur, s'épanouit en une floraison plus belle. La fleur et le bourgeon sont de la même substance et tous deux sont issus du même sol ». Il entrevoit avec Humboldt, Reil, Ritter, Goethe, l'unité grandiose de la nature, l'action universelle d'une loi unique. Il conçoit avec Goethe la possibilité d'expliquer la prodigieuse variété du monde organique par une évolution allant du simple au complexe, de montrer que toutes les espèces végétales et animales peuvent s'expliquer comme des

variantes toujours plus différenciées d'un type primordial unique. Il s'enthousiasme pour l'hypothèse qui interprète l'Univers comme un gigantesque organisme, comme un système de forces qui se conditionnent réciproquement, où chaque organisme individuel, chaque système particulier, est en même temps aussi une partie de ce système supérieur parfait et organique : la Nature. Nul doute que Novalis ne se soit associé de tout cœur à l'hymne lyrique que, au terme de son premier travail sur le galvanisme, Ritter entonnait en l'honneur de cet organisme universel. La Nature, concluait le grand physicien, est l'idéal de tous les êtres organisés, elle forme un tout complet, absolu, éternel. Les corps célestes sont ses globules sanguins, les voies lactées ses muscles et l'éther céleste le fluide qui parcourt ses nerfs. Dans cet organisme intégral se retrouvent toutes les activités dont le jeu s'observe dans les organismes particuliers. « Où y a-t-il un soleil, où y a-t-il un atome qui ne soit pas une partie, qui n'appartienne à ce Tout organique qui ne vit à aucune époque, mais qui comprend en lui toutes les époques ? Que devient donc alors la différence entre les parties de l'animal et de la plante, entre le métal, la pierre ? Ne sont-ils pas tous des parties du grand Animal-Univers, de la Nature » !

## V

Esprit à la fois scientifique et mystique, Novalis, enfin, a été attiré par une doctrine où précisément, la curiosité passionnée de la nature s'alliait de façon bizarre avec la religiosité mystique et la spéculation métaphysique, je veux dire le pandynamisme des théosophes, magiciens et alchimistes de l'époque de la Renaissance.

Ces penseurs concevaient derrière l'univers visible un monde d'énergies spirituelles qui exerçaient sur cet univers une influence prépondérante. Ces énergies, à leur tour, dépendaient toutes de la force centrale qui donnait l'impulsion et la direction à toutes les autres, c'est-à-dire de Dieu. L'homme avide de puissance devait donc s'efforcer de se concilier les énergies supérieures afin de commander, par leur intermédiaire, aux forces inférieures ; il devait, par suite, tâcher de pénétrer, par delà le monde des phénomènes, jusqu'au monde spirituel ou jusqu'à Dieu. Or pour cela, il pouvait recourir, d'une part, aux artifices de l'alchimie, de l'astrologie, de la magie qui le mettaient en rapport avec le monde des Esprits, ou, d'autre part, s'élever par l'intuition mystique jusqu'à Dieu. Enfin la théorie platonicienne des idées et les spéculations cosmologiques des néoplatoniciens permettaient d'expliquer

à l'aide d'ingénieuses considérations philosophiques ou mythologiques, comment le monde des phénomènes avait jailli du sein de l'unité divine.

On sait comment le pandynamisme néo-platonicien, après avoir pris naissance en Italie et s'y être brillamment développé au xv<sup>e</sup> et au xvi<sup>e</sup> siècle, pénètre aussi en Allemagne, trouve en Paracelse et van Helmont ses représentants les plus connus, aboutit au début du xvii<sup>e</sup> siècle à la théosophie de Bœhme, pour battre ensuite en retraite devant les progrès de l'esprit positif et du rationalisme. Au xviii<sup>e</sup> siècle, les idées pandynamistes se perpétuent toujours encore dans le peuple à l'état de croyances à la magie et au surnaturel. Sous cette forme elles se maintiennent opiniâtrement. Dans les dernières années du xviii<sup>e</sup> siècle, on voit surgir tout une littérature rationaliste destinée à dévoiler les tours de passe-passe des imposteurs et à expliquer comme « magie dévoilée » les miracles qu'ils accomplissaient. Bien entendu le succès de ces honnêtes traités est des plus médiocres. Les charlatans pullulent plus que jamais, trouvent des dupes dans toutes les classes de la société ; et le goût du surnaturel, depuis les expériences mystiques jusqu'aux vulgaires histoires de revenants fleurit de plus belle au début de la période romantique.

Hardenberg, de par son éducation piétiste et sa constitution psychique même, devait se sentir attiré,

d'abord, par l'un des éléments essentiels de cette philosophie de la Renaissance, par l'élément néoplatonicien et mystique. Nous savons, en effet, que le retour à la piété mystique de l'époque ancienne est une des tendances fondamentales du piétisme qui s'oppose nettement à l'intellectualisme rationaliste. Et nous avons constaté, d'autre part, la présence, chez Novalis, d'un instinct mystique tout à fait spontané et profond.

Tout jeune, il se sent attiré vers Platon qu'il ne connaît sans doute d'abord qu'à travers Hemsterhuys, mais qu'il aura vraisemblablement étudié dans la suite d'une façon plus approfondie. Nous savons dans tous les cas qu'il le tient pour l'inspirateur de Plotin et l'ancêtre de tout le mysticisme par sa théorie des idées. — Autant que par Platon, il se sent attiré par Plotin en qui il voit un précurseur de l'idéalisme de Kant et de Fichte, et qu'il salue comme le penseur qui a pénétré le plus avant dans le temple de la Nature. — Par Tieck, enfin, il est initié pendant l'été de 1799, à la connaissance de Bœhme, qu'il étudie avec attention et respect. Il l'a connu trop tard, sans doute, pour avoir reçu de lui une empreinte profonde. Les nombreuses analogies qu'on a relevées entre Bœhme et lui s'expliquent sans peine par le fait que Novalis connaissait la littérature mystique ou théosophique dont Bœhme s'était inspiré ou qu'il avait inspirée lui-même. C'est

dans *Ofterdingen* seulement que l'on peut observer des traces d'une influence directe exercée par Bœhme.

Mais Novalis n'a pas été attiré seulement par les mystiques et théosophes en qui il sentait des natures de même essence que la sienne. Il a éprouvé aussi un intérêt très vif pour tout ce qui touche à la magie ; il a suivi avec une évidente sympathie tous les efforts de l'homme, se mettre en relations avec cette sphère des Esprits que le pandynamisme rêvait derrière le monde visible.

De bonne heure, sans doute, il a parcouru la littérature des alchimistes, des théosophes et des spirites. Sans aucun doute aussi, la mort de sa fiancée et son désir passionné de rester en communion spirituelle avec elle, a dû aviver chez lui l'intérêt pour ces spéculations. Nous savons, dans tous les cas, par son Journal, que, pendant l'été de 1797, il lit « de vieux papiers alchimiques ». L'année suivante, il annonce à son ami Frédéric Schlegel qu'on trouvera dans ses papiers « beaucoup de théosophie et d'alchimie ». Vers 1798, au cours de son intimité avec Ritter, il a certainement pris part aux expériences magnétiques et spirites, pratiquées par les adeptes du jeune physicien. Pendant l'été de cette même année, il s'absorbe à nouveau dans la littérature alchimique et cabbalistique et se fait envoyer d'Iéna les œuvres des disciples de Paracelse, van Helmont



et Fludd. Il était évidemment aussi au courant des théories de Mesmer et de ses cures magnétiques. Il connaissait les « Unions désorganisatrices » dont parle Jean Paul dans la *Loge invisible*, où l'on s'entraînait à l'extase somnambulique. Il s'intéressait à Lavater et a sûrement connu ses *Vues sur l'Eternité* où le prophète Zurichois racontait les merveilles les plus prodigieuses sur les facultés corporelles et spirituelles de l'homme régénéré, et prévoyait le temps où l'homme, par un simple acte de volonté, deviendrait capable de restaurer des membres perdus, d'organiser des plantes, d'appeler à la vie des animaux ou même des êtres humains ! Dès l'été de 1798, on constatait, dans le cercle de Schlegel, que Novalis avait pris l'aspect d'un visionnaire. « Son visage s'est allongé, écrivait Frédéric à Schleiermacher, et il se dresse comme la Fiancée de Corinthe au-dessus de la couche terrestre. De plus, il a tout à fait le regard d'un visionnaire avec un éclat terne et fixe ».

Nul doute, en définitive, que Hardenberg n'ait étudié avec une curiosité passionnée cet ensemble de phénomènes et de doctrines qui tendent à établir des relations mystérieuses entre l'homme et un monde spirituel supra terrestre. Il n'y a là rien qui puisse nous étonner, puisque nombre de ses contemporains les plus illustres — et je ne parle pas seulement d'exaltés comme Lavater, Jung Stilling,

Hippel ou Zacharias Werner, mais d'esprit pondérés comme Gœthe, Herder ou Jean Paul, partageaient cet intérêt. Constatons simplement qu'il y a là, chez Hardenberg, autre chose qu'une fantaisie d'érudit, une mode passagère ou une concession au goût du temps pour le surnaturel et les superstitions populaires. De même que, en vertu de son tempérament de mystique, il était convaincu de la possibilité d'une union de l'âme avec Dieu, il était convaincu aussi que l'homme n'est pas rigoureusement confiné dans son individualité, mais que, par les racines de son moi, il plonge dans un monde supérieur avec lequel il peut, sous de certaines conditions, entrer en communication. De là, l'attention qu'il prête à tout ce qui, dans le présent ou dans le passé, lui paraît de nature à confirmer cette conviction. De là aussi le rôle que — nous le verrons tout à l'heure — la « magie » joue dans sa doctrine.

Ayant ainsi passé en revue les sources principales où s'est alimentée la pensée de Hardenberg, le mysticisme, le christianisme, l'idéalisme philosophique, la science de la nature, le pandynamisme et la magie — nous passons à l'étude de sa doctrine elle-même.

