

ASPECTS DE L'ESOTERISME CHRETIEN - XVIIIe siècle

Extrait de Marie-Madeleine Davy, « Encyclopédie des mystiques », vol. 02, Seghers, Paris, 1972.

L'ESOTERISME chrétien constitue, sinon une tradition ininterrompue, du moins un ensemble de tendances permettant de comparer entre eux des penseurs et des écrivains à l'esprit souvent fécond, il se manifeste à certaines époques plus qu'à d'autres ; les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance constituent ainsi un renouveau de la théosophie et de l'illuminisme en terre chrétienne ; mais le siècle s'y prêtait ; et si Guillaume Postel, Pic de la Mirandole, Reuchlin, n'ont cessé d'avoir des successeurs, il faut attendre la seconde moitié du XVIIIe siècle pour trouver une autre période propice. Certes, à l'époque qui précède la Révolution française et qui la prolonge, l'illuminisme ne gagne pas seulement des chrétiens ; mais ils sont la majorité, et si leurs options théosophiques ne sont pas toujours identiques, du moins se rattachent-ils à une foi assez semblable. C'est d'eux qu'il s'agit ici, de leurs tendances les plus représentatives, environ un siècle après la mort de Jacob Böhme jusqu'au congrès de Vienne. Cet exposé concerne essentiellement des théosophes chrétiens ; mais n'oublions pas que des affinités identiques d'esprit rattachent ces derniers à d'autres penseurs également marqués par le pythagorisme, la Kabbale, etc. Fabre d'Olivet, Court de Gébelin ne font pas ici l'objet de développements ; mais par leur théorie du langage, leur goût de la recherche analogique, leur désir de parvenir à une clef universelle, grâce à une intuition guidée par une Tradition qu'il s'agit de retrouver, on peut les comparer à Saint-Martin, à Baader. C'est ainsi qu'il ne sera guère question des néo-polythéistes, de tous ceux qui répandent — surtout après 1800 — le goût des spéculations orientales, préparant à leur manière l'avènement du romantisme. Sans une semblable limitation, ce chapitre aurait été démesuré ; mais un Restif de la Bretonne, un Dupont de Nemours, y eussent trouvé leur place. On constatera aussi, parmi ces chrétiens, l'absence du grand poète von Hardenberg, alias Novalis, présenté dans un autre chapitre ; certes, on se devait de le faire figurer parmi les romantiques allemands ; mais il se rattache aussi à l'illuminisme chrétien. Son absence est due au plan de cet ouvrage. D'autre part, le choix des vingt-huit noms retenus ici pourra sembler arbitraire ; n'est-ce point le sort de toute sélection de ce genre ? Si des penseurs tels que Johann August Starck, Karl von Hund, Savalette de Lange, Jean de Turckheim, Chefdebien, etc., ne font pas l'objet d'une rubrique particulière, c'est par manque de place, et l'on pourrait à bon droit prétendre que chacun d'eux eût mérité d'être présenté séparément.

Quels traits communs réunissent la plupart de ces penseurs ? Ils représentent la source vive à laquelle viendra puiser le romantisme ; presque tous, ils se rattacheront plus au romantisme allemand qu'aux autres courants littéraires « romantiques » de France et d'Angleterre par exemple. En premier lieu, ils font presque tous partie de l'Église « intérieure », se méfient des « médiations » proposées par les grandes

