

LES GRANDS ÉCRIVAINS ÉTRANGERS

HENRI LICHTENBERGER

Professeur Adjoint à la Sorbonne

NOVALIS

PARIS

BLOUD & C^{ie}, ÉDITEURS

7, PLACE S^t-SULPICE; 3, RUE FÉROU; 6, RUE DU CANIVET

1912

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Copyright by Bloud et C^{ie} — 1912

Novalis

Henri Lichtenberger



Bloud et Cie, Paris, 1912

Exporté de Wikisource le 14 juillet 2026

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE I

La Jeunesse de Novalis.

- I. L'enfance du poète. Sa première éducation. Son séjour à l'université de Iéna
- II. Novalis à Leipzig. Ses relations avec Frédéric Schlegel
- III. Il achève à Wittemberg ses études universitaires

CHAPITRE II

L'Expérience de l'amour et de la mort.

- I. Les amours de Novalis et de Sophie von Kühn
- II. La maladie et la mort de Sophie
- III. La douleur du poète. Sa résolution mystique de suivre sa fiancée dans la mort
- IV. Les *Hymnes à la Nuit*

CHAPITRE III

Le retour à la vie.

- I. Échec de la tentative de suicide philosophique de Novalis
- II. La Science, l'Amour, la Poésie le rattachent à la vie

CHAPITRE IV

Les Sources de la pensée de Novalis.

- I. Le mysticisme
- II. Le Christianisme
- III. La spéculation philosophique
- IV. Les sciences naturelles
- V. La théosophie et la magie

CHAPITRE V

La doctrine philosophique et religieuse de Novalis.

- I. Les Fragments
- II. L'illusion dualiste et l'idéalisme magique
- III. L'imagination productrice
- IV. L'idéalisme magique : abolition de l'illusion dualiste par les progrès de la science, du corps et des sens, de la volonté et de la foi, de l'amour et de l'art
- V. L'idéalisme magique : le rétablissement de l'Unité dans l'univers
- VI. La religion de Novalis

CHAPITRE VI

L'œuvre poétique de Novalis.

- I. Novalis romancier : l'influence de *Wilhelm Meister*
- II. Le *Disciple à Saïs*
- III. *Ofterdingen* : la composition
- IV. *Ofterdingen* : la première partie
- V. *Ofterdingen* : le Conte de Klingsohr

VI. *Ofterdingen* : la seconde partie

Conclusion.

- I. Les derniers jours de Novalis
- II. La valeur de son œuvre

Bibliographie.

CHAPITRE I

LA JEUNESSE DE NOVALIS

I

George Frédéric Philippe de Hardenberg, — ou pour le désigner par le pseudonyme sous lequel il est connu dans l’histoire littéraire, Novalis — naquit le 2 mai 1772 à Wiederstedt, dans le comté de Mansfeld, sur le bien patrimonial de son père, le baron Henri Ulric Erasme de Hardenberg.

Son enfance s’écoula dans un milieu sans lumière et sans joie.

Le château familial des Hardenberg était un vieux couvent du XIII^e siècle, aux fortes murailles dominées par une tour massive, aux fenêtres cintrées entourées de vigne vierge, avec de grandes pièces hautes de plafond et de longs corridors sonores. Tout autour, un vaste parc, sévère et sans fleurs, ombragé d’arbres séculaires parmi lesquels dort un étang noir. C’est dans cette sombre et hautaine demeure, dans un rez-de-chaussée humide et sans jour, que se passent les premières années de Novalis.

Et l’atmosphère morale dans laquelle il grandit est également imprégnée d’austérité et de tristesse. Son père, Erasme, gentilhomme de haute culture et de caractère fortement trempé, s’était converti au piétisme le plus sévère après une jeunesse orageuse et une existence assez accidentée. La mort de sa première femme qu’il aimait passionnément, emportée après quelques mois de bonheur, au cours d’une épidémie de petite vérole, lui était apparue comme un avertissement du ciel. L’instinct de piété, héréditaire dans sa

famille s'était brusquement éveillé en lui. Résolu à expier par une existence consacrée à Dieu les désordres de sa vie passée, il avait rompu avec le monde pour se vouer à la dévotion et au travail. Avec les années, il était devenu un solitaire misanthrope et autoritaire, tourmenté de scrupules religieux, hanté par une tristesse qu'il n'avait jamais réussi à secouer, cherchant l'oubli dans un labeur acharné, dur pour les autres et plus encore pour lui-même, distant envers tout le monde, sans tendresse même pour ses proches. La mère de Novalis était une timide et frêle créature, une cousine pauvre que Erasme de Hardenberg avait épousée en secondes noces. Humblement dévouée à son redoutable mari, épuisée par la naissance consécutive de onze enfants, il semble qu'elle ait glissé à travers la vie comme une ombre mélancolique, aimante et douce, mais sans joie ni gaîté, délicate et trop impressionnable, souvent malade, hantée parfois par des idées noires. Ainsi la jeunesse de notre futur poète s'écoula monotone et solitaire — car le vieux Hardenberg ne tolérait personne auprès de lui ni autour des siens, — entre ce père qui lui inspirait plus de respect que d'affections et contre lequel sa nature indépendante commençait à se révolter, cette mère résignée, lasse, effacée et ses frères qui étaient ses seuls camarades de jeux et qu'il aimait tendrement.

Au point de vue physique nul doute que Novalis n'ait hérité de ses parents et spécialement de sa mère un élément morbide. Toute cette génération de Hardenberg présente en effet des symptômes pathologiques irrécusables. Sur les dix frères et sœurs qu'avait Novalis, *un* seul survit à ses parents. Tous les autres meurent prématurément, les uns tout jeunes, les autres avant la trentaine. Plusieurs succombent aux atteintes de la tuberculose. Chez d'autres se manifestent des troubles nerveux, une tendance à l'hypocondrie, voire même à une sorte d'hystérie. Que des prédispositions héréditaires malades aient existé aussi chez Novalis, cela n'est point douteux. Je n'ai pas l'intention de faire de lui un « anormal », de rééditer à son propos le thème rebattu de la parenté du génie et de la folie, d'expliquer son mysticisme comme un produit de la dégénérescence nerveuse et de jeter d'avance le discrédit sur ses idées en présentant le penseur comme un détraqué. Rien ne nous autorise à prétendre que le mécanisme psychique de Novalis ait été *faussé* d'une manière appréciable par des troubles morbides ayant leur source dans sa nature physique. Tout

ce que je veux constater ici, c'est le fait indéniable qu'il porte, comme ses frères et sœurs, le poids d'une hérédité inquiétante, que son organisme renferme des germes de dissolution qui l'ont conduit de bonne heure à la mort. Ces conditions physiques ont eu évidemment une répercussion sur sa pensée. Mais dans l'état actuel de nos connaissances, c'est à peine si nous pouvons entrevoir dans quel sens s'est exercé leur action. Je ne chercherai donc pas à définir la personnalité ni à expliquer la pensée de Novalis par des considérations pathologiques. J'abandonne de parti pris cet ordre de recherches aux spécialistes qui possèdent en ces matières délicates des connaissances et une expérience pratique qui me font défaut. Et, après avoir signalé, comme il était indispensable, le fait qu'il y a eu probablement chez Novalis un élément morbide héréditaire, j'essaierai d'interpréter sa vie et son œuvre comme je le ferais pour une personne entièrement « normale », en insistant le moins possible sur les perturbations que la nature physique de Novalis a pu produire dans son évolution psychique.

Sur le développement intérieur de Hardenberg pendant ses années d'enfance, nous sommes assez peu renseignés. Une tradition de famille veut qu'il ait passé ses premières années, jusqu'à l'âge de neuf ans, dans une sorte d'engourdissement intellectuel ; puis que, à la suite d'une crise physique, — une dysenterie compliquée d'atonie stomacale — il ait fait preuve brusquement et sans transition d'une extraordinaire vivacité d'esprit. L'examen des devoirs d'écolier de Novalis et le témoignage d'un de ses premiers maîtres semblent plutôt indiquer que son intelligence fut précoce et son esprit éveillé et original. Nul doute, d'autre part, que le sens religieux ne se soit développé de bonne heure chez lui, sous l'influence de l'éducation pieuse reçue d'abord à la maison paternelle, puis à la colonie morave de Neunietendorf où il commence son instruction en vue de se préparer au ministère évangélique. Notons aussi chez lui le développement précoce de la vie affective — à sept ans déjà « l'amour effleure son cœur d'une légère caresse », — la préoccupation de l'invisible qui se révèle dans ses jeux d'enfant ainsi que la faculté de se créer, à côté de l'existence réelle, une vie de rêve féerique et merveilleuse et nous aurons réuni les traits les plus frappants de la psychologie du jeune Hardenberg. C'est un enfant à l'imagination ardente, au cœur tendre, d'une sensibilité vibrante, d'une intelligence très compréhensive, un rêveur qui, dans le milieu austère et

grave où il s'est développé, s'est un peu replié sur lui-même et n'a pu encore s'épanouir librement.

Son horizon cependant s'étend peu à peu. Un oncle paternel, le commandeur de Hardenberg, le « Grand-Croix », comme on l'appelait dans l'intimité, le tire d'abord de son isolement. Il avait cru discerner en son neveu des promesses de talent, et comme il n'avait pas d'enfants lui-même, il l'avait invité, à venir dans sa magnifique demeure de Lucklum, en Brunswick, pour le préparer à faire une carrière brillante. Mais ce grand seigneur d'ancien régime, très entiché de noblesse, étroit d'esprit et de cœur sec, assez borné malgré ses prétentions à l'infailibilité, était au fond trop médiocre pour pouvoir exercer une influence durable sur une nature comme celle de Novalis. Celui-ci d'ailleurs ne resta pas longtemps dans ce milieu mondain et fort libre d'allures, qui pouvait être dangereux pour un adolescent à l'imagination ardente. On l'envoya terminer ses études secondaires au gymnase d'Eisleben où, sous la direction du recteur Jani, il s'enthousiasma pour l'antiquité classique et en particulier pour Horace, dont il traduisit de nombreux fragments en hexamètres allemands.

Vers l'automne de 1790, enfin, il se rend à l'université d'Iéna où il doit faire ses études de droit. Mais il y trouve comme professeurs Reinhold, le vulgarisateur de Kant et surtout Schiller qui excite à ce moment l'enthousiasme le plus profond parmi la jeunesse universitaire. Et aussitôt ses projets de travail régulier s'en vont à vau-l'eau. Schiller incarne désormais à ses yeux, l'idéal de beauté poétique et de beauté morale, de liberté et de pureté qui flottait devant son imagination de jeune homme. « Son regard, écrivait-il plus tard, me prosterna dans la poussière et puis me redressa de nouveau ». Il lui inspire dès le premier moment une confiance absolue et sans limite. Il le tient pour son maître et son guide, et déclare que si jamais il produit une œuvre de valeur c'est à l'inspiration de Schiller qu'il le devra. Et au lieu de piocher son droit, le voilà qui s'adonne à la poésie, compose une petite élégie qui paraît sous ses initiales dans le *Mercure allemand*, et esquisse même un drame intitulé *Kunz de Stauffungen*. Son père s'inquiète de le voir ainsi se dissiper ; il s'ouvre de ses préoccupations à un ami d'Iéna. Prévenu par celui-ci, Schiller s'empresse de réparer le mal qu'il a commis sans le vouloir. Il fait venir le jeune étudiant, lui remontre la nécessité de se préparer à une carrière régulière et lui fait sentir l'intérêt

supérieur de ces sciences austères, dont le premier aspect l'avait rebuté. Aisément convaincu par la parole entraînante du maître aimé, Novalis s'incline. Il quitte non sans regrets mais sans révolte l'université d'Iéna, où il avait goûté pour la première fois les douceurs de la liberté complète et se rend à Leipzig où il doit, en compagnie de son frère Erasme, étudier les mathématiques, le droit et la philosophie.

II

À Iéna Novalis avait pris contact avec le classicisme allemand et l'idéalisme kantien. À Leipzig il se trouve en présence du romantisme naissant : il rencontre Frédéric Schlegel et se lie avec lui d'une étroite amitié.

Ce furent, on le sait, des personnalités singulièrement complexes, mobiles et déconcertantes que ces premiers romantiques allemands. Lorsque, au cours des dix dernières années du siècle finissant, on les vit surgir à l'horizon littéraire, ils apparurent tout à la fois comme des révolutionnaires effrénés, des décadents blasés, des apôtres enthousiastes.

Des révolutionnaires : car ils affichaient le radicalisme le plus subversif en philosophie comme en politique, glorifiant hautement la Révolution française, dénigrant avec passion la sagesse terre à terre de « l'ère des lumières », la prudente médiocrité des idées rationalistes sur l'art, la morale, la religion, prêchant la révolte contre la tyrannie de la froide raison au nom des droits supérieurs de l'imagination et du cœur, accablant de leurs railleries et de leurs sarcasmes les philistins effarouchés ou les défenseurs de l'ordre établi.

Des décadents : car ces contempteurs de la société et de la culture du temps sont en même temps des blasés rongés par le spleen, sceptiques jusqu'au complet nihilisme moral, déprimés par l'abus de l'analyse dissolvante d'eux-mêmes et de l'ironie corrosive, destitués de toute énergie pour l'action virile ; ce sont des acteurs qui jonglent avec les mots et les sentiments, qui se composent des attitudes théâtrales, qui sont devenus incapables, finalement, de discerner au juste où finit chez eux la sincérité et où commence le cabotinage.

Des apôtres pourtant : car ces comédiens annoncent avec une assurance imperturbable et une superbe grandiloquence, un renouveau de la culture européenne, ils se posent en réformateurs de la littérature, de la philosophie, de la science, des mœurs publiques, de la religion elle-même ! Ils rêvent une vaste synthèse où viendront se fondre tous les intérêts sociaux et moraux, religieux et artistiques de l'humanité et se tiennent pour les prophètes chargés d'annoncer aux hommes cet évangile nouveau.

Frédéric Schlegel, lorsqu'il débarque à Leipzig, en 1791, âgé de dix-neuf ans comme Novalis, résume en sa personne tous les traits du romantique tel que nous venons de le dépeindre. Destiné par sa famille d'abord aux affaires, puis, aux études juridiques, il ressent une aversion décidée pour les unes comme pour les autres et débute ainsi dans la vie par une crise pénible d'incertitudes et de stériles agitations. Le commencement de son séjour à Leipzig marque précisément le point culminant de ses désordres et de sa détresse matérielle et morale. Incapable de s'imposer à lui-même une discipline stricte, il vit au hasard, dispersant ses efforts et gaspillant son temps, se partageant entre l'étude et la société s'appliquant volontairement à devenir un homme du monde accompli et accumulant entre temps d'immenses lectures qui embrassaient tout à la fois l'histoire et le droit, la politique et la poésie ancienne, la littérature et la philosophie contemporaines. C'est un dilettante intellectuel perpétuellement occupé à s'analyser lui-même, plein de mépris pour le « vil troupeau », gonflé de « l'aspiration vers l'infini », ballotté entre l'enthousiasme et le dégoût, persuadé qu'il est « unique » au monde, que nul ne le comprend, qu'il n'est pas fait pour être aimé, assoiffé néanmoins d'amour et d'amitié en dépit (ou peut-être à cause) de son égoïsme profond et de sa sécheresse de cœur, accablé du sentiment de son isolement, hanté par des idées probablement sincères de suicide, affichant d'ailleurs un athéisme provoquant et décrétant comme Stirner ou Nietzsche, que l'homme supérieur doit être son propre Dieu. Son héros favori c'est à ce moment Hamlet en qui il voit une âme sœur de la sienne : Hamlet meurt victime de sa raison infinie ; si elle était moindre, il agirait en héros ; son essence intime est « un effroyable néant, le mépris du monde et de soi-même », sa destinée, la tragédie du désespoir héroïque. Et la vie extérieure du jeune Schlegel est aussi désordonnée que sa vie intérieure. Il se lie d'amitié avec Hardenberg ou encore avec un

certain comte de Schweinitz dont il a fait la connaissance dans le monde où l'on s'amuse. Mais il met une telle passion dans ces amitiés orageuses qu'il ne tarde pas à se brouiller avec ceux qui en sont l'objet, ce qui provoque chez lui de véritables accès de désespoir. En amour il est plus malheureux encore. Il s'éprend d'une coquette à la fois provoquante et froide, se conduit vis-à-vis d'elle avec une insigne maladresse, témoignant tantôt d'une timidité déplacée, tantôt affectant au contraire une assurance plus déplacée encore ; et il réussit à faire ainsi d'une aventure qui pour un autre eût été une expérience peut-être intéressante, une espèce de drame d'amour bizarre, ridicule et pourtant douloureux. Dans sa vie comme dans ses idées il se montre encore tout à fait incapable de bon sens, de logique, de mesure.

Qu'est-ce qui pouvait attirer Hardenberg vers cet anarchiste de lettres décadent et un peu bohème et quel avantage a-t-il retiré d'une semblable amitié ?

Constatons d'abord que rien ne nous permet de supposer que Novalis ait été même temporairement gagné par le nihilisme intellectuel et moral de son ami. Il ne semble pas qu'il ait traversé une crise religieuse, ni que la foi chrétienne qu'il tenait de l'enseignement familial et de son éducation piétiste ait jamais vacillé en lui. Il a pu lui arriver de protester contre l'austérité un peu morose de la religiosité paternelle. Mais il n'a jamais été gagné ni par le scepticisme, ni par l'esprit de révolte. Dans ses premiers essais poétiques, qui datent de cette époque, on trouve çà et là des accents nettement chrétiens et d'une évidente sincérité. Relisez plutôt la pièce intitulée Contentement, où Novalis exhorte l'homme à « ne pas maudire cette vie du pèlerin terrestre ». Sans doute, conclut le poète, il y a des heures douloureuses dans la vie où le spectacle de la nature et du printemps, où l'amitié et la philosophie ne sauraient vous préserver contre l'assaut de la mélancolie : « C'est pourquoi réfugie-toi, ô homme, auprès du Livre de la très divine religion, près du Livre très saint ; là seulement cherche la consolation qui t'avait fui. De là coulera à flots en ton cœur la paix bénie, l'intime félicité et, sur ton rude sentier, te sourira le divin contentement ». Plus concluants encore sont les passages nombreux qui attestent l'effort passionné du jeune homme vers un idéal moral supérieur, où il confesse humblement les défauts qu'il se reconnaît et aspire ardemment à se rapprocher de la perfection qu'il entrevoit. « Sans force, je me vois

condamné par le sort à la jouissance indigne d'un homme ; je frémis lâchement devant le danger. La destinée m'a donné une éducation efféminée. Je suis non pas son favori mais son esclave ». Et il conclut : « Prends-moi donc, ô Parque, ce que des milliers d'êtres implorent, ces dons que ta bonté m'a si généreusement départis ; donne-moi les soucis, la misère, les tourments ; mais en échange donne de l'énergie à mon esprit. » Ce ne sont point là les accents d'une âme blessée par le doute. L'adolescent qui écrivit ces vers n'a pas vu se dresser devant son imagination la vision inquiétante de la « mort de Dieu ». C'est un croyant qui a foi en Dieu, qui sait où est le bien et le mal, et qui, conscient de sa faiblesse et de ses imperfections, voudrait se rapprocher de l'idéal qui flotte devant son imagination.

La religiosité très sincère du jeune Hardenberg n'a d'ailleurs rien d'ascétique ni de chagrin. Il aime la vie, il veut en jouir largement et c'est sans remords, en bonne conscience, qu'il aspire au plein épanouissement de sa personnalité. L'enfant rêveur et replié sur lui-même est devenu un élégant cavalier qui se flatte de « jouer un rôle brillant sur la scène du monde », qui mène gaiement la vie pittoresque d'étudiant allemand, qui se bat en duel, qui a le sang chaud et le cœur inflammable, fréquente volontiers le monde où l'on s'amuse et s'éprend à Leipzig, d'une certaine Julie qui figure plus tard dans la société berlinoise sous le nom de Mme Jourdans. Beau et richement doué, appartenant à la plus haute aristocratie, il est fait pour plaire et pour réussir dans le monde. Il s'y présente comme un dilettante épris de philosophie et d'art, enthousiaste de Platon et de Hemsterhuys, causeur étincelant dès qu'il se trouve en face d'un partenaire digne de lui. Il professe un optimisme convaincu et déclare « qu'il n'y a point de mal dans l'univers », qu'on se rapproche d'un nouvel âge d'or. Bref, il apparaît à son ami Schlegel comme l'incarnation même de la jeunesse et de la joie de vivre. « Le destin, écrit celui-ci à son frère, a mis dans mes mains un adolescent dont on peut tout espérer... C'est un tout jeune homme encore, de belle mine et de bonnes manières, au visage distingué, aux yeux noirs. Sa physionomie prend une expression magnifique quand il parle avec chaleur — avec quelle chaleur indescriptible ! — d'une belle chose ; il parle trois fois plus et trois fois plus vite que le commun des mortels. Il a l'intelligence la plus vive et la plus ouverte. Jamais le joyeuse

fraîcheur de la jeunesse ne m'est apparue si éclatante. Il y a en lui une pudeur de sentiments qui vient de l'âme, non de l'inexpérience. Il est très gai et malléable et prend pour l'instant toutes les empreintes qu'on lui communique. »

Le défaut que, en toute simplicité, il constate chez lui et que ses camarades relèvent également, c'est une certaine mobilité d'impressions, une instabilité qui l'entraîne à toute sorte de désordres, dont il souffre et dont il ne parvient pas à se corriger. Schlegel observe chez son ami « une mobilité sans frein qu'une femme même perdrait sa peine à vouloir fixer » ; il le trouve « brusque jusqu'à la sauvagerie, animé d'une joie toujours remuante et inquiète » ; il lui déclare sans ménagements. « Je vous trouve tantôt adorable, tantôt méprisable », ou encore, « Vous voyez le monde en double : une fois comme un bon jeune homme de quinze ans et ensuite comme un mauvais sujet de trente. » Et de fait : il y avait dans sa vie un décousu dont il se rendait compte lui-même et qu'il ne pouvait approuver. Il était capricieux dans sa vie sentimentale, flambait comme un feu de paille et s'éteignait tout aussitôt après. Son frère Erasme l'avait surnommé « Fritz le papillon » et déclarait qu'il ne se chargerait pas d'écouter les doléances de toutes les belles que ce don Juan avait courtisées. Novalis était arrivé à Leipzig avec les plus sages résolutions de travail. « Il faut chercher à acquérir plus de fermeté, de décision, de logique, de constance et j'y arriverai le plus aisément par l'étude sérieuse du droit. Je me ferai une loi stricte d'observer un jeûne absolu en ce qui concerne les belles lettres et de m'abstenir de tout ce qui pourrait m'éloigner de mon but ». Or il lui fallait bien reconnaître qu'il n'avait pas trouvé l'énergie de s'imposer cette discipline ferme, que, tout comme à Iéna, il s'était laissé distraire, et qu'au lieu de suivre des cours il avait composé des vers, causé philosophie ou simplement fait la fête avec son ami Schlegel. Et il constatait cette faillite avec de sincères remords, maudissant les « divagations désordonnées de son imagination », se reprochant « ses heures d'irréflexion », et ses « errements », déplorant cet « égoïsme » qui se développe si aisément chez des natures comme la sienne et dont il espère se défaire à la suite d'un rigoureux examen de conscience.

Ne nous dissimulons pas, d'ailleurs, que si ce vagabondage sentimental, philosophique et littéraire n'entrait pas dans le programme que s'était trace

Hardenberg et si, surtout, il devait apparaître à son père comme la plus funeste et dangereuse aberration, il a eu, pour la formation de la personnalité de notre poète, une importance capitale. Si Novalis compte dans l'histoire de la littérature et de la pensée allemande, ce n'est pas seulement parce qu'il a été un mystique chrétien d'une exquise ingénuité, mais aussi parce qu'il apparaît en même temps comme l'un des représentants typiques de cette génération idéaliste et romantique qui se développait à ce moment en Allemagne. Or, c'est bien à Leipzig et au contact de Frédéric Schlegel, qu'il a pris conscience de cette culture romantique, qu'il s'est assimilé dans ses grandes lignes la conception du monde qui germait dans les esprits les plus avancés de la jeunesse d'alors. C'est ce besoin profond d'entrer en communion avec l'âme de son temps qui l'a certainement entraîné vers Schlegel en dépit des différences profondes qui les séparaient. Il a peut-être toujours gardé vis-à-vis de l'homme une défiance en somme être justifiée : « Sois sur tes gardes dans tes rapports avec Schlegel », écrivait-il dans son Journal intime. Mais il se rendait bien compte du profit qu'il pouvait tirer d'une liaison intellectuelle avec lui. Il avait sû deviner en Schlegel un génie capable de jouer vis-à-vis de lui le rôle d'initiateur à la vie de l'esprit, le prêtre d'Éleusis, qui lui ouvrirait le sanctuaire de la culture contemporaine. « Par toi, lui écrivait-il un peu plus tard, j'ai appris à connaître le ciel et les enfers, par toi, j'ai goûté aux fruits de l'arbre de la science. » Initié déjà par Reinhold et Schiller à l'idéalisme kantien, il apprend de Schlegel à mieux comprendre le Goethe de l'époque classique et l'idéal de la culture hellénique. Il s'enthousiasme avec lui pour la Révolution française et cela avec d'autant plus d'ardeur, que son père et son oncle fulminaient avec toute l'indignation de bons et loyaux conservateurs contre les forfaits des sans-culottes et contre les idées nouvelles. Il pénètre à sa suite dans les arcanes de la philosophie de Fichte. Il suit dans les cahiers philosophiques de son ami qu'il se fait prêter, la genèse progressive de la pensée romantique.

À Leipzig, d'ailleurs, sa personnalité littéraire ne s'est pas encore formée. Sans doute Frédéric Schlegel, après lecture de ses premiers essais poétiques, lui prédit aussitôt un brillant avenir. « J'ai parcouru ses œuvres, écrit-il à son frère Guillaume. Aucune maturité dans la langue et la versification ; de constantes digressions ; une excessive longueur ; une

surabondance d'images simplement ébauchées. Mais tous ces défauts ne m'empêchent pas de flairer en lui les qualités qui font le grand poète lyrique, une sensibilité originale et belle et une aptitude à percevoir toutes les nuances du sentiment. » Mais il semble bien que ce jugement ait été dicté à notre critique plutôt par l'impression vivante qu'il avait reçue de la personnalité de Hardenberg que par l'examen réfléchi de ses poésies mêmes. Ces premiers essais, qui figurent aujourd'hui tout au long dans les éditions critiques récemment parues, sont en effet d'une insignifiance presque constante. Ce sont des petites pièces sur le vin et l'amour, des gentillesses anacréontiques, d'aimables parodies de l'antique, des poésies de circonstances, où l'on retrouve l'influence de toutes les lectures du jeune homme, Klopstock et les poètes du *Hainbund* de Göttingue, Wieland et les anacréontiques, Bürger surtout, pour qui Novalis témoigne d'une particulière prédilection. Ou bien c'est une esquisse de drame, *Kunz de Stauffungen*, qui n'est pas autre chose qu'une pâle et médiocre imitation de *Götz de Berlichingen*. À peine si, çà et là, dans quelques pièces d'inspiration religieuse (*Contentement ou Plaintes d'un jeune homme*) on entend quelques accents un peu plus personnels. Novalis n'est encore qu'un dilettante aimable et un peu prolixe. Le poète n'est pas né en lui : il ne se développera que lorsqu'il aura reçu le baptême de la souffrance.

Le séjour de Leipzig, cependant, aboutit pour Hardenberg, comme celui d'Iéna, à une crise intérieure et à des explications désagréables avec sa famille. Une brouille avec Schlegel, passagère d'ailleurs, mais qui sur le moment faillit amener un duel, l'état de trouble où le plonge sa passion vite éteinte mais très ardente pour Julie, les soucis que lui donnent une affaire de dettes restée mystérieuse, où il se conduisit, au dire de Schlegel, « comme un enfant » et où l'honneur de sa famille risqua, paraît-il, un instant de se trouver compromis, toutes ces circonstances réunies suscitent chez lui une véritable détresse morale. Il songe à lâcher toutes les études et à se faire soldat. Il se découvre brusquement une vocation militaire qui s'impose à son imagination, vers le début de 1793, avec l'intensité d'une idée fixe. Il lui semble que le service des armes sera pour lui la meilleure discipline morale. Obligé de « se plier aux règles rigides d'un système », astreint à l'accomplissement strict de devoirs bien définis et à des besognes en grande partie machinales, il acquerra peu à peu, affirme-t-il, cette fermeté de

caractère qui lui fait défaut. Son père, impressionné d'abord par la solennité de son langage, se montre tout prêt à acquiescer à son désir. Il se rend alors à Eisleben pour s'entendre définitivement avec les siens. Mais lorsqu'il se trouve en présence de la réalité prosaïque, son grand projet lui apparaît beaucoup moins séduisant. Il apprend que la situation financière de son père n'est rien moins que brillante, qu'il ne peut être question pour lui d'entrer dans quelque régiment de cavalerie élégant, que son avancement serait lent, son existence matérielle étriquée et médiocre. Et son enthousiasme pour la carrière militaire s'éteint aussi vite qu'il s'était enflammé. Il s'aperçoit qu'il arrivera tout aussi aisément à se créer une situation indépendante en continuant ses études. Et dans ces conditions il se décide à changer encore une fois d'université : de Leipzig il émigre à Wittemberg.