---

## CHAPITRE V

---

# LA DOCTRINE PHILOSOPHIQUE ET RELIGIEUSE DE NOVALIS

---

### I

Novalis n'a jamais exposé ses idées philosophiques ou religieuses sous une forme méthodique et suivie. L'*Encyclopédie* qu'il projetait d'écrire est restée à l'état d'ébauche informe. Toute sa vie il n'a fait que jeter sur le papier des fragments, des esquisses, des notes, qu'il accumulait au hasard sans se préoccuper ni de les coordonner ni de les classer, et qu'il considérait comme des matériaux pour des œuvres futures. De ces cahiers d'études, Hardenberg n'a tiré lui-même que trois petits recueils de pensées, *Poudre d'étamines*, *Fleurs*, *Foi et Amour*, qui ont paru de son vivant, soit dans l'*Athenæum*, de Schlegel, soit dans les *Annales de la monarchie prussienne*. Après sa mort, un recueil de fragments, choisis tout à fait arbitrairement par Frédéric Schlegel et groupés par Tieck, a paru dans

l'édition de ses *Œuvres* (1802). Un second recueil de fragments, destiné à compléter le premier, a été donné en 1846 par E. de Bülow comme tome III des *Œuvres*. D'autres pensées ou esquisses, ont été publiées par les éditeurs modernes, Meissner, Heilborn, Bruno Wille, Minor. En réalité aujourd'hui encore, nous ne possédons pas une bonne édition critique des fragments. Et l'on peut se demander si même il sera jamais possible de les publier sous une forme tout à fait satisfaisante.

Les papiers de Novalis sont aujourd'hui conservés à peu près intégralement dans les archives familiales des barons de Hardenberg, à Ober-Wiederstedt. Ce sont des cahiers d'études et des feuillets détachés, où Novalis transcrivait pêle-mêle, au hasard de ses méditations ou de ses lectures, soit des réflexions personnelles, soit des citations des auteurs qu'il étudiait. Le poète lui-même n'a jamais trouvé le temps de mettre de l'ordre dans ces notes. Après sa mort, la masse des papiers posthumes a été classée tout à fait arbitrairement par un arrangeur demeuré inconnu, qui a, tant bien que mal, rapproché les uns des autres les fragments se rapportant au même sujet, et les a ensuite reliés en cahiers ou groupés dans des portefeuilles contenant des feuilles volantes. Mais ce travail hâtif et souvent tout à fait défectueux, ne repose sur aucun principe critique et ne peut, en aucune façon, servir

de base à une édition moderne. Un triage méthodique reste encore à faire. Or, le classement chronologique des fragments semble, pour l'instant du moins, tout à fait incertain. On n'est même pas sûr d'avoir pu faire un départ absolument rigoureux entre les pensées originales et les extraits d'auteurs divers : le dernier éditeur de Novalis confesse bravement que des citations non identifiées peuvent fort bien, aujourd'hui encore, se trouver mélangées aux fragments originaux de Hardenberg. On voit que, dans ces conditions, une étude des Fragments et par conséquent de la pensée de Novalis est, pour l'instant, une entreprise assez hasardeuse et ne peut mener qu'à des résultats quelque peu provisoires.

On peut se demander, d'autre part, si, lorsqu'on tente de grouper ces fragments en un système, en un corps de doctrines on ne risque pas d'altérer ou même de fausser la pensée de l'auteur.

De ce que Novalis n'a jamais écrit que des fragments, on n'a pas le droit, sans doute, de conclure *a priori* que sa pensée elle-même manquait de cohésion et d'unité. Un philosophe peut *écrire* en aphorismes tout en *pensant* d'une manière systématique. Ce fut, croyons-nous, le cas de Nietzsche par exemple, dont la doctrine forme un ensemble beaucoup plus cohérent qu'on ne l'imagine communément et dont on est en droit de reconstruire le

systeme, parce que ce systeme a existé virtuellement dans sa pensée. En est-il de même pour Novalis ? Le doute à cet égard est tout au moins permis. Les Fragments ne nous font pas voir du tout une doctrine logiquement ordonnée à la façon de Fichte, mais bien plutôt une philosophie *en voie de formation*. La pensée de Novalis se développe et se modifie sans cesse, à la suite de ses lectures, de ses correspondances ou de ses conversations avec ses amis romantiques, ou en vertu de son effort personnel de réflexion. C'est ainsi que, pour rappeler en deux mots les phases principales de son évolution, il se montre à nous d'abord comme un idéaliste épris de Platon, de Hemsterhuys, de Fichte, puis comme un naturaliste qui rivalise avec Ritter, Schelling et les philosophes de la nature, enfin comme un mystique qui, avec Schleiermacher et sous l'influence de Jacob Bœhme, élabore une philosophie de la religion. Puis Hardenberg ne philosophe pas seulement avec sa raison, mais encore et surtout avec son cœur et avec son imagination. Il nous apparaît comme un poète infiniment impressionnable, émotif et changeant, associé à un métaphysicien idéaliste, à un homme de science, un théosophe et un mystique chrétien. Le résultat de cette collaboration ne saurait être une construction dogmatique et doctrinale, mais une poussière d'aperçus variés, séduisants, brillants qui ouvrent

de vastes perspectives à l'imagination ou illuminent de leurs incertaines les profondeurs cachées du moi. A vouloir faire entrer de force dans les cadres d'un système ces aperçus dont chacun à sa vie propre, ne risque-t-on pas de présenter l'œuvre de Novalis sous un jour assez arbitraire et artificiel ?

Tout en sentant pleinement la force de cette objection, j'essaierai tout de même, dans les pages qui vont suivre, de dégager les grandes lignes de cette philosophie incertaine et fuyante. Je crois avoir assez mis en évidence la complexité et la mobilité de la personnalité de Novalis et la multiplicité des influences qui ont agi sur lui, pour ne pas risquer de donner à sa physionomie un aspect trop « unitaire », si je cherche à grouper quelques-uns de ses fragments les plus significatifs en un tout à peu près cohérent. Je ne me dissimule pas ce que cette tentative a de hasardeux. Le « système » que je présente n'embrasse pas, à beaucoup près, tout le champ de la pensée de Novalis. Il n'a nulle part, non plus, été exposé par Novalis sous la forme que je lui donne. Il serait aisé, en prenant un autre point de départ, d'édifier une construction fort différente de la mienne. Je ne crois pas, néanmoins que cette tentative de systématiser la pensée de notre essayiste soit tout à fait vaine. Si nous voulons nous orienter dans le chaos qui sont les Fragments, il faut à tout prix y mettre un certain ordre, même si cet ordre devait être quelque peu artificiel.

## II

On désigne d'ordinaire par le terme d'*idéalisme magique* la conception de la vie à laquelle aboutit Novalis. Pour arriver à comprendre exactement le sens de cette formule, examinons d'abord comment Hardenberg définit l'idée naïvement réaliste et dualiste que l'homme se fait communément de lui-même et de l'univers.

Lorsque nous essayons de nous rendre compte de ce que nous sommes, nous commençons par nous définir : un esprit uni à un corps. Par son corps l'homme communique avec le monde extérieur, il est lui-même un morceau du monde extérieur envisagé comme la somme de tout ce qui peut faire impression sur notre sensibilité. Les *organes des sens* transmettent les impressions du monde extérieur à l'*âme*, où se fait la synthèse du monde des sens et du monde de l'esprit, où s'établit la communication entre ce qui est corps et ce qui est esprit en nous. Enfin le noyau central de notre être est spirituel, il est Esprit. L'homme est donc un système complexe qui se compose essentiellement de deux sphères l'une intérieure, l'Esprit, l'autre extérieure, le Corps, communiquant entre elles par deux anneaux intermédiaires, les organes des sens qui servent de trait d'union entre le corps et l'âme, l'âme qui



établit le contact entre les sens et l'Esprit. Tout ce qui vient de la sphère du Corps nous apparaît comme *nécessité* : nous *subissons* les impressions extérieures comme quelque chose de fatal, qui se produit en nous indépendamment de notre volonté et sans que nous puissions y changer quoi que ce soit. La sphère du Corps est ainsi pour Novalis le domaine de la nécessité. En tant qu'Esprits, au contraire, nous sommes souverainement libres, indépendants de toute pression extérieure. C'est ce que Novalis exprime, dans sa phraséologie, en disant que la sphère de l'Esprit est le domaine du *miracle*. Tout ce qui provient de l'Esprit en vertu de son libre jeu, de son action arbitraire, tout ce qui n'est ni imposé du dehors par une fatalité que nous subissons, ni action calculée en vue d'une fin utilitaire, tout cela est, pour Novalis, « miraculeux ». Miraculeuses par conséquent les mathématiques jaillies *à priori* et en dehors de toute expérience de l'esprit humain. Miraculeuses toutes les actions morales désintéressées. Miraculeux le pouvoir de la foi. Miraculeux d'une manière générale tout acte libre et en particulier l'acte primordial par lequel le moi « se pose » lui-même dans sa liberté.

Si après avoir considéré l'homme, nous envisageons l'univers, nous retrouvons là aussi le dualisme que nous constatons tout à l'heure. D'un côté la Nature, de l'autre l'Esprit. D'un côté le

monde de la matière soumis à la nécessité, obéissant à des lois immuables. De l'autre côté le monde des Esprits, règne de la liberté et du « miracle ». L'homme peut être considéré comme une réduction de l'univers, un microcosme, ou l'univers comme un agrandissement illimité de l'homme, un « macro-anthrope ». L'univers nous apparaît ainsi comme un immense organisme constitué par d'innombrables individus qui naissent, se développent et meurent, impliqué lui-même dans un perpétuel devenir. Entre ces individus que sépare la loi rigoureuse de l'individuation, pas de communication directe. Pas de communication directe non plus entre la sphère de la nature et celle des Esprits. L'une est entièrement déterminée, l'autre entièrement libre. La pensée ne peut exercer aucune action *immédiate* sur la nature, elle ne peut rien sur les fatalités qui gouvernent le monde des choses. Et les nécessités naturelles, inversement, sont sans prise sur l'inamissible liberté de l'Esprit.