Églises constituées. L'Église matérielle est appelée à disparaître ; mais l'Église invisible représente le règne à venir dont ils se considèrent généralement comme les porteparole. Foin des théologiens, et des preuves de l'existence de Dieu ! Les meilleures preuves sont en nous-mêmes, dans le sentiment, où l'intelligence a sa part. Pourtant, le catholicisme exerce souvent sur eux un bien singulier attrait ; Joseph de Maistre ne cesse de lui demeurer fidèle ; Lavater, pasteur protestant, nourrit pour Rome un amour respectueux et discret ; Zacharias Werner devient prêtre catholique ; et les Aufklärer allemands, inquiets de ces tendances, reprochent aux illuminés un cryptocatholicisme, un cryptojésuitisme, dont ils sont bien rarement coupables. Jugement sommaire, certes ; mais l'œcuménisme est à la mode ; en 1782, au convent de Wilhelmsbad, Willermoz et ses partisans rêvent d'utiliser la franc-maçonnerie pour répandre le christianisme sur toute la terre : de telles tendances favorisent les persécutions gouvernementales — jésuites, bien souvent — contre les éléments révolutionnaires.

Les illuminés chrétiens mettent fortement l'accent sur l'idée de chute et de réintégration ; en même temps, il rêvent à l'infini sur l'état de l'homme avant la chute, son rôle dans l'économie divine, son androgynéité, etc., ainsi que sur la nature même de ce péché originel, qui suivit celui des anges et dont la matière grossière actuelle, purement provisoire, est une conséquence : Rom. VIII,19-22 fournit un terrain de choix à leurs spéculations. A la suite de Jacob Böhme, qui exerce une très profonde influence chez plusieurs d'entre eux, ils confèrent au fait historique de l'Incarnation une signification cosmique, ils passent insensiblement d'une doctrine de salut à une cosmogonie. Les loges mystiques, et même la franc-maçonnerie tout entière, par leur aspect initiatique, la nature de leurs rituels, orchestrent magnifiquement ce thème. Presque toujours, il s'agit de se réintégrer dans l'état qui a précédé la chute de l'homme ; on peut y parvenir par la perfection intérieure, la connaissance progressive des arcanes symboliques dévoilés les uns après les autres aux initiés, et par la théurgie, qui met l'initié en contact avec des entités angéliques capables de le mener efficacement sur la voie du salut ; cette théurgie, chez les Élus Cohens et dans d'autres Ordres, n'est pas seulement individuelle ; sa pratique a aussi une fonction universelle, qui est d'accélérer la réintégration de l'humanité et de faire disparaître le mal de la surface de la terre. Dès 1780, les Rose-Croix d'Or d'Allemagne ont déjà essaimé des loges dans presque toute l'Europe. Partout, et particulièrement dans les pays protestants, l'homme éprouve souvent un besoin de compenser la disparition des hiérarchies spirituelle, politique, sociale, de l'Europe médiévale, en s'affiliant à des sociétés secrètes.

On comprend dès lors que ce renouveau des doctrines théosophiques s'accompagne à la fois d'un intérêt plus marqué que jamais pour la doctrine des correspondances et, partant, pour la nature et toutes ses manifestations. Cette conception des rapports cohérents entre l'homme et Dieu, les anges et l'homme, l'homme et les choses, etc., se résume dans le titre d'un des principaux ouvrages de Saint-Martin : *Tableau naturel des rapports qui unissent Dieu, l'homme et l'univers*. Il s'agit d'expliquer la

nature par l'homme, et non pas l'homme par les choses. Chez beaucoup de ces penseurs, il est difficile de séparer le physicien du métaphysicien. Eckartshausen, Novalis, Baader et bien d'autres rêvent d'une physique transcendante, d'une chimie « supérieure » capable d'unifier ce qui jusqu'alors était morcelé, et de faire de l'homme à la fois un poète, un prêtre et un mage. Certes, les charlatans pullulent. Johann Gessner (1727-1779), Johann Georg Schrepper (1739-1774), Gottlieb Franz Gugomos (1742-1816) semblent abuser des pouvoirs dont ils se prétendent les dépositaires ; mais tous les illuminés de cette époque essayent d'embrasser les lois de la nature autrement que par les méthodes du matérialisme. Le mesmérisme participe à une telle tentative : dans les années quatre-vingts, Mesmer, Puységur, répandent la théorie du « magnétisme animal ». Une étude sur l'illuminisme du XVIIIe siècle ne saurait les ignorer ; et si le présent travail ne présente sur eux aucun développement particulier, c'est qu'il a fallu se limiter à l'ésotérisme d'inspiration chrétienne. Mais, presque toujours, l'intuition reste la même : connaissance de Dieu et science de Dieu deviennent connaissance de ce monde dans sa totalité. Connaître le monde, c'est connaître Dieu dont la nature est une révélation graduelle. La science acquiert du même coup une signification religieuse, et le salut du monde devient possible grâce à une connaissance purifiée de celui-ci. Herder parle de « force dynamique », préparant ainsi la voie à Schelling ; il est moins question du concept spinozien de substance que d'énergie au sens leibnizien ; on proclame un monisme vitaliste, et Swedenborg, physicien et visionnaire, remplace l'idée d'inertie par celle de mouvement dont est constituée la substance active du monde.

