

## Un philosophe toujours inconnu : Louis-Claude de Saint-Martin

Annie Becque, Nicole Chaquin

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Becque Annie, Chaquin Nicole. Un philosophe toujours inconnu : Louis-Claude de Saint-Martin. In: Dix-huitième Siècle, n°4, 1972. pp. 169-190;

doi : <https://doi.org/10.3406/dhs.1972.998>

[https://www.persee.fr/doc/dhs\\_0070-6760\\_1972\\_num\\_4\\_1\\_998](https://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1972_num_4_1_998)

---

Fichier pdf généré le 16/05/2018

# UN PHILOSOPHE TOUJOURS INCONNU : LOUIS-CLAUDE DE SAINT-MARTIN

Affirmer l'importance de la pensée de Saint-Martin dans la littérature et l'histoire des idées est depuis longtemps chose faite <sup>1</sup> et personne n'en disconvient, mais, pour être en mesure d'apprécier exactement la nature et la portée de cette influence, la critique moderne se devrait d'aborder avec sérieux, persévérance et humilité, des textes où le lecteur achoppe au voisinage de développements hermétiques et de formules dont la limpidité apparente lui réserve à son tour d'autres perplexités.

On salue de loin le *Philosophe inconnu*, avec parfois même un sourire à l'endroit de ces formes de pensée marginales qu'une saine philosophie ne saurait prendre en considération; aussi était-ce une initiative heureuse de la part de Mieczysława Sekrecka que de vouloir mettre à jour la vieille monographie, si remarquable à bien des égards, de J. Matter <sup>2</sup>; entreprise cependant qui peut paraître prématurée et téméraire vu les conditions dans lesquelles elle a été tentée <sup>3</sup>.

Nous ne nous proposons nullement de nous livrer à une critique systématique de la thèse de Mlle Sekrecka mais seulement, dans la mesure où ce livre est le seul ouvrage d'ensemble récent auquel pourrait éventuellement se reporter un lecteur curieux de S.-M. <sup>4</sup>,

---

1. J. Bellemin-Noël, « Bilan des recherches sur Louis-Claude de Saint-Martin », *Revue d'histoire littéraire de la France*, juillet-septembre 1963, p. 447-452; L. Cellier « Présence de Saint-Martin », *Revue des sciences humaines*, janvier-mars 1964; et M. Sekrecka, « Louis-Claude de Saint-Martin, Filozof Nieznany w swietle krytyki », *Kwartalnik Neofilologiczny*, II, 1965. Nous désignons Saint-Martin par les initiales S.-M.

2. J. Matter, *Saint-Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maître Martines et leurs groupes*, Paris, Didier, 1862.

3. M. Sekrecka, *Louis-Claude de Saint-Martin le philosophe inconnu*, Wrocław, Acta Universitatis Wratislaviensis n° 65, « Romania Wratislaviensia » II, 1968. L'auteur disposait d'un nombre de pages limité et il existe peu d'éditions récentes des œuvres de S.-M., bien que toutes soient accessibles. R. Amadou prépare une édition des œuvres majeures du *Philosophe inconnu*, à paraître aux éditions Olms.

4. Il est caractéristique qu'un article récent se soit appuyé sur cet ouvrage : « Recherches sur le discours illuministe au 18<sup>e</sup> siècle. Louis-Claude de Saint-Martin et les circonstances. » *Annales*, mai-août 1971, p. 681-704, par G. Gayot et M. Pêcheux.

d'en préciser et rectifier certaines affirmations et perspectives fondamentales sujettes à caution. Il conviendrait en particulier de revenir sur la situation du *Philosophe inconnu* par rapport à l'ensemble complexe qu'on peut appeler par commodité philosophie des Lumières, de se demander en quel sens on peut parler d'évolution de sa pensée à partir de l'enseignement de son premier maître Martines et surtout de ne pas perdre de vue qu'on est ici en présence d'un théosophe dont l'attitude, non exclusive de la rigueur philosophique, ne se confond pas avec celle des mystiques et prend également ses distances par rapport aux églises officielles.

\* \* \*

Mlle Sekrecka a, d'une manière générale, le souci de montrer que, contrairement à l'œuvre qu'elle prétend anhistorique d'un Martines, celle de S.-M. « est l'œuvre de son époque et cette époque est la deuxième moitié du 18<sup>e</sup> siècle » (p.41); affirmation qui ne manque pas d'intérêt et qui trouverait des échos dans d'autres ouvrages récents, mais il convient de se montrer extrêmement prudent dans une démonstration du caractère « daté » de la pensée de S.-M., fondée sur quelques rapprochements hâtifs.

Que sa pensée se soit exprimée<sup>1</sup> à l'occasion de la réfutation d'ouvrages philosophiques contemporains, est parfaitement normal et il est bon de tenter d'éclaircir ce rapport négatif, mais, s'il est vrai que la publication de *Des erreurs et de la vérité* a suivi de près celle du *Système de la Nature* et les polémiques consécutives à cette publication, a-t-on le droit d'affirmer que le premier livre du *Philosophe inconnu* ait eu comme unique tremplin celui du baron d'Holbach? Surtout après avoir remarqué quelques lignes plus haut (p. 38) que sa composition a coïncidé avec la préparation d'un commentaire du *Traité de la Réintégration* de Martines, destiné aux disciples du maître. Il faudrait avancer des arguments plus solides<sup>2</sup>. Le choix du *Système de la Nature* favorise surtout,

---

1. Et non n'ait « pris corps », comme il est dit p. 55, « qu'au contact de leur pensée », sous « l'influence de leurs lectures ».