Mais cette conception naïvement réaliste que les hommes se font communément du moi et de l'univers est, pour Novalis, purement illusoire. Illusion le dualisme et l'individuation. Il n'y a pas entre les individus de barrière immuable. Et surtout : il n'y a pas en face de l'Esprit une réalité de même importance, la Nature, distincte de l'Esprit et soustraite à son action. C'est là un mirage qu'il faut travailler

à dissiper. L'Esprit et la Nature ou la Matière sont deux aspects complémentaires d'une seule et unique réalité. Cette réalité primordiale, Novalis la compare à une solution trouble. Lorsqu'une solution de ce genre se décompose on voit se déposer au fond du vase un précipité solide, tandis que, en même temps, le liquide qui subsiste devient plus clair : il se produit ainsi à la fois une *précipitation* et une *clarification*. On peut, d'une manière générale, dire que ces deux phénomènes, sont corrélatifs. Or, de même qu'il n'y a pas de précipitation sans clarification, ni de clarification sans précipitation, il n'y a pas d'Esprit sans matière ni de matière sans Esprit. L'effort de l'homme doit donc aller à redevenir conscient de l'unité fondamentale de l'Esprit et de la Nature, du monde de la liberté et du monde de la nécessité. Il faut qu'il sache transmuter le sujet en objet, la pensée en matière ou inversement transmuter l'objectif en subjectif, la matière en pensée. « Notre corps, dit Novalis, doit devenir libre (c'est-à-dire affranchi de toute nécessité organique) et notre âme organique ». L'art de pratiquer cette double opération est ce que Novalis appelle la « magie ». Le « mage idéaliste » est l'homme qui est ainsi parvenu à changer la pensée en objet et l'objet en pensée, à spiritualiser son corps et à matérialiser ses idées, en un mot à restituer dans son originelle intégralité l'unité, aujour-

d'hui brisée par l'illusion dualiste, de notre être et de l'être universel. L'homme doit devenir un « mage idéaliste ». Comment y parviendra-il ?

### III

C'est par la théorie de l'*Imagination productrice* empruntée, avec quelques modifications d'ailleurs, au système de Fichte, que Novalis explique la genèse de l'illusion dualiste et montre comment nous pourrions nous affranchir de cette illusion.

On sait que pour Fichte le moi autonome et absolu est véritablement le principe créateur ; que le monde extérieur ou non-moi est la création du moi, l'obstacle que le moi s'oppose à lui-même pour le franchir ; qu'enfin le moi lorsqu'il est parvenu à l'état de pleine conscience, reconnaît l'identité absolue du moi et du non-moi. Or la faculté fondamentale de l'Esprit — faculté antérieure à l'Intelligence à laquelle elle fournit sa matière ou ses objets, faculté intermédiaire entre la liberté infinie mais inconsciente du moi absolu et la conscience naissante issue de la limitation de cette liberté, — c'est ce que Fichte appelle l'Imagination productrice. Le non-moi est le produit *inconscient* d'une part, absolument *nécessaire* et *systematique* de l'autre, de cette Imagination productrice. Le moi absolu en vertu de son activité fondamentale qui est l'Ima-

gination productrice devient démiurge et crée inconsciemment le non-moi qui lui apparaît dès lors comme extérieur au moi.

Cette notion de l'imagination productrice obtient un immense succès auprès des romantiques, en particulier de Frédéric Schlegel et de Novalis. Ils s'en emparent l'un et l'autre pour en tirer l'un sa doctrine de l'ironie, l'autre son idéalisme magique. Seulement s'ils gardent le mot, ils modifient du tout au tout la chose.

Pour Fichte l'imagination productrice fonctionnait d'une manière inconsciente, nécessaire et logique. Novalis au contraire voit bien dans ce principe la faculté fondamentale du moi : seulement cette faculté il la tient pour consciente, libre, arbitraire. Pour Fichte le non-moi est un mécanisme qui prend naissance en dehors de toute conscience et qui est rigoureusement déterminé dans toutes ses parties. Novalis voit au contraire dans le non-moi une œuvre d'art librement conçue. L'imagination créatrice est pour lui l'activité fondamentale du moi, le noyau de notre être, la source commune du monde extérieur et du monde intérieur, la somme de toute réalité spirituelle ou matérielle. Le moi peut dire *sien* au même titre et au même degré le moment le plus intime de sa vie intérieure comme aussi l'objet le plus concret du monde extérieur : l'un et l'autre ont leur source commune dans l'ima-

gination productrice. Et par conséquent aussi, conclut Novalis, il y a le même degré de réalité dans *toutes* nos représentations, dans celles que nous appelons le monde réel aussi bien que dans les fictions de l'imagination poétique. Les unes comme les autres sont issues de l'imagination productrice. Il n'y a pas de différence qualitative, à ses yeux, entre la notion de la réalité la plus matérielle et la fiction soi-disant la plus « irréaliste » du génie poétique. Et il n'attribue pas aux représentations de la réalité l'existence apparente et illusoire des fictions de l'imagination. Il se plaît au contraire à attribuer aux fictions de l'imagination une existence aussi réelle que celles de nos représentations les mieux fondées dans la réalité.

Chez l'homme du commun le fonctionnement de l'imagination créatrice est inconscient ou faiblement conscient : il est donc incapable de reconnaître dans le monde extérieur le produit de son imagination et demeure prisonnier de l'illusion dualiste. — Chez les hommes supérieurs, en revanche, chez les grands génies, artistes ou philosophes, l'activité de l'imagination créatrice peut devenir consciente. L'artiste et le philosophe sont en effet, pour Novalis, de libres créateurs qui tirent l'idée directrice dont ils s'inspirent uniquement d'eux-mêmes, qui ne sont cantonnés dans aucun domaine particulier, nécessités par aucun besoin, guidés par au-

cun but pratique. Le génie se fraie des chemins nouveaux, fait jaillir de lui des pensées nouvelles. Or l'acte génial par excellence, l'acte mystérieux par lequel, en une sorte d'extase, le moi se dédouble en Ame et Esprit, par lequel l'Ame devient un objet pour l'Esprit et par lequel l'Esprit contemple l'Ame d'une façon purement désintéressée et cherche à deviner son mystère, c'est ce que Novalis appelle, d'après Fichte, l'*Intuition intellectuelle*. C'est par l'intuition intellectuelle que se révèle au génie la vérité fondamentale, à savoir que l'univers tout entier, le monde matériel comme le monde spirituel est le produit de l'imagination créatrice. Devenons des génies et nous nous saurons démiurges.

Ainsi le moi génial découvre par l'intuition intellectuelle que le non-moi n'est pas une réalité extérieure au moi et qui s'impose fatalement à lui, mais que le moi, en vertu de son imagination créatrice enfante spontanément le non-moi. L'univers est donc l'œuvre du moi, « il est, dit Novalis, originairement *un* avec moi », « il est comme je le veux », « il doit posséder la faculté primordiale de se déterminer d'après moi, d'être conforme à ma volonté ». Si donc je ne trouve pas le monde tel que je le veux, s'il m'apparaît comme une nécessité qui m'opprime, il faut, continue Novalis, chercher la raison de cette discordance, soit dans les deux facteurs du produit, soit dans un seul. Ou bien le

monde est un monde dégénéré. Ou bien ma volonté qui s'insurge contre lui et le condamne n'est pas ma vraie volonté. Ou bien enfin le monde et ma volonté sont l'un et l'autre dégénérés. De toute façon il faut travailler à la régénération soit du monde, soit de la volonté, soit de l'un et de l'autre à la fois. Il faut rétablir cette adaptation originelle de l'Esprit et de la Nature qui existait primitivement et qui n'a été troublée que par un mirage malfaisant.

Comment peut-on travailler à cette œuvre de régénération ?

#### IV

On peut y travailler, d'abord, par le développement de la science. Qu'est-ce en effet que la science, sinon la contre-pression exercée par l'humanité sur ce qu'on appelle les fatalités naturelles ? Elle est, par conséquent, un instrument d'une merveilleuse efficacité pour refaire l'harmonie entre l'Esprit et le monde. Lorsque l'Esprit, armé de la science, dominera complètement le monde, il verra s'évanouir le fantôme de la nécessité. Les progrès de la médecine, en particulier, sont à cet égard d'une importance capitale. Plus la science médicale sera répandue, mieux elle saura s'approprier les découvertes des sciences physiques, plus les diverses



sciences particulières sauront s'unir en vue du but commun qui est le bien de l'humanité, sous la direction de la philosophie qui combinera et groupera leurs efforts, — et plus aussi l'humanité pourra respirer librement, plus elle s'affranchira des fatalités dont elle se croit et se sent aujourd'hui opprimée. Or, Novalis ne voit pas de limite au progrès possible des sciences. Les médecins d'aujourd'hui ne sont encore, dit-il, que des pauvres manœuvres. Ceux de l'avenir arriveront à des résultats bien autrement merveilleux. Novalis n'hésite pas à admettre que la médecine pourra reculer de plus en plus les limites de la vie humaine et devenir un jour « l'art de l'immortalité artificielle ».

Faisons maintenant un pas de plus. Pour que le monde devienne tel que je le veux, il faut d'abord que cette portion du monde sur laquelle s'exerce plus spécialement mon action, il faut, en d'autres termes, que ma personnalité humaine, le microcosme que je suis, obéisse à ma volonté. « L'homme, dit Novalis, doit devenir un instrument parfait et intégral dont le moi dispose à son gré ». Or cette domination de la volonté sur l'homme est déjà dans une large mesure réalisée. Nous avons déjà le pouvoir de disposer à notre gré de notre âme; nous savons diriger comme nous l'entendons notre organe intellectuel, exprimer par la parole les mouvements de cet organe, les traduire en gestes,

les transmuer en actions, nous mouvoir et nous arrêter à volonté, combiner ou isoler nos mouvements. De même par le phénomène de l'attention, par exemple, nous acquérons le pouvoir de faire varier arbitrairement notre excitabilité, de modifier selon notre convenance et dans de certaines limites l'impression faite par les choses sur notre organe intellectuel, de faire en sorte que tel ou tel objet agisse plus ou moins fortement ou plus ou moins longtemps sur tel ou tel de nos sens intérieurs.