III

Dans la petite cité saxonne, un peu assoupie, mais où flottaient les souvenirs d'un passé glorieux, Hardenberg trouve enfin une atmosphère favorable au recueillement et au travail. Il se met donc à l'ouvrage pour rattraper le temps perdu. Et cela de bon cœur. Il n'a point de regrets, semble-t-il, de l'existence bruyante et agitée qu'il menait à Leipzig. Pas un instant il ne songe à se faire homme de lettres, à devenir un professionnel de la plume. Il ne sera et ne veut être écrivain qu'à ses heures de loisir, pour satisfaire l'instinct de nature qui le porte vers la poésie et la philosophie. Il sent au contraire très vivement, la nécessité de choisir une carrière, quoiqu'il pût lui en coûter. Il s'y résout non pas seulement par déférence pour les conseils de son père, mais parce qu'il perçoit clairement tout le profit qu'il peut tirer, pour son perfectionnement intérieur, d'une activité pratique bien réglée. En dépit de « sa nature foncièrement anti-juridique, sans vocation ni instinct pour le droit », il se prépare donc en conscience au métier d'administrateur. Il termine avec ardeur l'étude de la législation saxonne fort négligée jusqu'alors. Arrivé à Wittemberg au printemps de 1793, il passe avec succès ses examens dès le mois de juin de l'année suivante et se sent heureux d'avoir derrière lui, à vingt-deux ans tout « le fatras d'école. »

Son rêve d'avenir se précise maintenant. Pour fixer la mobilité de sa nature d'imaginaire et donner de la consistance à son caractère, il avait songé un instant à embrasser l'état militaire. Il pressent maintenant que c'est dans l'accomplissement régulier des devoirs domestiques qu'il trouvera cette paix de l'âme tant cherchée. Il est convaincu, écrit-il à sa mère, que le goût pour le bonheur du foyer, qui est si vivace en lui, ne peut manquer d'avoir sur sa destinée l'action la plus bienfaisante. Il sent qu'il est fait pour la vie de famille, qu'elle lui convient « comme l'air de montagne ». Il servira de père à ses frères et sœurs au cas où son père viendrait à mourir. Il compte donc se marier de bonne heure et vante à son frère Erasme, les charmes de « l'état de philistin ». Il déclare même tout franchement qu'il veut faire un mariage riche, pour pouvoir d'autant mieux savourer toutes les magnificences de ce bel univers. Il est d'ailleurs certain que, en organisant ainsi sa vie, il n'est pas infidèle à ses aspirations de jadis. Peu de semaines après avoir passé ses examens, il écrit à Schlegel, le confidant de ses ambitions littéraires de Leipzig : « J'attends tranquillement l'appel de la destinée, car ma vie est d'ores et déjà fixée. Je n'ai qu'un but, que je pourrai atteindre partout où s'ouvrira pour moi un champ d'activité. Mais je ne me suis pas, comme un vulgaire bourgeois, fixé des limites trop étroites. Si je conserve la santé, j'atteindrai le maximum de développement dont je suis capable... Sache que je suis et reste assurément digne de toi. Qui sait si malgré tout, nous ne suivrons pas la même voie — oublie un instant mes vingt-deux ans et laisse moi ce rêve — peut être comme Dion et Platon. »

Pas à pas il avance sur la voie qu'il s'est choisie. Il veut entrer, comme son père, dans les salines saxonnes. Et en attendant qu'il se trouve un poste vacant dans l'administration supérieure, en Saxe ou en Prusse, il va, au mois d'octobre 1794, faire un stage chez le bailli Just, à Tennstedt, pour s'initier à la pratique des affaires courantes. Et il s'acquitte avec entrain et succès des tâches assez modestes qu'on lui confie. Plus heureux et plus sage qu'un Wackenroder ou un Hölderlin, il n'éprouve aucune difficulté à concilier la réalité et l'idéal, la prose de la vie avec ses aspirations supérieures. Ses goûts littéraires et spéculatifs ne l'empêchent pas d'être un fonctionnaire modèle. Son mentor, l'excellent Just, est émerveillé de la facilité avec laquelle il se met au courant de ses occupations nouvelles et de

la conscience avec laquelle il accomplit sa besogne. Il aborde, sans se laisser rebuter, les études techniques les plus arides. Le chimiste Wiegleb qui lui enseigne la technologie des salines, est stupéfait de la promptitude avec laquelle, en dix à douze jours, il s'assimile cette matière peu attrayante. Et il montre la même application à acquérir le maniement courant du style administratif, recommençant deux et trois fois le même travail pour lui donner une forme entièrement satisfaisante, couvrant des pages entières de synonymes ou de termes techniques, afin d'acquérir la souplesse et la précision dans l'expression qui conviennent au langage des affaires.

La vie semble ainsi s'ouvrir pour lui sous les auspices les plus favorables. En possession des dons les plus rares d'intelligence, d'imagination, de mémoire, de cœur, embrassant dans une chaude sympathie les hommes et la nature, sensible à toutes les beautés et toutes les harmonies de l'univers, apte à goûter les joies saines de l'existence, il semble promis aux plus heureuses destinées. Ce n'est pas un de ces génies superficiels et présomptueux qui se heurtent douloureusement aux bornes nécessaires de l'humanité. De bonne heure il a compris la nécessité de la discipline, de l'effort patient, du dévouement à une tâche limitée. Au sortir de l'université où il s'est affirmé l'égal des plus brillants représentants du romantisme naissant, il s'est plié sans effort aux exigences de la vie pratique et semble en bonne voie pour devenir un homme utile en même temps qu'un esprit supérieur.

C'est à ce moment que l'amour entre dans sa vie, et avec l'amour la souffrance.

CHAPITRE II

L'EXPÉRIENCE DE L'AMOUR ET DE LA MORT

I

Au mois de novembre 1794, Hardenberg, au cours d'une tournée de service faite en compagnie de son instructeur le bailli Just, était passé par hasard au château de Grüningen, à trois quarts d'heure de sa résidence de Tennstedt. Le châtelain, baron de Rockenthien, et sa famille lui avaient offert une très cordiale hospitalité. C'est là que, pour la première fois, il avait aperçu Sophie de Kühn, la fille d'un premier lit de M^{me} de Rockenthien, une enfant de douze ans et demi à ce moment. Et, tout de suite, il s'était pris pour elle d'une grande passion.

Amour étrange, romantique s'il en fut, où l'illusion à demi consciente entraînait pour une part presque aussi grande que la réalité.

Le vieux manoir de Grüningen, où désormais Novalis se montre visiteur toujours plus assidu, apparaît à son imagination de poète comme une sorte d'Éden où il se promène en plein rêve d'amour et de félicité sentimentale. « Un singulier et merveilleux hasard, écrit Novalis à une demie sœur de Sophie, m'a introduit dans un cercle de famille où j'ai trouvé ce que je cherchais, où je trouverai ce que j'osais à peine espérer. Ce que la naissance m'avait refusé, le sort me l'a donné. Ce que je n'ai jamais trouvé au foyer

paternel, je le trouve ici rassemblé dans un milieu étranger ». En comparaison de l'austère demeure piétiste où s'était écoulée sa jeunesse, Grüningen lui semble un paradis où règne la paix et la joie. Dans le seigneur du lieu, le baron de Rockenthien, il voit le type du gentilhomme campagnard gai et heureux de vivre, toujours prêt à plaisanter, toujours plein d'entrain au travail comme au plaisir. Sa femme, jeune encore, dans sa beauté épanouie, avec son « visage d'ange », entourée de ses filles dont plusieurs déjà mariées, respire aussi l'allégresse et la cordialité. Il n'est pas jusqu'à l'institutrice française, M^{lle} Danscour, autrement dit « Ma chère », la confidente de tous les petits secrets de cœur de cette jeunesse, qui ne contribue pour sa part à égayer, en y mettant une note humoristique, ce tableau si riant, — elle qu'en un jour de liesse on avait baptisée, pour ses sympathies révolutionnaires, « M^{lle} Sans-Jupon ». Et sur ce fond tout radieux de soleil et de gaieté, se détache, comme nimbée d'une clarté de rêve, la douce figure de la fiancée de Novalis avec ses cheveux d'or pâle et ses grands yeux noirs profonds, — un frais bouton d'aubépine, prêt à s'épanouir au soleil de l'amour, une enfant bientôt jeune fille, enjouée et pensive, rieuse et naïve et pourtant méditative, dont la sagesse ingénue résout en se jouant, les mystères éternels du monde. Quelques mois après sa première visite à Grüningen, en mars 1795, Hardenberg se fiance en secret avec Sophie. Ses frères Erasme et Charles, mis dans la confiance de cet amour, deviennent à leur tour les familiers de l'hospitalière maison ; déjà ils rêvent d'y trouver, eux aussi, des compagnes de leur vie. C'est dans tout le petit cercle un débordement de joie et d'enthousiasme.

Or cette vision paradisiaque n'est guère autre chose qu'un beau mirage éclos dans une imagination romantique.

Un historien récent de Novalis, M. Heilborn, qui a pu feuilleter les papiers inédits des archives familiales des Hardenberg et confronter ainsi la réalité avec le rêve, s'est trouvé à même de nous dire, documents en main, ce que fut véritablement l'entourage de la fiancée de Novalis. Et de la vérité à la légende le contraste est flagrant. Les hôtes de Grüningen n'étaient rien moins que des fleurs de distinction. M. de Rockenthien se révèle comme un rustre mal dégrossi et paillard, qui écrivait au frère de son futur gendre des lettres ordurières ornementées de dessins obscènes. Sa femme et ses belles-filles étaient dénuées de toute espèce de culture intellectuelle et cherchaient

à se distraire au jour le jour, sans mêler à leurs amusements aucun intérêt supérieur. Sophie enfin, l'exquise petite Sophie, n'était qu'une oie blanche. Peut-être des dons rares et précieux sommeillaient-ils au fond de sa petite âme. Mais cette âme dormait encore d'un profond sommeil. À treize ans, Sophie avait bien le développement intellectuel d'une fillette de sept ans de nos jours. De la vie, elle ne voyait encore que le côté tout extérieur. Et il semble impossible qu'elle ait pu comprendre quoi que ce soit au sentiment exalté et raffiné tout à la fois que lui vouait Novalis. On a publié des fragments de son journal intime. Ils sont d'une puérilité qui ne fait même pas sourire. Voici, par exemple, ce qu'elle notait en janvier 1795, au moment où allaient se nouer ses fiançailles avec Hardenberg. « Du 3 : ce matin j'écrivis à mes tantes. Il n'y eut pas école parce que le comte était enroué... Du 7 : ce matin de bonne heure Hardenberg repartit à cheval et il ne se passa plus rien aujourd'hui. Du 8 : aujourd'hui nous fûmes de nouveau seules et il ne se passa rien. Du 9 : aujourd'hui nous étions encore seules et de nouveau il ne s'est rien passé... » Les billets qu'elle écrit à son fiancé, sont à l'avenant. Tout cela est d'une petite fille qui ne pense pas encore, qui a une orthographe d'une fantaisie divertissante et qui gribouille encore d'une écriture mal formée comme celle d'un bébé... Si cette enfant a attiré Hardenberg, c'est qu'il a aimé en elle non pas tant la personne réelle qu'un symbole : l'image idéalisée d'un amour pur et frais, jeune et virginal, qu'elle incarnait à ses yeux.

Hardenberg n'a-t-il jamais eu l'intuition de l'écart qui séparait son rêve de la réalité ? Quelques indices permettent de soupçonner qu'à certains moments il a été bien près de voir au travers de ce voile d'illusions qu'il avait tissé lui-même et qu'il interposait entre lui et la prose de la vie quotidienne. Sa correspondance avec son frère Erasme, son compagnon d'université à Leipzig et l'un de ses confidents les plus chers, paraît bien indiquer que les intimes du poète ont pressenti quelque chose d'un peu anormal dans la manière dont il s'était brusquement amouraché de Sophie. Erasme ne trouve pas chez son frère cette paisible et joyeuse assurance qui conviendrait à un fiancé dans sa situation. Il note chez lui quelque chose de « tragique », de tendu, de « froidement résolu », qui l'inquiète : il semble qu'il *veuille* se marier de parti pris, de propos délibéré pour calmer cette inquiétude qu'il porte en lui. Il s'étonne que le « papillon » Fritz se soit

décidé si vite à se fixer définitivement. Mais au reste est-il si *fixé* que cela ? Constatons, dans tous les cas, qu'il a l'esprit assez libre pour flirter avec une certaine Jette Goldacker, au point de faire jaser le public et d'éveiller la jalousie de Sophie. Entre temps, il insère dans son Journal intime, sous le titre de *Clarisse*, un portrait précis, fouillé, nullement idéalisé de sa fiancée. Et nous le voyons relater fidèlement des traits qui ne pouvaient pas lui être agréables et qui, même, rendaient problématique un mariage entre eux. Comment Hardenberg, pour qui la poésie était l'élément vital en quelque sorte, n'aurait-il pas été péniblement affecté de voir que sa fiancée « faisait peu de cas de la poésie » ! Ailleurs il note : « Sa peur du mariage » — « Son tempérament s'est-il éveillé ? » — « Elle ne veut pas se laisser gêner par mon amour. Mon amour lui est souvent importun. Elle est toujours froide ». Et son grand amour ne l'empêche pas de voir bien des petits détails qui ne paraissent pas lui plaire : « Son insolence envers son père », — « sa *tête* quand on dit des inconvenances ». — « elle fume le tabac », — « son souci de l'opinion », — « sa passion pour ce qui est *convenable* ». — En novembre 1795, ce fiancé clairvoyant met son frère Erasme en garde contre les mirages : il lui recommande de ne pas se faire « une idée fixe de Gröningen » et l'assure que malgré sa profonde affection pour ces gens il les voit bien tels qu'ils sont : « le revers malpropre de la médaille » ne lui échappe pas. Au début de 1796, il va jusqu'à se demander si le lien qui l'unit à Sophie est bien solide. La mère de la jeune fille, une de ses sœurs, et « Ma chère », doutent de son amour pour Hardenberg. Et celui-ci est assez impressionné par ce doute pour charger son frère Charles d'observer Sophie et de s'enquérir de ses sentiments à son égard. Il s'acquitte de cette mission « avec un battement de cœur », — et apprend de Sophie, qu'elle demeure fidèle à son fiancé. — Si les choses avaient suivi leur cours normal, on se demande comment tout cela aurait fini. Novalis, qui voyait par instant si clair, ne se serait-il pas aperçu un beau jour qu'il était le jouet d'une illusion et n'aurait-il pas rompu des liens qu'à certaines heures il ne considérait pas encore comme définitifs ?

II

Or, voici que, au moment décisif, la maladie et l'ombre menaçante de la mort, viennent sceller à jamais des fiançailles qui autrement se seraient peut-être dénouées. En novembre 1795, Sophie subit les premières atteintes du mal qui allait l'emporter en peu de temps : une inflammation aiguë du foie avec fièvre et délire, inspire aux siens les plus graves inquiétudes. Et la même année, à partir du mois de mars, commencent à se montrer chez Hardenberg, les premiers symptômes de la tuberculose...

Et alors, insensiblement, la perspective change. Sans doute les deux fiancés ne se croient d'abord ni l'un ni l'autre gravement atteints. Sophie se remet assez rapidement et se sent, au dire de son père adoptif « aussi bien qu'un poisson dans l'eau ». L'on ne s'inquiète pas non plus outre mesure des malaises que ressent Hardenberg. Le 30 décembre 1795 il est nommé assesseur à la direction locale des salines que dirigeait son père, et au début de 1796 il commence son apprentissage dans l'administration des salines saxonnes de Weissenfels, sous la direction des conseillers Heun et Senff. Au printemps de cette même année, ses fiançailles deviennent officielles. Mais peu à peu l'horizon s'assombrit. La maladie de Sophie, après une courte rémission, reparaît, obstinée et tenace. Au mois de juillet, une nouvelle attaque se déclare, plus grave que la précédente. Pendant l'été la jeune fille se rend à Iéna, sur les instances de Novalis, en compagnie de sa sœur, Mme de Mandelsloh, pour y consulter le professeur Starck ; elle subit au cours de l'année plusieurs opérations douloureuses, qui n'amènent aucun résultat décisif. Au mois de décembre elle rentre, toujours malade, à Grüningen. Peu à peu s'installe, chez ceux qui l'entourent, l'appréhension toujours plus angoissante d'un dénouement fatal.

Elle leur apparaît alors sous un jour nouveau. La souffrance, l'approche lente de la mort, affine, spiritualise, mûrit rapidement la pauvre enfant. Il émane d'elle maintenant je ne sais quel charme mystérieux que subissent tous ceux qui l'approchent. Les frères de Hardenberg, Charles et Erasme éprouvent à leur première visite, la magie de Grüningen et rêvent de trouver à l'exemple de Novalis, une compagne parmi les sœurs de Sophie. Le vieux baron de Hardenberg qui avait vu avec une médiocre satisfaction son aîné s'éprendre d'une fille pauvre et de petite noblesse, est séduit dès qu'il voit Sophie à Iéna : il l'invite à venir chez lui et la chérit à l'égal de ses propres enfants. Il n'est pas jusqu'à Goethe lui-même, le Dieu de Weimar, qui ne se

soit intéressé à elle, et ne lui ait rendu visite dans sa chambre de malade d'Iéna. Nul doute que cette fillette marquée déjà du sceau de la mort et qui supportait si vaillamment les tortures du mal qui la rongeait, n'ait donné à ce moment l'impression d'une créature sortant de l'ordinaire. Et si des hommes mûrs et rassis n'échappaient pas à cette suggestion, combien, à plus forte raison, le fiancé de Sophie n'a-t-il pas dû se sentir ému jusqu'au plus profond de son être. Dans l'imagination du poète navré, Sophie se dessine maintenant sous une forme nouvelle. Il ne voit plus en elle l'enfant naïve dont le cœur va s'ouvrir à l'amour. Elle lui apparaît sur son lit de souffrances, comme la vierge douce et bonne qui se détache peu à peu de la terre, comme l'ange de lumière et de pureté qui s'apprête à déployer ses ailes pour regagner sa patrie céleste. Et sa passion, maintenant, se rallume de plus belle. Elle se serait peut-être éteinte s'il s'était trouvé en face de la réalité prosaïque et terre à terre, s'il avait dû devenir le mari d'une petite dinde bien portante et le gendre d'un hobereau égrillard et inculte. Il se complaît au contraire en toute sincérité dans ce rôle d'amant platonique d'une fiancée qu'il dispute à la mort. Il s'attache à cet amour en raison même de son immatérialité. Il chérit d'autant plus tendrement la pauvre petite Sophie, qu'il pressent obscurément le dénouement fatal et imminent d'un amour né peut-être d'un mirage et à qui les réalités de l'existence eussent sans doute été fatales. Il assiste désespéré à sa lente agonie. Elle supporte son mal avec une touchante sérénité, s'oubliant elle-même pour ne songer qu'aux siens, griffonnant de son écriture d'enfant de naïfs billets pour consoler son ami : « C'est à peine si je puis vous écrire une ligne, mon cher Hardenberg, mais faites-moi ce plaisir, ne vous tourmentez pas, je vous en prie de tout cœur. Votre Sophie ». Lorsqu'elle quitte Iéna pour rentrer à Gröningen en décembre 1796, il espère encore contre tout espoir. Peu de temps avant sa mort, il accourt une dernière fois à son chevet. Jusqu'au bout il l'entoure de sa tendresse. Jusqu'au bout, aussi, elle demeure pleine de vaillance, grondant son ami, « parce qu'il avait été contraint de donner un peu d'air à son cœur en pleurant devant elle ». Puis, après quelques jours d'un mieux trompeur, elle avait eu, en sa présence, « sa première crise de l'effroyable alarme ». Le lendemain Novalis s'éloignait, obéissant au désir de sa fiancée, sentant d'ailleurs qu'il était hors d'état de supporter les scènes affreuses qui allaient se dérouler. Quelques jours après, le 19 mars

1797, elle rendait le dernier soupir... L'avant-veille elle était entrée dans sa quinzième année...

Nous sommes à même, maintenant, d'entrevoir le sens profond qu'a eu, pour la vie intérieure de Hardenberg, cet étrange et douloureux roman d'amour.

L'un des traits essentiels de la psychologie de Novalis c'est, nous l'avons vu, cette inquiétude, cette instabilité, cette nostalgie imprécise qui le tourmente déjà à l'époque de ses années d'université. Il aspire ardemment vers un état de paix et d'équilibre, vers un bien qu'il ne connaît pas et qui lui donnera la tranquillité tant cherchée, vers cette « fleur bleue » qu'il a chantée plus tard dans son *Ofterdingen*, et qui est devenue l'emblème de la nostalgie romantique. Cette inquiétude, il espère d'abord la calmer en embrassant la carrière de soldat, en acceptant les obligations sévères et la discipline stricte du métier militaire. Mais il voit bientôt que c'est là une illusion. À Wittemberg déjà, ses aspirations prennent une autre direction. Il lui semble que c'est dans la vie familiale qu'il trouvera la satisfaction de ses aspirations. Pendant les vacances qui suivent sa sortie de l'université, il vit dans l'attente du grand amour qui fixera son âme instable. Le voluptueux que son tempérament ardent entraîne sans cesse à de nouvelles aventures, le volage étudiant qui ne peut s'empêcher de courtoiser toutes les femmes qui passent à sa portée, qui fréquente le demi-monde de Iéna et de Leipzig, qui s'amourache de Julie à Leipzig, qui à Wittemberg se délasse de ses arides études de droit en contant fleurette avec son ami Kommerstedt à deux petites bourgeoises aux tresses blondes, qui à Weissenfels remplit la contrée du bruit de ses aventures galantes, qui à Tennstedt se lie d'amitié sentimentale avec la fille de son hôte et instructeur Just, qui même fiancé se laisse entraîner à flirter avec Jette Goldacker, — « Fritz le papillon » comme l'appelle son frère Erasme, se sent la vocation impérieuse de se marier et de fonder une famille. « Je vis, écrit-il à Schlegel *trois mois avant sa première rencontre avec Sophie*, des journées de fiançailles, libre et sans attache encore, mais fixé déjà par un libre choix. J'aspire impatientement à la nuit de noces, au mariage, à une postérité ». Et voici qu'il rencontre Sophie dans le cadre idyllique de Grüningen. Sous l'empire de la suggestion qui le tient, il la reconnaît aussitôt pour cette fiancée d'élection dont il attend la venue. Elle est l'objet vers qui de tout temps l'a entraîné son désir

inconscient ; elle est la fleur bleue dont le pressentiment a hanté ses rêveries d'adolescent. Tout son cœur s'élance d'un même élan vers la fillette de treize ans, pour ce qu'elle est et pour ce qu'elle promet, — et en même temps vers l'idéal où tend sa nostalgie, vers cet idéal qui a pris maintenant une forme individuelle et concrète et qui remplit son âme d'une ardeur plus précise. Il lui semble, dans l'exaltation de son bonheur, qu'il touche au port, que la vie elle-même se dispose à lui révéler son mystère, à l'initier à toutes ses beautés et à toutes ses joies. Un instant le mirage radieux qui le tient menace de se dissiper. Il a l'intuition de l'écart qui sépare sa fiancée réelle et sa fiancée de rêve. L'amant de Sophie de Kühn sent la nostalgie et l'inquiétude renaître en son âme. Mais la souffrance et la mort se chargent bientôt de recouvrir sous un voile de poésie toutes les insuffisances de la réalité. Devant le lit de douleur de Sophie, Novalis ne se demande plus si la pauvre enfant qui se débat sous l'étreinte d'un mal implacable est bien celle qu'il cherche à travers les sentiers de la vie. Ses doutes se sont tus. Son âme toute entière est remplie désormais par une seule pensée, par une seule angoisse : si cette flamme vacillante vient à s'éteindre, si la mort est plus forte, c'est l'écroulement de tout son rêve de bonheur, de toutes ses espérances terrestres. Ce n'est pas seulement un être aimé entre tous qu'il perd : c'est la vie elle-même qui n'a plus de sens pour lui. Il se compare à un joueur désespéré, qui voit, impuissant, se dérouler une partie où se joue ce qu'il a de plus cher au monde, un joueur « dont toutes les chances sont suspendues à ce fait unique, qu'un pétale tombera dans ce monde-ci ou dans l'autre ».

Mais cette nostalgie qui entraîne l'âme vers un idéal mystérieux, qu'est-elle dans son essence, se demande Novalis. Et peu à peu se précise en lui l'intuition que cette aspiration n'est au fond rien d'autre que le sentiment religieux et que son objet dernier est donc par conséquent Dieu. On peut chercher Dieu par l'intelligence, par la réflexion. Lui-même l'a fait lorsque, à la suite de Schlegel, il s'est engagé dans le labyrinthe de la spéculation philosophique. Mais on peut aussi chercher Dieu par le cœur, par l'amour. L'amour humain qui pousse la créature vers la créature, par qui se magnifient en nous les facultés imaginatives, par qui s'éveille une exaltation lyrique de tout notre être, par qui l'univers s'illumine d'une splendeur féérique, cet amour terrestre est le pressentiment du grand amour,

de la force mystique qui est l'âme même du monde. « Mon intelligence, écrivait Novalis à Just, s'était petit à petit développée et empiétait peu à peu sur le domaine du cœur. Sophie a rendu au Cœur son trône perdu ». Ainsi l'amour a été la clé qui lui a ouvert l'intuition plus profonde de l'univers. Il pouvait écrire, en ce sens, à Schlegel en lui annonçant ses fiançailles : « Mon étude favorite s'appelle au fond comme ma fiancée : *Sophie* est le nom de celle-ci, *Philosophie* est l'âme de ma vie, la clé qui m'ouvre l'accès de mon moi le plus intime. Écrire et me marier, c'est là le but *identique* où tendent presque tous mes vœux... Je pressens toujours plus clairement en toutes choses, les membres augustes d'un Tout merveilleux où je dois me fondre et qui doit devenir le plein épanouissement de mon moi ». Sophie a été, aux yeux de son fiancé, la médiatrice qui l'a mené à Dieu. Par elle, il a eu la révélation de sa mission terrestre et de sa mission spirituelle. Elle lui a montré le sens de la vie et la voie du bonheur.

L'inquiétude religieuse, inconsciente encore de son objet, avait poussé Novalis vers l'amour. Par l'amour — un amour pour une fillette d'abord, pour une malade ensuite, où l'imagination avait plus de part que les sens, où les réalités positives du mariage n'apparaissaient que dans le lointain de l'avenir, où la rêverie sentimentale pouvait donc se déployer à l'aise, — cette inquiétude religieuse était ensuite devenue consciente d'elle-même. Novalis avait eu peu à peu l'intuition de ce qu'il était au plus profond de lui-même : une âme éprise de Dieu, qui cherchait Dieu par le cœur comme par l'intelligence, par toutes les énergies de son être tout entier. Et ainsi s'était noué peu à peu, chez lui, un lien toujours plus étroit entre l'amour humain et l'amour divin. Il aimait Sophie de toute la ferveur de son sentiment religieux. Son amour pour sa fiancée se confondait en un même élan d'adoration avec le besoin fervent qui le portait vers le principe éternel de l'Être.

C'est là, sans doute, un fait psychique étrange et, si l'on veut, anormal. Anormal par la fusion parfaite qui s'établit chez Novalis entre deux séries de représentations et de sentiments qui restent d'ordinaire distinctes. Anormal aussi la ferveur de l'enthousiasme lyrique qui s'allume dès lors en lui. J'accorde même que l'apparition de la tuberculose chez Novalis, n'est peut-être pas sans avoir favorisé dans une certaine mesure cette exaltation érotico-mystique que l'on observe chez lui. Mais je ne vois pas qu'il faille

le tenir ni pour un monomane halluciné, ni pour un dégénéré, dont le mécanisme psychique aurait cessé de fonctionner régulièrement. Par sa sympathie profonde pour toutes les choses humaines, par la joyeuse confiance avec laquelle il s'avance dans la vie, par son aptitude à s'adapter aux nécessités de l'existence, par sa facilité pour le travail scientifique, par sa bonne volonté à se mettre au courant d'un métier, par la conscience professionnelle dont il donne des preuves réitérées, il se différencie très nettement soit des illuminés piétistes, soit des romantiques anti-utilitaires, soit des rêveurs quiétistes. C'est un type humain rare sans doute, mais d'une réelle beauté. Et ses aventures intellectuelles, ses tentatives hardies pour porter la lumière en des régions inexplorées du moi, méritent je crois d'être suivies avec attention et sympathie.