2. M. Sekrecka cite le passage du *Portrait* où S.-M. explique qu'il écrit *Des erreurs et de la vérité* après la lecture d'un ouvrage de Boulanger. Il est difficile de savoir quels autres ouvrages il avait lus alors, mais M. Sekrecka affirme qu'il suit « de tout près » le raisonnement du *Système de la nature*, ce qu'il aurait fallu démontrer plus solidement qu'en se contentant d'affirmer que S.-M. « reprend à son exemple le problème du bien et du mal, du déterminisme et de la liberté, de la connaissance et de l'origine de la religion ainsi que celle de l'état » (p. 40), ce qui n'a rien de particulier, ni à d'Holbach, ni même au 18<sup>e</sup> siècle. Elle reconnaît d'autre part que S.-M. ne « cite nulle part ni l'auteur ni le titre du *Système* » mais ajoute que cet ouvrage « n'a pu échapper à son attention ». Ce n'est là qu'une hypothèse, et

semble-t-il, une équivoque sur la « philosophie des Lumières » : l'ouvrage est présenté tantôt comme une tentative de « bilan de la pensée du siècle », tantôt comme une caricature de cette pensée, dont il est fait grief à S.-M. d'avoir privilégié les perspectives limitées, le matérialisme réducteur. Or qu'entend-on ici par « philosophie des Lumières » et ceux dont le nom apparaît à l'occasion, Buffon, Diderot, l'abbé Needham... se sont-ils réclamés d'une doctrine une? Sont-ce par exemple *les* philosophes des Lumières qui ont fait des atomes des « entités mortes et abstraites » (p. 47)?

Si l'âge des Lumières n'a pas professé une doctrine philosophique unique, du moins peut-on dénombrer, pour le caractériser, certaines préoccupations et options fondamentales bien connues : nostalgie primitiviste, réflexion sur les origines des sociétés, du langage, de la vie, problème du Mal, de la liberté, du fondement de la morale, recherche du bonheur, inventaire de l'Univers par l'histoire naturelle naissante... S.-M. s'est aussi posé ces questions <sup>1</sup>, mais, que la formulation de sa pensée soit ainsi historiquement située, doit faire conclure moins à une influence précise de tel de ses contemporains qu'à un même contexte idéologique. Pourquoi parler de « concessions » (à qui? à d'Holbach (p. 41) ou à la « Philosophie des Lumières » (p. 44)?) à propos de parenté de vues très générales telles que la nécessité des sens, le refus des idées innées, la reconnaissance des limites de la liberté humaine <sup>2</sup>, puisque précisément un examen plus rigoureux de ces prises de position chez S.-M. les révélerait fondées sur des arguments bien différents de ceux des « philosophes », relevant d'une pensée originale et certainement pas du souci de « se tenir à égale distance du matérialisme et de l'idéalisme » (pp. 44 et 47). On imagine mal S.-M. éclectique et juste milieu! Ainsi de sa théorie de la connaissance dont nous avons choisi d'esquisser ici les grandes lignes.

Elle se profile sur ce qu'on peut appeler l'horizon métaphysique du spiritualisme, bête noire de l'Idéologie. C'est en effet avec la passion de l'inquisiteur, briseur d'idoles et, malgré qu'il

---

il est bien dangereux de l'exploiter comme une certitude, qui permet d'arriver à cette double conclusion, pour le moins étonnante : 1° Bien qu'écrivant une « réfutation » du *Système*, S.-M. fait à d'Holbach « plus d'une concession, s'accommode de plus d'une de ses idées »; 2° S.-M. n'a « étudié la philosophie du 18<sup>e</sup> siècle que dans le livre d'Holbach ». Il en a donc une vision « simpliste ».

1. On s'étonnera de ne rien trouver concernant son opinion très précise sur un grand thème des lumières : *La Chaîne des êtres*, dont il est expressément question à plusieurs reprises dans *Des erreurs et de la vérité*, et surtout dans le *Tableau naturel*, I, p. 43-44, 133 et 158, et *Le Ministère de l'homme-esprit*.

2. Ou la dénonciation des « fautes de l'Église catholique ». S.-M. avait-il besoin des « lunettes des Philosophes » pour traiter ce thème? (p. 52.)

en ait, dans une profession de foi dictée par un « devoir sacré », que l'idéologue Garat, chargé de la chaire d'analyse de l'entendement humain aux Écoles Normales, s'est dressé contre les objections de S.-M.<sup>1</sup> : dans la distinction radicale des sensations et des idées, il voyait ressuscités Platon, Descartes et Malebranche, dans l'affirmation de l'existence du sens moral, la résurgence des philosophies de la conscience qui, malgré la caution d'un Hutcheson ou d'un Rousseau, ne s'imposent à l'homme, déplorait-il, que par ce « charme attaché à tout ce qui est très inconnu et très mystérieux ».

A ces systèmes, récusés en bloc par l'Idéologie, S.-M. ne souhaite ni identifier ni inféoder sa propre doctrine. « Je ne sais pas pourquoi, répond-il à Garat, vous m'attribuez les opinions exagérées de Malebranche, de Platon et de tous ces personnages sans savoir si je les partage : je puis vous assurer que j'en suis peut-être plus éloigné que vous-même » (*E. N.*, p. 42); quant à Hutcheson, « je ne connais, affirme-t-il, aucun de ses ouvrages, et je ne sais de sa personne que ce que vous m'en apprenez vous-même, en me l'annonçant comme étant partisan du sens moral; et que ce qu'en rapporte le dictionnaire historique [...]. Je connais un peu plus les ouvrages de Rousseau quoiqu'en général j'ai négligé les livres depuis longtemps (*id.*, p. 104-105)<sup>2</sup>.