Pour acquérir « l'art de devenir tout puissants, l'art de réaliser notre volonté dans son intégralité », il faut que nous apprenions à disposer de notre corps comme nous disposons déjà de notre âme. Le corps est en effet l'instrument par lequel nous modifions et perfectionnons le monde. Nous devons donc chercher à dominer notre corps, à perfectionner notre corps jusqu'à en faire un organe doué de toutes les aptitudes. Car modifier notre instrument, c'est modifier l'univers lui-même.

Or, Novalis est convaincu qu'à cet égard des progrès à peu près illimités sont possibles. Et d'abord : « notre corps tout entier, affirme-t-il, est apte à être dirigé par l'Esprit conformément à la volonté ». On a nombre d'exemples d'hommes qui ont pu arriver à la libre disposition des parties du corps soustraites d'ordinaire à l'action de la volonté. Rien ne nous empêche d'admettre que le jour où

l'homme s'appliquera méthodiquement à cet art, il atteindra rapidement des résultats extraordinaires. De plus : il peut arriver non pas seulement à dominer son corps, mais à le perfectionner. Novalis admet avec Hemsterhuys, que l'homme pourrait arriver à se créer des sens nouveaux. Au terme de ce développement, Novalis entrevoit dans l'avenir le moment où la volonté, maîtresse désormais de se servir à son gré des organes, sera devenue *magique*, c'est-à-dire créatrice de « miracles ». L'homme sera alors son propre médecin, il deviendra capable, comme le rêvait Lavater, de faire repousser à son gré un membre perdu, de se tuer par sa seule volonté ou, au contraire, de prolonger indéfiniment son existence, de contraindre ses sens à lui fournir telle impression qu'il voudra, de voir, d'entendre, de sentir ce que bon lui semblera, de donner la vie à tel corps qui lui plaira, de se séparer de son corps, même s'il en éprouve le besoin. Quand l'homme aura achevé cette éducation de son corps, il sera devenu « mage idéaliste », il vivra dans *son* univers à lui. Au lieu de subir la loi des choses, il leur imposera sa loi. De même qu'il saura user à son gré des organes de son corps, il pourra aussi disposer selon son bon plaisir de tous les objets du monde extérieur, « animer la nature et en user arbitrairement comme de son corps ». Jouant en virtuose du microcosme humain, il dominera le

macrocosme et saura transmuier ainsi toute nécessité en liberté.

Pour rétablir l'harmonie entre le moi et le non-moi, nous pouvons nous efforcer d'agir sur le non-moi en « perfectionnant » l'organe par lequel nous communiquons avec le non-moi, c'est-à-dire le corps. Mais nous pouvons, nous devons en même temps régénérer le moi *par l'intérieur* en quelque sorte, et cela en développant en nous la *foi* et la *volonté*.

Le monde extérieur, la nature en tant que somme de tout ce qui peut faire impression sur nous, n'est, nous l'avons vu, qu'une fiction de l'imagination productrice. Entre la « réalité » et la « fiction » il n'y a donc pas de différence spécifique. Une réalité est une fiction à laquelle nous *croyons*. La « vérité », le « savoir » proviennent de l'« illusion », de l'« erreur ». La croyance, la foi, est l'opération par laquelle nous nous créons à nous-mêmes des mirages qui deviennent des réalités, par laquelle nous transmuons l'erreur en vérité. Toute réalité a donc son origine dans un acte de foi; tout savoir est anticipé par la foi. La spiritualisation de l'univers, la réduction à l'unité du moi et du non-moi est donc essentiellement, pour Novalis, un acte de foi. Nul n'a cru plus que lui à la vérité littérale et absolue du vieil adage que la foi transporte les montagnes. La foi est pour lui un pouvoir miraculeux :

elle est un miracle et crée des miracles. De même que Novalis était fermement convaincu qu'en croyant à la présence auprès de lui de sa fiancée morte il obtiendrait réellement qu'elle *fût* près de lui et qu'elle lui apparût un jour dans l'extase, il affirmait aussi que « si un homme croyait tout à coup réellement être moral, il le serait », ou encore que « Dieu *est* dans l'instant où je le *crois* ». La foi est donc la source profonde d'où découle le monde extérieur des choses et le monde intérieur des idées, et la moralité et la religion. A mesure que nous progresserons dans la foi, nous verrons s'évanouir l'erreur dualiste d'une nature indépendante de l'Esprit et qui s'impose à celui-ci comme une nécessité.

Et fortifier sa *foi* c'est aussi fortifier sa *volonté*. Novalis paraît définir tantôt la foi par la volonté, tantôt la volonté par la foi. Il dira, par exemple, que la volonté est l'origine de la création entière et que la foi est l'effet de la volonté sur l'intelligence. Ailleurs il énoncera, inversement, que la vraie foi n'a trait qu'au monde de l'au-delà, qu'elle est l'intuition d'un acte transmondial, le pressentiment de notre réveil, de notre activité, de notre pensée dans l'autre monde, et que la volonté est une foi appliquée aux choses de la terre. Mais dans un cas comme dans l'autre, il statue entre la foi et la volonté le lien le plus étroit. Croire et vouloir et agir en con-

séquence, ce sont pour Novalis les démarches primordiales et essentielles du moi. Comme il croyait à la toute puissance de la foi, il croyait à la toute puissance de la volonté. Il a cru que par le simple effort de sa volonté, il pourrait empêcher la mort de sa fiancée ou la suivre dans le tombeau. Pour progresser vers l'harmonie du moi et du non-moi, il n'est donc pas de moyen plus efficace que de « perfectionner » sa volonté. Si nous ne sommes pas tout-puissants, c'est par suite de l'infirmité de notre volonté qui ne sait pas encore vouloir avec assez de force. Le sentiment des fatalités qui pèsent sur nous a sa source uniquement dans cette infirmité. Il dépend de nous que le monde soit conforme à notre volonté. S'il ne l'est pas la faute en est à nous. « Le Destin qui nous opprime, prononce Novalis, c'est la paresse de notre esprit. En développant, en perfectionnant notre activité, nous ferons de nous même le Destin. Tout paraît nous déterminer parce que nous ne déterminons pas. Nous sommes négatifs parce que nous le voulons; — plus nous deviendrons positifs et plus le monde autour de nous deviendra négatif; — et cela jusqu'à ce qu'enfin toute négation disparaisse et que nous soyons Tout en Tout. Dieu veut des Dieux ».

Mais ce n'est pas seulement par le perfectionnement de la foi et de la volonté que nous arriverons à rétablir l'harmonie entre le moi et le non-moi,

c'est encore et surtout en développant en nous *l'amour*. Pour Novalis, en effet, le noyau central de notre être et par conséquent la réalité ultime du monde c'est l'amour. Son idéalisme magique repose en dernière analyse sur la notion d'un centre affectif et mystique de l'âme qui posséderait le don magique et miraculeux de vivre le monde. Le cœur est le foyer central d'où jaillit pour nous Dieu et le monde. Quand le cœur, abstraction faite de tous les objets particuliers qui font impression sur lui, devient conscient de lui-même, se prend lui-même pour objet idéal, alors naît la religion : tous nos sentiments particuliers s'unissent et se fondent en un seul amour dont l'objet idéal et merveilleux est la Divinité. Et le monde n'est pas autre chose que la somme des expériences d'un cœur qui aime. L'amour est ainsi le lien magique du moi et du monde. C'est par l'amour que nous obtenons le pouvoir d'accomplir des miracles, de nous libérer de l'illusion dualiste et des liens de la nécessité, de découvrir le mystère profond de notre personnalité, de susciter en nous le génie. L'amour nous communique l'énergie qui nous permet de croire et de vouloir. L'amour de même, est l'inspirateur de la poésie. Et cette religion d'amour n'est pas une conviction abstraite : elle repose sur l'expérience fondamentale de la vie tout entière de Novalis. Son amour pour Sophie a été, nous l'avons vu, la révélation capitale par

laquelle il a compris l'énigme du monde. Ce n'est pas par un effort de réflexion, c'est pour l'avoir *directement vécu* qu'il sait que l'amour est le fondement métaphysique du monde, la « réalité dernière », « l'amen de l'Univers ».

Tout est donc originellement amour, et tout doit redevenir amour. Le foyer mystique de l'âme doit se développer et s'étendre jusqu'à ce qu'il ait peu à peu absorbé l'univers entier, jusqu'à ce que le monde soit devenu le rayonnement d'un cœur aimant. Nous n'avons la clé du mystère universel que le jour où nous avons compris que tout est amour. C'est cette intuition que Novalis a exprimée avec un charme poétique exquis, dans la naïve et fraîche histoire des amours de Hyacinthe et de Bouton de Rose qui forme le centre du *Disciple à Saïs*. Le bel et fantasque Hyacinthe aime de tout son cœur sa petite voisine Bouton de Rose. Celle-ci répond à sa tendresse. Et déjà les bêtes des bois et les fleurs des prés se chuchotent tout bas leur doux secret amoureux. Mais voici qu'un beau jour Hyacinthe sent germer en lui l'amour de la science ; il est saisi du désir irrésistible de pénétrer jusque dans la retraite mystérieuse où trône la déesse voilée, Isis, la mère de la Nature. Abandonnant sa bien-aimée, il erre à travers le monde, s'informant partout de la sainte déesse, auprès des hommes et des bêtes, des rochers et des arbres. Nul ne peut lui répondre. Mais peu



à peu son trouble intérieur s'apaise, sa nostalgie se résout en un doux pressentiment d'amour.. Et voici que, après avoir longtemps erré à travers des contrées sauvages et d'affreuses solitudes, il atteint enfin la terre de rêve où, sous l'ombre des palmiers, trône la Vierge voilée. Un trouble infini s'empare de lui et fait battre plus vite son cœur : tout lui semble nouveau et pourtant étrangement familier. Et quand, parvenu au terme de sa course, il soulève le voile léger et étincelant qui couvrait la déesse — c'est sa fiancée Bouton de Rose qui glisse dans ses bras. La révélation de la Nature a été identique à la révélation de l'Amour. L'univers est amour.