III

La douleur de Novalis, à la mort de sa fiancée, fut immense. Nous en trouvons des témoignages émouvants soit dans ses lettres, soit surtout dans le journal intime qu'il commence le 31^e jour après la mort de Sophie, et où il note avec une sincérité ingénue et touchante les phases diverses par lesquelles passe sa « résolution » mystique de rejoindre sa bien-aimée dans la tombe. La tristesse qui se marque dans ces pages célèbres est si profonde, elle s'exprime en des analyses si nuancées et si détaillées, que son excès même a paru peu naturel à certains commentateurs modernes. Les plus indulgents y ont vu une sorte de délire de désincarnation qui se serait abattu sur l'infortuné poète, presque un cas de mélancolie hystérique, ou le jeu un peu malsain d'un romantique qui se complaît dans sa douleur à la façon de Werther ou de certains héros de Jean Paul. D'autres, plus émancipés encore de la « légende » habituelle, tiennent le désespoir de Novalis pour une simple pose, une exaltation factice qu'il aurait provoquée artificiellement, en se montant volontairement l'imagination. Un poète ingénieux et subtil, enfin, a récemment proposé d'expliquer cette emprise de la morte sur le vivant comme un cas de vampirisme ! Imaginez que Novalis ait été une souveraine et magnifique nature de maître, une nature d'*imperator* dans le royaume de l'esprit, saine et sans tare, sans prédispositions à la phtisie, avec

un solide « égoïste vital », avec des dons éminents pour les sciences exactes. Imaginez cet être d'élite rencontrant en Sophie l'Ève incarnée, la Femme presque enfant encore, mais en qui l'on pressent déjà l'épanouissement prochain de tous les caractères typiques de son sexe, une créature infiniment attirante pour un véritable homme, d'autant plus dangereusement séduisante qu'elle était, elle, de tempérament morbide et destinée à mourir jeune d'une maladie organique. Supposez que cette Ève s'empare de Novalis-Adam comme un vampire de sa proie, que Novalis tombe dans un état de « conscience double », qu'il se sente d'une part *lui-même* et d'autre part un *être qui ne peut pas vivre*, qui est condamné à mourir jeune, à suivre la morte dans sa tombe. Supposez enfin que cette disposition d'abord simplement psychique envahisse peu à peu la nature physique du « possédé », engendre chez lui un état de dépression, puis la phtisie, que l'amant de Sophie meure enfin de ce vampirisme, et vous aurez l'hypothèse étrange que le poète Schlaf propose pour expliquer le « cas Novalis » !

Je serais tenté d'admettre, pour ma part, que nous pouvons essayer de comprendre l'état d'esprit de Novalis d'une manière plus simple, sans recourir à des spéculations psycho-sphysiologiques hasardeuses, sans faire de lui ni un hystérique, ni un cabotin de lettres, ni un possédé.

Qu'il ait traversé, au moment de la mort de sa fiancée une crise exceptionnellement douloureuse et de nature à le bouleverser jusqu'au plus profond de son être, cela ne fait aucun doute. Sans doute sa grande passion pour Sophie avait été en partie un amour de rêve. Mais ce rêve se rattachait à une réalité, à cette frêle enfant dont il suivait le développement depuis près de trois ans, qu'il avait si longtemps disputée à la mort, et qu'il aimait d'autant plus ardemment qu'il la sentait plus fragile. Elle morte, n'est-il pas naturel que Hardenberg ait cru de bonne foi qu'il était mort à l'amour terrestre. Et une série de circonstances pénibles ou douloureuses venaient encore aggraver son chagrin. Il s'était brouillé définitivement, peu avant la mort de Sophie, avec son oncle de Lucklum, le « Grand Croix » qui lui avait brutalement représenté la sottise qu'il faisait en liant ses destinées à celles d'une jeune fille pauvre et malade. Ses relations avec son père n'étaient pas des meilleures. Son frère Erasme, qui étudiait à l'école forestière de Zillbach, était atteint de tuberculose ; dès le début de 1797 survenaient des

hémorragies mettant sa vie en danger ; il rentrait, mortellement atteint, à la maison paternelle et y mourait après des souffrances terribles, le 14 avril, moins d'un mois après Sophie.

Rien de plus explicable, après ces chocs répétés, que l'état d'ébranlement physique et moral où se trouve Hardenberg lorsque, au lendemain de la mort de sa fiancée, il se rend, à Tennstedt, dans l'intérieur cordial et hospitalier du bailli Just, pour y chercher le calme, l'apaisement et l'équilibre intérieur. Et l'on comprend aussi la mélancolie profonde qui s'empare de lui, lorsqu'il se retrouve « dans ces lieux jadis témoins de sa félicité » et qui le pousse vers Grüningen, vers le sanctuaire de son bonheur passé, vers la « bonne tombe » où dort l'aimée. On comprend les oscillations de sa vie intérieure que note le journal, les instants d'extase et d'enthousiasme où, devant le tombeau de Sophie, il sent les siècles couler comme des instants et perçoit la proximité immédiate de sa fiancée, les moments de sérénité, de courage, de détachement, puis aussi les accès de détresse, d'attendrissement, de tiédeur ou encore ces crises d'angoisse qui surviennent périodiquement et se multiplient au fur et à mesure du développement, chez lui, de la tuberculose.

Mais la mort de Sophie ne signifiait pas seulement pour lui la fin d'un beau rêve, la séparation d'avec un être aimé. Elle avait pour lui un sens plus grave encore. Nous venons de noter l'association intime qui s'était faite chez Novalis entre sa vie sentimentale et sa vie religieuse. La catastrophe qui le frappait dans ses plus chères affections, atteignait ainsi du même coup les bases de son existence spirituelle tout entière. Novalis était pénétré d'une foi idéaliste profonde. Il tenait la foi pour une activité miraculeuse par laquelle nous pouvons à tout instant faire des miracles pour nous et pour ceux qui ont confiance en nous, pour une faculté d'illusion qui par la pensée agit sur le réel, qui par le mécanisme de la suggestion est douée d'une efficacité biologique. Il croyait, comme le raconte Just, que « ce que l'homme veut, il le peut ». Et il avait conclu de là qu'il suffisait d'un effort de volonté pour que Sophie ne mourût pas. Il donnait le pas à la vie psychique sur la vie physique, à la volonté sur l'expérience. Allait-il, devant le démenti brutal que lui infligeait la réalité, renier son idéalisme ? Il était, d'autre part, entré dans la vie avec une joyeuse confiance, plein de la plus large sympathie pour tout ce qui était humain, prêt à jouir de toutes les

beautés de l'univers, heureux de sentir qu'il tendait en même temps vers l'amour, vers le bonheur et vers Dieu. Allait-il, après l'effondrement de son beau rêve, après la disparition de la médiatrice qui l'avait mené à Dieu, sombrer dans le désespoir et le pessimisme ?

Rien n'atteste mieux l'essentielle noblesse de la nature morale de Novalis, que son attitude dans cette crise décisive. Il a vu mourir coup sur coup sa fiancée et son frère, il sent sa vie sourdement minée par les premières atteintes d'un mal qui ne pardonne pas. Jamais il ne se laisse abattre par la détresse ni gagner par le doute. Il souffre, mais sans un instant de révolte. De ce que sa vie est brisée, il ne conclut pas que la vie soit mauvaise. Il continue à la voir bonne et belle. Il regrette que pour lui la vie selon le monde soit finie : mais il n'en prend pas texte pour maudire sa destinée, pour se poser en victime, pour douter de l'ordre universel. Ses plaintes sont imprégnées de résignation. « C'est vrai, écrit-il à Mme Just huit jours après la mort de Sophie, il me faut oublier toute mon existence passée. J'aimais tant cette terre et je me réjouissais des scènes de bonheur qui m'attendaient !... Renoncer à tout cela est, certes, bien dur. Mais ne trouverai-je pas un dédommagement dans l'essor vers la vie invisible, dans un pieux effort pour me rapprocher de Dieu, de ce que l'humanité connaît de plus sublime ? » Et le lendemain il confirme cette résolution dans un billet adressé à son ami Just : « Si j'ai jusqu'à présent vécu dans le présent et dans l'espoir du bonheur terrestre, il me faut, maintenant, vivre tout entier dans l'avenir, dans la foi en Dieu et en l'Eternité. Il me sera très dur de me séparer tout à fait de ce monde que j'étudiais avec tant d'amour, les rechutes amèneront sans aucun doute plus d'un moment pénible. Mais je sais qu'il est en l'homme une force qui, cultivée avec soin, peut s'épanouir en une miraculeuse énergie. » Dans une lettre à Frédéric Schlegel, il constate de même que la mort de Sophie a été « un hasard divin, une clé qui ouvre tout, une étape miraculeusement nécessaire ». Une énergie simple et puissante est née à la conscience en lui. « Mon amour est devenu une flamme qui consume peu à peu toute impureté terrestre ». Dès les premiers instants de son deuil, Hardenberg voit dans cette épreuve un moyen pour l'amener à un degré supérieur de son développement. Il date sa « vie nouvelle », sa « vraie vie », de la mort de Sophie.

Et sa douleur, dès lors, s'empreint de la plus touchante sérénité. Nulle amertume, nulle révolte dans son renoncement au monde. « Le soir s'est fait autour de moi pendant que je regardais se lever l'aurore de ma vie, écrit-il à une amie. Ma douleur est sans bornes comme mon amour. Pendant trois ans Sophie a été ma pensée de chaque heure. Elle seule m'a attaché à la vie, à cette contrée, à mes occupations. Séparé d'elle je suis séparé de tout cela, je ne me possède plus moi-même. Le soir s'est fait, et je crois bien que je m'en irai de bonne heure ; je voudrais bien, alors, avoir beaucoup de calme autour de moi, et beaucoup de visages amis — et je voudrais vivre selon son esprit, avec cette douceur et cette bonté qu'elle avait ». À une autre amie : « Les ténèbres et la solitude se sont faites de bonne heure autour de moi. Aidez donc au solitaire, à l'affligé, à passer les heures qui le séparent encore de lui-même, de la paix éternelle. Vous n' imaginez pas combien je me sens déjà glacé par la mort — mais je suis d'ordinaire paisible, je m'intéresse à tout et suis en état de faire tout mon travail. Encore quelques tâches à terminer — et qu'ensuite la flamme de l'amour et de la douleur s'avive, afin que mon âme débordante d'amour aille rejoindre l'ombre aimée. » Ce revoir impatientement attendu il le sent tout proche, il l'appelle de tous ses vœux mais sans plaintes ni récriminations. « Mes forces ont plutôt augmenté que diminué... Je suis tout à fait content — la force qui nous élève au-dessus de la mort, je l'ai acquise à nouveau. Tout mon être a pris de l'unité et de la consistance — je sens germer en moi la vie future. Je veux bien jouir de cet été, être très actif, me fortifier dans l'amour et l'enthousiasme. — Je ne veux pas venir vers elle malade — mais dans la pleine conscience de ma liberté, heureux comme l'oiseau migrateur. Je me sens déjà plus apte à jouir — les couleurs ressortent plus vives sur le fond sombre, le matin approche — des songes angoissants me l'annoncent. Avec quelle extase je lui parlerai quand je me réveillerai, quand je me retrouverai dans ma patrie éternelle et familière et que je la retrouverai. Je rêvais de toi : je rêvais que je t'avais aimée sur terre ; sous ta figure terrestre aussi, tu étais pareille à toi-même ; tu mourus ; et alors, après une courte minute d'angoisse, je te suivis. » Il songe à sa fiancée morte avec une joie mystique. Il ne veut pas s'évader de la vie par un acte de désespoir, par un suicide violent. Il ne veut même pas se détourner de l'existence, s'emmurer dans l'austérité d'une retraite ascétique. Non. Idéaliste impénitent, malgré le démenti cruel que vient de

lui donner l'expérience, il rêve de se détacher de la terre, uniquement par un effort de sa volonté. Il ne se retire pas du monde, il ne fuit pas les distractions, il n'évite pas ses amis, il se prête à la société. Comme ces « hommes hauts », dont Jean Paul a décrit le type dans la *Loge invisible* ou dans *Hespérus*, qui, conscients de l'irréductible antinomie entre le réel et l'idéal, aspirent à la mort et ont les yeux fixés par delà les nuages, — comme ces mystiques dont parlait Hippel, qui pratiquent systématiquement la « désincarnation » et tendent à affranchir l'âme « désorganisée » de l'organe corporel, à l'introduire dans un univers purement spirituel, à la mettre en communication avec les Esprits, Novalis veut devenir de plus en plus étranger à la terre. Il veut concentrer toutes ses pensées sur sa fiancée morte. L'engagement qui les liait n'était pas pour cette vie. Il sera donc pour l'autre vie. Ainsi à force de songer à celle qui n'est plus, il finira peu à peu par mourir, simplement parce qu'il l'aura voulu. Et sa mort ne sera ni une fuite ni une désertion, mais un sacrifice conscient, un acte éclatant de fidélité par delà le tombeau, le témoignage de ses convictions les plus hautes.

IV

La grande expérience de sa vie sentimentale et religieuse n'a pas seulement inspiré à Hardenberg d'admirables confessions dans ses lettres ou dans son journal. Elle lui a fourni aussi la matière de ses chants lyriques les plus beaux. Les *Hymnes à la nuit* où il a cherché à revêtir de la forme poétique les impressions que laissait en lui la mort de sa fiancée sont un des plus admirables poèmes mystiques que nous possédions.

Pour exprimer cette union parfaite de l'âme avec Dieu, cette absorption du moi au sein de l'Être un et absolu où tend le mystique, force est, pour le philosophe comme pour le poète, de recourir à des images. L'expérience mystique, la « vision de Dieu », est quelque chose d'ineffable, d'incommunicable. Tout ce que les pieux visionnaires peuvent tenter, c'est de suggérer à l'aide de symboles une réalité que la parole humaine est impuissante à dire. Or le trope dont ils ont de tout temps le plus fréquemment usé pour décrire le degré le plus élevé de la vie en Dieu, c'est,

comme chacun sait, celui des fiançailles ou du mariage. De très bonne heure le *Cantique des Cantiques* a été interprété allégoriquement comme l'union de l'âme ou de la communauté des fidèles avec son fiancé, le Dieu-Messie. Et toute la littérature chrétienne, depuis Saint-Bernard, jusqu'à Mathilde de Magdebourg, ou Angelus Silesius a dès lors célébré le mariage de Dieu et de l'âme, les fiançailles de l'âme et du Christ. La vie en Dieu est ainsi considérée comme une vie d'amour. — Une autre métaphore dont la poésie mystique use aussi volontiers est celle de la mort. Pour le soufisme oriental l'âme rivée au corps, captive dans l'existence terrestre, se dépouille de ses impuretés par l'ascétisme, par le sacrifice volontaire de l'élément corporel ; elle vient se consumer dans la flamme divine comme le papillon dans le flambeau qui brûle. Dans le mythe grec, de même, Psyché ou l'âme, sous la forme d'une jeune fille ou d'un papillon est saisie par Éros et consumée dans la flamme de sa torche.— Ou bien encore pour Plotin, pour Denys de l'Aréopage et pour les mystiques du moyen âge, Dieu est conçu comme l'Unité pure au sein de laquelle il n'y a place pour aucune distinction, comme l'Être supérieur à toute détermination, dont on ne peut dire « il est ceci ou cela » — donc comme une sorte de Non-être, de Néant, de gouffre mystique où, par la négation du monde sensible et de la pensée propre, par l'ascétisme et l'abstraction intellectuelle, l'âme vient s'abîmer et la personnalité s'anéantir en Dieu. C'est ainsi que maître Eckart, par exemple, célèbre la « triple mort de l'âme » qui, morte à tout désir, morte à elle-même, morte à Dieu même, car elle cesse de se sentir distincte de son Dieu, vient s'immerger dans l'Océan sans fond de la Divinité et, morte ainsi de sa dernière mort, s'aperçoit enfin qu'elle est elle-même ce qu'elle avait si longtemps cherché en vain, découvre en elle le royaume de Dieu, trouve qu'elle et la Divinité sont *une* Félicité et *un* Royaume. Si la vie divine est ainsi d'une part l'Amour, elle est d'autre part aussi la Mort, la négation de toute vie sensible, de toute existence individuelle. — Et cette même idée s'exprime aussi parfois par une autre image. L'abîme de la Divinité est symbolisé par un gouffre *ténébreux* où s'engloutit et disparaît tout le monde *visible* des créatures. C'est ainsi que maître Eckart compare la Divinité à un désert silencieux où rien ne murmure ni n'apparaît, où l'Être absolu, éternellement enseveli dans les ténèbres de son néant divin dort d'un grand sommeil sans rêves et sans réveil. Le royaume de Dieu peut-être conçu comme le royaume de la Nuit.

Ce qui donne, je crois, à la poésie de Novalis son accent si personnel et si émouvant, c'est que les grands thèmes de la mystique chrétienne ou orientale ne sont pas pour lui de simples allégories, mais des réalités vivantes et vécues. Religieux par hérédité et par éducation, issu d'une race pieuse et d'un père converti au piétisme, élevé lui-même pendant quelque temps dans une colonie morave, il sent de bonne heure en lui l'inquiétude religieuse, le besoin profond de trouver Dieu, hors de lui dans la nature et surtout en lui dans le tréfonds de l'âme. Ce besoin religieux devient conscient en même temps que se développe en lui la vie d'amour. Nous avons vu comment son amour pour Sophie prend aussitôt une nuance religieuse, comment sa vocation familiale se confond avec l'aspiration vers la vie sainte. Et voici que la mort de sa fiancée lui apprend que la vie sainte, la vie d'amour sous sa forme la plus haute ne se réalise pas sur cette terre, dans le royaume du jour, qu'il faut mourir à l'existence terrestre, mourir à soi-même pour connaître les félicités de l'existence supérieure. Les tropes traditionnels au moyen desquels les mystiques ont de tout temps cherché à dire l'extase suprême de l'âme au sein de la Divinité, — l'Amour, la Mort, la Nuit, — ont pris désormais pour Novalis un sens profond. Entre ses lèvres, ils ne sont pas une traduction approximative et conventionnelle de vérités abstraites que pressent l'intelligence ; ils jaillissent comme l'expression nécessaire et immédiate de ses expériences les plus intimes, de cette révélation douloureuse de l'Amour et de la Mort qui vient de lui donner la clé du mystère dernier de l'existence.

Imprégné de mysticisme piétiste par son éducation première et par la lecture de Zinzendorf, se rattachant, par l'intermédiaire du piétisme, à la grande tradition mystique de l'Allemagne qui, née dans les ermitages et les couvents du moyen âge, s'épanouit chez un Eckart, un Suso ou un Tauler, chez les Amis de Dieu ou dans la *Théologie allemande*, pour se continuer chez Luther ou chez Jacob Böhme, — initié par la lecture de Plotin au mysticisme néo-platonicien, familier avec le panthéisme de Spinoza et avec l'idéalisme de Fichte dont il perçoit les affinités profondes avec le mysticisme chrétien, — Novalis a trouvé dans les *Hymnes à la Nuit*, des accents vraiment originaux et profonds, pour dire ses intuitions religieuses, pour chanter l'aspiration nostalgique qui l'entraîne loin du monde terrestre et des réalités visibles, vers ce monde spirituel invisible et mystérieux où l'a

précédé sa bien-aimée et où il tend, de toutes les forces de son âme, à la retrouver. Il a été ainsi, comme l'écrivait son ami Schlegel, « peut-être le premier homme de son époque qui ait su sentir la mort en artiste ».

Les *Hymnes à la Nuit* s'ouvrent par un prologue cosmogonique d'une incomparable grandeur. Aux splendeurs tout extérieures du royaume du Jour, Novalis oppose en une invocation lyrique aux résonnances étranges et troublantes, les mystères ineffables et solennels de la Nuit.

Le poète n'a point de haine ni de dédain pour le monde des apparences, pour l'univers tel qu'il se manifeste à notre vue terrestre et à notre petite raison. Il n'a garde de jeter l'anathème sur cet univers soumis à la loi du temps et de la multiplicité, où l'esprit apparaît comme radicalement distinct de la matière, où le monde intérieur de l'âme s'oppose au monde extérieur de la nature, où les âmes elles-mêmes sont séparées les unes des autres par l'inexorable barrière de l'individuation, où la créature finie est vouée à la mort. Il aime cet Empire du Soleil, radieux et plein de merveilles où règne « la Lumière, joie du monde, avec ses rayons et ses ondes, et ses mille couleurs, et sa douce omniprésence pendant le jour ». Il aime cette Lumière, source immortelle de vie, « que respire l'univers immense des astres infatigables baignés dans son azur, que respire la Pierre étincelante et la Plante immobile, et l'Animal aux formes variées, toujours en mouvement ; — que respirent les nuages diaprés et l'atmosphère, et surtout l'Étranger magnifique, aux yeux pensifs, à la démarche balancée, à la bouche sonore ».

Mais voici qu'au jour succède la nuit. « Au loin repose le monde comme enseveli dans les profondeurs de la tombe. Combien désolée et solitaire est sa demeure ! Une profonde mélancolie fait frissonner les fibres de l'âme. Les souvenirs lointains, les aspirations de la jeunesse, les rêves de l'enfance, les joies fugitives et les vains espoirs de toute cette longue vie, je les vois monter vêtus de gris, tels les brouillards du soir après le coucher du soleil. Au loin repose le monde et la splendeur de ses fêtes. En d'autres régions la lumière a planté sa tente radieuse. Hélas, reviendra-t-elle jamais vers ses enfants fidèles, et ses jardins, vers sa somptueuse demeure ! »

Et voici que le poète, se détournant de la lumière et de ses pompes, plonge son regard dans le gouffre béant de « la nuit sainte, ineffable, mystérieuse ». Lue mystique ivresse, soudain, lui monte au cœur.

« As-tu donc, ô sombre Nuit, toi aussi un cœur d'homme... Tu n'es redoutable qu'en apparence.— Un baume précieux tombe goutte à goutte de la gerbe de pavots que porte ta main. En une douce ivresse tu déploies les ailes alourdies de l'aine, et tu nous donnes des voluptés obscures et ineffables, mystérieuses comme toi — des voluptés qui sont un pressentiment du ciel. Combien pauvre et enfantine me semble à présent la lumière et son univers diapré. Combien désiré et béni le départ du Jour. Ainsi donc — c'est parce que la Nuit détournait de toi tes serviteurs que tu semas à travers l'immensité de l'espace les astres étincelants afin de proclamer ta toute puissance et ton retour, au temps de ton absence. Plus célestes que les étoiles qui scintillent dans l'immensité du ciel nous paraissent ces yeux infinis que la Nuit ouvre en nous : ils voient plus loin que les plus pâles d'entre ces astres innombrables ; sans qu'il soit besoin de lumière, ils pénètrent dans les profondeurs d'un cœur aimant... »

Si le royaume du Soleil est l'univers des phénomènes, le royaume de la Nuit est la vision mystique de l'Unité absolue. La Nuit est éternelle, intemporelle, tandis que le Jour est soumis au temps, limité. Elle est le Néant divin, l'insondable abîme d'où est sorti le monde des créatures et où il retournera. Car de même que le Jour a commencé, il finira. L'instant viendra où saisi de cette « divine langueur » que connaissent aujourd'hui déjà quelques âmes d'élite dont les regards ont pénétré le saint mystère de la Nuit, le Jour expirera, englouti dans les ténèbres éternelles. Le Soleil s'éteindra et son règne dont la loi est le devenir, la douloureuse alternance de la vie et de la mort, sera terminé. Le Temps s'arrêtera et ce sera le triomphe définitif de la Nuit, le règne de l'Éternité. — Cet Empire mystique de la Nuit c'est aussi le royaume de l'Amour. L'Amour, proclame Novalis, est le Soleil de la Nuit ; il est dans le royaume de félicité le centre autour duquel tout gravite, comme le Soleil dans le royaume du Jour. Celui qui s'enfonce dans ses mystiques ténèbres connaît l'ineffable volupté d'une nuit d'amour sans fin, goûte la vie bienheureuse. — Enfin le royaume de la Nuit est l'Empire de la poésie. Dans le monde des phénomènes règne la dure nécessité, la destinée inexorable, la Science abstraite et rigoureuse. Dans le royaume de la Nuit, l'antique Fatum est détrôné. Dans le Conte qui termine le roman d'*Ofterdingen* et qui retrace, au dénouement, l'avènement de l'Empire de la Nuit et l'anéantissement du royaume du Soleil, c'est la Fable

qui, à l'instant où commence le règne de l'Eternité, prend la place des Parques ; c'est la poésie qui remplace la Fatalité. La vie bienheureuse n'est pas seulement le règne de la Sagesse. Elle est aussi le triomphe de la Beauté, elle se déroule librement, tel un poème harmonieux ou un rêve divin.

Et c'est dans le royaume de la Nuit, au sein de l'Unité où s'abolit toute multiplicité, où s'évanouit le mirage de l'individuation, que le poète retrouvera la fiancée qui l'a quitté. Là s'accomplira le mystère divin du contact spirituel entre les amants que la mort a séparés. « Tu descends vers moi, ô ma bienaimée, conclut le poète à la fin du premier hymne ; la Nuit est là, mon âme est en extase ; la journée de notre vie terrestre est accomplie et tu es mienne de nouveau. Mes yeux plongent dans les ténèbres de tes yeux profonds ; je n'y vois rien qu'amour et félicité. Nous nous affaissons sur l'autel de la Nuit, sur la molle couche de volupté. Et allumée par les ardeurs de la chaude étreinte, s'élève la pure et sainte flamme du doux holocauste qui se consume ».

L'homme peut-il donc pénétrer dès cette vie dans ce royaume mystérieux ? Lui est-il donné de sortir de lui-même, de s'échapper de son individualité, d'entrer en communication spirituelle directe avec d'autres hommes, avec des Esprits ? Novalis le croit. Chacun de nous, il en est convaincu, peut s'évader momentanément de l'existence ordinaire. Et cela non point du tout en vertu d'un miracle extérieur, par une révélation ou par une vision surnaturelle, mais par une extase purement *spirituelle*. « C'est seulement en vertu d'un préjugé dénué de tout fondement, dit Novalis dans un de ses fragments, que l'on dénie à l'homme le pouvoir de *sortir de lui-même*, d'être en pleine conscience *au delà des sens*. L'homme est en état, à tout instant, d'être une essence supra sensible. Sans cette faculté il ne serait pas un citoyen de l'univers, mais un animal ». Il est, continue Novalis, malaisé de saisir par la réflexion ces états psychiques, de prendre conscience de leur contenu. Mais sitôt que nous y parvenons, ils s'imposent à nous avec une force irrésistible et nous sentons grandir en nous la foi en des révélations authentiques et directes de l'Esprit : « Ce n'est ni un *voir*, ni un *entendre*, ni un *sentir*, — c'est un composé de ces trois choses à la fois — quelque chose de plus que les trois réunis — une impression de certitude

immédiate, une intuition de notre vie la plus vraie et la plus intime, — les pensées prennent la valeur d'impératifs, les désirs se muent en réalités. »

C'est par l'extase que, après la mort de Sophie, Novalis cherche à se rapprocher de celle qui n'est plus. Son journal nous montre comment, par la concentration volontaire de sa pensée sur sa fiancée, par d'incessants pèlerinages à Grüningen, par la contemplation des objets familiers de la morte qu'il s'était fait donner par la famille, par des stations prolongées dans la chambre mortuaire ou devant la tombe de sa bien-aimée, par la lecture de ses lettres, par des entretiens répétés avec ceux qui l'avaient entourée, avec sa gouvernante Mlle Danscours ou avec sa sœur, Mme de Mandelsloh, il s'efforce d'entretenir en lui le sentiment de la présence toute proche de celle qui l'a quitté, de provoquer des demi-hallucinations où il la voit près de lui dans les costumes qu'elle avait coutume de porter et avec ses attitudes caractéristiques, de faire naître en lui ces « moments de joie délirante », où il sent disparaître la barrière qui le sépare de la morte. Parfois il s'élève ainsi jusqu'à des extases complètes dont il note soigneusement les symptômes et les péripéties. C'est ainsi que, à la date du 13 mai 1797, le 56^e jour après la mort de Sophie, nous lisons dans son journal : « Après le repas je fis une promenade, — puis je pris le café — le temps se troubla, d'abord de l'orage, puis des nuages et de l'ouragan — surexcitation érotique — je me mis à lire dans Shakespeare et m'absorbai profondément dans cette lecture. Le soir j'allai chez Sophie. Là je fus indiciblement heureux... Des éclairs d'enthousiasme. Je fis voler en poussière la tombe à mes pieds. Des siècles passaient comme des instants. Je sentais sa présence toute proche, il me semblait qu'elle dût apparaître d'un moment à l'autre ».