L'élément gnostique, c'est l'accent mis sur l'existence et l'importance des esprits intermédiaires entre l'homme et Dieu ; c'est la croyance en ces éons, en ces anges auxquels les hommes sont d'ailleurs supérieurs car ils leur commandaient jadis : sephiroth, idées platoniciennes, Elohim, vertus, puissances, autant de mots qui se rapportent peut-être à un archétype identique. Mais au dix-huitième siècle, le scénario est presque toujours le même : Dieu a puni l'ange déchu en créant le monde afin de l'y enfermer, l'homme fut créé à son tour pour servir de geôlier au prévaricateur. Ce monisme, s'il est de nature gnostique, ne saurait être comparé qu'à celui de Basilide ou de Valentin, au second siècle. Déjà le néo-platonisme affirmait des idées courantes chez les « physiciens romantiques ». Pour Paracelse, Nicolas de Cuse, Cornelius Agrippa et même Kepler, l'univers est comme un être vivant pourvu d'une âme, une relation d'universelle sympathie régit toutes les manifestations de la vie, d'où la croyance en la magie, en la valeur de l'arithmosophie ; les illuminés du siècle verront presque toujours dans les nombres un moyen d'accès aux plus hautes sphères de connaissance. D'autre part, contemplation néo-platonicienne et mystique chrétienne — quiétiste surtout — présentent de grandes ressemblances, et c'est à Paracelse que l'on doit d'avoir fait coïncider cette mystique avec le néo-platonisme pur, préparant ainsi la voie à l'illuminisme du XVIIIe siècle.

Les doctrines ésotériques, perpétuées silencieusement pendant le XVIIe siècle, connaissent donc un renouveau de faveur en ce XVIIIe siècle qui ressemble par tant de côtés à

l'époque où surgit le mouvement Rose-Croix. Saint-Martin contribue à répandre Jacob Böhme en Allemagne et, partant, l'idée de différentes étapes de l'émanation divine, la notion de Sophia. Quiétisme français et piétisme allemand, qui teintent fortement l'illuminisme de leur marque propre, ne sauraient pourtant se confondre avec lui car les illuminés attachent une grande importance à la mystique spéculative ainsi qu'à l'intérêt actif porté à la nature ; ils cherchent non seulement l'illumination intérieure, mais aussi la clef qui procure le savoir et la puissance suprêmes. Kant, connu surtout à partir de 1781, semble rendre à l'esprit sa dignité, mais sa pensée ne suffit pas à satisfaire le désir d'exaltation vitale si fortement ressenti par bien des âmes de ce temps ; les lois abstraites que propose le philosophe de Königsberg restent au fond assez éloignées de cette volonté de progrès créateur fondé sur les instincts et les tendances profondes de l'individu. A cet égard, si les illuminés empruntent souvent à l'*Aufklärung* ses méthodes, on comprend les liens étroits qui les relient au Sturm und Drang, au rousseauisme, par leur goût de la fraternité, de l'amitié, des petits cénacles. Ils se rattacheraient aussi au classicisme par leur désir d'ennoblissement de l'homme. Mais c'est bien entendu au romantisme qu'on pourrait les rattacher, à ce romantisme éternel dont parle Nicolas Berdiaev — qui doit tant à certains d'entre eux. Il écrit en effet — et cette phrase peut servir d'introduction à la présente étude : « Le romantisme exprime la vérité du « subjectif » contre le mensonge de « l'objectif ». Le romantisme ne croit pas que dans le monde objectif on puisse atteindre à la perfection (Métaphysique eschatologique).