Il est amour. Il est aussi poésie. Et l'idéaliste magique pour qui se dissipe l'illusion dualiste est en définitive un Poète génial dont l'inspiration jaillit d'un cœur aimant. L'artiste d'aujourd'hui crée des illusions partielles en agissant sur tel ou tel organe dont il dispose souverainement. Ainsi le peintre, qui évoque à son gré tout un monde de rêve à l'aide de sa palette, exerce en une certaine manière une domination sur le sens de la vue, le musicien dispose de même du sens de l'ouïe, le poète de l'imagination et de la sensibilité, le philosophe de « l'organe absolu ». Supposez maintenant, tous ces dons partiels synthétisés en un génie unique, universel, souverain, capable de pétrir à sa fantaisie un univers, de créer

de toutes pièces son univers à lui, au lieu de subir le contact d'une réalité étrangère et vous obtenez le type achevé et complet de l'idéaliste magique. L'art est ainsi le premier stade de la conquête du monde par le moi. « Les puissances supérieures, les génies qui accompliront un jour notre volonté, sont aujourd'hui des Muses qui nous réconfortent par de doux souvenirs sur l'âpre route de la vie ». Et la victoire suprême de l'idéalisme, l'avènement du royaume d'Eternité sera aussi l'apothéose de la poésie. Dans le conte qui termine le roman d'*Ofterdingen* et que nous aurons tout à l'heure à interpréter dans le détail, nous assistons, au dénouement, au triomphe de l'amour et de la poésie. C'est la Fable qui, au moment où s'ouvre le règne de l'Eternité prend la place des Parques, et tisse la trame de la destinée universelle.

Nous embrassons maintenant d'un coup d'œil la genèse de l'idéaliste magique. Homme de science, il étend graduellement son pouvoir sur son corps et sur la nature jusqu'au moment où il les domine complètement. Il acquiert la maîtrise entière de son corps et, par son corps, la maîtrise de l'univers. Par la foi et la volonté, il pétrit à sa guise le monde où il vit. Par l'amour il s'élève à l'intuition de la réalité suprême. Par la poésie et l'art il crée le monde tel qu'il le veut. Ainsi s'abolit en lui l'illusion dualiste d'une réalité imposée au moi. Le moi,

devenu conscient de son pouvoir magique, sait que par la science, la volonté, la foi, l'amour, le génie artistique, il est lui-même l'artisan de la féerie, qui l'environne, de cette fiction où le vulgaire ne discerne qu'un pouvoir étranger et oppressif.

## V

Nous avons jusqu'à présent cherché à comprendre, à la suite de Novalis, comment, à l'intérieur du microcosme humain, se dissipe le mirage dualiste. Nous avons à voir maintenant comment, dans le macrocosme aussi, s'effectue le retour à l'unité.

De la psychologie à la cosmologie la transition est insensible chez Novalis. Le problème de l'univers est, pour lui, le même que le problème du moi. Peu d'hommes ont eu au même degré que lui l'intuition vivante de leur identité dernière avec tout ce qui est, avec le monde de la Nature et celui de l'Esprit, avec Dieu ou l'Unité suprême en qui se confondent la Nature et l'Esprit.

Par son corps l'homme est une parcelle de l'univers matériel ; or, entre notre corps et cet univers, il n'y a pas de séparation rigoureuse pour Novalis. L'un n'est que le prolongement de l'autre. Novalis parlera des « zones de notre corps ». Autour de chaque corps humain, l'univers s'étend à l'infini en une série de cercles concentriques toujours plus

étendus; c'est d'abord son entourage immédiat, puis sa ville, sa province, son pays et ainsi de suite jusqu'au système solaire et à l'univers matériel tout entier. Entre ces zones il n'y a pas de barrières immuables, mais d'insensibles transitions: le monde est un tout organique lié dans toutes ses parties. Comme membre authentique de l'organisme universel, notre corps est fonction de l'univers, de même qu'inversement, l'univers est fonction de notre corps: nous sommes un « microcosme », un univers en réduction, comme inversement l'univers est un « macro-anthrope », un analogue de l'organisme humain.

De même que par son corps l'homme est en rapport direct avec la nature, il est par son âme en communion avec le monde des Esprits. Dans l'univers spirituel aussi, Novalis voit partout d'insensibles transitions. L'homme n'est pas confiné dans son individualité: il peut, par delà son moi empirique et borné, découvrir dans les profondeurs mystérieuses de son être, son moi transcendantal, supra-sensible.

Qu'est-ce que ce moi idéal qui, dans certains moments solennels de notre vie vient en quelque sorte s'entretenir avec notre moi empirique? C'est, répond Novalis, un être d'essence supérieure, car il entre en relation avec l'homme d'une manière autre que les créatures astreintes à se manifester

sous une forme phénoménale. Il doit être, comme l'homme, de nature spirituelle, car il le traite en créature spirituelle et provoque en lui une activité autonome supérieure. Ce moi idéal est à l'homme ce que l'homme est à la nature ou le sage à l'enfant : l'homme aspire à devenir pareil à lui tout comme il aspire à rendre le non-moi pareil au moi. — L'homme qui se dédouble ainsi, qui, par cette mystérieuse révélation interne entre en communion avec le monde supérieur, avec le monde des génies, des Esprits, devient par là une personnalité synthétique, à la fois *une et multiple*, une personne qui est simultanément en plusieurs personnes, une personne à la seconde puissance, un génie. — A mesure que l'homme apprend mieux à se connaître lui-même, il voit aussi plus clairement que son individualité particulière n'est qu'une petite portion de son vrai moi et que, en rentrant en lui-même, en explorant les profondeurs de son être le plus intime, il atteindra peu à peu, sous le petit moi éphémère et périssable, jusqu'au « grand moi qui est à la fois Un et Tout ».

L'homme est ainsi en communion par son corps avec toute la nature, par son âme avec le monde des Esprits. Et entre ces deux systèmes, entre le monde extérieur qui va du corps par l'univers à Dieu et le monde intérieur qui va de l'âme par le monde des Esprits à Dieu également, il y a un cons-

tant parallélisme, une complète harmonie : « L'univers, dit Novalis dans son style un peu sybillin, est un trope universel, une image symbolique de l'Esprit ». « La nature est un index encyclopédique et systématique, un plan de notre esprit ». En termes plus simples : le monde extérieur pris dans sa totalité est pour Novalis la même chose que le monde intérieur. Plus l'homme parvient à déchiffrer le mystère éternel de la nature et plus il se convainc qu'il est identique en son essence aux révélations intimes de notre cœur. Cette identité, Novalis l'affirme sous forme poétique dans le conte gracieux de Hyacinthe et Bouton de Rose. Elle est à la base de toutes ses spéculations philosophiques. Il recommande à l'amant de la vérité de chercher en lui-même et non point hors de lui, la solution de l'énigme du monde. « Nous rêvons de voyages à travers l'univers ; mais l'univers n'est-il pas en nous ? Nous ne connaissons pas la profondeur de notre esprit. C'est vers le dedans que va le chemin mystérieux. C'est en nous ou nulle part qu'est l'éternité avec ses mondes, qu'est le passé et l'avenir. Le monde extérieur est un corps obscur qui projette son ombre sur le monde de lumière. Maintenant à vrai dire, tout semble en nous ténèbres informes et solitude. Mais comme tout nous paraîtra transformé quand cette éclipse sera finie et que le corps opaque aura disparu ! Nous jouirons alors

d'un bonheur d'autant plus grand que notre âme aura connu plus longtemps les souffrances de la privation ».

Ainsi : nous comprendrons le monde quand nous nous comprendrons nous-mêmes et cela parce que la Nature et l'Esprit sont deux moitiés qui s'intègrent parfaitement. Descendons au fond de notre moi et nous y trouverons l'univers ; le jour où nous nous serons trouvés nous-mêmes, le monde n'aura plus de mystère pour nous, nous serons partout chez nous. « La philosophie est au fond le mal du pays, le désir d'être partout à *la maison* ».

Il va sans dire que ce n'est pas la science de la nature telle qu'on la comprend d'ordinaire qui pourra, dans ces conditions, nous donner l'explication de l'univers à laquelle aspire notre instinct de connaissance. La « physique » vulgaire repose en effet essentiellement sur l'illusion dualiste. Elle a son point de départ dans l'hypothèse d'une nature purement matérielle, d'une nature morte où commandent des lois nécessaires et inflexibles. Elle va du simple au complexe ; elle explique l'esprit par la matière. Or tout cela, nous l'avons vu, n'est qu'illusion. La réalité dont il faut partir pour expliquer la genèse de l'univers ce n'est pas la Matière des physiciens, mais l'unité originelle de l'Esprit et du Corps, le « chaos » où règne la confusion primordiale, la solution trouble d'où par précipitation

d'une part, par clarification de l'autre, naîtront la Nature et l'Esprit. A la physique inférieure et réaliste des spécialistes de la science, Novalis prétend substituer une « physique supérieure » essentiellement symbolique, dont Plotin est le grand prêtre et Goethe le liturge, dont Hemsterhuys, Spinoza et Leibniz ont eu le pressentiment, dont Fichte et les philosophes de la nature ont entrevu les grandes lignes. Cette physique supérieure, qui tient la nature pour vivante dans toutes ses parties, qui nie la mort et l'inertie, s'applique à « interpréter tout processus extérieur comme symbole et résultat dernier d'un processus intérieur ». Elle ne s'occupe plus des corps réels, mais « porte ses entreprises audacieuses dans le chaos universel pour y établir un ordre nouveau ». Loin d'expliquer l'Esprit comme un produit de la matière, le physicien idéaliste regarde au contraire la nature comme le résultat d'une dégénérescence progressive : c'est le précipité qui se dégage de la solution trouble. Comme il sait que le point de départ de toute spéculation est l'unité originelle du Corps et de l'Esprit, il n'hésite pas à proclamer que « le monde des Esprits fait partie du premier chapitre de la physique ». Et de même que, pour l'homme, le non-moi est le produit de l'imagination productrice, ainsi, au sein de l'organisme universel aussi, le monde des corps, la nature objective est le produit de l'ima-



gination créatrice du macrocosme. C'est en ce sens que Novalis énonce que « la physique n'est autre chose que la théorie de l'imagination ». Le génie supérieur, le « poète » en qui le libre jeu de l'imagination créatrice est devenu conscient, sera donc capable de pressentir dans la nature le jeu de l'imagination créatrice de l'organisme universel. Le monde physique lui apparaîtra ainsi comme un hiéroglyphe dont il s'applique à pénétrer le sens symbolique, comme une écriture chiffrée où les corps et les figures représentent les substantifs et les énergies, les verbes. Et comme couronnement de cette physique supérieure, Novalis rêve d'une « astronomie morale » où se révélerait en un symbole poétique l'identité dernière de Dieu et de la Nature, du monde visible et du monde invisible. L'astronomie et la métaphysique sont en effet, pour lui, une seule et même science. Le soleil est en astronomie ce que Dieu est en métaphysique. La liberté et l'immortalité sont les analogues de la lumière et de la chaleur. Dieu, la liberté, l'immortalité deviendraient ainsi les bases de la physique spirituelle comme le soleil, la lumière et la chaleur sont les bases de la physique terrestre. En sorte que la mythologie des anciens Parsis, l'adoration du Soleil, de la Lumière et du Feu, apparaîtrait, dans son symbolisme naïf et profond, comme l'interprétation d'ensemble la plus grandiose de l'univers,

comme la forme par excellence de la religion universelle.