Cette extase dont il se borne, dans son journal à noter en quelques traits les prodromes et les phases caractéristiques, il en donne une transcription d'un lyrisme admirable dans son troisième Hymne à la nuit. Tandis que, tel un fantôme de la détresse, l'âme pleine d'angoisse et le cœur vide d'espérance, « solitaire comme jamais il n'y eut de solitaire », il contemplait le tertre où reposait sa bien-aimée et évoquait le souvenir de son bonheur évanoui, soudain il s'est senti, en un frisson divin, « affranchi des liens de la naissance, des chaînes de la lumière » ; il a vu le tertre funéraire s'évanouir en un nuage de poussière, et du sein de ce nuage surgir

radieuse et transfigurée l'image de sa fiancée ; la notion du temps s'abolit en lui, « des millénaires s'écoulent dans le lointain comme des orages » ; il goûte les extases infinies de l'amour éternel... Et quand la vision s'est dissipée, la nostalgie de la Nuit entrevue subsiste en lui, « la céleste langueur » ne le quitte plus désormais. Celui qui a goûté à la source cristalline jaillie du sein obscur du tombeau, celui qui a gravi jusqu'au sommet la Montagne de la Vie et a jeté un coup d'œil sur l'autre versant, sur la Terre nouvelle, celui-là ne se mêle plus aux vaines agitations du monde, il se construit une hutte paisible, tout au sommet de la montagne, et il attend et regarde, jusqu'à ce que vienne l'heure bénie qui l'abîmera au sein de la source de vie.

L'extase, en révélant au poète les splendeurs du royaume de la Nuit l'a détaché à jamais du Jour et de ses mirages. La Vie n'a point de magnificences qui puissent prévaloir sur les délices de la Mort. De même que, pour l'idéaliste fichtéen, le moi absolu est le principe du non-moi qui sans lui n'arriverait pas à l'existence, ainsi pour Novalis la Nuit éternelle « porte naturellement en ses bras » le royaume du Jour qui sans elle s'évanouirait en une vaine poussière à travers l'espace infini. Et c'est la Nuit aussi qui a envoyé l'Homme dans le royaume du Jour, — l'Homme par qui l'Univers deviendra conscient de ce qu'il est en son essence. « En vérité, s'écrie le poète, je fus, ô Lumière, avant que tu ne fusses. Moi et ma race, notre mère nous a envoyés vers toi pour habiter ton univers, pour le sanctifier par l'amour, pour donner un sens humain à tes créations ». Et, sans doute, toutes ces pensées divines ne se sont pas encore épanouies ; sans doute l'homme n'a pas encore transformé l'univers à son image. Mais le poète sait à présent qu'un jour luira le dernier matin, que le Soleil, un jour, saisi de nostalgie comme l'âme humaine elle-même, s'éteindra et mourra. Et en attendant l'instant de la suprême libération, le poète, « fidèle à la Nuit et à sa fille la divine puissance de l'Amour », sent déjà sourdre en lui le flot régénérateur de la Mort et patiente, plein de vaillance, parmi les orages de la vie.

Cette rédemption qu'attend Novalis, n'est pas, dans son idée, une simple rêverie métaphysique, mais bien la rédemption promise par le Christ. Le « royaume de la Nuit », le « règne de l'Éternité » où il aspire, ne sont autre chose que le royaume de Dieu, la vie en Dieu qu'enseigne le christianisme.

Jadis, expose le cinquième Hymne, l'Humanité, au temps de sa radieuse jeunesse, ne connaissait pas autre chose que ce monde des apparences et elle avait su en faire un véritable paradis. « Infinie était la Terre, séjour et patrie des Dieux, féconde en trésors et en splendides merveilles. De toute éternité se dressait son mystérieux édifice. Par delà les montagnes azurées du Levant, dans les très saintes profondeurs de l'Océan, habitait le Soleil, la lumière vivante et vivifiante ; un vieux géant portait le monde bienheureux ; captifs, ensevelis sous des montagnes gisaient les premiers fils de la Terre nourricière — impuissants dans leur rage de destruction, dans leur vaine fureur, contre la nouvelle et splendide race des Dieux et contre les Hommes joyeux et amis des Dieux ; les profondeurs sombres et azurées de la mer étaient le sein d'une déesse ; des troupes célestes habitaient, en une voluptueuse félicité, au fond des grottes de cristal ; — les fleuves et les arbres, les fleurs et les bêtes étaient pareils à l'homme ; le vin semblait plus doux, puisqu'un dieu dans la fleur de la jeunesse l'avait donné aux mortels ; les lourdes gerbes du blé d'or étaient un présent divin, les ivresses de l'amour le culte sacré de la céleste Beauté. Et ainsi la vie était une fête éternelle pour l'Homme et les Dieux... » Sous le beau ciel pur de l'Hellade s'épanouit comme une radieuse fleur de beauté le culte de la Lumière et de la Vie. — Seule la pensée de la Mort, implacable et invincible, vient troubler parfois la félicité de cette race élue. En vain s'efforcet-on de parer de beauté cette vision importune et de représenter la Mort sous les traits d'un pâle adolescent tenant à la main un flambeau éteint. L'énigme de la mort, de la Nuit éternelle demeure indéchiffrée ; elle reste à l'horizon de la pensée humaine « comme le signe solennel d'une puissance lointaine ».

Le monde antique, cependant, touche à sa fin. Le paradis de l'enfance du genre humain se flétrit. Un froid vent du Nord souffle à travers l'univers désenchanté. Les Olympiens, impuissants à expliquer le mystère de la mort, disparaissent de la scène du monde. Et voici que, du sein d'un peuple méprisé de toutes les nations, dans la pauvreté d'une humble cabane, surgit le Monde nouveau, le Sauveur, qui apporte aux hommes la religion de la Nuit et de la Mort et vient calmer leurs angoisses. Il rachète l'humanité pécheresse, en vidant « la coupe sombre d'indicible souffrance ». Il triomphe de la mort : « Dans la mort seulement fut révélée la Vie éternelle. Tu es la Mort et tu nous apportes le salut ». Désormais le Christ victorieux

règne sur le monde. « Ressuscité à une vie nouvelle et divine, le Christ monta sur le trône de l'univers rajeuni et régénéré. Il ensevelit le vieil Univers mort avec lui dans le sépulcre qu'il quittait ; et sur la tombe il scella, de sa main toute puissante, la dalle que nulle force ne soulèvera plus ».

Par son immolation volontaire, le Christ a révélé à tous le caractère illusoire de la vie terrestre, le mirage du royaume du jour ; il a ôté à la mort son aiguillon en nous initiant aux splendeurs de la Nuit et de l'Eternité. Et l'homme, à sa suite, se sent attiré par une invincible nostalgie vers ce séjour de paix, où l'attendent les êtres aimés qui sont partis avant lui. Son cœur est rassasié et le monde est vide. Pourquoi tarderait-il davantage ? Et parmi le crépuscule du soir qui tombe, la théorie des affligés s'achemine vers la maison paternelle et s'abîme dans la vie divine : « Un rêve brise nos liens, et nous dépose doucement dans le sein de notre Père ».

Par cette ardente nostalgie vers un monde de l'être derrière le monde des phénomènes, vers l'unité derrière la multiplicité, vers l'absolu derrière le relatif, vers les réalités suprêmes derrière le miroir décevant des illusions, vers la bienheureuse inconscience de la vie en Dieu après les douloureuses agitations de l'existence terrestre, vers les extases de l'amour et de la mort après les vaines spéculations de la volonté égoïste et de l'intelligence calculatrice, Novalis se révèle aussitôt comme un mystique chrétien. Il est bien, en effet, l'héritier authentique de cette longue lignée de mystiques qui ont rêvé l'union de l'âme avec Dieu, la vision béatifique de Dieu et qui se sont représentés cette union soit comme l'élan passionné de l'âme vers son fiancé éternel, soit comme la mort de l'âme au sein de la Divinité, de l'Essence une et absolue. Et, d'autre part, l'inspiration mystique des *Hymnes à la nuit* se retrouve à la même époque que lui ou après lui chez une longue série de penseurs ou de poètes qui ont connu la même nostalgie.

Elle apparaît chez Fichte, par exemple qui, dans son *Enseignement de la Vie bienheureuse*, présente la religion comme le couronnement du Système de la science, montre que son essence même est l'abolition de la distinction entre l'Être et le Savoir, entre l'Absolu et la Conscience de soi, entre le Divin et l'Humain, l'absorption de la Conscience de soi dans l'Unité éternelle et immuable, et fait voir dans l'Amour le foyer central de la vie humaine, le principe par lequel l'homme peut s'élever à la béatitude.

« L'amour est supérieur à la raison et il est lui même la source de la raison et la racine de toute réalité et le seul créateur de la vie et du temps ».

Elle apparaît chez Schopenhauer qui a su exprimer avec tant de profondeur, l'aspiration du sage à l'anéantissement du vouloir vivre égoïste et malfaisant, son effort pour percer à jour le voile trompeur de Maïa, pour s'évader du monde illusoire des apparences sensibles, pour dissiper le mirage décevant de l'individuation par qui la volonté, une dans son essence, apparaît fractionnée en innombrables individus, — qui a décrit en une page célèbre l'élan vers le nirvâna des grands ascètes parvenus à la négation complète de la volonté, à l'illumination, à l'extase : « Ils n'attendent plus qu'une chose, c'est de voir la dernière trace de cette volonté s'anéantir avec le corps même qu'elle anime. Alors, au lieu de l'impulsion et de l'évolution sans fin, au lieu du passage du désir à la crainte, de la joie à la douleur, au lieu de l'espérance jamais assouvie, jamais éteinte, qui transforme la vie de l'homme tant que la volonté l'anime, en un véritable songe, nous apercevons cette paix plus précieuse que tous les biens de la raison, cet océan de quiétude, ce repos profond de l'Âme, cette sérénité inébranlable, dont Raphaël et le Corrège ne nous ont montré dans leurs figures que le reflet ; c'est vraiment la bonne nouvelle, dévoilée de la manière la plus complète, la plus certaine ».

Elle apparaît, surtout, avec une douloureuse intensité, elle se déploie avec un lyrisme incomparable chez Richard Wagner. L'auteur de *Tristan* a trouvé des accents d'une intensité inouïe pour dire comment « l'élû qui, le cœur plein d'amour a contemplé la Nuit de la Mort et reçu la confidence de son profond mystère » tend de toutes les forces de son être vers ce monde de l'inconscient où s'évanouit tout ce qui, pour l'homme naturel constitue la vie : l'univers visible, le temps et l'espace, la distinction du sujet et de l'objet, — vers ce monde qui est le pur néant pour tous ceux qu'anime encore le vouloir vivre, mais qui pour une âme affranchie, consciente de l'unité de tout ce qui existe, est au contraire la suprême réalité. Et qui n'a présent à l'esprit, surtout, l'hymne de paix qui s'épanouit au dénouement de cette œuvre douloureuse, le merveilleux chant d'amour et de mort, où Wagner a dit avec une ferveur toute religieuse, l'extase d'Iseut, le suprême triomphe de l'âme émancipée enfin du joug de la passion, morte au désir, et

qui plane, souverainement libre, au-dessus des misères de la terre et des angoisses humaines.

Le lyrisme des *Hymnes à la nuit* a d'ailleurs une tonalité très particulière et qui n'appartient qu'à lui. On n'y trouve ni l'âpreté pessimiste de Schopenhauer, ni le frémissement de passion déchaînée que l'on perçoit chez Wagner. Novalis ne jette point l'anathème sur le Vouloir-vivre ; il ne maudit pas l'illusion qui nous enserre de toute part ; il n'a point de révolte contre la souffrance. Il y a chez lui un optimisme ingénu, confiant, qui persiste devant le deuil, devant la maladie, devant la mort même. Au lendemain de la mort de sa fiancée, il voit dans cette épreuve un événement providentiel, une étape nécessaire de sa vie spirituelle. Il écrit à une amie, a que l'idée de Dieu lui devient toujours plus chère ». La maladie et la souffrance lui apparaissent comme les titres de noblesse de l'humanité, comme un moyen de perfectionnement intellectuel et religieux. « La maladie, écrira-t-il dans ses fragments, doit être comptée parmi les plaisirs de l'homme comme aussi la mort ». Car la mort loin d'être une brutale destruction, est à ses yeux le principe qui « romantise » la vie. C'est par elle que l'être fini se dépasse lui-même et tend vers des modes d'existence toujours plus élevés. Que signifie au juste, chez Novalis, cet optimisme que rien n'abat, cette disposition qui lui permet d'accueillir sans horreur la souffrance et la mort ? Cette sérénité dans l'acceptation de la douleur, est-elle simplement un effet de la résignation chrétienne ? Ou s'y mêle-t-il je ne sais quelle perversion un peu morbide de l'instinct vital qui cesserait, chez lui, de s'insurger contre tout ce qui menace la durée de l'organisme et trouverait même un élément de volupté dans ce qui révolte d'ordinaire la sensibilité humaine ? Je ne me charge pas de le décider. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, cette sérénité qui dit « oui » à la vie, à ses douleurs et à ses illusions, est un trait essentiel du lyrisme de Novalis. Il n'y a en lui ni misanthropie, ni désespoir, ni révolte, ni défiance à l'égard de la destinée. Il va à travers l'existence comme à travers une féerie brillante, reconnaissant de tout ce qu'elle lui apporte de beauté et de joie, conscient d'ailleurs que cette fantasmagorie se dissipe peu à peu, plein du pressentiment radieux des réalités supérieures qu'il devine derrière le voile d'illusions où elles s'enveloppent. Et il s'achemine sans hâte vers le terme obscur de son pèlerinage, sachant qu'il rêve et que le réveil est proche...

CHAPITRE III

LE RETOUR À LA VIE

I

La volonté de notre mystique n'avait pas été assez forte pour retenir sur la terre sa fiancée. Elle se montra tout aussi impuissante à le détacher, lui, de la vie. Peut-être sa « résolution » de mourir eut-elle pour effet de hâter l'évolution de la tuberculose qui le minait sourdement ; on peut en tout cas le supposer sans aucune invraisemblance. Mais son efficacité immédiate fut médiocre : elle ne put mener Novalis directement à la mort ainsi qu'il l'avait décidé. Et qui pourrait s'en étonner ! Que sa douleur ait été spontanée et profonde rien de plus certain. Mais était-elle de nature à l'atteindre mortellement ? Dès que l'on envisage le cas de Novalis sans exaltation romantique on ne peut se dissimuler que la perte de Sophie n'était pas — ne pouvait pas être pour lui — un de ces malheurs accablants qui brisent à tout jamais une vie humaine. Dans sa tristesse, si sincère qu'elle fût, l'imagination avait presque autant de part que la réalité. Ce qu'il avait perdu ce n'était pas la compagne de sa vie, c'était une fiancée de rêve, une enfant que sa fantaisie se plaisait à parer de toutes les vertus. On ne meurt pas d'une telle douleur.

Novalis en fit l'expérience. Il ne tarda pas à s'apercevoir qu'il y avait en lui deux moi qui s'accordaient assez mal l'un avec l'autre. L'un, le moi conscient, avait décidé de mourir. Mais l'autre, le Soi, ce sage inconscient

dont parle Nietzsche, qui commande à notre corps, qui *est* notre corps — se souciait peu d'obéir aux injonctions du moi conscient : il prétendait se consoler et jouir de l'existence.

Hardenberg a conté dans son Journal avec cette bonne foi candide qui est sa grande séduction, ce conflit entre ses deux moi. Tantôt il note, non sans satisfaction, les victoires de sa volonté réfléchie. Il s'est senti « ferme et viril », maître de lui, l'intelligence claire, l'âme sereine. Il a pu s'absorber dans le souvenir de sa chère morte, maintenir présente à son esprit sa « résolution » mystique. Il a trouvé une mélancolique douceur à contempler les cadeaux que Sophie a reçus à son dernier anniversaire de naissance, une tasse, une bourse, un flacon. Il a vu en une sorte d'hallucination Sophie, de profil, assise sur le canapé dans une attitude familière, avec le fichu vert qu'elle portait souvent. Il est allé cueillir des fleurs, le soir, sur le tombeau de sa bien-aimée. Un jour même, il s'est élevé, nous l'avons vu, presque jusqu'à l'extase. Mais ces instants de triomphe et d'exaltation sont rares et passagers. D'ordinaire ce sont des défaites que relate le Journal. Novalis s'accuse de rester tiède ou froid quand il pense à Sophie ou à Erasme. Il se plaint de ne pouvoir suffisamment se familiariser avec sa résolution : « Si ferme qu'elle soit, écrit-il, je me défie, parce qu'elle m'apparaît dans le lointain d'un avenir indéterminé, comme un événement qui ne me concerne presque pas ». Il se reproche de songer avec angoisse à la possibilité d'une longue et grave maladie. Il se plaint qu'il retombe trop aisément des hauteurs de son idéalisme dans des dispositions humaines trop humaines. « Hélas ! soupire-t-il ; pourquoi suis-je si peu capable de demeurer sur les cimes ! » Il voulait, en vertu de sa résolution, se prêter au monde mais ne plus se donner à lui. Or il constate avec chagrin qu'il est trop bavard, qu'il aime trop à discuter, qu'il se mêle avec trop de vivacité et d'entrain aux conversations. Il s'aperçoit avec plus d'humiliation encore, qu'il n'est pas indifférent aux petites jouissances de la vie. Dès le 34^e jour il note qu'il a trop mangé, et cet aveu revient souvent sous sa plume ! Ce n'est pas tout. Il aime trop à savourer son café au jardin après déjeuner. Un autre jour il se surprend à songer sans déplaisir à la grande brioche qu'on a mise au four à la maison !... Enfin et surtout il est tourmenté par des pensées charnelles. Nous avons constaté déjà que Hardenberg n'était pas un pur esprit, qu'il était doué d'un tempérament fortement sensuel. Or c'est un fait bien connu

des médecins que la phtisie aggrave ces dispositions. Novalis s'en rendait compte avec remords. Il notait presque à chaque page de son journal ses accès de sensualité, de *Lüsternheit*, humilié de voir que sa volonté ne pouvait le soustraire aux misères physiologiques de son corps malade et que les fatalités de son organisme de neurasthénique et de poitrinaire provoquaient en lui, malgré l'opposition de sa volonté consciente, l'association bien connue des pensées de mort, des idées mystiques et des représentations voluptueuses ! — N'y a-t-il pas je ne sais quelle mélancolique ironie du sort dans la destinée de cet idéaliste qui croyait à l'omnipotence de la volonté, qui rêvait de la domination absolue de l'homme sur son corps et sur la matière — et dont la grande « résolution » était tenue en échec par les hasards les plus fortuits, par les misères trop humaines de notre condition terrestre.

II

La vie ressaisit donc notre mystique quoiqu'il en eût, et il se laissa reprendre par elle en toute simplicité, sans sophismes et sans poses. Puisque la mort ne voulait pas de lui, il se remit à vivre. Trois motifs puissants, la science, l'amour, la poésie, le rattachèrent pour quelques années encore, à l'existence.

La science d'abord.

Nous avons vu plus haut déjà comment, chez Novalis, l'instinct de connaissance se développe en même temps que le besoin d'aimer, comment la même aspiration le porte à fonder un foyer et à se faire une conception de la vie. À peine installé à Tennstedt, il se plonge dans l'étude approfondie de Fichte et commence la lecture de Kant. Puis, en 1795 ou au début de 1796, il lit Spinoza. Pendant l'automne de 1797, il dépouille consciencieusement l'œuvre entière de Hemsterhuys. Cette même année il étudie les premiers écrits de Schelling et fait la connaissance personnelle du philosophe à Leipzig. Par l'entremise de F. Schlegel, il prend connaissance, en 1797 aussi, des idées de Hülsen.

Vers la fin de 1797 son intérêt se concentre plus particulièrement sur les sciences naturelles. Initié déjà à la chimie qu'il a travaillée, sous la direction

de Wiegleb, à Langensalza, à la physiologie par les écrits de Brown qu'il a lus pendant l'automne de 1797, à la philosophie de la nature qu'il a étudiée dans les œuvres des alchimistes de la Renaissance et dans les écrits de Schelling ou de Hülsen, il quitte de nouveau en 1797 le foyer paternel pour aller compléter son éducation technique et sa culture scientifique à la célèbre Académie des mines de Freiberg. Là il acquiert une connaissance approfondie de la géologie, de l'exploitation minière, des hautes mathématiques. Son admiration pour le minéralogiste Werner, inspecteur et professeur de l'École de Freiberg, en qui il révère un type supérieur d'homme de science, sa sympathie pour le génial physicien Ritter avec qui il se lie d'une étroite amitié en 1798, le confirment dans son dessein de se livrer plus spécialement à l'étude de la nature. La pure spéculation philosophique telle que la lui a révélée Fichte a quelque peu perdu de son charme à ses yeux. Il rêve maintenant d'une « physique supérieure », dont Plotin (qu'il lit en 1798) a eu l'intuition géniale, que Spinoza et Leibniz ont entrevue, dont Goethe est le grand prêtre, dont Schelling et surtout Ritter sont les adeptes et Baader le poète. Travailler à cette « physique de l'avenir » est désormais sa plus haute ambition.

Et nous le voyons, dès lors, déployer une activité toujours plus intense. Ses relations avec Frédéric Schlegel, son ancien camarade de Leipzig, devenu l'un des champions les plus en vue des tendances nouvelles, deviennent plus fréquentes et plus intimes. Il est introduit par lui dans le petit cénacle romantique d'Iéna. Il se lie ainsi avec Auguste-Guillaume Schlegel et avec sa femme, la célèbre Caroline, qu'il trouve trop terrestres et trop enfants du siècle à son gré, mais avec qui il a plaisir cependant à échanger des idées. Il entre en relations personnelles avec Schelling. Il noue une étroite amitié avec Ritter qu'il introduit à son tour dans le cercle des romantiques. Il prend part aux assises esthétiques que ses amis tiennent pendant l'été de 1798, dans les galeries de peinture du musée de Dresde. Et par eux il est entraîné en plein mouvement romantique. Pour complaire aux Schlegel, il collabore à la revue du romantisme naissant, l'*Athenæum*. Il y publie au début de 1798, sous le titre de *Poussière d'étamines* (Blütenstaub), un recueil de sentences détachées, subtiles et ingénieuses de pensée et raffinées de forme. Pendant le printemps et l'été de 1798 il prépare un second recueil analogue, dont le brouillon s'est retrouvé dans ses

papiers. En automne et en hiver il s'absorbe dans le projet et les travaux préparatoires d'une *Encyclopédie*, où il rêve de donner son système de l'univers. Entre temps il écrit son fragment du *Disciple à Saïs* et publie dans les *Annales de la Monarchie prussienne*, en l'honneur du nouveau couple royal, Frédéric Guillaume III et la reine Louise qui venaient de monter sur le trône, un recueil de vers (*Fleurs* ; juin 1798) et un choix de fragments (*Foi et Amour, Le Roi et la Reine* ; juillet 1798), où il se livre à une apologie enthousiaste de la monarchie de droit divin, de l'État fondé sur l'Amour et la Foi.

Et voici que l'amour refleurit à nouveau dans son cœur. Il fréquente assidument à Freiberg la maison du conseiller des mines von Charpentier et se fiance, au début de 1799, avec la plus jeune fille du « conseiller, Julie, une belle personne aux formes aussi pleines et opulentes que celles de la pauvre Sophie étaient grêles et en quelque sorte immatérielles. Ce qu'a été au juste cet amour, il est difficile de le dire aujourd'hui de façon certaine, faute de renseignements suffisamment précis. Dans une lettre à un de ses amis, Hardenberg raconte qu'un sentiment de tendre pitié aurait été le début de leur inclination réciproque. Avec sa blessure toujours saignante au cœur, et le sentiment de sa santé précaire, Novalis aurait goûté très vivement le charme d'une intimité féminine discrète et modeste. Il aurait été touché aussi des soins dévoués que Julie avait prodigués à son père pendant une douloureuse maladie. Et à son tour, il aurait servi de consolateur à la jeune fille au cours d'une paralysie faciale dont elle avait souffert pendant quelque temps. Il semble que, dans la réalité, cet amour ait été moins spirituel et éthéré que Hardenberg ne voulait le faire croire aux autres et peut être aussi à lui-même. Nul doute qu'il n'ait été attiré vers Julie surtout par ce besoin d'amour qui l'avait hanté toute sa vie, et qui était exaspéré encore par la maladie qui le minait. Nul doute d'ailleurs, non plus, qu'il n'ait pas senti ce nouvel amour comme une infidélité à la mémoire de Sophie. Son amour pour sa première fiancée était en effet devenu une « religion ». Sophie restait présente à son cœur alors qu'il aimait Julie, et cet amour sacré sanctifiait l'amour nouveau du poète. Il aimait Julie en Sophie, comme l'époux chrétien aime son épouse en Dieu. Il aimait donc sans remords et sa conscience ne lui reprochait ni une trahison, ni même une défaillance. Mais ce qui jette comme une ombre mélancolique sur cette

idylle suprême, c'est que, comme la première, elle semble avoir reposé sur un mirage. Notre mystique croyait avoir trouvé une âme sœur, une amie « qui l'aimait comme jamais encore il n'avait été aimé ». Or il était tombé tout simplement sur une très pratique petite bourgeoise en quête d'un époux. Lorsqu'elle s'aperçut que son fiancé s'en allait de la poitrine, Julie manœuvra d'abord pour se ménager la possibilité d'une rupture. Ce n'était pas héroïque, mais c'était humain et, après tout, excusable. Ce qui l'est moins, c'est que lorsqu'elle eut compris que la mort de son amant allait lui épargner la nécessité d'une démarche brutale, elle se hâta, toujours pratique, de jeter les bases d'une nouvelle entreprise matrimoniale autour du lit où agonisait son fiancé et s'engagea dans un manège de coquetterie avec le frère de Novalis, Charles de Hardenberg. En vérité, le noble idéaliste qu'était Novalis eût mérité une fiancée moins prosaïquement terrestre pour adoucir d'un rayon de tendresse ses derniers instants. Et la mort lui fut miséricordieuse, peut être, en lui épargnant une désillusion — inévitable sans doute — et qui lui eût été amère.

À la fin de 1798, cependant, vers le temps où se nouent les fiançailles de Novalis et de Julie, la pensée romantique s'oriente vers une direction nouvelle.

À ce moment les préoccupations religieuses tendent à prendre le premier rang dans les spéculations des choryphées de la nouvelle école. Incité par sa liaison avec Schleiermacher à considérer avec plus d'attention le phénomène religieux, Frédéric Schlegel est hanté par l'idée de s'ériger en prophète et de constituer de propos délibéré, par un acte de volonté consciente, une « religion » romantique. Cette religion doit être, dans son idée, le couronnement de tout son système philosophique, « l'âme immanente de la culture, le *quatrième élément* invisible à côté de la philosophie, de la morale et de la poésie », le principe universel et omniprésent par qui la logique devient philosophie, par qui la poésie imparfaite devient infinie et parfaite. Le moment lui paraît donc venu de fonder cette religion qui doit dominer toute la civilisation moderne et absorber la Révolution française comme jadis le christianisme avait absorbé l'Empire romain. Il s'ouvre de ce projet grandiose à ses correspondants, à son frère, et en particulier aussi à Hardenberg, à qui il reconnaît « plus de talent pour faire un nouveau Christ ». Lui-même se réserve le rôle de

l'apôtre Paul. Dans une lettre datée du 2 décembre 1798, Schlegel expose tout au long à Novalis son « projet biblique ». Et celui-ci, qui était toujours demeuré chrétien par le cœur, entre volontiers dans les idées de son ami. Il prophétise lui aussi l'avènement d'une nouvelle humanité, « d'une Église jeune, comme enlacée furtivement par un Dieu d'amour et concevant un nouveau Messie dans ses membres innombrables ». Dès la fin de 1798, il prépare des « fragments chrétiens » que Schlegel attend avec une grande impatience. Au cours de l'année 1799, un enthousiasme moitié sincère moitié « artiste » pour le christianisme se propage dans tout le groupe romantique. Tieck, en initiant ses amis à la théosophie de Boëhme, lui donne un nouvel aliment encore. Novalis écrit dans le courant de 1799, sous le titre de *Europe ou la chrétienté*, l'apologie enthousiaste d'un catholicisme théosophique idéal. En même temps, il prépare avec Tieck un recueil d'hymnes et de sermons chrétiens, 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 où 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}^e et du ^{xviii}^e 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 ». Absorberez-vous 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, ineffable, 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 impossible, 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 théologiens 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'Église. Un Eckart pouvait ainsi, en toute sincérité, se soumettre au jugement de l'Église 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'évolution 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}^e 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'obscurs 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'université, 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 Évangile ». 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. À 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 consciente. « 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 métaphysique 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^e 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 précision. 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 ^[1]. »

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 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 spécimens 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 uns aux autres, sans qualification spécifique et qui par leurs mouvements ou leur équilibre constituent l'univers. À 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 cordonnée, 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 langage », 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 Goethe, l'équilibre contre 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 Saïs* 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 *Âme 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 reconnaitrions 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 xve et au xvi^e siècle, pénètre aussi en Allemagne, trouve en Paracelse et van Helmont ses représentants les plus connus, aboutit au début du xvii^e siècle à la théosophie de Bœhme, pour battre ensuite en retraite devant les progrès de l'esprit positif et du rationalisme. Au xviii^e 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 opiniâtement. Dans les dernières années du xviii^e 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'Éternité* 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 Goethe, 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.