Franz Xaver von Baader (1765-1841)

Il serait difficile de classer Franz Xaver von Baader dans un système ; aussi bien aucun parti politique ou philosophique allemand ne s'est-il jamais réclamé de lui. Catholique, il a passé presque toute sa vie à prêcher le rapprochement avec l'Église orthodoxe, mais les théologiens officiels l'ont tenu à l'écart. Si Baader reste inclassable selon les normes courantes, c'est qu'il est un ésotériste de pure souche. Son style baroque, voire maniériste, mais toujours précis, absolument accordé à sa pensée, rebute le lecteur habitué aux logiques occidentales de type aristotélicien, d'autant que l'œuvre entière se présente sous forme de brochures, de petits écrits de circonstance dans chacun desquels il touche à tous les problèmes à propos d'un seul. Franz Hoffmann, disciple du théosophe, a heureusement rassemblé ces publications dans des *Œuvres complètes*, parues de 1851 à 1860.

Né à Munich en 1765, fils de médecin, lui-même étudiant en médecine mais peu désireux d'exercer cette profession, Baader se tourne vers la minéralogie qu'il étudie à Freiberg, en Saxe (1788-1792), là où enseigne Abraham Gottlieb Werner qu'entendra plus tard Novalis. Dès cette époque Baader se familiarise avec les écrits mystiques, ainsi qu'il ressort de son *Journal de jeunesse*. En 1792, il se rend en Angleterre pour quatre ans, y étudie les questions relatives à l'industrie

des mines, s'intéresse à Darwin et à Adam Smith. Rentré à Munich, il se plonge dans Böhme et dans Saint-Martin, pour devenir le « Boehmius redivivus » dont parlera A.W. Schlegel. Lecteur des grands mystiques, il sera en mesure de faire connaître Maître Eckhart à Hegel. Un an après son retour d'Angleterre, nommé conseiller des Mines de Bavière, il gravit rapidement les échelons de cette carrière sans cesser de prouver ses réels talents d'administrateur ni un sens pratique hors de pair. Correspondant d'Alexandre 1^{er} et de A.N. Galitzine jusqu'en 1822, il joue un rôle de premier plan dans les tentatives de rapprochement entre l'Allemagne et la Russie, si bien qu'avec Mme de Krüdener il apparaît comme un des inspirateurs du projet initial de la Sainte-Alliance. Les œuvres de Baader n'ont pas été mises à l'index, mais l'encyclique *Aeternis patris unigenitus* (1879), expression du néothomisme romain, contribuera beaucoup à étouffer la voix du théosophe et de tous ceux qui, proposant un renouveau catholique fondé sur un élargissement de la théologie traditionnelle, tentaient d'édifier l'Église intérieure selon leurs moyens. Apprécié de Bonald et de Lamennais, Baader a contribué à faire connaître en Allemagne ces deux penseurs.

Kant insistait sur la relativité de la connaissance, mais Baader met l'accent sur la pénétration du sujet et de l'objet, sur la coopération active du sujet à la réalisation de l'objet. Entre Jacobi, qui souligne trop le rôle de l'optatif, du sentiment, et Hegel qui a tort de croire au caractère inconciliable du rationnel et de l'affectif, Baader affirme que la religion doit être une science, et la science une religion, qu'il faut savoir pour croire, et croire pour savoir. Seulement, la connaissance ne commence point par le cogito cartésien mais par l'admiration, car connaître, c'est prendre conscience de la connaissance que Dieu a de nous. Pourquoi ne pas partir de l'être qui nous fonde ? Ainsi, la connaissance qui commence par la foi et qui s'achève par sa connaissance intellectuelle est le produit de la foi et de la spéculation, elle est aussi le prolongement naturel de la révélation.