Si, dès lors, nous essayons d'esquisser dans ses grandes lignes l'évolution de l'univers telle qu'elle se formule dans l'imagination de Novalis, voici à peu près comment elle se présente à nous.

A l'origine il y a le Chaos, inconscient, amorphe, incohérent. Point de distinction entre l'Esprit et le Corps, point de séparation entre les individus. Nulle part de lois, partout le miracle et l'arbitraire. C'est pour l'univers, l'inconsciente félicité de l'âge d'or, où règnent l'Amour et la Poésie.

Puis, à la suite d'un cataclysme qui est pour l'univers l'analogue de ce que le péché originel a été pour l'homme, voici que l'unité primordiale se rompt. Le Chaos, la solution trouble originelle, se dissocie, donnant naissance par le processus de la précipitation et de la clarification au monde des corps d'une part, au monde des Esprits de l'autre. C'est le règne de l'illusion dualiste qui commence. La Nature, au début de cette phase, est tumultueuse et violente. Son imagination apparaît farouche et brutale. Des passions sauvages se déchaînent dans son sein. En d'effroyables convulsions elle enfante les chaînes de montagnes gigantesques avec leurs rocs abrupts et leurs précipices vertigineux, et les volcans à l'haleine du feu, et les torrents au cours impétueux, et les monstres redoutables qui peu-

plaient les mers et les forêts primitives. Mais peu à peu elle s'apaise. Elle aspire à la rédemption. L'homme apparaît, et, avec lui, la nostalgie qui travaille l'univers prend conscience d'elle-même. « L'humanité, dit Novalis, est la raison d'être supérieure de notre planète, le nerf qui unit ce membre de l'univers au monde supérieur, le regard que la Terre lève vers le Ciel ». Et la Terre, maintenant, évolue vers l'harmonie et l'équilibre. Ses imaginations sont moins formidables, moins luxuriantes, moins démesurées. Sa puissance génératrice a peut être diminué, mais ses énergies civilisatrices et sociales se sont accrues, son cœur est devenu plus tendre, sa fantaisie plus délicate, sa main plus légère. « Elle se rapproche de l'homme, et tandis qu'elle était jadis un roc aux enfantements redoutables, elle est maintenant une plante qui germe en silence, une artiste humaine encore muette ». Sous la conduite de l'homme, elle se rapproche peu à peu d'un nouvel âge d'or : « Nous sommes des missionnaires ; nous sommes appelés à perfectionner la Terre ». La Nature apparaît ainsi comme une activité qui se développe vers l'harmonie : « Un jour, vaticine Novalis, il n'y aura plus de nature, tout se transformera peu à peu en un univers spirituel ».

Ainsi se prépare le retour final au Chaos, à l'Unité primitive. L'illusion dualiste se dissipe pro-

gressivement Dans l'esprit de l'idéaliste magique, l'univers devient conscient de ce qu'il est réellement. Tout n'est qu'un rêve de beauté, qu'une merveilleuse fantaisie, qui se déroule en dehors de toute loi, de toute contrainte, de toute nécessité, en vertu du libre jeu de l'imagination créatrice, en vertu de la liberté absolue de l'Esprit. Les distinctions élevées entre la Nature et l'Esprit, entre la réalité et la fiction, entre la loi et l'arbitraire s'atténuent, s'estompent, s'effacent. Le chaos renaît enfin — un chaos qui s'est compris lui-même, un chaos devenu conscient de ce qu'il est, de sa nature et de sa vie, un chaos qui est devenu « organique », qui s'est « élevé à la seconde puissance », qui sait qu'il est le déroulement libre d'un rêve de beauté.

Et la poésie est comme le fil d'or qui joint le passé à l'avenir, le Paradis primitif au règne de l'Éternité. On voit apparaître le parallélisme complet entre l'évolution du microcosme humain et celle du « macro-anthrope » qu'est l'univers. La poésie se montre d'abord parmi les hommes à l'état de mythologie où se condense toute l'expérience de l'humanité primitive. Puis, à mesure que se développe le règne de l'illusion dualiste, la dissociation s'opère. La mythologie qui résumait jadis toute la sagesse humaine, apparaît différenciée en une série d'éléments : fiction poétique, science, religion, philosophie, histoire, etc. Enfin, à mesure que se

dissipe l'illusion dualiste, on voit de nouveau tomber les cloisons qui séparent les diverses manifestations de l'activité spirituelle ; l'unité tend à se reformer ; une renaissance de la mythologie s'annonce. Le Conte, le *Mærchen*, forme primitive de la poésie mythologique originelle, apparaît comme le point culminant où converge toute l'évolution spirituelle, comme le genre universel qui comprend tous les autres genres, qui est à la fois libre fiction de l'imagination, explication symbolique de la Nature, confession de foi religieuse, résumé de l'histoire universelle. Le pressentiment grandit et se précise, que l'énigme de l'univers est identique dans son essence avec l'énigme de la création poétique, que le poète créateur d'un vrai conte serait un démiurge qui aurait pénétré le mystère de la genèse de toute vie.

## VI

La philosophie de Novalis s'épanouit finalement en une religion. Au bout de toutes ses avenues c'est Dieu qu'elle aperçoit et qu'elle adore.

Le dernier terme où s'élève la pensée spéculative c'est l'idée de l'Unité suprême à laquelle aboutit la double série des Corps et des Esprits, c'est l'identité dernière de la Nature et de l'Esprit, de la nécessité et du miracle. Or Dieu n'est autre chose

que cette unité, cette identité. Il est l'âme du monde. « Le monde est la sphère de l'union *imparfaite* de la Nature et de l'Esprit. Leur identification suprême et parfaite est l'être moral par excellence, Dieu ». — Mais l'homme n'est pas seulement pensée, il est aussi volonté morale. Et cette volonté le conduit de même vers Dieu. « La morale bien comprise est l'élément vital de l'homme. Elle est au fond identique à la crainte de Dieu. Notre volonté morale pure est la volonté de Dieu ». L'homme moral se conçoit lui-même comme le médiateur chargé de spiritualiser la nature, de la « moraliser », de la rendre « semblable à Dieu ». — L'homme, d'autre part, est un Cœur qui aime. Et l'objet de la « religion pure », du « sens religieux » proprement dit, c'est le Dieu d'amour. C'est l'amour qui est « le fondement de la possibilité de la magie », la base métaphysique du monde, « la fin suprême de l'univers ». L'amour de Novalis pour Sophie est donc « religion ». Et Dieu, pour lui, est amour. — Enfin l'homme doit devenir l'Artiste universel, le poète dont l'imagination créatrice enfante et réalise un monde de beauté et d'harmonie. Et ainsi il entre dans la religion aussi un élément de poésie. La religion, dira Novalis est « raison et imagination », elle est « un mélange de poésie et de vertu ». La nature n'atteindra sa destination, qui est d'être morale, que par l'effet associé et harmonieux de l'amour et de l'art.

Ce Dieu que révère Novalis ne se confond pas avec l'univers, et cependant ne s'oppose pas non plus à lui. Ce n'est ni le Dieu-Nature des panthéistes ni le moi des philosophes. Il n'est pas la nature puisqu'il est au contraire « la *fin* où tend la nature, ce avec quoi elle doit un jour s'harmoniser ». Il n'est pas davantage le moi, car il est « le monde suprasensible dans sa pureté », alors que le moi n'est « qu'une parcelle impure de ce monde ». En ce sens Novalis n'hésite pas à dire que « Dieu est exactement aussi personnel et individuel que nous ». Mais Dieu n'est pas non plus extérieur au monde et au moi. « C'est parmi les hommes qu'il faut chercher Dieu. C'est dans les événements humains, dans les pensées, dans les sentiments humains que se manifeste le plus clairement l'esprit céleste ». Dieu peut nous apparaître en chaque homme ; tout le bien que contient l'univers est dû à son action immédiate. Aussi est-il légitime que l'homme pieux voie partout la main de Dieu. Il est l'idéal vers qui nous cherchons à nous élever, vers qui tend l'univers entier. Notre but c'est de devenir « pareils à Dieu » ; et nous y parviendrons quand nous aurons « établi l'harmonie entre notre intelligence et notre univers », en d'autre terme lorsque nous saurons pratiquer l'idéalisme magique. Par le rétablissement de l'unité, par l'avènement du royaume de l'Éternité, l'homme s'absorbe en Dieu, devient identique à Dieu.

Que entre ce mysticisme esthétique et le christianisme historique il y ait identité parfaite, Novalis n'en doute pas un seul moment. C'est là, pour lui, un fait si absolument évident, qu'il ne se préoccupe pas un instant de le démontrer. Le christianisme est, pour lui, la religion par excellence. « Il n'y a pas, déclare-t-il, de religion qui ne soit pas du christianisme ». Tout homme doué du sens religieux est par là-même chrétien, quel que soit, d'ailleurs, le contenu positif de sa foi. Mais la religion de Novalis est tout intérieure. Elle repose sur des expériences intimes et non pas du tout sur l'adhésion de l'intelligence à certaines vérités historiques ou dogmatiques.