1. ↑ Berthelot. *La Révolution chimique, Lavoisier*, Paris, 1890. Cité par Spenlé, *Novalis*, [p. 198](#) s.

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 système, parce que ce système 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 Böhme, 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 lueurs incertaines les profondeurs cachées du moi. À 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 « macroanthrope ». 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 transmuier le sujet en objet, la pensée en matière ou inversement transmuier 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, aujourd'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 *systématique* de l'autre, de cette Imagination productrice. Le moi absolu en vertu de son activité fondamentale qui est l'Imagination 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'imagination 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 « irréelle » 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 aucun 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 Âme et Esprit, par lequel l'Âme devient un objet pour l'Esprit et par lequel l'Esprit contemple l'Âme 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 transmuier 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. À 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 conséquence, 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'entourne, 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. — À 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 constant 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. À 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'imagination 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.

À 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 régner l'Amour et la Poésie.

Puis, à la suite d'un cataclysme qui est pour l'univers l'analogie 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 peuplaient 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 progressivement. 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'Eternité. 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 *Märchen*, 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'humanité n'est pas achevée, aux yeux de Novalis et de ses amis romantiques : elle est « en voie de croissance ». Les Évangiles sont « l'ébauche d'Évangiles 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^e 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 traditionalisme 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 seulement 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^e 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 Goethe 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 » Goethe. Les représentants les plus illustres de l'époque, un Stein, un Scharnhorst ou un Gneisenau, un Arndt, un Körner 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 Gonz 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 Krummacker 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 entraînante de la versification » inaugurent, comme on l'a dit, une date nouvelle dans l'hymnologie évangélique. À 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 Goethe. 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 chefsd'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 contemple avec un sourire détaché sans la prendre tout à fait au sérieux ; — il reconnaît enfin un incomparable 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'intervalle il a appris l'art de « vivre en beauté ». Il a reconnu que, s'il est en droit de mépriser la platitude de la vie bourgeoise vouée au commerce, à la poursuite du gain, aux jouissances matérielles, il ne trouvera, d'autre part, la vie en beauté ni chez les comédiants bohèmes et médiocres d'âme, ni chez les représentants frivoles et dégénérés de l'aristocratie de naissance, ni même chez la « belle âme » absorbée dans la contemplation de son moi et dans un souci infécond de perfection intérieure, mais bien auprès des aristocrates supérieurs comme Lothario ou Nathalie, chez qui la spiritualité sous sa forme la plus haute s'allie harmonieusement à l'activité créatrice, au dévouement fécond à la collectivité. L'enthousiaste naïf qu'est Wilhelm à son entrée dans la vie apprend ainsi à reconnaître que le véritable idéaliste est l'homme capable de créer le Beau et le Bien par un effort de volonté libre et réfléchi. Or c'est là une idée chère entre toutes à Novalis. Aussi exalte-t-il d'abord la grande œuvre de Goethe en des accents presque lyriques. *Wilhelm Meister* lui paraît essentiellement « romantique » par sa morale et sa philosophie. Surtout il y voit une œuvre d'une forme achevée et définitive qui se révèle par la magie du style, « par la caresse insinuante d'une langue polie, agréable, simple et cependant variée dans l'expression », par le choix et la répartition des épithètes, par la maîtrise dans l'art de présenter et de décrire les choses, par la virtuosité avec laquelle l'auteur fait alterner le récit et les conversations, la peinture des caractères, les réflexions et l'intrigue, par l'ironie romantique qui enveloppe le tout, par la beauté unique de « cette merveilleuse ordonnance romantique qui ne tient nul compte du rang ni de la valeur des objets, pour qui il n'y a ni premier ni dernier, rien de grand ni de petit ». Novalis salue en *Wilhelm Meister* une œuvre véritablement classique, « le roman en soi, sans épithète. » Goethe est à ses yeux, « le Vicaire de la Poésie sur terre. » Il peut, sans doute, et même il doit être dépassé, mais de la façon seulement que les Anciens peuvent être surpassés, par le contenu et la force, par la diversité et la profondeur : en tant qu'artiste, en revanche, il est unique et exemplaire.

Mais Novalis ne s'en tient pas à ce jugement. À mesure qu'il étudie davantage le roman de Goethe il est plus frappé par une autre tendance qui

ne lui était point apparue d'abord de manière choquante mais qui peu à peu s'impose à son esprit avec une croissante insistance et lui inspire une aversion toujours plus décidée. *Wilhelm Meister* ne nous décrit, en effet, pas seulement l'éducation esthétique de l'idéaliste. On peut dire aussi qu'il nous montre la conversion d'un idéaliste anti-rationaliste à un réalisme rationaliste partiel. C'est même cet aspect de l'œuvre qui nous frappe le plus aujourd'hui. Nous admirons comment Goethe sait concilier harmonieusement la raison avec l'imagination et le sentiment, la science avec la poésie, l'effort idéaliste vers la culture et la beauté avec l'effort réaliste vers la prospérité et le bonheur, les aspirations infinies de l'Esprit absolu avec la vie bornée de la créature finie. Goethe ne s'est pas borné à sentir la laideur de l'homme destitué de poésie et d'idéal qu'il a incarné dans le personnage de Werner ; il nous a montré aussi, dans Mignon, les dangers d'une ardeur idéaliste désordonnée et désharmonique. Il reste résolument attaché à la terre, alors que les romantiques méprisent l'élément terrestre, réel, fini de notre nature et de notre vie. Novalis perçoit dès lors, avec une netteté croissante, la divergence essentielle qui le sépare de son maître tant admiré et son jugement sur *Wilhelm Meister* se fait toujours plus sévère. Il s'irrite de trouver que Goethe a, comme les Anglais, « d'instinct le sens économique ». Il réproche dans son roman « un *Candide* dirigé contre la poésie », un livre foncièrement prosaïque et moderne, où l'élément romantique, la poésie de la nature, le merveilleux, le mysticisme sont de propos délibéré, écartés ou annihilés. « L'athéisme poétique, déclare-t-il, voilà l'esprit qui règne dans ce livre ». C'est au fond une histoire familiale et bourgeoise, un « pèlerinage vers le diplôme de noblesse ». Au total : « un livre néfaste et stupide, plein de prétention et de préciosité, prosaïque au suprême degré pour ce qui est de l'esprit, si poétique qu'en soit la forme, un pamphlet contre la poésie et la religion ».

Novalis flotte ainsi, à l'égard de *Wilhelm Meister*, entre l'enthousiasme et l'exaspération. Il y trouve un modèle accompli du roman, un spécimen merveilleux et unique d'une forme littéraire nouvelle, une œuvre poétique entre toutes au point de vue de la forme. Il salue en Goethe le grand initiateur de la poésie moderne. Mais il s'irrite de voir la virtuosité prodigieuse de ce maître de la technique poétique au service d'une conception de la vie qu'il exécra et qu'il méprise. Le roman goethéen

s'impose à son respect et à son imitation. Et en même temps il reconnaît avec une croissante évidence que le roman « romantique » dont l'idéal flotte devant son imagination, doit être quelque chose de tout différent, quelque chose d'opposé même à ce *Wilhelm Meister* qu'il aime et qu'il hait tout à la fois.

II

La première tentative de Novalis pour exprimer ses intuitions sous la forme d'une fiction romanesque date de l'époque où il étudiait les sciences naturelles à Freiberg sous la direction de Werner et où il s'efforçait de préciser la notion de cette philosophie de la nature, de cette « physique supérieure » dont les grandes lignes s'organisaient à ce moment dans son esprit.

Le cadre de son roman lui fut fourni par une légende très répandue à ce moment dans les milieux occultistes. Les Alchimistes et les Franc-maçons théosophes avaient coutume de faire remonter leurs traditions hermétiques aux mystères égyptiens d'Isis dont le culte était célébré dans le temple de Saïs. Schiller s'était emparé de ce motif, d'abord dans son traité sur la *Mission de Moïse*. Il y présentait le temple de Saïs comme une haute école de sagesse où l'on enseignait la doctrine de l'unité de Dieu et de l'immortalité de l'âme, où l'initié qui, sous la direction de l'hiérophante, était conduit graduellement des ténèbres vers la lumière, s'élevait finalement à l'intuition de la cause unique de l'univers, de la force primordiale de la nature, de l'Être suprême d'où jaillissent par émanation tous les autres êtres. Puis, dans sa poésie philosophique *l'Image voilée à Saïs* (1795), il utilisait le même motif pour exprimer sous forme symbolique la conviction kantienne que l'intuition de l'Absolu est refusée à tout jamais à l'homme. Une loi mystérieuse interdit au néophyte de soulever le voile de la statue qui trône au fond du temple de Saïs. Malheur au téméraire qui osera enfreindre l'ordre tutélaire de la divinité ! Il possédera la science, mais cette science maudite sera mortelle à son bonheur et le sacrilège s'acheminera à sa fin à travers un morne désespoir.

Novalis emprunte à Schiller ce thème poétique, mais pour lui donner un sens tout différent. Le temple de Saïs devient, dans son imagination, l'image idéale de cette Académie de Freiberg, où il est venu chercher la révélation du mystère de la nature. Dans le Maître de Saïs qui groupe autour de lui les disciples attentifs et recueillis, dans le Sage qui a été investi de la haute mission d'annoncer aux néophytes de la science l'évangile sublime de la nature, on reconnaît sans peine le grand géologue Werner, dont la doctrine et la personnalité inspiraient à Novalis autant d'enthousiasme que de respect. Enfin Hardenberg se dépeint lui-même, dans son roman, sous les traits de l'un des jeunes gens qui cherchent auprès du Maître, la révélation qui apaisera leur nostalgie. Ce disciple, nous est-il dit, est moins adroit que les autres, moins expert dans l'art de découvrir les trésors de la nature. Il ne comprend pas tout à fait le Maître ; mais il sent que celui-ci le comprend, qu'il ne prononce pas une parole qui soit contre son sentiment. Le Maître a pour lui de l'affection : il le laisse s'absorber dans ses pensées, tandis que les autres se répandent au dehors. Et ainsi toutes les choses le ramènent à lui-même « J'aime, confesse-t-il, les amoncellements et figures étranges que renferment les salles de collections du Temple ; mais j'ai l'impression que ce ne sont là que des symboles, des voiles, des parures, disposés autour d'une image divine merveilleuse, et cette image occupe sans cesse ma pensée. Je ne la cherche point ; mais je cherche parmi ces trésors du temple. C'est comme s'ils devaient me montrer le lieu où, plongée en un profond sommeil, demeure la Vierge vers qui soupire mon âme ». Et parmi le va et vient affairé des néophytes, le disciple attend, dans le silence et le recueillement, la révélation ineffable qui lui fera voir enfin la Vierge que pressent sa nostalgie, l'Image mystérieuse du temple de Saïs. Le kantien Schiller vouait à la mort l'impie qui prétendait voir en face à face la divinité redoutable. Le mystique romantique déclare au contraire : « S'il n'est point donné aux mortels de soulever le voile, il nous faut donc tenter de devenir immortels. Qui renonce à le soulever, n'est pas un vrai disciple de Saïs ! »

Il n'y a, d'ailleurs, ni intrigue, ni description de milieu dans cet étrange roman. Les êtres de rêve qu'évoque l'imagination de Hardenberg nous apparaissent comme à travers un brouillard et se meuvent en un décor indécis et irréel, comme en dehors du temps et de l'espace. On nous donne seulement une série de conversations ou plutôt d'effusions lyriques où

s'exhale cette nostalgique tendresse pour la nature qui hante les habitants du Temple. Nous entendons les disciples s'entretenir de leur commune aspiration à une révélation plus intime de la nature et des voies divergentes, par lesquelles ils cherchent à s'élever aux suprêmes intuitions. Puis surgit, dans le temple devenu désert, la voix plaintive des choses, des collections — pierres ou métaux, animaux ou plantes que l'homme a arrachés violemment de leur lieu natal pour les grouper artificiellement en des vitrines de musées — qui pleurent la rupture de l'antique alliance et la folie de l'homme qui au lieu de rester un organe inspiré de la vie du Tout, « une voix accompagnatrice », s'est détaché du concert universel pour s'isoler égoïstement et exercer sur les choses une domination tyrannique. Plus loin nous voyons apparaître un groupe de Voyageurs : ils cherchent à travers le monde la trace du Peuple originel disparu, qui habitait la terre à l'âge d'or et s'efforcent de retrouver quelques débris du « sanscrit primitif », de la langue sacrée qui unissait jadis ces êtres royaux au monde supra terrestre. Et dans ces entretiens, dans ces effusions, dans ces élégies, nous voyons reparaître s'entrecroiser, se développer en mille variations, les thèmes déjà exposés plus haut, de la philosophie de la nature de Novalis. Le poète cherche à faire naître en nous par la musique pénétrante de son lyrisme, l'intuition du grand mystère des choses, l'aspiration à l'âge d'Or, au rétablissement de l'Unité rompue, l'élan de l'âme vers une sagesse née de l'amour et de la poésie, supérieure infiniment aux spéculations de la raison, vers le règne de l'Éternité où l'homme, libéré enfin de l'illusion dualiste, reprendra sa place dans la symphonie universelle, se sentira de nouveau un avec la nature et avec Dieu.

Comment devait s'achever le *Disciple à Saïs* ? On est réduit, sur ce point à de très incertaines conjectures. Dès les premières pages du fragment, Novalis nous parle d'un Enfant merveilleux et énigmatique qui était demeuré quelque temps au Temple. « À peine était-il arrivé que déjà le Maître voulait lui remettre l'enseignement. Il avait de grands yeux sombres avec un fond bleu comme l'azur du ciel. Son teint brillait de l'éclat des lys et ses cheveux bouclés étaient pareils aux petits nuages clairs qui s'illuminent quand vient le soir. Sa voix nous pénétrait l'âme, et nous lui aurions donné volontiers nos fleurs, nos pierres, nos plumes, tout ce que nous possédions. Son sourire était empreint d'une gravité infinie et un

bonheur indicible emplissait nos cœurs en sa présence ». Ce mystérieux Messie de la nature — que Novalis a chanté aussi dans ses hymnes théosophiques, — devait évidemment reparaître dans la suite du roman et jouer un rôle capital. « Un jour il reviendra, avait annoncé le Maître aux disciples, et il vivra parmi nous : alors les leçons prendront fin ». Et nous lisons, en effet, dans une esquisse jetée sur le papier par Novalis, quelques indications sommaires sur le dénouement qui flottait devant l'imagination du poète : « Métamorphose du temple de Saïs. Apparition d'Isis. Mort du Maître. Rêves dans le Temple. Atelier de l'Archée. Arrivée des dieux grecs. Initiation aux mystères. Statue de Memnon. Voyage aux Pyramides. L'Enfant et son prophète. Le Messie de la nature. Nouveau Testament et Nature nouvelle surgissant comme la nouvelle Jérusalem. Cosmogonies des Anciens. Divinités indoues ». Il n'est plus possible, évidemment, de restituer avec quelque certitude, à l'aide de ces brèves notations, la conclusion que Novalis se proposait de donner à son roman. On aperçoit seulement qu'elle devait présenter de significatives analogies avec le dénouement d'Ofterdingen que nous indiquerons tout à l'heure, et décrivait, sans doute, comme celui-ci, la rédemption de la nature et le retour à l'Unité originelle.

Quoi qu'il en soit, Hardenberg a laissé inachevé son roman. Il semble avoir songé un instant, au début de 1800, à le remanier dans l'esprit de Jacob Böhme, en lui donnant une signification « véritablement symbolique ». La mort l'empêcha de mettre à exécution ce projet. Et il ne semble pas que nous ayons à le regretter. Nous rencontrons dans le Disciple à Saïs le même fond d'idées que dans les Fragments. Et le premier roman de Novalis, n'est, en effet, guère autre chose qu'une suite de dialogues philosophiques où se trouvent exprimées sous une forme tout à la fois abstraite et lyrique, les diverses solutions que le cercle romantique donnait vers ce moment à l'énigme de la nature. Novalis n'a pas encore trouvé l'art de dire sa pensée à l'aide d'images concrètes, au moyen de symboles mythologiques. Ce progrès, il l'accomplit dans *Ofterdingen* que nous allons étudier maintenant.

III

C'est vers le début de 1799, peu de temps après ses fiançailles avec Julie Charpentier, que Novalis semble avoir conçu le projet de son *Ofterdingen*. Frédéric Schlegel se dispose vers ce moment à lancer dans le public allemand sa *Lucinde*, ce manifeste paradoxal et volontairement offensant de l'esthétisme et de l'immoralisme romantique, contre la morale « économique », le plat rationalisme et le prudent utilitarisme du « philistin ». Novalis vient de lire en manuscrit le roman de son ami. C'est alors que, dans une lettre du 27 février à Caroline Schlegel, il annonce à sa correspondante qu'il travaille, lui aussi, à un grand roman qui sera, d'ailleurs, radicalement différent de celui de son ancien camarade. Chez l'un tout est en style d'église ou de temple dorien, chez l'autre tout en style corinthien. Il espère avoir terminé sous peu la première partie de l'ouvrage. Il forme d'ailleurs le dessein, ajoute-t-il, de consacrer sa vie entière à l'élaboration d'un roman unique — qui formera peu à peu toute une bibliothèque et décrira peut-être « les Années d'apprentissage d'une nation ». Il pense, par ce projet grandiose, donner satisfaction à ses aspirations historiques et philosophiques. Et il projette, pour se préparer à cette tâche grandiose, un voyage dans le Nord et dans le Sud de l'Europe, en Norvège et en Écosse d'une part, dans l'Archipel grec de l'autre. — Il semble difficile, encore que le nom même du héros ne soit nulle part prononcé dans cette lettre, qu'il puisse s'agir d'un autre projet que de celui d'*Ofterdingen*. Novalis aura ainsi conçu, dès l'abord, la grande œuvre poétique à laquelle il se proposait de consacrer la meilleure partie de sa vie, d'une part comme un roman cosmologique, d'autre part comme une sorte de contrepartie romantique des *Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*.

Sur la composition même du roman, nous savons peu de chose. Si nous en croyons un témoignage de Tieck, Novalis aurait trouvé, au printemps de 1799, un récit de la légende d'Ofterdingen dans la bibliothèque de son ami le major (plus tard général) von Funck. Il aurait ensuite composé la première partie presque tout entière pendant l'hiver de 1799 à 1800, au cours duquel il séjourne le plus souvent dans un lieu solitaire de la « güldne Aue » en Thuringe. Dès le 31 janvier 1800, dans tous les cas, il annonce à Frédéric Schlegel que son roman est « à peu près terminé » et qu'il le lui

enverra prochainement. Vers la mi-avril en effet la première partie d'*Ofterdingen* est achevée, recopiée et communiquée en manuscrit aux amis du poète. Leur jugement paraît avoir été assez sévère. Dans une lettre du 18 juin à Frédéric Schlegel, Novalis s'excuse en effet de « sa maladresse dans les transitions, de sa lourdeur dans la manière de traiter le cours agité de la vie ». Il aspire à écrire une prose plus souple. Il annonce à ses amis que la seconde partie sera le commentaire de la première, mais deviendra, sous le rapport du fond comme de la forme, bien plus poétique que celle-ci. Il prépare d'ailleurs, dès à présent, la publication de son roman qui doit paraître chez l'éditeur Reimer dans le même format et avec les mêmes caractères que *Wilhelm Meister*. Entre temps, et malgré la brusque aggravation de sa maladie qui se déclare au mois d'août, il rédige le début de la seconde partie. Au début de 1801 il aurait exprimé, si nous en croyons Tieck, l'intention de remanier entièrement son roman. La mort ne lui en laissa pas le temps. Et son *Ofterdingen* dut paraître inachevé en 1802, par les soins de ses exécuteurs testamentaires, Tieck et Frédéric Schlegel.

Le roman de Novalis devait être, dans la pensée de son auteur, la réplique du romantisme aux *Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*. Goethe avait montré son héros se détournant de la poésie pour s'orienter vers l'action utile et pratique. Hardenberg se proposait, ainsi qu'il l'écrivait à son ami Tieck, d'écrire « une apologie de la poésie ». Il avait, dans ses fragments philosophiques, montré l'évolution qui mène l'humanité de l'illusion dualiste à la conscience de l'Unité universelle, du règne de la nécessité au triomphe de l'amour et de la poésie. Dans son roman il entendait retracer cette même évolution, non plus cette fois au moyen de formules métaphysiques abstraites, mais sous une forme concrète, en parant ses conceptions d'un vêtement poétique, en les incarnant en des personnages vivants, en les exprimant à l'aide d'images symboliques, de fictions mythologiques.

La première partie nous montrait l'humanité encore plongée dans l'illusion dualiste. Ofterdingen nous y était présenté comme une personnalité semblable à tous les mortels qui vivent au sein du mirage terrestre, — emprisonné dans sa nature empirique, dans son corps particulier, dans son moi individuel, à peine averti çà et là par des rêves ou des pressentiments de sa vie supérieure obscure et mystérieuse.

Au terme de la première partie, Novalis ouvrait devant l'imagination du lecteur des perspectives étranges et grandioses sur un monde nouveau. Klingsohr, dans un conte qui était à la fois une fiction poétique et une explication mythologique de l'univers, racontait la fin du mirage dualiste, la destruction du royaume du Soleil et l'avènement du règne de l'Éternité.

La seconde partie devait nous faire assister à la dissolution graduelle du monde réel dans le monde de la fiction et du rêve. Ofterdingen voyait s'évanouir peu à peu les barrières de l'individuation qui séparaient son moi des autres moi ; derrière la réalité terrestre, s'ouvrait pour lui le monde des Esprits. Par une extension graduelle de son moi il découvrait enfin l'unité du monde de l'Esprit et du monde de la nature, il apprenait à concevoir l'identité dernière où se confondent l'univers réel et la fiction mythologique, la destinée du monde et le conte de Klingsohr ; il devenait conscient de l'idéalisme magique, de la toute puissance créatrice de l'Esprit, du règne de la poésie.

Examinons successivement le roman de Novalis à ces diverses étapes.

IV

La première partie d'*Ofterdingen* s'ouvre dans le plan de la vie réelle et de l'illusion dualiste. Elle nous montre comment, dans une humble famille d'artisans, à Eisenach, au moyen âge, vers la fin du XII^e ou le commencement du XIII^e siècle, naît et se développe un génie poétique supérieur.

Le père de Henri d'Ofterdingen, dont Novalis, au début du roman, nous fait voir le paisible et modeste intérieur familial, n'est qu'un simple ouvrier en métaux, habile en son art et estimé de ses concitoyens, mais qui ne dépasse pas le niveau des gens de sa caste. Un instant, à l'époque de sa jeunesse, lorsque, compagnon alerte et amoureux, il résidait à Rome sous le beau ciel d'Italie, il a eu le pressentiment confus d'une vie supérieure. Un rêve prophétique lui a montré une fleur merveilleuse, vers laquelle il se sentait attiré par une étrange nostalgie. S'il avait deviné la signification cachée de ce songe, s'il avait été ému jusque dans les profondeurs de son être par le mystère entrevu, il aurait pu déchiffrer l'énigme du monde. Mais

ce n'était qu'une nature moyenne. Le rêve est demeuré confus en son esprit. Il n'a même pas gardé le souvenir de la couleur de la fleur merveilleuse. Il a vu simplement, dans le songe prophétique, une exhortation à demander la main de la jeune fille qu'il aimait. Sans tarder il est rentré en Allemagne. Le vœu de son cœur a été exaucé. Et dès lors il a trouvé le bonheur dans l'amour de sa femme et dans l'accomplissement des humbles devoirs de la vie quotidienne. C'est un homme excellent qui mène une existence utile, saine et respectable. Mais le monde des réalités supérieures qui s'était entr'ouvert un instant pour lui, s'est à jamais refermé. Il est pris désormais sans retour dans l'illusion dualiste. Son sens droit, son intelligence claire, sa volonté active trouvent leur satisfaction en des tâches toutes pratiques. Il a désappris de rêver : les rêves énonce-t-il, ne sont que des bulles légères ; « *Träume sind Schäume* », comme dit le proverbe.

Dans la paisible demeure de l'artisan, cependant, grandit un fils, Henri. Son père a scrupuleusement respecté son individualité sans jamais chercher à l'influencer, sans la déformer par une éducation systématique. Il s'est développé en pleine liberté, selon la loi intime de son être. Et voici qu'en lui s'épanouit ce génie dont le germe s'était montré chez son père pour se flétrir aussitôt. Il se destinait aux études, il pensait devenir un savant, quand brusquement il a la révélation de la poésie. Un étranger mystérieux qui passait à Eisenach et avait reçu l'hospitalité sous le toit de l'artisan, lui parle d'une fleur bleue dont la description éveille en son âme un désir infini. Il s'endort plein d'une ardente nostalgie et de pressentiments confus. Et pendant son sommeil, il a un songe qui reproduit avec plus d'intensité, d'ampleur et de précision le rêve surgi jadis dans l'imagination juvénile de son père. Après un défilé rapide et incohérent d'impressions confuses et tumultueuses, une grande paix se fait en lui. Il lui semble qu'il chemine dans une forêt profonde ; puis, à travers un étroit couloir percé dans le rocher, il parvient enfin dans une grotte merveilleuse éclairée par un jet d'eau puissant qui jaillit jusqu'à la voûte pour retomber en une poussière d'étincelles dans un bassin profond. Poussé par une irrésistible impulsion, il se dévêt, se plonge dans l'onde cristalline dont le contact l'emplit d'une volupté infinie : il semble que chaque vague vienne caresser sa poitrine comme un sein délicat. Entraîné par le torrent lumineux vers le cœur même de la montagne, il cède peu à peu à un mol engourdissement traversé de

rêves d'une indicible douceur. Puis il se réveille au sein d'un paysage féérique, baigné d'une lumière surnaturelle, sur un gazon tendre, au bord d'une source jaillissante, près de rochers d'un bleu sombre, sous un ciel d'un azur profond. « Mais ce qui l'attirait avec une irrésistible puissance, c'était une Fleur d'un bleu lumineux qui se dressait, svelte, près de la source qu'elle frôlait de ses larges pétales scintillantes. Autour d'elle se balançaient une infinité de fleurs multicolores et le parfum le plus exquis embaumait l'atmosphère. Lui, cependant, ne voyait que la Fleur bleue, et il la contemplait longuement avec une indicible tendresse. Il voulut enfin s'en approcher, quand soudain elle se mit à se mouvoir et à se transformer à ses yeux. Les feuilles, devenues plus brillantes, se serrèrent contre la tige qui grandissait, et la Fleur s'inclina vers lui, découvrant entre les pétales une large collerette bleue où flottait un visage délicat. Son doux émerveillement grandissait au fur et à mesure que se déroulait cette étrange métamorphose, quand soudain la voix de sa mère l'éveilla. Et il se retrouva dans la chambre familiale que doraient déjà les feux du matin ».

Ce rêve qui chez le père de Henri d'Ofterdingen s'était évanoui sans entraîner aucune conséquence notable, va décider, au contraire, de la vie entière du jeune homme. Lui aussi est repris, à son réveil, par l'illusion dualiste et rentre dans le royaume du Soleil. Mais il garde au fond du cœur le pressentiment ému d'une révélation ineffablement belle, d'une félicité inouïe. La Fleur bleue, la *Sehnsucht* romantique, l'aspiration nostalgique à un idéal inconnu, l'idée de l'Unité harmonieuse conçue comme le but sacré où tend le poète, ne quitte plus, désormais, sa pensée. Il ne saurait oublier cette vision qui lui a révélé une fois pour toutes le sens de la vie. La quête de la Fleur bleue devient à partir de ce jour, la raison d'être de son existence entière. Le poète est né en lui.