Décrire la pensée théosophique de Baader reviendrait, dans les grandes lignes, à décrire celle de Böhme. Mais Baader, outre une parenté certaine en matière de cosmogonie, de cosmologie et d'anthropologie, met plus encore que Böhme l'accent sur des problèmes comme l'androgynéité, la Sophia, les chutes successives, le sacrifice, le magnétisme, l'amour. Il subit aussi, de très bonne heure et fortement, l'influence de Saint-Martin dont il connaît la pensée d'abord par le *Magikon* (1784) de Johann Friedrich Kleuker, avant d'approfondir et de répandre en Allemagne les idées du philosophe français. Baader meurt en 1841 sans avoir cessé d'écrire ; sa vie et son œuvre débordent donc le cadre de l'époque étudiée ici, mais de cette œuvre toutes les grandes routes sont déjà tracées en 1815, et même dès 1797 (*Contributions à la physiologie élémentaire*) et 1798 (*Du carré pythagoricien dans la nature ou les quatre points cardinaux*).

Baader, à la suite de Böhme, d'Oetinger, de Saint-Martin, développe les deux notions fondamentales et complémentaires de corporéité et d'antagonisme. La seconde mériterait d'être étudiée pour elle-même chez Baader — comme d'ailleurs chez plusieurs

théosophes présentés dans ce chapitre —, ce qui ferait apparaître d'instructives analogies avec la logique et les principes de Stéphane Lupasco. On retrouve en effet chez Baader, et dès le début de son oeuvre, l'opposition lupascienne entre « contradictoire » et « contradictoire », quand il affirme par exemple que Satan sépare pour séparer, tandis que le Christ sépare pour réunir. D'autre part, entre les deux forces, qu'il appelle eau et feu, il affirme la nécessité d'en admettre une troisième servant de point d'appui, la terre ; chaque élément forme un côté de triangle, celui-ci est revêtu d'un point en son centre, le principe actif animant tout, c'est-à-dire le principe **air** qui appuie sur le levier. « La doctrine du Ternaire s'identifie avec celle du cercle et se ramène au carré de Pythagore » (*Sämtliche Werke*, VIII, 71). Ainsi, Baader découvre l'autre couplage lupascien : actualisation - potentialisation. Du même coup, il affirme, entre le naturalisme de Schelling et le supra-naturalisme de Hegel, que la vie éternelle n'existe point sans corporisation, et que la véritable *Naturweisheit* devrait enseigner ce que sont le *soma pneumatikon*, le *corpus spirituale*, le corps transfiguré. « Et vis ejus (= Dei, unitatis) integra est, si conversas fuerit in terrain » : enseignement de la Tabula Smaragdina souvent rappelé par Baader. Enfin, les vues du théosophe sur « l'éclair père de la lumière », sur la roue d'Ixion, l'imagination, la Sophia, etc., d'une pénétration rarement égalée, gardent leur actualité et demeurent, sans doute, en avance sur notre époque même, tant en science qu'en philosophie.

Emmanuel Swedenborg (1688-1772)

Né à Stockholm, mort à Londres, Swedenborg est à plus d'un titre un personnage considérable.