Les éléments historiques du christianisme n'ont, à ses yeux, qu'une importance très secondaire. Nul n'a moins que lui la superstition de la Bible. Sans dédaigner les « restaurateurs » de la lettre, les « antiquaires philologiques » qui s'attachent à maintenir dans sa pureté la tradition historique, il reproche néanmoins au protestantisme d'avoir accordé trop d'influence à la « philologie » biblique au risque de dessécher le sens religieux. Il déclare hautement, pour sa part, que « le Saint-Esprit nous est plus que la Bible. C'est lui qui doit nous enseigner le christianisme, — et non la Lettre, morte, terrestre, ambigüe ». La Bible considérée comme la collection des Livres sacrés de l'huma-



nité n'est pas achevée, aux yeux de Novalis et de ses amis romantiques : elle est « en voie de croissance ». Les Evangiles sont « l'ébauche d'Evangiles futurs et supérieurs ». Tout vrai livre est une Bible s'il est inspiré par l'esprit de sainteté. L'ambition de Novalis, lorsqu'il jette sur le papier ses esquisses pour une Encyclopédie ne va à rien moins qu'à écrire « une Bible scientifique, modèle et germe à la fois réel et idéal de tous les livres ». Peu lui importe donc, au fond, la valeur de la Bible en tant que témoignage historique. « L'histoire du Christ est tout aussi certainement un *poème* qu'une histoire; d'une façon générale, il n'y a de véritable histoire que celle qui peut aussi être une fable ». Et ce caractère de fiction poétique que présentent les livres sacrés n'est pas du tout, dans la pensée de Novalis, une infériorité. C'est au contraire la marque décisive de leur supériorité. La Bible n'est pas un livre saint *quoique* légendaire, mais *parce que* légendaire, mythologique, proche du Conte poétique, du *Märchen*.

Et si Novalis n'a pas la superstition de la tradition historique, il a encore beaucoup moins celle du dogme. Il se refuse à emprisonner en des formules immuables le contenu de l'expérience religieuse, la mobilité de l'imagination pieuse. La foi dans le Christ, même, n'est pas érigée par lui en dogme absolu et intangible. L'homme, sans

doute, a besoin d'un médiateur entre lui et la Divinité; il est « irréligieux » lorsqu'il prétend s'en passer, car il est incapable d'entrer directement en rapport avec Dieu. Mais dans le choix de ce médiateur, chacun doit être laissé entièrement libre. Jésus est *un* médiateur, il n'est pas *le seul* médiateur possible. Novalis regarde comme également légitime soit le « panthéisme » qui estime que tout dans l'univers peut, en vertu de notre libre choix, devenir organe de la Divinité, — soit l'« enthéisme » qui proclame l'existence d'*un seul* médiateur par qui Dieu se révèle à l'Humanité. Lui-même incline vers une synthèse de ces deux conceptions. Il tient, nous l'avons vu, la Nature pour le symbole de Dieu; et il résume d'autre part la Nature en un Messie qui en serait comme le point central et qui la relierait à Dieu. C'est ce Messie panthéistique de la Nature qu'il se proposait de faire apparaître, sous les traits d'un *Enfant symbolique*, à la fin du *Disciple à Saïs*. C'est ce Messie, étoile du monde, soleil de l'univers, source de la vie éternelle, dont le visage enfantin rayonne dans les plantes et dans les pierres, dans les mers et dans la lumière, qu'il célèbre dans ses *Cantiques spirituels*. C'est lui encore qu'il annonce aux hommes, dans *Europa*, comme le génie invisible qui se manifeste aux croyants en d'innombrables métamorphoses, dans le pain et le vin dont ils se nourrissent, dans

l'amante qu'ils étreignent, dans l'air qu'ils respirent, dans les sons et les paroles qui frappent leurs oreilles. C'est ce Messie que Novalis avait jadis rencontré et adoré dans la personne de sa fiancée d'élection, de sa bien-aimée Sophie. En elle il avait reconnu le Christ vivant, le céleste Médiateur. Elle l'avait initié au suprême mystère, au sacrement universel de l'amour. L'amour qui incline l'esprit vers la chair, qui magnifie la chair et la transmue en esprit, l'amour qui fond en une chair unique le Couple primitif est la révélation splendide de cette puissance sublime qui efface le dualisme de l'âme et du corps, de Dieu et de la Nature, qui abolit la « polarité », qui restaure l'unité originelle du Tout et fond les êtres dans l'ivresse ineffable d'une commune extase.

On ne trouve dès lors, chez Novalis, aucune trace d'étroitesse confessionnelle. Protestant de naissance, il n'hésite pas à formuler, dans *Europe*, un réquisitoire éloquent et passionné contre les erreurs du protestantisme. Il célèbre avec un enthousiasme lyrique le catholicisme médiéval, l'âge d'or du christianisme, « cet âge de beauté et de gloire où l'Europe était encore un pays chrétien, où la chrétienté *une* habitait cette contrée façonnée à l'image de l'homme, où un seul intérêt commun unissait les frontières les plus éloignées de ce vaste royaume spirituel ». Or le protestantisme a sapé

par la base et ruiné cet édifice incomparable. Sans doute le mouvement de la Réforme contre le pouvoir abusif d'un clergé corrompu qui opprimait les consciences fut légitime à son origine. Mais le protestantisme a eu le tort irréparable de briser l'unité chrétienne, de détruire « le cosmopolitisme de l'intérêt religieux », de perpétuer la scission au sein de l'indivisible Église : « c'est un gouvernement révolutionnaire qui se déclare permanent ». Essentiellement négatif et destructeur, il dessèche la foi en instituant un culte fanatique de la lettre biblique. Destitué de force plastique créatrice, figé dans une théologie aride, incapable d'enfanter une poésie vraiment vivante et féconde, il s'allie à l'ennemi irréconciliable de la religion, à l'esprit « philosophique », au « rationalisme » moderne. En France puis en Allemagne, « l'ère des lumières » déclare la guerre à la religion et frappe d'anathème tout ce qui est objet d'enthousiasme, l'imagination et le cœur, la moralité et le sens artistique. L'œuvre de dissolution inaugurée par Luther aboutit ainsi, en développant ses conséquences logiques à l'athéisme intégral du XVIII<sup>e</sup> siècle et à l'anarchie sanglante de la Révolution française.

Sévère pour le protestantisme, Novalis n'est rien moins qu'un apologiste du catholicisme. Et l'on n'a pas le droit de le confondre avec le petit groupe des convertis romantiques qui, comme Frédéric

Schlegel se détachent de la Réforme par haine du rationalisme et s'en vont finalement chercher l'apaisement de leurs inquiétudes intellectuelles et morales dans la foi stricte et impérative de la Sainte Église catholique et romaine. Sans doute Novalis, dans son aversion pour les déclamations émancipatrices de l'ère des lumières, va aussi loin que possible dans l'admiration pour la discipline catholique. Il approuve le Souverain Pontife, le chef de la chrétienté, de s'être opposé jadis, en sa haute sagesse, « au développement insolent de certaines facultés humaines, ainsi qu'à des découvertes prématurées et dangereuses dans le domaine du savoir ». Il regarde comme une excellente mesure l'interdiction du mariage des prêtres. Il fait une brillante apologie de l'ordre des Jésuites en qui il voit une des plus merveilleuses créations de l'esprit ecclésiastique, une tentative grandiose pour rétablir la papauté dans sa gloire ancienne ; et il prédit que les Jésuites, réfugiés en Russie depuis la dissolution de l'ordre par Clément XIV, continueront certainement leur œuvre et reviendront, peut-être sous un nom différent, dans leur ancienne patrie. Ou bien encore il s'associe, dans ses *Cantiques spirituels*, à la dévotion catholique pour la Vierge Marie, pour la « Dame de la Chrétienté, sainte et merveilleusement belle » et lui dédie quelques-uns de ses hymnes les plus touchants. Mais rien ne serait plus

erroné que de prendre texte de ces passages pour prétendre que Novalis ait incliné, lui aussi, vers le catholicisme romain comme son ami Schlegel et se serait finalement converti à son exemple. Le mysticisme de Novalis plane en réalité au-dessus des divergences confessionnelles. Rien de plus éloigné de sa pensée que le dogmatisme rigoureux et le strict traditionnalisme du catholicisme. Il voit un frère, un « chrétien » comme lui, non pas seulement dans tous ceux qui révèrent comme lui le Christ, mais aussi dans le panthéiste qui choisit librement son médiateur dans l'univers entier, ou plus généralement dans tout homme susceptible d'émotion religieuse, d'enthousiasme pour le Divin. Peu lui importent, dès lors, les formes contingentes sous lesquelles la religion une et éternelle se manifeste en ce monde. La forme extérieure du catholicisme est, aux yeux de Novalis, caduque et périmée. « La vieille papauté, écrivait-il en 1799, est couchée au tombeau et Rome est pour la seconde fois une ruine ». Il ne travaille pas à une restauration des formes religieuses du passé mort. Ses regards sont dirigés vers l'avenir. Il aspire à l'avènement d'une religion universelle ou s'uniraient tous les peuples de la terre, d'une Église universelle où communieraient, sans distinction de nationalité, toutes les âmes éprises de sainteté.