Un aspect commun serait le refus de l'hypothèse matérialiste, sans que pour autant la conception saint-martinienne de la matière puisse être confondue avec celles de Platon ou de Descartes, et, si l'on a vraiment le souci de démontrer l'originalité de S.-M., on ne doit pas se contenter d'affirmer, contre de vieux critiques et d'une manière aussi peu fondée, qu'il « admet l'existence de la matière ». S.-M. a bien précisé à plusieurs reprises<sup>3</sup> que la matière ne jouissait que d'une vérité relative, c'est-à-dire que « la matière est vraie pour la matière et ne le sera jamais pour l'esprit, » c'est-à-dire, encore, que « la matière, quoique vraie relativement aux corps et aux objets matériels, n'est qu'apparente pour l'intellectuel »; « distinction importante, souligne-t-il, avec laquelle on aurait terminé depuis longtemps les disputes de ceux qui ont prétendu que cette matière n'était qu'apparente et de ceux

---

1. Cette controverse avec Garat a été éditée in *Séances des Écoles Normales... Débats. Tome troisième*. Paris, Cercle social, 1801. Nous désignons cet ouvrage par les initiales *E.N.*

2. Notons que S.-M. est modeste, et qu'il connaît très bien Rousseau.

3. *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers*. Edimbourg, 1782, I, p. 83 et 163, entre autres. Nous désignons cet ouvrage par les initiales *T.N.*

qui ont prétendu qu'elle était réelle » (*T. N. I.* p. 83); distinction qui se double et s'éclaire de celle de *matière* et *nature* : la matière n'est qu'étendue et en tant que telle, « elle ne connaît point de dégradation, dans quelque état qu'elle se trouve, elle n'a que le caractère de l'inertie. Elle est ce qu'elle doit être. Elle ne fait point de comparaisons. Elle ne s'aperçoit ni de son ordre, ni de son désordre »; alors que la nature, « vie de la matière », gémit de l'esclavage, conséquence de son altération<sup>1</sup>. Cette distinction, à l'exception des considérations sur la souffrance et la dégradation sur lesquelles nous reviendrons, est présente dès *Des erreurs et de la vérité* : une « loi vive » tend avec force à son accomplissement au niveau des êtres inférieurs eux-mêmes, la matière est douée d'un « principe actif » immatériel, source à la fois du mouvement (lequel n'est pas une propriété de la matière mais ce qui la fait exister) et de l'organisation à laquelle sont liées les sensations. Mais les « spiritualistes » selon S.-M., loin de disputer pour savoir « si nos sensations sont des phénomènes d'une certaine organisation de la matière », savent « que cette propriété ne lui est que prêtée et que quand cette matière est rendue à elle-même, elle rentre dans sa nullité, pour ne pas dire dans son néant (*E. N.*, p. 71).

En effet, on serait toujours matérialiste, aux yeux de S.-M., même en admettant un principe immatériel de la matière, tant qu'on n'aura pas distingué entre principe de la matière et principe de l'intellectuel<sup>2</sup>. C'est entre sensation et pensée que passe la frontière entre matérialisme et spiritualisme, et S.-M. a beau jeu, dans le célèbre débat de l'École Normale, de démontrer le « crypto-matérialisme<sup>3</sup> » de Garat, dans la mesure où celui-ci, dans la foulée de Condillac, prétend rendre compte de toute l'activité intellectuelle par la sensation et ses transformations. Quoiqu'il ait parcouru « très légèrement », selon ses propres termes (*E. N.*, p. 113), les traités de Condillac, S.-M. a parfaitement vu comment n'enseigner que la sensation impliquait le matérialisme à plus ou moins longue échéance et on ne saurait l'accuser d'avoir simplifié abusivement le sensualisme (M. Sekrecka, p. 43).

L'originalité de son spiritualisme apparaîtra encore mieux dans la manière dont il se démarque des grands idéalistes : les « spiritualistes » « ne croient point (comme Descartes) que nos idées

1. *Le Ministère de l'homme-esprit*, Paris, Migneret, 1802, p. 23. Nous désignons cet ouvrage par les initiales *M. H. E.*

2. *Des erreurs et de la vérité, ou les hommes rappelés au principe universel de la science* [...], Edimbourg, 1775, p. 238. Nous désignons cet ouvrage par les initiales *E. V.*

3. Cf. S. Moravia, *Il Tramonto dell'illuminismo* [...], Bari, Laterza, 1968, p. 391-397.

soient innées en nous; ils ne croient point (comme Malebranche) que Dieu même fasse en nous toutes nos idées. Quoiqu'ils aient avec Platon des différences majeures [...] c'est cependant avec lui qu'ils en ont le moins, en rejetant toutefois et sa métempsychose et toutes ces opinions qu'on lui prête et qu'on ne peut s'empêcher de reconnaître comme bizarres [...]. Ils croient que nos idées ne sont point innées en nous, mais à côté de nous » (*E. N.*, p. 86); formules peu explicites qui auraient mérité d'être signalées et éclaircies : toute une théorie de la connaissance, impossible à confondre avec celles de son temps, encore qu'elle se rapproche de Platon et, nous le verrons, de Malebranche<sup>1</sup>, est ici exprimée.

Mais, pour définir le spiritualisme de S.-M., le refus de faire dériver la pensée des sensations ne suffirait pas : la pierre de touche en est la reconnaissance « que nous sommes esprits, et que comme tels, nous avons notre mobile en nous-mêmes, lequel mobile, dit-il, est ce que j'ai appelé le *sens moral* » (*E. N.*, p. 111); aussi Bacon a-t-il toute sa sympathie pour en avoir seulement reconnu l'existence à côté de l'entendement. Mais les philosophes de la conscience morale n'incarneraient pas non plus ce spiritualisme, dans la mesure où « pas plus que les autres livres », « pas plus que les théologiens et métaphysiciens de profession qui n'ayant rien de plus substantiel à faire entrer dans leurs délibérations, s'amuse à ces discussions vagues et sans résultat » (*id.*, p. 72), ils ne pourront « porter l'homme au-delà du spiritualisme spéculatif »; aussi n'y a-t-il que « le développement radical de notre essence intime qui puisse nous conduire au spiritualisme actif » (*M. H. E.*, p. 14). Que faut-il entendre par là?

Le sens de cette expression qui condense parfaitement l'essentiel de la théorie de la connaissance saint-martinienne, ne peut être entrevu qu'à la lumière de vérités fondamentales : Émanation, Chute, Réintégration, touchant les rapports de l'Homme avec la Divinité et l'Univers. Après la chute de l'Esprit pervers, l'Homme est émané par Dieu. Image de son origine, il est de même nature, or le Premier Principe est essentiellement liberté<sup>2</sup>, élan créateur éternel : « L'Unité prédominante, écrit S.-M., est entraînée dans son éternel courant, par l'ardeur de sa propre propagation<sup>3</sup> ».