Ainsi s'affirme, dès le début, le contraste voulu par Novalis entre Ofterdingen et Wilhelm Meister. Les deux héros entrent dans la vie par un rêve significatif. L'un rêve d'une vie d'artiste, vouée tout entière au culte de la poésie. L'autre, rêve de la Fleur bleue, symbole du Désir romantique et de la Poésie idéaliste. Mais le premier se détourne de son rêve initial pour s'orienter vers la réalité terrestre et l'action pratique. Le second, au contraire, va se déprendre du monde et de ses agitations pour s'enfoncer dans son rêve merveilleux, jusqu'au moment où perçant à jour le mirage

dualiste, il comprend que la vraie vie n'est que rêve et fiction, poésie et amour.

Un songe merveilleux marque donc l'entrée de Henri d'Ofterdingen dans la vie supérieure. Une série d'expériences qu'il fait au cours d'un voyage à Augsbourg où il se rend avec sa mère, en compagnie de quelques négociants, pour aller voir son grand père Schwaning, lui font prendre peu à peu conscience de sa mission de poète et de la mission de la poésie sur terre.

Ce sont d'abord les récits de ses compagnons de route qui ouvrent à Henri quelques perspectives sur le monde idéal. Les marchands, gens prosaïques mais qui ont beaucoup voyagé et beaucoup appris au cours de leurs pérégrinations, lui font connaître la poésie sous sa forme la plus primitive : des légendes et paraboles datant de l'époque lointaine où le poète était encore « à la fois augure, prêtre, législateur et médecin ». Ils lui content le mythe d'Arion, qui exalte sous une forme allégorique le pouvoir miraculeux du chant, puis, l'apologue du roi de l'Atlantide et de sa fille, qui aboutit au triomphe de l'amour et de la poésie. Et leurs récits naïfs évoquent, devant l'imagination émerveillée du jeune homme, ces âges lointains et bénis où « la nature entière était plus vivante et plus pleine de sens qu'elle ne l'est aujourd'hui », où le pouvoir du génie ne se faisait pas sentir seulement sur les hommes mais s'étendait aussi sur les animaux et les choses inanimées.

Les hasards du voyage conduisent d'abord Ofterdingen et ses compagnons dans un château fort, où des chevaliers revenus de la croisade, racontent au jeune homme leurs exploits et suscitent en lui une sainte ardeur.

Par eux il a la révélation de la Guerre, ce conflit farouche des forces actives et créatrices de l'Univers. À travers les récits enflammés des croisés, il comprend soudain ce qu'est « la vraie guerre », la guerre de religion, celle où « le délire humain apparaît sous sa forme la plus parfaite » ; il a l'intuition vivante de ce que sont les hommes d'action par excellence, les Héros qui écrivent l'histoire avec la pointe de leurs épées, et « ne sont que des forces cosmiques pénétrées d'une poésie instinctive ». — Dans ce même château il fait aussi la rencontre d'une jeune captive sarrazine, Suleima qui lui conte ses malheurs et lui inspire une très tendre affection.

En l'écoutant, il prend conscience du charme pénétrant et mystérieux de l'Orient romantique, cette terre enchantée, surgie comme une île bienheureuse au milieu des sables arides, où les hommes sont généreux, hospitaliers et tolérants, où la nature elle-même est plus humaine et comme pénétrée de raison. Et, devant cette révélation qui l'enchanté, il se prend à rêver d'une réconciliation entre l'Orient et l'Occident. Le Saint-Sépulcre, lui explique Suleima, aurait pu, si les chrétiens n'avaient pas voulu, dans leur impatience, le conquérir de force, devenir le berceau d'une heureuse entente entre l'Europe et l'Asie, l'origine d'une alliance bienfaisante et éternelle entre les deux grandes civilisations de l'humanité.

Après avoir quitté le château des croisés, les voyageurs s'engagent dans une contrée abrupte et rocheuse. Là, dans une auberge de village, Ofterdingen rencontre le maître mineur Werner qui éveille en lui la curiosité du monde souterrain et l'initie au mystère des profondeurs intimes de la nature.

Par ses récits le jeune homme apprend à connaître l'existence des travailleurs obscurs et patients, qui explorent les entrailles de la terre pour lui arracher ses trésors et ses secrets. C'est une vie simple, dure et rude que vivent les mineurs, — une vie bénie de Dieu pourtant, car il n'est aucun art qui rende ses adeptes plus heureux et plus dignes, qui éveille mieux la foi en une sagesse et une providence éternelles, qui conserve mieux dans sa pureté originelle l'innocence et l'enfantine candeur de l'âme. Le mineur naît pauvre, et pauvre il s'en retourne à la terre. Il lui suffit de savoir où se trouvent les métaux précieux et de les amener à la surface. Mais leur éclat trompeur ne peut rien sur son cœur pur. Exempt de toute folie dangereuse, il jouit plus de leurs formations merveilleuses et de l'étrangeté de leur origine, que de leur possession avec toutes ses promesses. Il garde ainsi le contentement intérieur et un cœur d'enfant. Et il vit conformément à la loi naturelle : « La nature, explique le maître mineur, ne veut pas être la propriété exclusive d'un seul. Elle transmue toute propriété exclusive en un poison mauvais qui met en fuite la paix, et allume chez le riche la pernicieuse cupidité, avec son cortège de soucis infinis et de sauvages passions. Elle mine ainsi en secret le sol sous le possesseur et l'enfouit bientôt dans le gouffre qui s'ouvre sous ses pas, pour circuler de main en main et satisfaire de la sorte son penchant d'appartenir à tous ».

Ainsi le mineur ne va pas chercher l'or pour le posséder, mais au contraire pour le répandre partout et libérer ainsi le monde de la domination que le précieux métal fait peser sur lui. Et dans une poésie étrange et mystérieuse, Novalis, par la bouche du maître mineur nous conte le mythe alchimique de l'Or. En un château invisible, au centre de la terre où il est tombé « du fond des Océans profonds », réside le Roi des métaux, le Primat de la nature minérale, le fils glorieux et pur de la matière cosmique, de l'Eau-mère primitive. Il trône là, dans sa tranquille majesté, en rapport avec le monde des astres dont les sources limpides, ruisselant à travers la toiture du palais, viennent lui conter les merveilles. Un beau jour, cependant, sa royauté, d'abord cachée au plus profond de la terre, a été révélée aux hommes. Et ceux-ci, bientôt asservis par la séduction qui émane de l'Or se sont pressés, avides, autour du palais. Quelques-uns seulement — les mineurs — plus audacieux et plus avisés, ont formé le dessein de miner sa demeure, de mettre au jour sa retraite. S'ils réussissent, s'ils parviennent à découvrir l'Empire intérieur, alors le sortilège qui envoûte les hommes sera brisé, alors luira le jour de la liberté, car l'Or en se répandant sur la terre, aura cessé d'exciter les convoitises et la cupidité. Et le vieil océan, libre enfin de ses liens, envahira le château désert et, sur ses molles ailes d'émeraude, nous ramènera au sein de notre patrie.

Sous la conduite du maître mineur, cependant, Henri et quelques-uns de ses compagnons vont visiter une caverne profonde, que la superstition populaire peuple de dragons, de monstres et d'apparitions redoutables.. Ils y rencontrent un noble ermite, le comte de Hohenzollern, qui s'est retiré dans cette austère solitude, loin du monde, au fond d'une grotte, près du tombeau de son épouse, Marie de Hohenzollern. Le maître mineur avait initié Henri d'Ofterdingen au mystère de la nature. Auprès du noble ermite il va trouver la révélation de l'Histoire.

De la science de la nature à l'histoire, la transition est en effet, pour Novalis, naturelle et presque insensible. La « physique » n'est autre chose — nous nous en souvenons — que l'histoire primitive de la terre. Les vastes cavernes où s'entassaient les ossements d'animaux étranges et puissants, nous remémorent l'époque sauvage où, au sein d'une nature redoutable et violente, des monstres terribles menaient une vie dangereuse et précaire. Et les assises même du globe, les masses grandioses des

montagnes, les océans tempétueux sont les témoins muets des convulsions formidables, des enfantements pleins d'horreur, parmi lesquels notre terre jaillit du chaos primitif et s'achemina peu à peu vers sa destinée. Le mineur passe ainsi sa vie au milieu des archives préhistoriques du monde. Il est selon la formule de Novalis, un « astronome à rebours », qui fouille les entrailles de la terre, tandis que l'astronome céleste explore les espaces infinis où gravitent les astres, — un voyant qui se penche sur les documents du passé le plus reculé de notre planète, tandis que l'autre essaye de déchiffrer le livre de l'avenir.

L'Histoire que personnifie le comte de Hohenzollern est la continuation de l'étude de la nature. L'Histoire véritable n'a rien de commun avec l'ouvrage médiocre du chroniqueur qui relate sans choix et au hasard des événements qu'il ne comprend pas, semblable à l'enfant qui voudrait décrire une machine ou au laboureur qui parlerait d'un navire. L'histoire ne devrait être écrite que par des vieillards sages et pieux, dont la propre histoire est close et qui se recueillent quelque temps encore dans l'attente de la mort. Eux seuls sont en état « d'observer l'enchaînement secret du passé et de l'avenir, de mélanger en de justes proportions l'espoir et le souvenir ». Entre leurs mains l'histoire est une puissance bénie qui nous élève au-dessus des maux terrestres. « La jeunesse ne lit l'histoire que par curiosité, comme un conte amusant. Pour l'âge mûr elle est une amie céleste, une pieuse consolatrice qui, par ses sages entretiens, le prépare doucement à une existence plus haute et plus ample et lui parle en de claires images du monde inconnu ».

Le véritable historien doit donc être aussi un poète ; car seuls les poètes connaissent l'art de bien relier entre eux les événements. « Il y a plus de vérité dans leurs contes que dans les chroniques érudites. Quand bien même leurs personnages et les événements qu'ils relatent sont fictifs, l'esprit dans lequel ils sont conçus est plein de vérité et de naturel. Il est à peu près indifférent pour notre plaisir et notre instruction, que les personnages dans les destinées desquels nous trouvons la trace des nôtres aient ou non véritablement vécu. Nous voulons connaître par intuition l'âme grande et simple d'une époque, et si notre désir est exaucé peu nous importe l'existence accidentelle des figures de ce passé ».

Initié ainsi successivement à la Chevalerie et à l'Orient, à la Nature et à l'Histoire, Henri Ofterdingen est mûr à présent pour la consécration suprême qu'il va recevoir, au terme de son pèlerinage, dans la maison de son grand-père. Au moment où, couverts de poussière, les voyageurs arrivent à Augsbourg, le vieux Schwaning donne précisément dans sa demeure une réception magnifique. Introduit dans la salle de fête brillamment illuminée où bruit la musique de danse, Henri y rencontre deux personnages qui vont lui procurer la double révélation de la Poésie et de l'Amour, Klingsohr le grand artiste et sa fille Mathilde.

Klingsohr en qui Novalis a manifestement voulu donner un portrait idéalisé de Goethe, frappe immédiatement le jeune homme par sa gravité sereine, ses grands yeux noirs pénétrants, la beauté pure de ses traits, la virile majesté de sa stature. Il le ravit ensuite par son chant, par sa conversation où il prodigue les trésors de sa haute sagesse et de sa vaste expérience. Par lui Ofterdingen apprend que la poésie n'est pas uniquement le fruit de l'inspiration momentanée mais qu'elle veut être cultivée comme un art sévère, comme un métier dont le débutant doit apprendre la technique avec une consciencieuse application. Le poète n'est pas un vagabond qui erre tout le long du jour en quête d'images ou de sensations inédites. Il doit exercer avec soin toutes ses facultés, s'efforcer d'acquérir chaque jour des connaissances nouvelles. À l'école de ce maître épris d'ordre et de mesure, Ofterdingen comprend que l'inspiration ne suffit pas pour faire le grand artiste qu'elle doit être complétée par l'intelligence pratique, disciplinée par l'effort méthodique. Il conçoit le prix de la maîtrise acquise, les joies saines et durables que procure le savoir-faire. Klingsohr-Goethe ne saurait ouvrir à son disciple les sources supérieures de l'enthousiasme poétique. Mais il lui fait sentir que le génie artistique ne peut arriver à des résultats durables que s'il se complète par l'activité organisatrice et que le vrai poète n'est pas seulement un grand inspiré mais aussi un ouvrier industriel et probe.

En même temps que Klingsohr initie Henri d'Ofterdingen aux beautés de la technique artistique, sa fille Mathilde ouvre au jeune poète l'accès de la vie supérieure en lui révélant l'amour. À peine l'a-t-il aperçue dans la salle de fêtes qu'elle lui apparaît comme l'incarnation de la grâce, de la pureté, de la délicatesse. Entre eux se forme aussitôt un lien de sympathie. Henri s'abandonne sans résistance au trouble délicieux qui l'envahit. Mathilde

répond à sa tendresse. Et bientôt jaillit l'étincelle. Un rapide serrement de mains, un tendre regard, un furtif baiser suffisent pour décider de leur vie à tous deux. La flamme d'un amour éternel s'est allumée dans leurs âmes. Dès le lendemain les fiançailles se nouent. Si en Klingsohr Ofterdingen a trouvé le maître expert qui lui révèle les secrets de l'art, il trouve en Mathilde la muse qui verse à son génie l'ivresse sacrée de l'inspiration, l'initiatrice qui lui dévoile la grande loi d'amour qui régit l'univers et va le rendre apte à percer le voile d'illusions qui enserme les mortels.

Tous les événements que nous avons retracés jusqu'ici, depuis le rêve d'Ofterdingen jusqu'à ses fiançailles avec Mathilde, s'accomplissent dans le plan de l'existence ordinaire soumise au mirage du dualisme. Mais au fur et à mesure que se poursuit l'intrigue toute simple du roman, le poète fait naître en nous graduellement l'impression que les scènes qui se déroulent au premier plan, ne sont que de vaines apparences et comme des images symboliques d'une réalité supérieure dont nous avons par instants la brusque intuition. Il semble que le décor varié de la vie de tous les jours soit comme un voile léger derrière lequel se cachent des profondeurs infinies et qui par instants se soulève pour nous laisser entrevoir de mystérieuses perspectives.

Dès le début, le rêve d'Henri d'Ofterdingen s'avère comme étrangement significatif. « Les rêves ne sont que vaine apparence » dit le père d'Ofterdingen, et avec lui la sagesse vulgaire. Mais comment nous ranger à cet avis, quand nous apprenons que le vieil artisan a eu dans sa jeunesse un rêve tout analogue à celui qui a tant ému son fils. Comment ne pas avoir au contraire, avec Henri, le pressentiment confus que la divinité, nous dévoile en de mystérieuses images la nature essentielle de l'être, et nous laisse entrevoir par une intuition prophétique le cours de notre destinée ? Loin d'être une illusion passagère et vide de sens, les rêves apparaissent au poète comme des révélations si capitales qu'on en vient à se demander si la vie elle-même ne serait pas l'accomplissement plus ou moins complet et réussi de quelque rêve fondamental !

Et si les rêves semblent avoir un sens profond, il en est de même aussi des pressentiments et des réminiscences. Pourquoi est-ce que Suleima reconnaît Henri d'Ofterdingen qu'elle n'a jamais vu ? N'est-il pas significatif qu'elle lui trouve une ressemblance étrange avec son propre

frère qui a quitté jadis sa famille *pour aller retrouver un poète illustre* en Perse ! D'où lui vient, au départ d'Henri, cette certitude qu'*ils se reverront* un jour ? Pourquoi Henri a-t-il le sentiment d'*avoir déjà entendu* la chanson du mineur sur le mythe de l'Or. Par tous ces traits le poète veut attirer la pensée du lecteur sur ce vaste et mystérieux domaine du subconscient qui s'étend comme un gouffre obscur au-dessous des régions claires de la vie ordinaire.

Et voici que, soudain, la révélation de ce monde du mystère se fait plus précise et plus significative.

Dans la grotte où il rencontre le comte de Hohenzollern, Henri d'Ofterdingen remarque une collection de livres précieux écrits en caractères artistement tracés et ornés de riches enluminures. Pendant que l'ermite et les compagnons d'Henri vont visiter d'autres parties de la caverne, le jeune poète reste plongé dans la contemplation d'un manuscrit écrit dans une langue inconnue et qui exerce sur lui une étrange fascination. Or quel n'est pas son étonnement lorsqu'il y découvre son portrait, puis bientôt aussi ceux de l'Ermite, du vieux mineur, de l'Orientale, ceux enfin de la plupart de ses connaissances. À mesure qu'il tourne les feuillets, sa propre image lui apparaît en une série d'états successifs ; vers la fin elle devient plus grande et plus noble ; les dernières images sont troubles et inintelligibles ; la fin du manuscrit manque. Quel est le poète et l'imagier qui a ainsi « prévu » la vie d'Ofterdingen ? Le jeune homme apprend seulement par l'Ermite que le livre qu'il a feuilleté était un manuscrit provençal relatant les aventures d'un poète et contenant une apologie de la poésie. Une sympathie immédiate se noue d'ailleurs entre lui et l'Ermite qui prononce en le quittant ces paroles significatives : « Un jour viendra où nous nous reverrons et où nous sourirons de nos discours d'aujourd'hui. Un jour céleste nous environnera et nous nous réjouirons de nous être amicalement salués dans cette vallée d'épreuves et d'avoir eu les mêmes dispositions et pressentiments. Ce sont là les anges qui nous conduisent sûrement ici-bas. Si vos yeux sont fermement dirigés vers le ciel, vous ne perdrez jamais le chemin de la patrie.

Et plus l'action avance, plus aussi se vérifie la valeur *prophétique* des rêves et pressentiments d'Ofterdingen. En Klingsohr il reconnaît aussitôt un des personnages dont il avait vu l'image associée à la sienne dans le livre de

l'Ermite. En présence de Mathilde il retrouve aussitôt les impressions ressenties au moment de son rêve : il se souvient d'avoir *vu* sa figure au fond du calice de la Fleur bleue comme il l'a vue aussi dans le livre de l'Ermite.

Enfin un second rêve d'Ofterdingen nous laisse entrevoir les destinées qui l'attendent. Il voit en songe sa bien-aimée engloutie dans les remous d'un fleuve profond. Mais à l'angoisse infinie de la séparation, succèdent bientôt les délices du revoir. Il retrouve sa fiancée dans une région mystérieuse, *au-dessous* du fleuve où elle s'était noyée, et elle murmure à son oreille une parole ineffablement douce qui vibre à travers son être tout entier...

Ainsi la première partie du roman de Novalis laisse le lecteur sous une impression tout à fait étrange. Il nous semble que nous flottions entre le rêve et la réalité. Le monde réel se montre à nous très reconnaissable encore. C'est bien la vie allemande de la Thuringe ou de la Souabe, à l'époque des croisades, qui se déroule sous nos yeux. Mais cette réalité concrète nous la voyons comme à travers un brouillard qui estompe les contours et atténue les couleurs. Les personnages qui évoluent devant nous ne sont pas des êtres de chair et d'os. Ce sont des types vaporeux et flous, qui parlent tous le même langage en quelque sorte symbolique. Le poète ne nous transcrit pas ce que ces gens disent réellement, mais ce qu'ils pourraient dire s'ils étaient complètement conscients d'eux-mêmes, s'ils savaient traduire en mots la « musique » qui vibre en leur âme. Il nous semble que nous soyons en présence de créatures dont l'âme tout entière n'est que musique, se résout en *états* lyriques, et dont les paroles tendent seulement à suggérer d'une façon tout approximative, à l'aide du verbe, cet éther musical où ils flottent.

Et surtout : le poète fait naître en nous l'impression grandissante que tout cela n'est encore qu'un commencement, que ces figures si estompées déjà et si irréelles vont s'enfoncer toujours plus avant dans ce brouillard lumineux où elles se meuvent, que la réalité sensible va se dissoudre sans cesse davantage, va apparaître toujours plus comme le symbole imparfait d'une réalité idéale, cachée, ineffable, musicale en son essence, où le poète va essayer de nous faire pénétrer.

V

À la fin de la première partie, au moment où les fiançailles de Henri et de Mathilde viennent de se conclure, pendant la soirée paisible et joyeuse qui réunit autour des fiancés quelques parents et amis intimes, le poète Klingsohr, sur la prière de Henri d'Ofterdingen, charme les assistants en leur disant un Conte merveilleux. Avec ce conte nous quittons décidément le domaine de la réalité humaine pour celui de la fiction mythologique. Si l'on veut en résumer le sens à l'aide d'une formule abstraite, on pourra dire que le Conte montre, en un récit symbolique, le triomphe du Magnétisme sur la Polarité et l'avènement du règne de l'Unité.

On sait l'immense enthousiasme que les expériences de Galvani sur l'électricité animale excitèrent dans le monde savant à la fin du XVIII^e siècle. On crut que la théorie de Galvani donnait une explication définitive des phénomènes de la vie, en substituant une force physique connue et définie à l'ancienne « force vitale », par laquelle on expliquait jadis ces phénomènes. Devançant par l'hypothèse les expériences de Volta, de Davy, d'Ørsted, de Faraday, Schelling s'empressait de poser en principe l'unité dernière de l'activité électrique, chimique et magnétique. Et il appelait galvanisme le « processus dynamique » unique qui se trouve à la base des phénomènes électriques, chimiques, magnétiques et vitaux, le lien si longtemps cherché entre la nature organique et la nature inorganique, le phénomène central du monde physique.

Le galvanisme étant conçu comme l'énergie fondamentale qui se manifeste dans tous les phénomènes, on croit voir, d'autre part, dans la « polarité », le principe universel qui régit toutes les manifestations de cette énergie. La polarité se montre dans le domaine du magnétisme sous la forme de l'opposition des deux pôles, dans celui de l'électricité sous la forme de l'opposition de l'électricité positive et négative, en chimie comme opposition du combustible et du comburant, de l'acide et de la base, en biologie comme opposition entre l'excitabilité et l'excitation, en psychologie comme opposition du sujet et de l'objet. Par une généralisation hardie, Schelling et les philosophes de la nature voient dès lors dans la polarité, une loi universelle, qui unit la physique et la métaphysique. Pour que l'Un se manifeste il faut qu'il se divise. Il faut que tout monisme se

résolve en dualisme. Les deux parties en qui se scinde l'unité primitive sont entre elles comme les deux pôles : elles ne sont pas étrangères l'une à l'autre, mais opposées et complémentaires tout à la fois. Et elles tendent à s'unir de nouveau par synthèse. Ainsi : il faut que l'Un se divise, qu'il se scinde en deux parties polairement opposées, pour qu'enfin le dualisme se réduise de nouveau à l'unité par synthèse.

C'est ce processus, précisément, que décrit le Conte de Klingsohr. Il nous montre la scission de l'Unité originelle, le règne de la polarité, enfin le rétablissement de l'Unité divine par le galvanisme ou magnétisme animal. Dans l'univers sorti du chaos primitif et de l'âge d'or, se manifeste aussitôt, l'opposition fondamentale de la Nature et de l'Esprit : partout règne la lutte, le combat, la discorde. Mais la Nature et l'Esprit sont *un* : la synthèse se fera nécessairement. Et comme perspective d'avenir Novalis entrevoit le rétablissement de l'unité absolue, l'avènement d'un magnétisme universel sans polarité, d'un règne de paix, d'éternité et d'amour. Nous avons vu précédemment comment il a, dans ses Fragments, exposé cette conviction sous une forme abstraite et philosophique. Dans le Conte de Klingsohr — qui au point de vue de la forme s'inspire visiblement du conte du Lys et du Serpent inséré par Goethe dans les *Entretiens d'émigrés allemands* — il tente de retracer cette évolution cosmique à l'aide d'une fiction mythologique.

Au début du Conte, le poète nous décrit le triomphe de la polarité, du dualisme, ou, pour nous servir de la phraséologie symbolique de Novalis, le règne du Soleil. L'univers, conformément aux données de la mythologie antique, nous apparaît divisé en trois mondes superposés : le monde supérieur ou empire d'Arcturus, royaume des astres, domaine de la liberté et du hasard, siège du magnétisme universel ; le monde moyen, c'est-à-dire la Terre, patrie de l'humanité ; le monde inférieur, royaume des Parques et de leur frère la Mort, où règne l'inexorable nécessité. Or le monde supérieur, l'empire d'Arcturus demeure, tant que dure le triomphe de son ennemi le Soleil, engourdi dans une immobilité glacée. Le palais avec ses murailles massives et ses riches colonnades, le jardin avec ses arbres métalliques, ses plantes de cristal, ses fleurs de pierres précieuses et son jet d'eau figé en un filet de glace, la ville endormie sur sa montagne escarpée, la mer dont le miroir solide reflète la cité morte, les montagnes lointaines

qui ceignent l'Océan de leur couronne, — tout est rigide, muet, glacial. C'est le monde idéal des Possibles, c'est au point de vue astronomique, le monde des constellations, au point de vue moral, le domaine de la liberté et du hasard. Tant que subsiste l'illusion dualiste, ce monde supérieur est comme paralysé. Arcturus est supplanté dans le gouvernement de l'univers par le Soleil. Freya, sa fille, la déesse de la paix est, comme lui, captive de la glace, car là où règne le dualisme, la paix ne saurait régner.

Mais les temps sont proches où la vie va revenir dans la cité glacée. « Le bel Étranger ne tardera plus longtemps, chante un oiseau merveilleux dont les ailes se déploient derrière le trône du roi. La chaleur est proche, l'éternité commence. La reine va s'éveiller de son long rêve quand la terre et les mers se fondront dans l'embrasement de l'amour. La froide nuit quittera ces lieux quand la Fable aura repris ses anciens droits. Dans le sein de Freya s'allumera le monde, et chaque désir trouvera sa satisfaction dans un autre désir ». Les signes sont favorables. Sur l'ordre d'Arcturus, le vieux héros qui garde Freya, le Fer, ou, plus exactement, l'Aimant magnétique, jette son épée à travers le monde. Pareille à une comète, elle vole dans les airs, se brise avec un son clair sur la chaîne des collines qui borde l'horizon et se répand sur l'univers en une pluie d'étincelles. Le monde saura désormais où est la paix. Guidé par l'aimant qui lui indique le Nord, il montera vers Freya.

Du Ciel nous descendons sur la Terre. Un paisible intérieur familial s'offre à nous. Le Père et la Mère symbolisent l'un le « sens » ou l'activité pratique, l'autre le cœur. Auprès des époux, deux enfants : dans un berceau sommeille Eros, c'est-à-dire l'amour, le rédempteur prédestiné de Freya ; près de lui s'ébat, agile et alerte, la petite Fable, en d'autres termes, la poésie. Sur le berceau veille la nourrice des deux enfants, la belle Ginnistan à l'écharpe bigarrée, la fille de la Lune, l'imagination ardente et folle, l'amante capricieuse du Père qui se distrait parfois entre ses bras des soucis du jour. Dans un coin de la chambre, travaille le Scribe, l'intelligence scientifique, le rationalisme utilitaire et calculateur, un maussade barbouilleur dont nul n'écoute les aigres remontrances. Au fond, adossée à un autel, se tient Sophie, la Sagesse divine, l'épouse d'Arcturus, la prêtresse sainte du foyer, la dispensatrice de toute vérité et de toute harmonie.

Or voici qu'un beau jour le Père rapporte à la maison une petite tige de fer. Le Scribe après l'avoir tournée et retournée en tout sens, découvre que, suspendue en équilibre à un fil, elle s'oriente invariablement vers le Nord. Il ne sait, du reste, rien faire de cette découverte. Il ignore la vertu et le sens profond du magnétisme. Mais à peine, le petit Éros tient-il en main l'aiguille merveilleuse que soudain, à l'inexprimable stupeur du Scribe, il grandit à vue d'œil et devient un adolescent tout rayonnant de beauté. Le désir de Freya est né en lui. La sagesse lui vient en buvant à la coupe de Sophie. Et il décide aussitôt qu'il va se mettre en route, sous la conduite de Ginnistan, pour se rendre auprès de sa fiancée prédestinée, et accomplir l'œuvre de rédemption.

Chemin faisant, Éros et sa compagne se rendent d'abord chez le père de Ginnistan, dans le romantique royaume de la Lune. Là les serviteurs du vieux roi, les génies de la nature, du flux et du reflux, des tempêtes et tremblements de terre, des orages et de l'arc-en-ciel, du tonnerre et des éclairs viennent saluer les arrivants ; et Ginnistan réjouit son compagnon en lui donnant le spectacle féérique des richesses que contient le trésor de son père. Mais l'imprudente Ginnistan, grisée par un coupable amour pour Éros, séduit et détourne celui qu'elle devait guider vers Freya. L'Amour est égaré par les caprices de l'imagination loin de l'objet de son désir. Eros cède à la passion sensuelle, oublie sa mission glorieuse, devient inconstant et frivole. Et la pauvre Ginnistan, délaissée bientôt par le Dieu volage et cruel, connaît toutes les tristesses de l'amante abandonnée et trahie.