Anobli en 1719, il siège alors à la Chambre des Seigneurs. De bonne heure poète, organiste, il est aussi dès sa jeunesse un mathématicien du grande classe. A Londres en 1710, il étudie Newton, puis voyage par toute l'Europe, rend visite à bon nombre de savants avec lesquels il entretient ensuite une importante correspondance scientifique. Il invente un type de sous-marin, un nouveau système d'écluses, un appareil volant mû par une hélice, etc. Assesseur au Collège des Mines, il publie en 1719 des ouvrages sur le mouvement de la terre et des planètes, l'algèbre, le calcul différentiel et intégral, et en 1733 un gros livre de physique naturelle. Son *Œconomia regni animalis* (1740-1741) contient déjà des spéculations de nature cosmogonique ; l'auteur applique à ses raisonnements scientifiques l'idée d'analogie entre le microcosme et le macrocosme. L'année 1745 marque la fin de son activité scientifique proprement dite ; en effet, depuis juin 1743, il a observé chez lui des rêves prémonitoires et symboliques, qu'il a consignés dans le *Journal de ses rêves* (1743-1744). Il se met alors à l'étude des Écritures et rédige ses *Arcana coelestia* (1748), exégèse biblique. Dès lors, les ouvrages théosophiques vont se succéder.

Swedenborg est moins une âme contemplative qu'un esprit observateur et analytique. C'est

un géographe des sphères célestes plus qu'un mystique décrivant des visions béatifiques. Emerson a dit de lui qu'il avait su traduire la nature en termes de pensée. Il cherche le lien organique, vital, entre l'homme et la divinité, présente son enseignement comme une « révélation » et affirme avoir été choisi par le Seigneur pour expliquer aux hommes le sens spirituel de la parole de Dieu. Pour Swedenborg, la création est l'œuvre du Soleil spirituel qui émane de Dieu. L'univers créé renferme en soi l'image divine. L'homme est lui-même l'origine du Mal depuis qu'il s'est détourné de Dieu, et la chute est une dégradation progressive de l'espèce humaine égarée par les sens. Swedenborg distingue quatre âges de l'humanité : l'âge d'or, d'argent, de bronze, de fer. La Trinité n'apparut qu'à l'instant où Dieu se fit homme. Le Christ a rétabli l'équilibre entre le ciel et l'enfer, mais, depuis l'Incarnation, de nouveaux méfaits ont été perpétrés et un nouveau Jugement sera nécessaire. Assez hostile au catholicisme, Swedenborg fait aussi grand cas de Mahomet. Il attaque l'idée de la foi seule justificante, fréquente chez les protestants (théorie de Melancton).

Les mondes spirituel et temporel étant uniquement peuplés par des hommes, il n'y a point d'anges directement créés par Dieu, donc point d'anges déchus. Dans le monde des esprits, chaque être humain finit par revêtir son visage intérieur, révélant ainsi son être véritable ; en enfer, les réprouvés se plongent eux-mêmes dans leurs vices avec délices. Le vrai travail de régénération consiste à aliéner notre libre-arbitre, à supprimer notre volonté propre, pour devenir un instrument dans les mains de Dieu ; de plus, Swedenborg soutiendra que l'homme ne peut vraiment penser ni vouloir par lui-même : il est le centre d'une infinité d'esprits cherchant à agir sur lui. Le salut se fait non par l'œuvre d'un Rédempteur, mais par l'entraînement de la volonté. « Le secret de la manifestation divine, de la Théophanie, c'est que le Seigneur apparaît à chacun sous une forme correspondant à la capacité respective de chacun. » (C'est exactement ce que nous enseigne, en théosophie islamique, un Ibn Arabi.) Swedenborg précise : - Le Seigneur ne se cache pas, mais les mauvais le font apparaître comme s'il se cachait, comme s'il était sans existence » (Henry Corbin).