1. *L'Homme de désir* (sans lieu, sans date, en réalité, Strasbourg, 1790), p. 184. Nous désignerons cet ouvrage par les initiales *H. D.* Cf. aussi *M. H. E.*, p. 402.

2. Cf. la différence entre la liberté comme « principe » et comme « effet » dans *T. N.*, I, p. 14-16.

3. *De l'esprit des choses, ou coup d'œil philosophique sur la nature des êtres et sur l'objet de leur existence* [...]. Paris, Laran, Debrai, Fayolle, an 8, t. I, p. 34. Nous désignons cet ouvrage par les initiales *E. C.*

Nous apprenons également qu'il y a « dans chaque chose, soit matérielle, soit immatérielle, une force impulsive qui est le principe d'où cette chose reçoit toute son existence [...]. Mais cette force impulsive universelle, que nous observons dans la nature, n'aurait pas lieu, si une force compressive et comme opposée, ne la resserrait pour en augmenter l'intensité; c'est elle qui, en lui donnant du ressort, opère en même temps le développement et l'apparence de toutes les propriétés et de toutes les formes engendrées par l'élan de la force impulsive »; de la proportion de ces deux puissances, dites force et résistance, naissent l'harmonie et la régularité qui s'observent encore depuis la Chute dans la région physique, ici considérée par le théosophe. Il en est de même pour « la région divine et les régions spirituelles », la différence consistant en ce que « dans Dieu, la force et la résistance sont dans un rapport fixe et éternellement invariable, ce qui nous donne la raison de cette parfaite harmonie sur laquelle nous ne pouvons pas douter que ne soit établie son existence » (*E. C.* I, p. 140)<sup>1</sup>. Selon la « loi universelle de réaction<sup>2</sup> », les productions divines procèdent d'agents de réaction, « confondus avec Dieu ou plutôt qui sont lui-même ». L'Homme, « extrait divin universel » (*M. H. E.*, p. 413), reflètera donc ces propriétés du Premier Principe.

Mais l'Homme, émané pour réparer le Mal causé par la chute de l'Esprit pervers, succombe à son tour<sup>3</sup>, ce qui entraîne, du point de vue qui nous intéresse, la perte de son mode de connaissance primitif qui était communication directe avec Dieu; il est désormais réduit à déchiffrer, comme autant de signes, les Vérités qui sont « écrites dans tout ce qui nous environne », à savoir « la force vivante des éléments », « l'ordre et l'harmonie de toutes les actions de l'univers », « le caractère distinctif qui constitue l'homme » : près de nous et en nous, « tant d'objets instructifs » (*T. N.*, I, p. 1-2)<sup>4</sup>. De plus, toute connaissance nécessite une réaction mais la loi universelle subit aussi les conséquences de la Chute : les deux forces que nous avons vues à l'œuvre dans l'harmonie au

1. Voir aussi *M. H. E.*, p. 415 : « Dieu se concentre en lui-même, comme font tous les êtres, par sa propre attraction centrale, il tend sans cesse à se rapprocher de lui-même et à se séparer de ce qui n'est pas lui [...] ». Mais « ce monde divin qui tend à se concentrer, tend néanmoins en même temps à s'universaliser, par ce qu'il est tout, ou du moins qu'il voudrait être tout [...] ».

2. « Dans l'ordre des générations, les agents d'action et de réaction ont besoin d'être distincts par leurs vertus, mais il faut qu'ils soient de la même essence et de la même nature, pour que leur œuvre leur soit sensible. » (*T. N.*, I, p. 80.)

3. Sur la nature et la portée de la chute, voir plus loin, p. 182 et 184.

4. Cf. N. Chaquin, *Le Mot et le verbe, essai sur les problèmes du langage dans la réflexion et l'œuvre de L.-Cl. de Saint-Martin* (thèse en préparation).

sein même de la Divinité, « se séparent dans la nature et ne peuvent jamais vivre ensemble dans une harmonie permanente » (*E. C. I*, p. 140); l'intervention d'une troisième force est nécessaire à leur équilibre. La déchéance se manifeste par l'asservissement à une réaction extérieure : « L'ordre moral est soumis comme l'ordre physique à cette loi générale de réaction, et, quoique l'être moral qui pense en nous ait le germe et le principe de toutes les actions et de tous les effets qui sont de son ressort, il ne peut rien développer ni manifester hors de lui sans que des forces extérieures, mais analogues à lui, viennent le réactionner, l'exciter, le fomenter, comme font la chaleur terrestre ou solaire, celles des engrais de toute espèce sur les germes des différents corps de la nature <sup>1</sup>. » Dépendance qui est particulièrement évidente dans le cas de nos « idées physiques et sensibles » : « nous ne pouvons avoir l'idée d'aucun objet sensible, si cet objet ne nous communique ses impressions » (*T. N. I*, p. 10); aussi la matière, « prison de l'Ennemi » après sa Chute, est-elle à la fois, depuis la Chute de l'Homme, ce qui le tient dans la privation de Dieu, prison, chaînes, mais aussi l'organe qui assure la communication (*M. H. E.*, p. 352 et 423).

Or la communication, en tant qu'effort pour nouer un contact avec un élément analogue, prend tout son sens dans la perspective du grand rétablissement du contact avec le Principe suprême qu'est la Réintégration. C'est en vue de la régénération et « par amour pour les êtres séparés de lui » que Dieu a manifesté « dans tous ses ouvrages visibles, ses facultés et ses vertus afin de rétablir entr'eux et lui une *correspondance* salutaire », ce dernier terme ayant ici le sens plein de communication. L'effort de réunion à la source divine se décèle dans toutes les activités humaines, marquées du besoin d'unité : on voit l'homme ne produire toutes ses œuvres matérielles « que pour annoncer sa pensée à ses semblables, à des êtres distincts de lui, séparés de lui; que pour tâcher de les rapprocher de lui, de les assimiler à lui, de les réunir à lui, en étendant sur eux une image de lui-même et en s'efforçant de les envelopper dans son unité... » (*T. N.*, I, p. 38). Ce besoin d'unité se manifeste surtout dans le *désir*, lequel se définit comme le résultat « de la séparation ou de la distinction de deux substances analogues, soit par leur essence, soit par leurs propriétés »; aussi « le désir divin » a-t-il pour but « d'établir l'équilibre » entre Dieu et l'âme humaine, équilibre qui « n'est pas un effet mort et inerte mais un développement actif des propriétés divines qui constituent

---

1. *Cinq textes inédits de Louis-Claude de Saint-Martin*, présentés et publiés par Robert Amadou, p. 25.

l'âme humaine, en tant qu'elle est un extrait divin universel » (*M. H. E.*, p. 411-13). Dieu que l'Homme reflète « ne peut être un instant sans désirer quelque chose », c'est « le premier désir, le désir un ou le désir universel <sup>1</sup> ». Ainsi le désir fondera profondément la connaissance, en tant qu'elle suppose à la fois, depuis la Chute, le besoin de se communiquer et la tendance de retour à l'Unité.