Dans la maison du Père, sur ces entrefaites, une révolution se déchaîne. Le Scribe jugeant le moment favorable pour se libérer du joug qui pesait sur lui, s'empare du gouvernement de la maison. C'est la révolte de la raison orgueilleuse qui se met à tyranniser toutes les autres facultés de l'homme. La Mère est jetée aux fers, le Père est mis au pain et à l'eau. Sophie et la Fable s'enfuient.

La Fable, cependant, découvre un escalier secret qui la conduit dans le royaume souterrain, où la lumière et les ténèbres sont intervertis, où un astre noir jette des flots d'obscurité et où les ombres sont faites de clarté. C'est un chaos ténébreux où nulle vie ne germe, où s'épanouit seul l'Inanimé. C'est le royaume de la Fatalité où trône la Mort et où régner ses sœurs les trois Parques. En vain ces mégères, d'accord avec le Scribe,

essayent de tenir la petite Fable en captivité et de la faire périr. Elle échappe à leurs embûches, et, par une échelle, réussit à pénétrer dans le palais d'Arcturus.

Et tandis que la Fable, bravant ses ennemis, s'évade vers le monde supérieur, la Mère accomplit le sacrifice expiatoire qui seul peut apporter au monde la rédemption. Comme Jésus se laisse clouer sur la croix pour l'amour des hommes, la Mère monte sur le bûcher pour y périr dans les flammes. Le Cœur brûlant d'amour s'immole pour le salut de l'univers. Mais la flamme du bûcher s'alimente à la lumière usurpée du Soleil qui rougit de colère, puis se couvre de taches, pâlit de rage impuissante, et enfin se réduit à une scorie noire qui tombe dans l'Océan à la grande épouvante du Scribe. L'ennemi d'Arcturus, l'orgueilleux Soleil, l'astre qui marque la succession inflexible du jour et de la nuit, de la naissance et de la mort, s'effondre dans le néant. C'est la « mort du Soleil » prédite déjà par les *Hymnes à la Nuit*. Et la flamme du bûcher s'élevant lentement à travers les ténèbres, gagne les hauteurs dans la direction du Nord.

La Fable, alors, achève l'œuvre de salut que le sacrifice de la Mère, a rendu possible.

Par la toute-puissance de son chant, d'abord, elle console Ginnistan, guérit Eros de la folie mauvaise qui s'était emparée de lui et rallume en son cœur le saint amour pour sa fiancée prédestinée. La poésie, en d'autres termes, rétablit par son pouvoir magique, l'harmonie de l'âme troublée. — Puis elle livre les Parques aux tarentules et aux araignées porte-croix qui les dévorent. L'antique Nécessité s'évanouit dans le néant. L'Inanimé a de nouveau rendu l'âme, la Vie règne désormais, elle utilisera l'Inanimé en lui donnant la forme. — Enfin la Fable ranime la vie au sein de la Nature en léthargie. Aidé des serviteurs d'Arcturus, Zinc, Or et Tourmaline, les producteurs de l'énergie électrique, elle fait jaillir le courant galvanique dans les membres du vieux géant Atlas qui portait le monde sur ses épaules, et qui, perclus de douleurs, avait laissé choir son fardeau sur le chaos. Ranimé par l'éclair vivifiant, il tressaille et se redresse plein d'une vigueur nouvelle. Cela fait, elle pénètre dans la maison en ruines où Ginnistan pleurait sur le cadavre du Père ; elle établit entre eux la chaîne galvanique, ranime le Père en lui donnant un corps glorieux d'une fluidité merveilleuse et unit ainsi en un légitime mariage le Sens anobli et l'Imagination purifiée.

Elle rassemble enfin les cendres de la Mère, les verse dans la coupe de l'autel et fait boire à tous ce breuvage d'amour qui les régénère et les sanctifie. La Mère céleste est présente désormais en tous comme le Christ est, par le miracle du pain et du vin, présent dans tous ceux qui participent à la Cène.

Grâce au dévouement de la Mère et à l'action libératrice de la Fable, l'âge d'or est ramené dans le Monde. La glace qui emprisonne le royaume d'Arcturus se fond. La cité morte s'anime d'une vie nouvelle. Partout s'épanouit un printemps merveilleux, partout fleurit une nature régénérée par l'amour, où les plantes et les animaux vivent dans une harmonieuse fraternité avec les hommes. Plus de polarité ; le galvanisme règne partout. Instruit par la Fable, Éros, au moyen de l'étincelle électrique, réveille Freya de son sommeil : l'Amour ressuscite la Paix. Arcturus et Sophie, le Hasard créateur et la Sagesse divine, unis enfin après leur longue séparation, bénissent le nouveau couple et le couronnent du diadème royal. Ginnistan et le Père seront leurs représentants sur la Terre. Le jardin des Hespérides fleurit à nouveau. Le Temps s'arrête. La Fable file désormais à la place des Parques la trame des destinées. Et elle chante à pleine voix : « Le royaume de l'Eternité est fondé. Dans la paix et l'amour s'achève l'antique conflit. Le long rêve douloureux s'est évanoui. Sophie demeure à jamais la prêtresse des cœurs » !

Tel est, dans ses grandes lignes, le conte de Klingsohr. Œuvre étrange et déconcertante s'il en fut, à peu près unique dans la littérature allemande, condamnée par les uns qui n'y voient que froides allégories et rébus irritants, exaltée par les autres qui admirent l'art subtil avec lequel un poète délicat a su penser par images, muer en visions concrètes les conceptions des philosophes de la nature, créer un symbolisme original et vivant en amalgamant en un tout harmonieux les mythologies de la Grèce et de la Germanie, du christianisme et de l'Orient. Je n'essaierai pas de juger à mon tour cette œuvre infiniment curieuse à mon gré, mais trop contraire, semble-t-il, au goût français pour qu'elle puisse jamais devenir populaire parmi nous. Je me suis borné, dans mon analyse, à essayer d'indiquer quelles ont été les intentions du poète, à faire sentir comment, dans cette fantaisie mythologique, Novalis a essayé de traduire sous une forme symbolique les idées directrices de sa philosophie. Il me reste, pour achever ma tâche, à

montrer quelle devait être la place du Conte dans l'économie générale du roman.

VI

La première partie du roman de Novalis retrace, nous l'avons vu, l'histoire d'une individualité particulière, d'un poète vivant dans un milieu déterminé, à une époque précise. Henri d'Ofterdingen y est présenté, non pas comme un personnage imaginaire, mais comme un être réel, à l'existence de qui nous devons croire.

Le Conte de Klingsohr, au contraire, nous est donné par l'auteur comme un mythe jailli de l'imagination d'un poète. C'est une fiction allégorique, dont les personnages sont empruntés aux mythologies d'Orient et d'Occident, dont l'intrigue fabuleuse et surnaturelle se déroule en dehors du temps et de l'espace, dans le domaine de la fantaisie pure.

La seconde partie du roman — dont Novalis n'a pu écrire que le prologue et le premier chapitre, — devait rétablir la continuité entre l'*histoire* et la *fiction*. Si, comme le veut la doctrine de l'idéalisme magique, la réalité n'est qu'une fiction de l'imagination créatrice, s'il n'y a pas de différence fondamentale entre l'histoire et le mythe, il n'y a pas lieu de s'étonner si l'*histoire* d'Ofterdingen vient peu à peu se mêler et se confondre avec le *conte* de Klingsohr. À mesure que Henri d'Ofterdingen prend davantage conscience des parties profondes de son moi, son « histoire » devient aussi de plus en plus fantastique, et il se rend mieux compte que son « grand moi » plonge, par ses racines dernières, en des régions que ne soupçonne pas son « petit moi » emprisonné dans l'illusion dualiste. Ainsi le héros du roman et avec lui les autres personnages » dépouillent peu à peu leur réalité concrète et individuelle pour prendre une valeur symbolique. Inversement les personnages du Conte se mêlent peu à peu aux personnages du roman, et s'avèrent de plus en plus comme des êtres aussi « réels » que ceux-ci. La barrière qui, dans le plan de la vie ordinaire, sépare la fiction de la réalité, s'abaisse ainsi progressivement jusqu'à disparaître tout à fait. Si bien qu'à la fin le réel et le fictif se trouvent indiscernablement mêlés en une synthèse parfaite. C'est là ce qu'indique Novalis dans le prologue en vers qu'il a

placé en tête de la seconde partie du roman : « Le monde nouveau surgit, obscurcissant le plus brillant soleil. Parmi les ruines moussues on voit poindre, radieux, un avenir étonnant et merveilleux : ce qui tantôt était banal et quotidien, nous paraît maintenant étrange et prodigieux. Le royaume de l'amour s'est ouvert, la Fable s'est mise à tisser... Le monde devient rêve et le rêve se fait monde ».

Voyons de plus près comment s'accomplit cette transmutation.

L'action de la seconde partie, intitulée par Novalis l'*Accomplissement*, s'ouvre au lendemain de la catastrophe soudaine qui brise d'un coup le bonheur terrestre de Henri d'Ofterdingen. Comme le lui avait annoncé un rêve prophétique, Mathilde vient de se noyer dans les eaux d'un fleuve impétueux. Plongé dès lors dans un morne désespoir, il s'enfuit à travers le monde, sous le vêtement d'un pèlerin, pour cacher dans la solitude le chagrin atroce, l'angoisse lancinante qui l'étreint. Mais cette douleur même est féconde. L'amour seul ne suffit pas pour ouvrir à l'initié les portes de la vie supérieure : il faut qu'à l'amour se joigne le sacrifice. C'est dans la souffrance seulement que peut naître le nouveau monde. Il a fallu, dans le Conte de Klingsohr, l'immolation de la Mère pour que l'univers fût régénéré. C'est la mort de Sophie qui pour Novalis, a été la révélation décisive. Et de même son héros Ofterdingen, ne dépasse le point de vue de l'illusion dualiste que sous l'aiguillon de la douleur. C'est à l'instant de la suprême détresse qu'une extase soudaine, en lui découvrant dans un rayon lumineux, le séjour de paix et de béatitude où l'a précédé sa bien-aimée, lui fait comprendre tout à coup le mystère de la mort et de l'individuation.

Novalis admet que sous le moi conscient il y a un moi plus profond ou Esprit, qui ne peut pas se manifester intégralement dans l'existence individuelle du moi conscient. L'impuissance évidente de la forme corporelle et terrestre à exprimer de façon adéquate l'Esprit qui est en elle, nous force à admettre que cet Esprit n'a pas commencé et ne prend pas fin avec ce moi borné, mais se manifeste en une série d'incarnations successives. Un Esprit nous apparaît ainsi comme une essence indestructible dont le développement se poursuit à travers une foule d'existences individuelles. Or dans la vie ordinaire, la conscience du moi ne dépasse pas les limites de l'existence individuelle où il est engagé. Mais chez l'individualité supérieure qui, du plan terrestre et humain, s'est élevée

à un plan de vie supérieur, l'Esprit peut acquérir l'intuition de ses incarnations passées ou bien encore reconnaître sous leurs avatars successifs d'autres Esprits qui se développent à ses côtés. Dans la première partie déjà, nous avons noté chez Henri d'Ofterdingen des réminiscences confuses d'existences antérieures. Dans la seconde partie ces réminiscences se confirment et se précisent. Des personnages se reconnaissent identiques soit à d'autres personnages du monde réel, soit à des figures du monde poétique. Des parentés, des affinités mystérieuses les unissent les uns aux autres.

À peine Ofterdingen a-t-il pénétré dans le monde nouveau où il va désormais s'enfoncer, qu'il rencontre, comme la lui a annoncé pendant son extase la voix de Mathilde, une enfant, Cyané, la fille du comte de Hohenzollern. Et dans un colloque étrange, Henri d'Ofterdingen apprend de la bouche de cette nouvelle compagne que lui envoie sa fiancée la loi mystérieuse de l'universelle palingénésie :

— « Qui t'a parlé de moi ? demande le pèlerin.

— Notre mère.

— Qui est ta mère ?

— La mère de Dieu.

— Depuis combien de temps es-tu ici ?

— Depuis que je suis sortie du tombeau.

— Es-tu déjà morte une fois ?

— Comment vivrais-je donc autrement !

— Vis-tu ici toute seule ?

— Un vieillard vit dans notre maison, mais je connais beaucoup de gens qui ont déjà vécu.

— Consens-tu à rester auprès de moi ?

— Ne sais-tu pas que je t'aime !

— D'où me connais-tu ?

— Oh, depuis très longtemps ; ma mère précédente, elle aussi, m'a toujours parlé de toi.

— As-tu encore une mère ?

- Oui, mais c'est au fond la même.
- Comment se nommait-elle ?
- Marie.
- Qui était ton père ?
- Le comte de Hohenzollern.
- Je le connais aussi.
- Comment ne le connaîtrais-tu pas puisqu'il est aussi ton père ?
- Mon père est à Eisenach.
- Tu as des parents en plus grand nombre.
- Où allons-nous ?
- Toujours vers la maison ».

Ainsi des perspectives pleines de mystère s'ouvrent à nos yeux étonnés à mesure que nous descendons dans les régions nouvelles du Moi qui s'étendent maintenant devant Ofterdingen. Peu à peu nous apprenons que Mathilde est identique à la Fleur bleue vue en rêve par Henri, et qu'elle est une incarnation de la même essence qui s'est manifestée aussi dans l'Orientale, dans Cyané, dans Marie de Hohenzollern, dans la Vierge Marie, dans la Mère du conte de Klingsohr. La fille de Mathilde est le Monde primitif ou l'âge d'Or final. Henri d'Ofterdingen a déjà vécu dans le frère de l'Orientale, dans le Poète dont parle le livre du comte de Hohenzollern, dans le Poète dont les Marchands racontent les aventures. Son père est le Sens, c'est-à-dire le Père du Conte, sa mère l'imagination ou Ginnistan. Son grand-père Schwaning est le génie de la Lune. Le maître Mineur est identique au vieux Héros, le Fer du Conte. Klingsohr reparaît en roi d'Atlantide et Arcturus, qui s'incarne en l'empereur Frédéric II, est identique aussi à Saturne qui, dans la croyance des Grecs, devait ramener l'âge d'or. Sous la foule confuse des existences individuelles éphémères, nous entrevoyons ainsi le développement grandiose d'Essences immortelles et sublimes qui, d'avatar en avatar, de progrès en progrès, évoluent vers l'universelle Unité.

C'est l'ascension de Henri d'Ofterdingen vers la pleine réalisation de son essence, à travers une série d'avatars successifs que nous aurait décrite la seconde partie du roman, si Novalis avait pu l'écrire. La mort l'ayant

interrompu au moment où il venait à peine de se mettre au travail, tout ce que nous pouvons faire aujourd'hui, c'est, en nous aidant des brouillons et esquisses qu'il a laissés et du récit quelque peu suspect donné par Tieck comme complément à son édition du roman, d'indiquer brièvement les étapes principales de cette ascension.

Pour que l'univers puisse devenir poésie comme le veut la doctrine de l'idéalisme magique ou, ce qui revient au même, pour que le Poète parvienne au suprême épanouissement de son être, il est nécessaire qu'il récapitule en quelque sorte toute l'expérience humaine, qu'il revive l'histoire, la mythologie, la nature. Il faut qu'il s'initie à toutes les civilisations d'Orient et d'Occident, qu'il se promène à travers toutes les mythologies, grecque ou orientale, biblique ou chrétienne, qu'il plonge dans le gouffre obscur de la préhistoire de l'humanité et refasse la longue route qui va de la pierre à la plante et de la plante à l'homme.

Ofterdingen devait en conséquence apprendre à connaître la vie guerrière en Suisse et en Italie, visiter la Grèce et Rome, se rendre à la cour de l'empereur Frédéric II où se serait manifesté à lui sous sa forme la plus accomplie le génie allemand, peut-être enfin participer au légendaire tournoi des Chanteurs à la Wartbourg.

Il s'initiait d'autre part aux mythologies. En Grèce il pénétrait dans le Jardin des Hespérides ; nouvel Orphée, il était mis en pièces par les bacchantes et délivré des enfers par Mathilde. Il parcourait ensuite l'Orient, où il visitait Jérusalem, retrouvait la famille de la jeune Orientale et recueillait les souvenirs les plus anciens du passé de l'humanité.

Au terme de ce long pèlerinage il aboutit enfin au pays de Sophie, dans cette terre de rêve décrite par le Conte, où les hommes, les bêtes et les plantes, les pierres et les astres, les éléments, les sons et les couleurs vivent en harmonie comme une grande famille, où les fleurs et les animaux s'entretiennent de l'homme, où le monde de la fiction devient visible et où le monde réel apparaît comme une fiction, où la mythologie orientale se marie à la mythologie chrétienne et moderne, où Ofterdingen retrouve toutes les personnes qu'il a connues dans le monde réel sous les traits des êtres de rêve dont le Conte avait dit les destinées.

Parvenu dans cet Éden, il se rend, sous la conduite de Saint-Jean, dans une caverne où s'épanouit la Fleur bleue et où dort Mathilde. Il cueille la Fleur et délivre Mathilde du charme qui la tient captive. Mais à son tour il lui faut, pour s'élever jusqu'aux derniers sommets, franchir tous les degrés de la nature organique et inorganique. Il devient successivement pierre, arbre, bélier doré, achetant chaque fois son passage d'un état à l'autre par un nouveau sacrifice de la Vierge qui, sous ses diverses incarnations (Edda, l'Orientale, Mathilde, Cyané), l'aime et se dévoue pour lui. Il reprend enfin la figure humaine après que, sous la forme d'un bélier doré, il a été immolé par Edda ou Mathilde.

À ce moment, il touche au terme de sa course. Il a retrouvé dans le monde de l'Unité sa fiancée d'élection et goûte à ses côtés un bonheur définitif. Pour parfaire son œuvre, il ne lui reste plus qu'à libérer le monde de la loi du changement, à réconcilier le Jour et la Nuit, à unir les quatre Saisons, à marier le Passé, le Présent et l'Avenir. Il semble que Novalis ait eu l'intention de terminer son roman par un poème mythologique dont un fragment seul subsiste et où il aurait montré, comme dans le Conte, la destruction de l'empire du Soleil et l'avènement du royaume de l'Eternité et de l'Unité.

La mort n'a pas permis à Novalis de mettre la dernière main à son œuvre. C'est à peine s'il a pu ébaucher le plan général de la dernière partie, et ce plan même reste la plupart du temps bien vague, incertain et flattant. La mise au point du dénouement de cet extraordinaire roman cosmologique présentait évidemment des difficultés bien malaisées à surmonter. Et l'on peut se demander si, comme le *Zarathustra* de Nietzsche, *Ofterdingen* ne serait pas de toute façon resté fragment, même si le poète avait vécu davantage. Et pourtant ! comment ne pas regretter que Novalis ait été arrêté par la mort si vite et en plein travail ! Quand on considère la virtuosité avec laquelle il a su exécuter le début de sa tâche, et l'art subtil qu'il a déployé dans les quelques pages de la seconde partie dont il a pu achever la rédaction, on ne peut se défendre de penser qu'il aurait peut-être, malgré tout, trouvé en lui les ressources nécessaires pour décrire jusqu'au bout, de façon expressive, l'étrange voyage de Henri d'Ofterdingen à travers les profondeurs de son moi. L'œuvre se dessinait de façon si précise déjà dans son imagination, que son confident littéraire le plus intime, Tieck, a pu être

tenté un instant, lorsqu'il s'agit de publier *Ofterdingen*, de terminer lui-même le roman en utilisant les indications laissées par son ami et de le présenter au public avec un dénouement de fortune. Sur les protestations indignées et énergiques de son collaborateur Schlegel, il renonça — fort heureusement ! — à cette sacrilège tentative. Nul autre que Novalis n'était à même de trouver le style et le ton appropriés à la conclusion qu'il rêvait. Et il ne nous reste, aujourd'hui, en admirant la hardiesse de l'édifice prodigieux dont il avait imaginé le plan, qu'à déplorer la rigueur de la destinée qui frappa l'audacieux artiste à la fleur de l'âge, sans lui laisser le temps d'achever la réalisation poétique de sa grandiose conception.

CONCLUSION

I

Au mois d'août 1800, Hardenberg semble toucher à la réalisation de ses vœux les plus chers. Il va fonder son foyer. Il est à la veille d'obtenir un poste avantageux dans l'administration des salines. Et il pousse les préparatifs de son mariage avec Julie Charpentier. Quand brusquement les symptômes de la tuberculose se font plus menaçants. Il est pris de crachements de sang. Cette première crise est assez vite arrêtée et il peut se présenter au cours de l'automne chez sa fiancée à Freiberg. Mais de nouveaux accès ne tardent pas à se produire. Il se rend à Dresde pour se mettre entre les mains du médecin de cette ville. C'est en vain : le mal désormais ne peut plus être enrayé. Il s'aggrave progressivement, provoquant des crachements de sang accompagnés de douloureuses angoisses que Novalis se reproche comme d'inutiles faiblesses et dont il s'efforce de se déshabituer. La menace de la mort plane sur lui, toujours plus imminente.

Il la vit venir sans peur et sans déchirements. Il accepta l'idée de mourir au moment où la vie semblait de nouveau lui sourire comme il avait accepté peu d'années auparavant la mort de sa fiancée, — sans un mot de désespoir, sans un geste de révolte. Tranquillement il se prépare à une double alternative : ou bien épouser Julie si un mieux se déclare, ou sinon, s'apprêter pour le grand voyage. Et pour ce dernier cas, il note avec soin les livres qu'il veut encore lire, les démarches qu'il lui reste à faire, les gens qu'il désire encore voir. Avec une force d'âme touchante dans sa simplicité, il sait vouloir et faire sienne la volonté du destin : il sait triompher véritablement de la maladie en l'utilisant consciemment pour son développement intérieur. À travers toutes les épreuves il demeure fidèle à

son optimisme mystique, qui, voyant partout Dieu, refuse de reconnaître une réalité à la souffrance et au mal. « Ne condamne nulle chose humaine, dit un Fragment. Tout est bon, mais non partout, non toujours, non pour tous ». Plus tard encore il déclare : « Il n'y a pas de mal absolu, pas de souffrance absolue ». La maladie elle-même et la mort ne sont peut-être que la condition de synthèses plus hautes. Et cette foi dans la bonté de l'univers et du destin s'affirme toujours plus confiante et plus sereine, sous l'aiguillon de la souffrance et la menace de la mort dans le journal où Hardenberg note, de loin en loin, les pensées qui traversent sa longue agonie : « Celui qui a vu clairement que le monde est le royaume de Dieu et dont le cœur a été pénétré jusqu'au fond par cette grande conviction — celui-là marche sans crainte sur l'obscur sentier de la vie et voit venir avec un calme profond les orages et les dangers ». Une autre fois, cette remarque touchante : « Où l'enfant dort-il plus tranquille que dans la chambre de son père ». Ailleurs encore, cette sereine acceptation de ses souffrances : « N'ai-je pas choisi toutes mes destinées moi-même, de toute éternité ? » Ou bien ce soupir, si émouvant dans sa simplicité biblique, qui s'exhale de son cœur peu de temps avant la fin : « Dieu sait le temps de la maladie, car toute maladie vient en son temps. Fais comme l'enfant bien sage : c'est ce qu'il y a de mieux » (*Fein kindlich, das ist das beste*) !

Sa vie s'éteignit doucement, dans une sérénité toujours plus apaisée, comme ces adagios douloureux de Bach, dont les modulations complexes se résolvent peu à peu en un large accord majeur. En janvier 1801 on le transporte à Weissenfels afin qu'il meure du moins dans la maison paternelle. Son frère Charles et sa fiancée le soignent. Il est de plus en plus faible, mais sa résignation se fait toujours plus paisible. Vers la fin de mars son ami Frédéric Schlegel vient une dernière fois lui rendre visite : « Il n'avait aucun pressentiment de sa mort, écrit-il, et l'on ne croirait pas qu'il fût possible de mourir avec tant de douceur et de beauté. Tout le temps que je le vis, il était d'une indescriptible sérénité, et bien qu'une extrême faiblesse l'empêchât, le dernier jour, même de parler, il prenait encore à tout l'intérêt le plus cordial ». Le 25 mars il demanda à son frère Charles de lui jouer du piano. Puis il s'endormit et s'éteignit doucement entre les bras de son frère et de son ami, quatre ans, presque jour pour jour, après la mort de Sophie. Il n'avait pas achevé sa vingt-neuvième année.

II

Que vaut, en définitive, l'œuvre de Novalis ? Que vaut cette conception de la vie, dont j'ai essayé d'analyser les traits principaux, ce mysticisme poétique et passionné, si profond à certains égards et presque puéril à d'autres, si séduisant et pourtant si chimérique.

De son vivant, Novalis inspirait, nous l'avons vu, une profonde et sincère admiration à ses amis romantiques, aux Schlegel et à leur cercle, à Tieck, à Schleiermacher, à Ritter. On l'aimait comme homme, on rendait hommage à son talent de poète. Mais on ne le tenait nullement pour un génie hors pair, ni ses écrits pour d'intangibles chefs-d'œuvre. Il arrive à Frédéric Schlegel de s'irriter contre la bigoterie piétiste de son ami. Dans le petit groupe romantique d'Iéna on ne se gêne pas pour sourire de l'étrangeté de ses croyances mystiques et on le traite couramment de « visionnaire ». Schelling et Steffens, d'autre part, blâment son dilettantisme scientifique. Sa profession de foi politico-religieuse *Europe ou la Chrétienté* est vivement discutée devant l'aréopage romantique et finalement, sur l'avis de Goethe, jugée impropre à être publiée dans l'*Athenæum*. La première partie d'*Ofterdingen* même, paraît avoir été l'objet de critiques assez sévères de la part des amis à qui Novalis l'avait soumise.

Après la mort prématurée du jeune poète, on voit se former autour de lui une légende qui se propage rapidement dans le cercle de ses amis et de là dans le grand public. Hardenberg devient une sorte de Christ romantique, un « Saint-Novalis » selon le mot de Zacharias Werner, un médiateur poétique entre Dieu et l'humanité, un divin adolescent marqué de bonne heure du sceau de la mort, martyr de son amour pour cette fiancée que le destin lui arrache à la fleur de l'âge, consumé dès lors par la nostalgie de sa patrie céleste, vivant, sur cette terre déjà, dans une sorte de rêve lucide et dans la conscience exaltée d'une existence supérieure. Schleiermacher, dans la seconde édition de ses *Discours sur la Religion*, célèbre, à côté de Spinoza, « le divin jeune homme, trop tôt arraché à la vie, pour qui se changeait en art tout ce qu'effleurait le vol de sa pensée, pour qui l'univers se transfigurait en un vaste poème et qui, après avoir à peine préludé confusément sur sa lyre, mérite cependant d'être rangé parmi les poètes les plus accomplis, parmi les rares élus dont la pensée est aussi profonde que

limpide ». On vante Novalis comme le grand restaurateur du platonisme dans la littérature et dans la science modernes. On lui prête le plan d'une vaste encyclopédie philosophique qui aurait embrassé l'universalité du savoir humain, et dont ses *Fragments* seraient la première ébauche. Son *Ofterdingen* est célébré comme une cosmogonie grandiose, une révélation mystique, une Bible nouvelle malheureusement inachevée. On compare son œuvre à « un temple égyptien aux proportions gigantesques, qui, s'élevant à peine de ses assises, s'est écroulé à demi et dont les ruines restent encore chargées d'hiéroglyphes ».

Il y a certainement dans cette légende romantique une part de vérité. Novalis a sans nul doute été un mystique ; il a fait effort pour prendre conscience de ses expériences intimes et pour les traduire soit à l'aide de formules philosophiques, soit au moyen de symboles poétiques. Mais il est faux qu'il ait été, dans la vie quotidienne, le rêveur chimérique, l'illuminé dépris des choses terrestres qu'on nous dépeint. Son premier biographe, déjà, le bailli Just, avait protesté contre cette déformation du caractère de son ami. Et de fait : Novalis fut, dans l'existence de tous les jours, un jeune homme sage et ordonné, préoccupé de faire un bon mariage et de se créer un intérieur agréable, un fonctionnaire appliqué et consciencieux, un homme de science curieux des découvertes les plus modernes et profondément épris de la nature. Il n'avait nul dédain de la vie et aurait su se faire, si la mort ne l'avait arrêté de bonne heure, une existence agréable, intelligente et utile. Il est plus faux encore d'idéaliser de parti pris, comme l'a fait Tieck, le milieu où se déroula la vie de Hardenberg, de célébrer la pauvre petite Sophie comme une créature céleste et de nous dépeindre leurs fiançailles comme l'idylle d'un séraphin et d'un ange. La réalité fut, nous nous en souvenons, plus « terrestre » que cela, et il se mélangea beaucoup de prose humaine, trop humaine à la poésie des amours de Novalis. Il est faux enfin de faire de Hardenberg l'annonceur d'une doctrine nouvelle et de présenter ses œuvres comme les débris d'une construction grandiose. L'édifice de la philosophie de Novalis n'a très probablement jamais existé, même virtuellement, dans son imagination, et ses *Fragments* nous montrent simplement l'effort d'une pensée qui se cherche encore ; ils sont une tentative imparfaite pour exprimer à l'aide de formules abstraites ses pressentiments et ses illuminations de mystique visionnaire.