Toute chose naturelle est la représentation d'une chose spirituelle. « Toute chose naturelle tend à sa *Geistlichkeit*, à cet état de corps spirituel dont Ætinger , en fidèle disciple de Swedenborg, a fait une notion fondamentale, parce qu'aussi bien c'est l'état des êtres et des choses observés par Swedenborg au cours des états visionnaires que rapportent les *Memorabilia* ou le *Diarium spirituale* » (Henry Corbin). Swedenborg se plaît particulièrement à décrire le monde spirituel, le séjour des justes, où il prétend s'être longuement promené. Il en peint les villes, les maisons, les musées, les bibliothèques, etc. Comme sur terre, les hommes qui y séjournent ont besoin de se loger, de se nourrir, de se vêtir... Ils peuvent se marier, mais aucun enfant ne naît de ces unions. On retrouve chez Swedenborg plusieurs conceptions propres au *Poimandres* d'Hermès Trismégiste. Ainsi que l'explique Maurice Got, Swedenborg use avec une rigueur toute scientifique de sa table des correspondances ; sa démarche concerne essentiellement les moyens d'investigation du réel, et c'est à ce titre qu'il a pu

intéresser Paul Valéry. Les visions de Swedenborg sont subordonnées à l'utilisation d'une méthode exacte. Le spirituel n'est point l'abstrait. Selon sa théorie des influx, l'homme peut jouir d'une conscience élargie. L'influx, qui provient du monde spirituel, est la lumière de chaque homme naturel ; cet influx assure la cohérence, fait l'unité entre tous les éléments du réel, mais la notion de « correspondances » n'est pas un simple parallélisme qui se manifesterait entre différents plans ; cause et effet appartiennent à un même ordre ; toutes les choses manifestées dans l'espace et le temps sont les symboles de situations spirituelles qui en sont la cause, si bien que le monde visible n'est que la représentation du monde spirituel. L'âme forme le corps à son image. La substance du monde est active, elle est liée au mouvement ; l'idée d'onde et de vibration concrétise sa théorie des correspondances ; le mouvement crée l'espace et le temps. L'interne est la réalité spirituelle dont le monde sensible est l'apparence. De même qu'il y a trois cieux — ciel suprême, ciel moyen, ciel inférieur —, de même il y a trois sens de la parole divine : un sens céleste, spirituel, naturel. Chatanier, l'un des traducteurs de Swedenborg en France, pense que sa doctrine doit beaucoup à la *Cabala denudata* de Knorr de Rosenroth ; mais l'œuvre de Swedenborg doit sans doute aussi plus d'une image à Saint-Georges de Marsais. « Aucun mystique n'a eu sur la littérature française du siècle dernier une influence aussi décisive, aussi durable que le Suédois Swedenborg » (Paul Arnold). Balzac, Baudelaire, Nerval, George Sand lui doivent beaucoup, mais aussi Strindberg, et de nombreux autres écrivains parmi les plus grands. Ses doctrines pénètrent en France dès 1770. Pernéty et Chatanier le traduisent dès 1782. A la Swedenborg Society de Londres, la New Church de New York, il faut ajouter aussi la société des Illuminés d'Avignon groupée autour de dom Pernéty et de Grabianka. Aux alentours de 1820, Bonifas-Laroque, Anne-Pierre-Jacques de Vismes, Hindrnarsch, publient sa doctrine sous forme d'abrégés ; citons encore le capitaine Bernard, qui tente de concilier swedenborgisme et martinisme — la synthèse est difficile —, Gobent, Moët — qui publie une traduction complète de ses œuvres (1819-1824). Kant connaît d'abord Swedenborg par ses *Arcana cœlestia*, et le critique dans ses *Träume eines Gelstersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (Königsberg, 1766), ouvrage d'une très grande importance pour le développement de la philosophie kantienne, car Kant y développe ses propres idées sur les limites de la métaphysique. Novalis, Justinus Kerner, Baader, G.H. von Schubert s'occupent de problèmes de visions et reprennent, par certains côtés, bien des intuitions swedenborgiennes ; de même, les principaux représentants du mouvement de l'Erweckung (Jung-Stilling, Lavater, Mme de Krüdener et Oberlin), malgré de profondes divergences théologiques, s'apparentent à cette philosophie dans la mesure où ils se soucient beaucoup des manifestations de l'au-delà.