Cette réunion au Principe ne s'opérera que par la « revivification de la volonté », dont la dépravation a été la source du Mal; c'est là le Grand Œuvre auquel « toutes les puissances travaillent depuis l'origine des choses, sans avoir encore pu l'opérer généralement » (*T. N.*, I, p. 118). Seule la purification de la volonté est capable de faire non seulement « découvrir la marche des êtres immatériels » qui environnent l'homme mais même de l'aider à « s'élever jusqu'à l'ordre intellectuel le plus supérieur à lui, jusqu'à cet *ordre vivant* dans lequel il a puisé son origine » (*id.*, p. 151-2).

A la racine de l'homme, il y a donc le désir, la volonté, le sens moral, et non, comme le voulait Garat qui voyait là une évidence, l'entendement, le plus bel attribut de l'homme, entendement dont les facultés qui le composent « ne sont et ne peuvent être que des manières de diriger nos sens et de combiner nos sensations pour en recevoir toujours de conformes à nos rapports avec la nature des choses », puisqu'au fond « entendre et sentir, c'est la même chose » (*E. N.*, *Leçons*, II p. 13).

Pour son adversaire au contraire, la volonté est première, en ce sens qu'elle est l'essence de l'homme et que « tous ces fruits de la simple intelligence ou du simple entendement », selon les « spiritualistes », « ne sont que des ramifications du sens moral », regardé comme « le véritable germe de l'homme pensant et sous ce rapport comme l'homme tout entier » (*E. N.*, p. 77). Liberté absolue, l'homme ne se détermine pas après examen des motifs par son entendement (*E. V.*, p. 23); la connaissance d'un objet n'est pas à l'origine du désir de cet objet, ou plutôt précisons avec S.-M. que « quand les gens à maximes disent qu'on ne désire pas ce qu'on ne connaît point, ils nous donnent la preuve que si nous désirons quelque chose, il faut absolument qu'il y ait en nous une portion de cette chose que nous désirons et qui dès lors ne peut pas se regarder comme nous étant entièrement inconnue »; connaissance en ce cas qui ne serait pas un acte d'aperception intellectuelle mais (peut-on parler encore de connaissance?) une sorte de trans-

---

1. Y aurait-il séparation au sein même de Dieu? C'est un problème à poser.

parente à l'objet même du désir auquel le sujet du désir est profondément analogue. Transparence qui devait être absolue à l'origine, avant la Chute, et qui est maintenant à reconquérir, dans ce mouvement de réunion à l'unité divine, activité par laquelle même s'acquièrent les lumières. La loi vraie appelle à l'action plus qu'à la spéculation (*E. C.*, p. 108).

Sensations comme pensées ou idées se présentent à la fois comme des opérations tendant à reconstituer l'Unité et le résultat d'une réaction extérieure à l'homme sur le principe actif qui est à la racine de son être. Ainsi par exemple la sensation, par l'intermédiaire de laquelle s'acquièrent les « idées physiques et sensibles », implique en premier lieu, comme toute connaissance, que le sujet connaissant « porte en lui toutes les facultés analogues aux objets qu'il peut connaître; car que sont toutes nos découvertes, sinon la vue intime et le sentiment secret du rapport qui existe entre notre propre lumière et ces choses mêmes? » (*I. N.*, I, p. 10). En vertu de cette analogie, « notre principe interne » peut entrer en contact avec « le principe externe de tout ce qui existe » (*H. D.*, p. 184) mais seulement, depuis la Chute, nous l'avons vu, grâce à l'intervention d'une réaction extérieure. « L'objet communique ses impressions » : sont nécessaires, puisqu'il s'agit d'impressions matérielles, les *media* physiques de l'objet matériel et des sens. Cette « communication de la propriété, du sens et de l'esprit des choses jusqu'à nous » qui constitue la sensation est aussi une *extension* que prend notre faculté, soit intellectuelle, soit sensible, pour pénétrer dans ce sens ou dans cette propriété »; en effet, « le principe et le siège de toute sensation, de toute sensibilité, de toute vie, de toute intelligence » consiste dans la nécessité d'union ou d'unité, en vue d'un résultat harmonique. Aussi le terme de sentir admet-il une acception très vaste : « il acquiert plus ou moins de poids et de valeur, selon que la progression s'approche plus ou moins du dernier terme, ou de cette unité prédominante, sans laquelle toutes les autres unités demeureraient nulles et stériles » (*E. C.*, I, p. 31-2). Ainsi, les Idéologues seraient-ils fondés, à la rigueur, à vouloir que « tout soit sensation dans les phénomènes et le jeu des êtres » et ce n'est pas pour cela qu'« il faut se défendre de leur système » mais « parce qu'ils veulent conclure de l'identité du mot à l'identité de la chose » (*id.*, p. 24). Sensible n'est pas synonyme de sensitif et nous avons déjà reconnu les spiritualistes à la démarcation entre sensation et pensée.