Issu du romantisme et canonisé par les romantiques, Novalis devait évidemment voir sa gloire contestée, à mesure que s'est développée, au cours du XIX^e siècle, la réaction anti-romantique. Quand le mysticisme apparut comme une « maladie » ou comme un symptôme de décadence, quand le réalisme utilitaire et le positivisme pratique se dressèrent avec une assurance et un mépris toujours plus hautains contre l'idéalisme chimérique du romantisme, quand l'opinion libérale s'insurgea avec une irritation croissante contre le traditionnalisme réactionnaire de l'époque de la restauration, au point de vue politique comme au point de vue religieux, on vit se produire aussi, dans l'opinion, un revirement plus ou moins hostile à Novalis. On nota avec sévérité et impatience les points faibles et les insuffisances de son art, de sa pensée, de sa sagesse. Rien n'était d'ailleurs plus aisé, en raison de l'étrangeté de sa personnalité et du caractère paradoxal de ses idées.

Il est clair, d'abord, que si l'on cherche, par exemple, selon les procédés de Nietzsche, à démêler à travers une philosophie les conditions physiologiques qui l'ont inspirée, si l'on regarde comme bonne et saine une philosophie qui a sa racine dans un tempérament sain, robuste, amoureux de la vie et comme fausse ou tout au moins suspecte, une philosophie inspirée par la maladie, la dégénérescence physiologique, on inclinera à porter, comme on l'a souvent fait, sur le mysticisme de Novalis, un jugement sévère. Hegel déjà, qui discernait dans l'idéal romantique une contradiction immanente, un germe de dissolution fatale, tenait Novalis pour le cas typique du romantisme décadent. Il constatait en lui un besoin spéculatif assez fort pour éveiller en son âme un désir nostalgique, mais trop faible pour le mener à la clarté et au triomphe, une aspiration transcendente, si fortement ancrée en son âme qu'elle agissait comme une sorte de consommation de l'esprit, et finit par pénétrer jusque dans son organisme physique même, marquant ainsi de son empreinte sa destinée entière. Tout comme Hegel, Heine estime que la muse de Hardenberg fut la maladie, que ses œuvres relèvent moins du critique que du médecin, que le « teint rosé dans les poésies de Novalis n'est pas la couleur de la santé, mais de la phtisie ». Il n'est guère douteux, en effet, que Novalis soit un décadent, un « dégénéré supérieur » pour employer une formule à la mode aujourd'hui. Son organisme débile de naissance, soumis de bonne heure à de mauvaises

conditions hygiéniques, miné dès l'enfance par la tuberculose, se détraque et s'épuise rapidement. Il est aisé d'interpréter comme des symptômes morbides, comme des tares de décadence, bien des traits, soit dans sa vie soit dans œuvre. On pourra regarder, par exemple, son amour pour Sophie de Kühn, pour une fillette de douze ans, comme une de ces aberrations malades souvent observées et décrites par les médecins chez certains dégénérés. On tiendra pour morbide aussi cette hyperexcitabilité qui aboutit à des visions et à des extases, cette faculté d'association qui lui permet de se retrouver lui-même dans l'univers entier, et qui a sa source véritable dans une incapacité d'attention, dans l'impossibilité de faire un triage parmi le chaos des représentations éveillées dans l'esprit, en vertu de la loi d'association, chaque fois qu'une excitation vient mettre en branle l'appareil nerveux. Morbide aussi cette aspiration passionnée vers la nuit, vers l'au-delà, qui a sa source dans la détresse physiologique d'un corps qui se détourne de la vie parce que la vie lui échappe. Morbide cette foi chimérique et obstinée dans le pouvoir absolu de la volonté. Morbide enfin cette obsédante sensualité qu'exaspère encore la tuberculose et qui associe chez notre mystique des représentations voluptueuses aux idées de mort et aux émotions religieuses.

Alors que certains condamnent Novalis comme décadent, d'autres le tiennent pour un rêveur, un songe-creux dont les inconsistantes fantaisies ne méritent pas d'être prises au sérieux. Et ils ne manquent pas, eux non plus, d'arguments spécieux à faire valoir. Il est trop évident que cet imaginaire n'a pas su établir une distinction suffisamment nette entre le rêve et la réalité, que, dans la vie comme dans la spéculation philosophique, il a été victime des mirages les plus étonnants, qu'il s'est exagéré de façon déconcertante le pouvoir effectif de la volonté, de la foi, de l'amour, que son idéalisme magique n'est, dès qu'on le prend au sens littéral, qu'un défi puéril au sens commun comme à la nature humaine, et qu'il serait, au total, singulièrement périlleux, dans la pratique, de prendre pour argent comptant ses prophéties sur la puissance magique de l'homme et d'attendre des progrès du génie poétique la restauration de l'âge d'or et le règne de l'amour sur terre et dans l'univers. Bien que Novalis, renchérissant encore sur son maître Fichte, ait proclamé l'omnipotence de la volonté, on n'aura guère l'idée de le saluer comme un « professeur d'énergie ». Déjà Carlyle,

qui honorait en lui un apôtre de renoncement et admirait sa puissante lucidité dans la méditation abstraite, lui reprochait son excessive mollesse, la passivité quelque peu féminine de sa nature destituée de toute décision et de toute robustesse. M. Maeterlinck, de même, le tient pour un mystique presque inconscient et doucement extravagant, pour « un Pascal un peu somnambule » qui vit « dans le domaine des intuitions erratiques », qui « sourit aux choses avec une indifférence très douce et regarde le monde avec la curiosité inattentive d'un ange inoccupé et distrait par de longs souvenirs. » Pour cette raison même il déplaisait fort à un national libéral doctrinaire comme Gervinus, qui ne voyait dans le romantisme qu'une dangereuse aberration et en Novalis qu'un rhapsode habile doublé d'un mystificateur. Et aujourd'hui encore il est quelque peu suspect à un champion de l'impérialisme allemand contemporain comme M. Bartels. Si ce dernier ne condamne plus en bloc le romantisme mais vante le romantisme « réaliste » et sain qui plonge dans les réalités sociales et ethnographiques de la vie nationale, il réprouve énergiquement, en revanche, le « faux » romantisme issu de l'idéalisme métaphysique et de l'individualisme génial, « ce produit excentrique d'une culture artificielle et excessive ». Et il voit avec un médiocre plaisir la jeunesse allemande d'aujourd'hui se laisser séduire par ce qu'il y a en Novalis de malsain, par ses tendances occultistes et sa luxure mystique. Novalis ne doit évidemment inspirer qu'une sympathie très mitigée aux esprits positifs orientés vers l'action utile.

Il risque fort, aussi, de rencontrer une hostilité décidée auprès des fervents du « libéralisme » politique et religieux. Quand Frédéric Schlegel eut publié en 1826, dans la 4^e édition des *Œuvres complètes* le fameux pamphlet *Europe ou la Chrétienté* — dont il supprimait d'ailleurs soigneusement les passages hostiles au catholicisme contemporain, — Novalis dut inévitablement apparaître aux libéraux comme le type accompli de réactionnaire romantique et comme un dangereux adversaire de l'esprit moderne. Renégat du protestantisme, il diffamait l'ère des lumières, les conquêtes de la raison et se livrait à une apologie scandaleuse des Jésuites, de l'obscurantisme et du catholicisme médiéval. Renégat de la Révolution française et du principe libértaire, dénué de tout sens du droit, il regardait la foi et l'amour comme le fondement nécessaire de toute association humaine

et opposait à la notion moderne de l'État, une conception nettement aristocratique et théocratique. — Un doctrinaire du libéralisme comme Arnold Ruge voyait, en 1839, dans l'apologie de l'irrationnel le ferment réactionnaire du romantisme. Il montrait comment l'esprit moderne, arrivé au faîte de la culture, sacrifie ses conquêtes à une ombre illusoire du passé, comment la glorification de l'arbitraire individuel et de l'anarchie sentimentale aboutit, par une logique immanente, à la restauration de la théocratie et du despotisme. Et il dénonçait en Novalis le représentant séduisant et subtil de cet irrationalisme dangereux qui menaçait d'arrêter le développement de l'humanisme rationaliste. De même, à une époque plus récente, M. Brandes désignait Novalis comme le Joseph de Maistre de l'Allemagne. — Or, nous savons aujourd'hui, que Novalis, loin d'avoir été un promoteur conscient de la renaissance du catholicisme ultramontain, était convaincu que le catholicisme romain sous sa forme officielle devait fatalement périr à bref délai. Il professait un mysticisme interconfessionnel et ses sympathies pour le catholicisme médiéval étaient avant tout esthétiques. En politique aussi il ne songeait pas à faire revivre le passé. Il était « républicain » et vaguement socialiste à sa façon par son patriotisme civique qui absorbait l'individu dans le citoyen ; et il posait en principe que « plus l'homme est civilisé et plus il est membre intégrant d'un État policé ». — Il n'en reste pas moins vrai que, par son aversion absolue pour la « petite » raison, pour l'intelligence calculatrice, il s'est mis en opposition décidée avec les rationalistes de l'ère des lumières ou de l'époque révolutionnaire et avec ceux qui, aujourd'hui, prétendent continuer leur œuvre dans le domaine de la politique et dans celui de la religion.

Constatons enfin que, si Novalis est malmené par les fervents du libéralisme, il demeure d'autre part, en dépit de son évidente sincérité religieuse, assez suspect aux représentants de l'orthodoxie catholique. Rien de plus naturel d'ailleurs. Le mysticisme sans doute, est l'élément actif de la piété chrétienne ; mais c'est un fait connu que le mysticisme spéculatif a de tout temps confiné à l'hérésie. L'Église a condamné Scot Eriugène, et les frères du Libre Esprit, et les « spirituels » franciscains, et maître Eckart et combien d'autres ! Comment aurait-elle pu louer sans restrictions la piété d'un Novalis ! Ne nous étonnons donc pas si certains écrivains catholiques ont nettement marqué leurs réserves quant à la « sainteté » de Novalis. Ils

saluent en Hardenberg un allié dans la lutte contre le matérialisme et l'indifférence religieuse ; ils approuvent sa critique de la Réforme et de la Révolution. Mais ils ne peuvent se dissimuler qu'il demeure, tout au fond de lui-même, irréductiblement rebelle à la discipline ecclésiastique qui a précisément pour objet de contenir en de justes limites les suggestions de l'esprit mystique. Et pour cette raison aussi, son catholicisme reste sujet à caution. Eichendorff déjà reprochait à Novalis de proposer un remède purement illusoire pour guérir les maux qu'il signalait avec tant de force. Ce n'est pas ajoutait-il, un catholicisme théosophique sans dogmes et sans rites, sans hiérarchie et sans discipline, ce n'est pas une vague religion de la Nature et de la Beauté qui peuvent sauver l'homme moderne : seul le retour au catholicisme vrai, la soumission docile à l'autorité sacrée de l'Église le conduiront au salut. — Et ce jugement d'Eichendorff garde sans aucun doute aujourd'hui encore sa valeur. Novalis ne sera jamais, dans l'armée catholique, qu'un « volontaire », qu'un « irrégulier », dont on accepte les services, mais dont on se réserve le droit de renier les compromettantes audaces.

On voit ainsi, au total, les limites entre lesquels oscillent les jugements de valeur portés par la critique sur Novalis. Célébré par les romantiques comme un saint et comme un martyr, pleuré, au dire de Goethe, par des troupes de jeunes filles et d'étudiants qui se rendaient en pèlerinage sur sa tombe et la couvraient de fleurs, il a été discuté ensuite et, parfois combattu non sans âpreté, par les adversaires du romantisme et de la réaction politique et religieuse. Sa réputation a subi une éclipse momentanée vers le milieu du siècle dernier, au moment où l'Allemagne intellectuelle se détachait de l'idéalisme et du romantisme, pour évoluer vers le réalisme en littérature, vers le matérialisme en philosophie. Saint-René Taillandier constate, en 1854, que les Allemands renient les maîtres qu'ils aimaient hier, mais il prédit qu'ils reviendront sur ce jugement passionné. Et il ne se trompait pas.

Le romantisme a eu sa revanche. Au matérialisme, rapidement discrédité, ont succédé le pessimisme schopenhauérien, l'idéalisme néo-kantien ou le radicalisme nietzschéen. Après une période d'athéisme ou d'agnosticisme on a vu reflourir la foi positive ou tout au moins la nostalgie religieuse et la curiosité inquiète des choses de l'au-delà. Le mysticisme, au lieu d'être

considéré simplement comme une maladie mentale, une aberration pathologique de l'esprit humain a été étudié avec une sympathie croissante, comme un phénomène à la fois éternellement humain et aussi spécifiquement allemand. Le naturalisme, après un court triomphe, a cédé le pas, en littérature, au symbolisme. Le romantisme a été réhabilité par la critique historique qui, à la suite de Dilthey et de Haym, a montré dans ce mouvement une étape nécessaire, intéressante et féconde dans le développement de la pensée et de l'art allemands. Il a ainsi trouvé un regain de faveur auprès des lettrés comme auprès du grand public. Sans doute, en Allemagne comme en France, cette évolution de l'opinion ne s'est pas accomplie sans résistances. Les débats sur le romantisme sont plus que jamais à l'ordre du jour. On discute pour savoir s'il est ou non un danger pour la santé publique ; on prédit périodiquement que le néo-romantisme va faire place à une renaissance du classicisme, à une reprise de l'humanisme rationaliste. Mais en somme, si l'accord n'est pas fait et ne fera pas de longtemps sur la valeur *absolue* du romantisme comme idéal artistique et interprétation de la vie, on incline de plus en plus à lui reconnaître dans tous les cas une importance *relative* et *historique* certaine, à respecter dans ses grands représentants des héros authentiques de la culture germanique.

La réhabilitation du romantisme a eu pour conséquence naturelle le renouveau de faveur dont jouit présentement Novalis. Aujourd'hui que sa personnalité, dégagée des légendes qui les défiguraient jadis, nous apparaît dans sa vérité si humaine, dans son énigmatique et attirante complexité, nous percevons clairement que son succès n'est pas dû à un engouement passager de la mode, mais s'explique par des causes plus profondes et plus durables. Il n'est pas seulement un individu d'une originalité saisissante et dont le « cas » particulier présente un intérêt psychologique de premier ordre. Il est en même temps un homme « représentatif » au premier chef.

Novalis est une des plus belles figures du mysticisme allemand. Il est le trait d'union entre les mystiques du passé germanique chrétien et les grands inspirés de l'Allemagne moderne. Il ouvre cette brillante série des prophètes mystiques du XIX^e siècle, qui aboutit à Richard Wagner ou à Frédéric Nietzsche. Il n'est indigne d'eux ni par la ferveur optimiste de sa foi, ni par l'enthousiasme avec lequel il a prêché son idéal, ni par la noblesse originelle de sa nature, ni par la force poétique du langage à l'aide duquel il

a cherché à communiquer ses expériences intimes. *Ofterdingen* annonce *Parsifal* et *Zarathustra*. Et l'idéalisme magique de Novalis est une fiction symbolique qui ne le cède guère en beauté ni à la doctrine de la régénération de Wagner, ni à l'hypothèse du Retour éternel de Nietzsche. Ce que valent, au point de vue absolu, ces Évangiles d'hier et d'aujourd'hui, je n'essaierai pas de le décider ici. Mais il ne me paraît pas douteux qu'ils ne soient, les uns comme les autres, des tentatives de nobles apôtres et de grands artistes pour exprimer chacun dans sa langue et selon son tempérament, d'une façon toute approximative et symbolique, par des formules philosophiques ou des images poétiques, l'expérience vieille comme le monde et toujours nouvelle de l'ineffable et incommunicable illumination mystique.

Puis, Novalis est, en même temps qu'un des maîtres de la mystique, une des figures typiques du romantisme allemand. Son idéalisme ne diffère pas essentiellement de celui de Kant ou surtout de Fichte. Sa philosophie de la nature est voisine de celle d'un Ritter ou surtout de Schelling qui, pendant des années, a exercé une influence décisive sur le développement des sciences naturelles en Allemagne. Son monisme peut se comparer au panthéisme de Spinoza qui séduit à ce moment la plupart des romantiques depuis Fichte, Schleiermacher ou Schelling jusqu'à Schlegel ou Steffens. Sa philosophie religieuse le rapproche de Schleiermacher qui définit la religion « l'intuition de l'infini dans le fini », et voit dans l'« intuition » et le « sentiment », l'élément propre de la vie religieuse. Son idéalisme magique enfin n'est qu'une variante paradoxale du volontarisme de Fichte qui regardait l'activité libre comme l'essence du moi et la source originelle de toute la vie consciente de l'humanité. Comme les grands représentants du premier romantisme c'est une nature complexe qui unit en une synthèse hardie des éléments en apparence disparates et presque contradictoires. C'est un mystique ardent mais aussi un amant de la vie, un délicat épicurien et un fonctionnaire modèle. C'est un contempteur de l'intelligence théorique en même temps qu'un passionné de la spéculation métaphysique et de la science positive. C'est un admirateur de la théocratie du moyen âge et pourtant un libre esprit hostile à tout despotisme religieux ou politique. — Je reconnâitrais même volontiers, avec un des plus récents historiens de cette période, que Novalis est peut-être la figure la plus pure et la plus

touchante du romantisme. Presque tous les écrivains de ce groupe présentent, en effet, un trait plus ou moins déplaisant. La sentimentalité de Jean-Paul devient excédante à la longue. Tieck est un grand enfant qu'on a peine à prendre au sérieux. Frédéric Schlegel choque par son dilettantisme cynique et sa grasse sensualité. Auguste-Guillaume Schlegel se rend ridicule par sa fatuité de vieux beau. Fichte offusque par l'âpre intolérance de son dogmatisme et Schelling par ses agaçantes prétentions à l'infailibilité, Schleiermacher déconcerte par les fluctuations de sa nature complexe. Novalis au contraire est tout harmonie. Il a, par sa noblesse et sa simplicité ingénue, exercé une irrésistible séduction sur tous ceux qui l'approchaient. Et aujourd'hui encore, on ne résiste guère au charme insinuant et subtil qui se dégage de cette douce physionomie.

Gardons-nous, d'ailleurs, d'exagérer son importance. Peut-être est-il le représentant par excellence du romantisme comme Goethe est l'incarnation typique du classicisme. Mais ne cherchons pas à effacer les distances. Goethe vécut quatre-vingt-deux ans en parfaite santé d'âme et de corps, produisant tout un monde d'écrits, développant une activité prodigieuse dans les domaines les plus divers, lèguant à l'humanité quelques chefs-d'œuvre impérissables et l'exemple d'une vie qui est peut-être son chef-d'œuvre le plus admirable. Novalis est mort de la phtisie à vingt-huit ans, sans avoir eu le temps d'accomplir rien de grand, laissant seulement derrière lui la matière de trois petits volumes d'écrits, presque tous inédits, aphorismes détachés, fragments d'œuvres inachevées, ou matériaux épars de travaux futurs. Et, chose étrange, il ne donne pas l'impression d'être mort trop tôt. Il semble qu'il ait, en somme, accompli ou peu s'en faut la tâche pour laquelle il était fait. Goethe avait-il donc raison lorsqu'il disait : « Le classicisme est ce qui est sain, le romantisme ce qui est malsain » ? Est-ce un simple hasard que la plus belle figure du romantisme soit une de ces natures mystérieuses et énigmatiques qui se trouvent sur la terre comme en un séjour provisoire, presque comme en un lieu d'exil d'où ils tournent leur regard vers leur patrie mystique, vers ce royaume de la Nuit, que Richard Wagner a chanté en de si merveilleuses harmonies au dénouement de son *Tristan*, et dont Novalis a célébré avant lui, avec des accents qui nous émeuvent encore, la paix souveraine et la mystérieuse attirance.

—●●—

BIBLIOGRAPHIE

Il me semble que, dans une étude qui s'adresse en première ligne à un public peu soucieux des questions d'érudition une bibliographie complète de Novalis ne serait guère à sa place. Le spécialiste qui, d'aventure, prendrait en main ce volume, saurait toujours trouver dans les ouvrages spéciaux comme le *Grundriss* de GÆDEKE (VI, 48 ss.) ou le *Handbuch zur Geschichte der deutschen Literatur* de BARTELS (Leipzig 1909, 2^e éd., p. 383 s.), les renseignements bibliographiques qui lui seraient nécessaires. Je me borne donc, ici, à de brèves indications qui permettront au lecteur, curieux de creuser un peu plus telle ou telle partie de notre sujet, d'aller tout droit, sans perdre de temps, aux livres qui lui sembleront plus particulièrement utiles à son dessein.

1) Œuvres de Novalis parues de son vivant dans divers périodiques :

Blütenstaub (Poussière d'étamines), dans le tome I (I^{er} cahier) de l'*Athenæum*, 1798.

Blumen (Fleurs) et *Glauben und Liebe oder der Kœnig und die Kœnigin* (Foi et Amour ou le Roi et la Reine), dans *Jahrbücher der preussischen Monarchie*, tome II, 1798.

Hymnen an die Nacht (Hymnes à la Nuit) dans l'*Athenæum*, tome III, 1800^[1].

An Tieck (À Tieck), *Bergmanns Leben* (La vie du mineur). *Lob des Weins* (Éloge du vin), *Geistliche Lieder* (Cantiques spirituels), dans *Musenalmanach für das Jahr 1802*, Tübingen 1802.

2) Œuvres complètes de Novalis (en allemand). — Elles ont été publiées après la mort du poète en deux parties, par les soins de TIECK et de

FRÉDÉRIC SCHLEGEL (Berlin, 1802) et rééditées ensuite à diverses reprises (1805, 1815, 1826, 1837) sans changements essentiels. Une troisième partie est publiée un peu plus tard par TIECK, aidé de E. VON BULOW (Berlin, 1846).

Parmi les éditions modernes, deux présentent une importance particulière. Heilborn a publié une édition critique (Leipzig 1901), qui repose sur une collation nouvelle des manuscrits du poète, présente les Fragments de Novalis sous une forme plus complète et plus exacte que les éditions précédentes, et s'efforce de déterminer leur chronologie. Elle a été l'objet de critiques très vives de la part de MINOR (*Anzeiger für deutsches Altertum*, t. 28, p. 82 ss.) et ne paraît pas, en effet, mériter une confiance absolue. Après lui, MINOR à son tour nous a donné une édition critique, (Iéna, 1907) disposée d'après d'autres principes, reposant sur une lecture originale des papiers posthumes et qui semble reproduire d'une façon plus minutieuse que celle de Heilborn, la leçon des manuscrits. HAVENSTEIN dans un travail récent (*Palæstra*, LXXXIV, Berlin 1909), propose une classification chronologique nouvelle des papiers de Novalis et aboutit à des résultats fort différents de ceux de Heilborn.

3) **Traductions.** — Les principales œuvres de Novalis ont été traduites soit par Maeterlink (*Les Disciples à Saïs et les Fragments*, Bruxelles 1895), soit par G. POLTI et P. MORISSE (*Henri d'Ofterdingen*, Paris 1908).

4) **Documents biographiques et Lettres.** — Les renseignements les plus importants que nous possédions sur la vie de Novalis nous sont fournis par les journaux rédigés par le poète à divers moments de sa vie et que l'on trouve dans les *Œuvres* de Novalis (Minor, t. II, p. 49 ss.), par les préfaces de Tieck aux diverses éditions des *Œuvres* et par la notice nécrologique sur Novalis rédigée en 1802 par le bailli Just (reproduites dans Minor, t. I, p. III ss. et LVII ss.), par la famille du poète (*Fr. v. Hardenberg. Eine Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs*, Gotha 1883), par Heilborn dans sa biographie de Novalis (Berlin, 1901) ou dans un article récent de la *Deutsche Rundschau* (mai 1911).

La correspondance de Novalis est malheureusement très dispersée. Le recueil le plus important est celui de RAICH (*Novalis Briefwechsel mit F. und A. W., Charlotte n. Caroline Schlegel*, Mainz 1880). On consultera

aussi les correspondances de Tieck (Breslau 1864), de Schläiermacher (Berlin 1858-63), des frères Schlegel (Berlin 1890), etc.

5) **Études diverses.** — On lira avec fruit aujourd'hui encore l'essai consacré à Novalis par DILTHEY (dans les *Preussische Jahrbücher* de 1865 et dans *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig 1906) et par HAYM (*Die Romantische Schule*, Berlin 1870), qui inaugurent en Allemagne l'étude impartiale et méthodique de la personnalité et de l'œuvre de Hardenberg. La brillante monographie de HEILBORN (Berlin 1901), qui fait état pour la première fois de documents jusque là inédits, renouvelle en partie la biographie du poète et dissipe définitivement la légende romantique. L'excellente et substantielle thèse de doctorat de SPENLÉ (Paris 1903) est aujourd'hui encore le travail le plus complet que nous possédions sur la vie et l'œuvre de Novalis et présente une interprétation originale et ingénieuse de sa personnalité et de sa doctrine. Je ne saurais recommander un guide plus sûr et plus agréable au lecteur curieux de pénétrer plus avant dans le dédale complexe de la pensée de Novalis. La présente étude lui doit beaucoup non seulement au point de vue du fond, mais aussi au point de vue de la forme. Je n'ai pas hésité à faire plus d'un emprunt, parfois textuel, aux excellentes traductions de Novalis dont Spenlé a émaillé son travail. Inutile d'ajouter que, pour ce qui est du sens, j'en revendique la pleine responsabilité. Mais puisque j'ai dû renoncer le plus souvent en raison du caractère de cette étude, à indiquer en note ce qui, dans les idées que je développais, appartenait à mes devanciers, je tiens à rendre pleinement hommage, ici du moins, à l'un des livres dont j'ai eu le plus souvent l'occasion de me servir.

À côté de ces ouvrages fondamentaux, je citerai comme m'ayant été utiles sur divers points spéciaux les livres de EDERHEIMER sur l'influence exercée par Jacob Bœhme sur les romantiques (Heidelberg 1904), de OLSHAUSEN sur les rapports de Hardenberg avec les naturalistes et physiciens de son temps (Leipzig 1905), de SIMON sur l'idéalisme magique de Novalis (Heidelberg 1906), de HAVENSTEIN sur ses idées esthétiques (Palaestra LXXXIV, Berlin 1909), de STRICH sur la Mythologie dans la littérature allemande (Halle 1910), etc.



1. [↑] Les *Hymnes à la Nuit* tels que les apporte l'*Athenæum* de 1800 sont écrits en prose rythmée entremêlée de vers libres et de strophes rimées. Heilborn a publié dans son édition critique une rédaction presque entièrement en vers libres qui est certainement antérieure à la version de l'*Athenæum* (elle date de 1799 environ) et représente le premier « état » que nous possédions des *Hymnes*. Cette rédaction en vers libres peut d'ailleurs elle-même être la transcription de fragments antérieurement composés, datant de la période qui suivit immédiatement la mort de Sophie.

À propos de cette édition électronique

Ce livre électronique est issu de la bibliothèque numérique [Wikisource](http://fr.wikisource.org)^[1]. Cette bibliothèque numérique multilingue, construite par des bénévoles, a pour but de mettre à la disposition du plus grand nombre tout type de documents publiés (roman, poèmes, revues, lettres, etc.)

Nous le faisons gratuitement, en ne rassemblant que des textes du domaine public ou sous licence libre. En ce qui concerne les livres sous licence libre, vous pouvez les utiliser de manière totalement libre, que ce soit pour une réutilisation non commerciale ou commerciale, en respectant les clauses de la licence [Creative Commons BY-SA 3.0](http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr)^[2] ou, à votre convenance, celles de la licence [GNU FDL](http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html)^[3].

Wikisource est constamment à la recherche de nouveaux membres. N'hésitez pas à nous rejoindre. Malgré nos soins, une erreur a pu se glisser lors de la transcription du texte à partir du fac-similé. Vous pouvez nous signaler une erreur à [cette adresse](http://fr.wikisource.org/wiki/Aide:Signaler_une_erreur)^[4].

Les contributeurs suivants ont permis la réalisation de ce livre :

- Fabrice Dury
- Acélan
- Guillaumelandry
- Cunegondel
- Tylwyth Eldar
- Lepticed7

1. [↑ http://fr.wikisource.org](http://fr.wikisource.org)

2. [↑ http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr](http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr)

3. [↑ http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html](http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html)

4. [↑ http://fr.wikisource.org/wiki/Aide:Signaler_une_erreur](http://fr.wikisource.org/wiki/Aide:Signaler_une_erreur)