Ce rêve mystique de Novalis n'était pas seule-

ment une fantaisie individuelle jaillie du cœur et de l'imagination d'un poète inspiré. Il traduisait des aspirations communes, vers cette époque, à une foule d'âmes religieuses. Il semble bien qu'il y ait eu, à ce moment un élan tout à fait sincère et assez touchant vers un idéal de concorde et d'union spirituelle. De toute part s'affirment ces aspirations iréniques à la fraternité religieuse : chez les piétistes qui rêvent de fonder, au-dessus des confessions particulières une communion universelle des âmes, — chez les Frères Moraves qui cherchent à organiser des groupements « philadelphiques » englobant l'universalité des fidèles du Christ, — chez les Francs-maçons, qui poursuivent l'idée de la régénération morale de l'humanité par le moyen d'une association occulte de penseurs et de philanthropes, — chez les illuminés mystiques qui prophétisent la venue du royaume de Mille ans, — chez les théosophes qui veulent grouper dans le « Temple mystique nouveau » toutes les croyances du passé, — chez les représentants de l'idéalisme philosophique qui travaillent à établir un compromis entre la foi et la science, — chez un Fichte qui veut unir dans son christianisme johannitique les chrétiens de toute confession, — chez un Schleiermacher qui, par delà les Églises visibles, rêve une « cité de Dieu », patrie de toutes les âmes religieuses, république sacerdotale où chacun est à son

tour chef et sujet, prêtre et fidèle. D'une façon générale les premières années du XIX<sup>e</sup> siècle apparaissent comme une époque de transition où s'annonce un renouveau de foi religieuse, mais où subsiste encore cet esprit de large tolérance qui animait les grands représentants de l'ère des lumières. Fortement imprégnée de rationalisme et de culture classique, éprise de l'idéalisme kantien et du néo-hellénisme de Gœthe et Schiller, l'Allemagne est profondément attachée à la foi chrétienne mais sans bigoterie ni fanatisme. La reine Louise que la nation révère à l'égal d'une sainte et comme le type idéal de la femme chrétienne cherche une consolation, aux heures de détresse, non seulement dans la Bible mais aussi dans les œuvres du « grand païen » Gœthe. Les représentants les plus illustres de l'époque, un Stein, un Scharnhort ou un Gneisenau, un Arndt, un Kœrner ou un Schenkendorf, sont des chrétiens convaincus ; mais leur piété n'a rien d'ascétique et se concilie le mieux du monde avec l'effort vers la haute culture ou avec l'action virile. Dans les ouvrages de piété de l'époque, la polémique et la dogmatique passent au second plan : c'est la personnalité et la religion de Jésus que l'on tâche de mettre en lumière ; et à cet égard il n'y a presque plus de divergences entre des catholiques comme Wessenberg ou Sailer, des supranaturalistes comme Storr, des rationalistes comme Conz



ou Gittermann et des piétistes comme de Valenti ou Nicolas de Brunn. De même les livres d'édification les plus répandus comme *l'Ami de la maison* de Hebel, les *Heures de recueillement* de Zschokke, les *Paraboles* de Krummacher sont animés d'un sincère libéralisme. De toute part s'élèvent au sein du protestantisme des voix qui réclament l'union en une seule Église évangélique des luthériens et des calvinistes. Il se trouve même des théologiens de profession comme Rothe qui croient entrevoir, après la période des divisions religieuses, l'avènement d'une ère de synthèse et espèrent la réconciliation finale du protestantisme et du catholicisme en un « catholicisme spéculatif, positif, rationnel ».

Ce sont là les dispositions qui se reflètent dans la religion de Novalis. Il ne faut point y voir un défi porté à la raison et à l'instinct scientifique, une déclaration de guerre à l'esprit moderne, une tentative de restaurer la foi catholique du moyen âge. Elle est un mysticisme enthousiaste et compréhensif qui se sent en communion avec tous ceux qui pressentent dans l'univers un principe divin et s'efforce d'unir en un même élan d'adoration et d'amour ceux qui aspirent au « retour à Dieu », à la réalisation graduelle du Divin dans le monde.

---

## CHAPITRE VI

---

# L'ŒUVRE POÉTIQUE DE NOVALIS

---

### I

Nous avons esquissé au chapitre précédent les grandes lignes de la cosmologie et de la religion de Novalis, telles qu'elles nous apparaissent dans ses fragments et ses opuscules en prose. Mais Hardenberg n'est pas un pur spéculatif. Il est d'abord et surtout un Voyant, un intuitif. Et il ne s'est pas borné à exprimer ses intuitions sous forme de théories philosophiques et de réflexions abstraites. Il s'est efforcé aussi de les présenter d'une façon concrète, sous forme de symboles, au moyen d'œuvres poétiques. Le penseur qui voyait dans l'univers un produit de l'imagination et détrônait l'antique Fatalité pour remettre aux mains de la Poésie le soin de tisser la destinée du monde, devait tout naturellement tenter d'exposer ses idées non pas seulement en une *Encyclopédie* philosophique, mais dans

le cadre de fictions artistiques. L'œuvre littéraire de Novalis, que nous allons examiner maintenant est ainsi le complément nécessaire de l'œuvre du fragmentiste que nous avons considérée jusqu'à présent. On peut même dire, je crois, que Novalis s'est exprimé d'une manière plus vivante, plus significative et plus complète dans ses productions poétiques que dans ses écrits spéculatifs.

Hardenberg a été poète lyrique et romancier.

Sur le poète lyrique l'essentiel a déjà été dit plus haut. Nous avons étudié son œuvre capitale, les *Hymnes à la nuit* avec assez de détails pour qu'il soit superflu de revenir sur ce sujet. Nous avons aussi mentionné et cité à diverses reprises, les *Cantiques spirituels* composés par Novalis, entre 1799 et 1800 et publiés dans l'*Almanach des Muses* pour 1802. Il nous suffira d'ajouter, ici, que ce sont ces hymnes pieuses dont quelques-unes ont été insérées dans les recueils de cantiques pour les églises évangéliques et servent aujourd'hui encore à l'édification des fidèles, qui ont fondé la réputation populaire de Novalis. Et de fait, ces cantiques que Frédéric Schlegel qualifiait de « divins » et plaçait à côté des plus belles poésies du jeune Goethe, ces chants religieux où la critique contemporaine vante aujourd'hui encore « l'extraordinaire limpidité de la forme, l'émotion dénuée de toute emphase, de tout ornement littéraire, la mélodie simple et entraî-

nante de la versification » inaugurent, comme on l'a dit, une date nouvelle dans l'hymnologie évangélique. A une époque où les chants d'église ne faisaient guère que développer de plats lieux communs de morale, Hardenberg a su découvrir à nouveau la source profonde de l'émotion religieuse. Aucune traduction, malheureusement, ne saurait donner une idée, même lointaine, du charme prenant de ces strophes toutes simples et unies. Il faut lire dans l'original des pièces comme le célèbre hymne à Jésus *Wenn ich ihn nur habe*, ou l'hymne à la Vierge *Ich sehe dich in tausend Bildern* pour sentir le prix de ces effusions ingénues comme une prière d'enfant et que nous n'hésitons pas à placer, avec les *lieder spirituels* de Bach, parmi les créations les plus pures et les plus touchantes du génie lyrique religieux de l'Allemagne.

Ayant ainsi brièvement rappelé les titres de gloire de Novalis comme poète lyrique, nous passons tout de suite à l'étude de ses deux grandes œuvres épiques, le fragment du *Disciple à Saïs* et surtout *Henri d'Ofterdingen*.

Si comme penseur, Novalis a puisé, nous l'avons vu, à des sources très diverses, il n'a guère subi, comme auteur de romans, qu'une seule influence vraiment importante, celle de Gœthe. C'est dans *Wilhelm Meister* qu'il a trouvé, de son propre aveu, le modèle dont il s'est inspiré pour son œuvre capitale, *Ofterdingen*.

Frédéric Schlegel avait, dans ses *Fragments de l'Athenæum* émis cet aphorisme retentissant et paradoxal : « La Révolution française, le *Système de la Science* et *Wilhelm Meister*, sont les trois plus grandes idées directrices de ce siècle ». Et l'on constate en effet que si l'idéalisme fichtéen et la doctrine du subjectivisme absolu ont exercé une influence profonde sur la pensée des romantiques, ils ont trouvé, d'autre part, dans les *Années d'apprentissage de Wilhelm Meister* le type classique du roman, une forme d'art nouvelle dont ils ont profondément senti l'originalité puissante et l'exceptionnelle valeur poétique.

Dans un article de l'*Athenæum*, capital pour l'histoire du romantisme allemand, Schlegel analyse longuement le roman de Goethe qui lui paraît avoir pour l'art moderne la même importance que les chefs-d'œuvre de Sophocle pour le drame antique. Dans cette œuvre qui débute modestement comme une description de la vie de théâtre pour s'épanouir peu à peu en une étude profonde sur l'art de la vie et sur l'éducation de l'humanité, il note la profondeur symbolique et philosophique s'alliant à l'objectivité et au réalisme le plus vivant et le plus plastique ; — il signale l'*ironie* du poète qui semble en quelque sorte planer au-dessus de son œuvre et la contempler avec un sourire détaché sans la prendre tout à fait au sérieux ; — il reconnaît enfin un incompa-

rable poème en prose, écrit dans une langue merveilleuse, imprégnée d'une beauté véritablement musicale. *Wilhelm Meister* lui apparaît, en un mot, comme une sorte de « Somme » poétique de la culture moderne tout entière. Ce n'est pas *un* roman, c'est *le* roman par excellence.

Or ce jugement est celui de tout le cercle des premiers romantiques. Partout le chef-d'œuvre de Goethe est lu, admiré, imité. De toute part on voit surgir des imitations. Dans le *Titan* de Jean-Paul, dans le *Sternbald* de Tieck, dans la *Lucinde* de Frédéric Schlegel, dans le *Florentin* de Dorothee Veit, pour ne parler que des œuvres les plus connues, l'influence de *Wilhelm Meister* apparaît d'une façon irrécusable.

Cette influence s'observe aussi très distinctement chez Novalis. Il dévore le roman dès son apparition, à partir de 1795, si nous en croyons le témoignage de son ami le bailli Just. Son journal intime après la mort de Sophie, montre en tout cas qu'en 1797, il l'étudie minutieusement et le prend à tout instant pour thème de ses méditations. Il arrive à le connaître presque par cœur. Et il commence par l'admirer passionnément.

Il y voit d'abord ce que l'on pourrait appeler l'éducation esthétique de l'idéaliste. *Wilhelm Meister* est en effet idéaliste au début du roman de Goethe et il reste idéaliste au dénouement. Dans l'in-