Garat se défendait de cette confusion : « Sentir et penser, avoir des sensations et avoir des pensées, ne sont pas une seule et même chose »; « penser, expliquait-il, c'est ajouter des sensations à des

sensations » (*E. N.*, *Débats*, I p. 23); il ne s'agit donc pas d'une différence de nature mais de degré de distinction : à S.-M. objectant, à propos de l'exemple du soleil, que les sensations ne donnent que la sensation et non à la fois l'impression et la connaissance de la lumière, de la chaleur (c'est l'entendement qui nous en donne la connaissance), Garat répond que « connaître une chose n'est que bien démêler les sensations qu'elle nous donne; bien les démêler n'est que les sentir distinctement, les sentir distinctement n'est que les sentir » (*id.*, et *E. N.*, p. 19). Si S.-M. reconnaît volontiers que « tout est sensible dans toutes les opérations de notre esprit et de notre âme ou de notre faculté morale », il n'en faut pas conclure, dit-il très nettement, « que j'embrasse votre système » car il nie que tout soit sensation dans les opérations en question (*id.*, p. 70). Garat aurait dû, selon lui, s'attacher davantage à « scruter nos sens, ainsi que l'objet et le terme de leurs opérations », car ils ne sont « ni les sources des propriétés des objets qui nous environnent, ni celles des comparaisons que la communication des objets réveille en nous », ce sont seulement, encore une fois, les *organes* des unes et des autres. La connaissance est le résultat de cette réaction entre principes analogues, que nous avons déjà mentionnée. Distinguer sensation de pensée revient à distinguer entre des principes immatériels de nature différente : à la matière organisée, objets physiques et organes des sens, est attaché un principe essentiellement différent de ceux du monde moral, sources de nos pensées.

Celles-ci ne seront ni reçues passivement (même la sensation suppose la présence d'un pouvoir actif<sup>1</sup>), ni créées<sup>2</sup>, ni innées : « nous n'avons que l'aptitude, la puissance et la disposition à ces idées quand les circonstances favorables viendront les faire naître<sup>3</sup> ». Nous retrouvons les grandes lois exposées ci-dessus : les pensées seront le résultat du développement (fermentation, dit souvent S.-M.) du germe présent en nous, sous l'action d'agents externes mais analogues à ce germe; le choc qui déclenche la réaction propre à manifester « les trésors » dont les « deux mondes » sont pleins est la pureté des désirs de l'homme » (*T. N.*, II, p. 171). Ce sont ces *agents* qui sont dits être « à côté de nous », nous environner, tels une atmosphère, tels des aliments propres à substantier, mais aussi à incommoder et à infecter; aussi importe-t-il

1. *Œuvres posthumes*, Tours, Letourmy, 1807, t.I, p. 357-399.

2. S.-M. se félicite des concessions de Garat revenu sur l'affirmation que l'homme « fait ses idées » à partir des sensations (*id.*, p. 19-21, t. II des *Leçons*).

3. *Cinq textes inédits...*, p. 25.

que l'esprit sache choisir les bons (*E. N.*, p. 87). La pensée de l'homme n'est pas à lui mais il vit au milieu des pensées, « vertus divines, ordonnées par le Grand Principe pour coopérer à la réhabilitation des hommes », émanations de la Sagesse et de la Vérité (*T. N.*, II, p. 167-8). Or, « c'est une loi constante et invariable que, conformément aux classes dans lesquelles elles pénètrent, toutes les *vertus*, toutes les *actions*, toutes les *facultés* se proportionnent et se modifient aux canaux par lesquels elles passent et aux objets qu'elles ont pour but d'identifier avec elles-mêmes; et tel est l'état violent des choses temporelles que tous les principes qui y descendent ne le peuvent sans des canaux sensibles qui les préservent, tandis qu'ils devraient par leur nature se communiquer sans intermédiaires : car étant obligés de se produire eux-mêmes ces enveloppes préservatrices, l'action qu'ils emploient à cette œuvre est toujours aux dépens de leur véritable action » (*id.*, I, p. 174); ce qui montre encore le rôle positif de la matière, comme rempart, canal protecteur. Cette théorie de la connaissance semble parfaitement résumée dans ce dernier texte : « Toute pensée ne peut-être que le fruit d'une alliance, » c'est-à-dire d'un « contact »; c'est par « notre contact avec Dieu, que nous avons des pensées divines. Nous en avons de spirituelles par notre contact avec l'esprit; de sidériques ou astrales par notre contact avec l'esprit astral que l'on nomme l'esprit du grand monde, de matérielles et de terrestres par notre contact avec les ténèbres de la terre, de criminelles par notre contact avec l'esprit de mensonges et d'iniquité » (*M. H. E.*, p. 348-9).

On voit comment S.-M. a pu rapprocher sa doctrine de celle de Platon et infléchir dans sa direction celle de Malebranche : « On conçoit, écrit-il, pourquoi Malebranche disait que nous voyons tout en Dieu, mais on conçoit aussi que l'on pourrait rendre son idée sous une forme moins gigantesque, et sinon plus simple, du moins plus rapprochée de nos faibles esprits et plus propre à les remplir d'une douce lumière, au lieu de ce flambeau éblouissant qui les aveugle. Ce serait de dire que nous voyons réellement Dieu dans tout et que véritablement, nous ne verrions rien dans quelques objets que ce fût, si le principe de toutes les qualités, c'est-à-dire si Dieu n'opérait activement en eux, soit par lui, soit par les puissances » (*id.*, p. 102).

\*  
\* \*

Or cette théorie de la connaissance, comme d'ailleurs l'ensemble de la philosophie de S.-M., ne peut être réellement comprise que

dans l'optique de la doctrine de la Réintégration, forme traditionnelle de l'ésotérisme judéo-chrétien, c'est-à-dire en référence à l'héritage de Martines de Pasqually<sup>1</sup>, dont Mlle Sekrecka ne semble pas avoir reconnu, ou voulu reconnaître, l'importance. Si elle reprend à L. Cellier<sup>2</sup> la formulation du schéma « Chute, Expiation, Réintégration », jamais elle n'en fait une étude précise (ses analyses se réduisent en général à une paraphrase, souvent déformante, des textes), étude qui l'aurait immanquablement conduite aux thèses de Martines. On comprend mal qu'elle ne donne qu'un résumé, quasiment caricatural dans sa brièveté (une page et demie) du *Traité de la Réintégration*, qu'elle affirme que Martines n'a fait « qu'effleurer la question de la Réintégration » (p. 83) et qu'enfin elle assimile ses théories aux « extravagances<sup>3</sup> propres à certains mystiques » (p. 41), extravagances auxquelles S.-M. aurait échappé « grâce à l'influence du siècle ».

Alors que, depuis cette rencontre avec Martines, véritable seconde naissance pour lui<sup>4</sup>, S.-M. a toujours affirmé sa fidélité à l'essentiel de la doctrine de son premier maître, on s'étonne de constater que l'origine évidemment martinésiste des théories du *Philosophe inconnu* est chaque fois plus ou moins escamotée par Mlle Sekrecka, au profit de rapprochements souvent hasardeux, jamais éclairants<sup>5</sup>. C'est de Martines que S.-M. a hérité l'idée que l'homme ou « mineur spirituel divin » a été émané par Dieu, après la « prévarication » des esprits pervers et la création de l'Univers, destiné à servir de prison à ces mêmes esprits. « Il avait les mêmes vertus et puissances que les premiers esprits, et quoiqu'il ne fût émané qu'après eux [d'où ce terme de mineur], il devint leur supérieur et leur aîné par son état de gloire et la force

1. La coloration judaïque étant plus nette chez Martines, et la coloration chrétienne chez S.-M.

2. *L'Épopée romantique*, P. U. F., 1954, *passim*.

3. Figurent sans doute, au nombre de ces « extravagances », les agents intermédiaires dont nous avons vu l'importance dans la théorie de la connaissance, et dont M. Sekrecka affirme successivement que S.-M. les a « éliminés » (p. 49), puis qu'il leur attribue un rôle important (p. 85). « La pensée provient à l'homme d'un être distinct de lui, écrivait Martines; si la pensée est sainte, elle provient d'un esprit divin; si elle est mauvaise, elle provient d'un mauvais démon. » (*Traité de la réintégration des êtres...*, Paris, Chacornac, 1899, p. 32). Nous désignons cet ouvrage par les initiales T. R.

4. Cf. *Mon portrait historique et philosophique* (1789-1803), publié par R. Amadou, Paris, Julliard, 1961, *passim*; la *Correspondance inédite de L.-C. de Saint-Martin* [...] et *Kirchberger*, publiée par L. Schauer et A. Chuquet, Paris, Dentu, 1862, *passim*. (Nous désignons cet ouvrage par les initiales K. S. C.); *Le Crocodile...*, Paris, Triades, 1962, p. 137.

5. Par exemple, la philosophie spagyrique (sic) et péripatéticienne (p. 47), mots dont le contenu semble d'ailleurs bien vague pour M. Sekrecka, Emerson (p. 140), Buffon (p. 194), l'abbé Needham (p. 195) etc.

du commandement qu'il reçut du Créateur<sup>1</sup> ». « Véritable émule du Créateur » (*T. R.*, p. 13), il jouit en particulier de la communication directe avec Dieu, et seule sa Chute, sur la nature de laquelle nous reviendrons, lui fait perdre ce privilège et nécessite l'action d'agents intermédiaires (cf. *supra*). « Émancipé » et doué d'un « corps glorieux », sa tâche était de remédier au désordre créé par la prévarication de l'être pervers, et sans la Chute, affirme Martines, il aurait pu « totalement subjugué les professeurs du Mal et par conséquent détruire le Mal même<sup>2</sup> » (*id.*, p. 20). La tâche attribuée à l'homme par Martines est celle de la régénération universelle, l'*apocatastase*.

Il était tout à fait louable de vouloir dégager la « ligne directrice » de la pensée de S.-M. et il serait impossible de nier que cette pensée se soit enrichie progressivement tant par un approfondissement de la réflexion personnelle du théosophe que grâce à des apports extérieurs. Mais alors que, plus on étudie la pensée de S.-M., plus on est émerveillé de sa cohésion, de son unité, de la permanence des certitudes fondamentales, héritées de Martines, mais repensées et comme réinventées par le *Philosophe inconnu*, l'on est surpris de trouver dans l'ouvrage de Mlle Sekrecka des expressions trop péremptoires, tendant à définir une évolution linéaire de cette pensée. Nous apprenons ainsi (p. 89) que *T. N.* marque « un progrès sensible dans la marche de la pensée de S.-M. », puis que le philosophe « s'affranchit progressivement des illusions anciennes pour leur substituer une foi nouvelle » (p. 116); enfin (p. 133) qu'avec *H. D.*, « un élément nouveau pénètre [...] dans la pensée de S.-M. : la souffrance, ce qui prouve que, chez le *Philosophe inconnu*, à partir de 1790, l'orientation mystique prévalait décidément sur l'orientation morale » etc... On ne s'étonnera pas alors que, lorsqu'un ouvrage semble ne pas s'intégrer dans cette belle construction, Mlle Sekrecka n'hésite pas à parler de « reniement de l'œuvre antérieure » (p. 142) à propos du *Nouvel Homme*, dans lequel elle voit une sorte de phase quétiste. C'est méconnaître l'influence des circonstances qui poussent ici S.-M. à écrire un ouvrage d'« exhortation » à la réintégration plus que de doc-

1. Martines de Pasqually, *T. R.*, p. 12. Voir R. Amadou, « Martines de Pasqually » *L'Initiation*, 1969, nos 1, 2 et 3.

2. Martines de Pasqually, écrit S.-M. à Kirchberger (*op. cit.*, p. 272) « avait aussi des points que notre ami Böhme ou n'a pas connus ou n'a pas voulu montrer, tels que la *resipiscence* de l'être pervers, à laquelle le premier homme aurait été chargé de travailler; idée qui me paraît encore être digne du plan universel, mais sur laquelle cependant, je n'ai encore aucune démonstration positive, excepté par l'intelligence. » Sur ce terme ultime de la réintégration, S.-M. restera toujours prudent. Cf. *M. H. E.*, p. 423.

trine (*K. S. C.*, p. 38); c'est surtout ne pas avoir approfondi le problème des rapports de la volonté divine ou grâce et du libre arbitre humain. « Comme le bon usage du libre arbitre attire cette grâce ou cet amour et comme réciproquement cet amour dirige le libre arbitre et le purifie, il est visible qu'on ne doit jamais les séparer; il est clair que l'amour et la liberté se secondent continuellement l'un et l'autre et que ces deux actions, quoique distinctes, sont toujours liées par des rapports intimes et respectifs », écrit en effet S.-M. dans *T. N.* (I p. 171-2) et, ailleurs : « Nos volontés n'opèrent rien si elles ne sont pas comme injectées de la volonté divine elle-même <sup>1</sup> » (*M. H. E.*, p. 69). A vouloir aussi à tout prix distinguer des « époques » dans la pensée de S.-M. on méconnaît cette vérité pourtant évidente qu'il n'a pas, à l'exemple du plus grand nombre des philosophes, exposé toute sa doctrine dans son premier ouvrage mais choisi une méthode d'enseignement progressif; ce qu'illustrent, outre les phrases en exergue, toujours tirées de l'ouvrage précédent, les nombreuses allusions à des démonstrations antérieures. Dans *M. H. E.* <sup>2</sup>, il supposera, explicitement, toute son œuvre connue. Une lecture attentive montre que, pour n'être pas toujours développés, les principaux aspects de la doctrine figurent plus ou moins discrètement dans tous les ouvrages mais que chacun développe plus complètement un thème particulier.

L'étude de Mlle Sekrecka présente donc l'inconvénient majeur de postuler une certaine conception de notre philosophe et de lui prêter des caractéristiques qui disparaîtraient peu à peu ou se renforceraient, alors qu'en réalité on les chercherait en vain, même dans ses premières œuvres; inversement, elle salue l'apparition, surtout après la découverte de Böhme, de « nouvelles théories » que S.-M. a en réalité toujours professées. Ainsi, une lettre de S.-M. à Willermoz insiste dès 1771 sur la valeur positive de la souffrance <sup>3</sup>; aussi apparaît-il bien peu sérieux de voir une contradiction entre une conception prétendument « cartésienne », « mécaniste » de la nature, que l'on trouverait dans *E. V.* et le thème du « désordre de la nature » qui ne se manifesterait qu'à partir de *E. C.*, sous l'influence de Böhme et même de Buffon! (p. 194). Or S.-M. aborde ce problème de la nature souffrante dès *T. N.* <sup>4</sup> et, inverse-

1. Cf. aussi p. 153 et 158.

2. Ouvrage que M. Sekrecka a la chance de trouver « facile » (p. 198) et dont elle sous-estime l'importance, alors que S.-M. le considérait, à juste titre, comme le couronnement de son œuvre.

3. Papus, *Louis-Claude de Saint-Martin*, Paris, Chacornac, 1902, p. 87. Cf. M. Sekrecka, *op. cit.*, p. 133, et *supra*.

4. Nous relevons d'ailleurs ici chez M. Sekrecka une nouvelle incohérence, puis-

ment, parlera encore dans *M. H. E.* des « lois régulières et fixes » auxquelles est soumise la nature (p. 155). Il s'agit là des deux faces d'un même problème, le double aspect de toute chose : la nature n'y échappe pas et constitue, comme S.-M. le répétera à Garat, « un mélange de désordre et d'harmonie, de maux et de biens » (*E. N.* p. 93). Il y a d'autant moins rupture dans la pensée de S.-M. que ce n'est pas de Böhme qu'il tire l'idée que la chute de l'homme a entraîné le désordre de la nature : Martines la lui avait déjà montrée en « pâtiments » par la faute du « mineur » déchu. Notons aussi qu'il est trop simple de considérer que, pour Martines, l'homme a péché, comme l'esprit pervers, par orgueil, puisque ce péché d'orgueil est précédé par un « trouble » qui « commença à s'emparer de lui au milieu de ses réflexions sur la toute-puissance divine », trouble à la suite duquel il tombe dans une « extase » dont profite l'Esprit pervers pour lui « insinuer sa puissance démoniaque » (*T. R.*, p. 15-16). N'y aurait-il pas là le schéma de la double chute (faiblesse puis orgueil), esquissé dans *T. N.* et central chez Böhme ? Les deux théosophes auraient-ils au fond la même doctrine ?

Pourquoi vouloir que S.-M. ait trouvé chez l'Allemand des révélations, alors que, pour reprendre d'autres exemples cités par Mlle Sekrecka, l'idée de la nature primitive hermaphrodite de l'homme, celle de la tâche de régénération universelle qui lui incombe, celle enfin de nature éternelle se trouvaient déjà chez Martines<sup>1</sup>. Même l'idée de *Sophia*, sous une formulation un peu différente, ce qui a d'ailleurs dérouté S.-M. lui-même, existe chez le maître de Bordeaux<sup>2</sup>. Ce n'est donc point comme le révélateur d'une « nouvelle voie » mais comme un esprit frère qui confirme et explicite la doctrine de Martines qu'apparaît à S.-M. le *Philosophe teutonique*, et vouloir réduire le rôle de l'école de Martines à celui d'un « cours préparatoire » (p. 155) relève de l'incompréhension de cette unité fondamentale. Et Matter avait montré plus de rigueur qui écrivait que « plus on étudie S.-M., le traité de son maître sur la Réintégration sous les yeux, plus on sent dans toute sa profondeur l'influence du théurgiste du Portugal sur le plus

---

qu'elle oppose, quelques lignes plus haut, sur le thème de la nature souffrante, *T. N.* et *E. V.*, puis, qu'elle voit dans ce thème une nouveauté de *E. C.*

1. « Autre chose est la connaissance des lois de la nature spirituelle, autre chose est la connaissance des lois d'ordre et de convention des hommes matériels. Les lois des hommes varient comme l'ombre ; celles de la nature spirituelle sont immuables, tout étant inné en elles dès leur première émanation. » (*T. R.*, p. 78.)

2. L'on en découvre l'écho dans *T. N.*, (p. 138-139) et aussi *K. S. C.*, p. 272. Cf. Annie Becq : *De la raison classique à l'imagination créatrice, Essai sur la naissance de l'esthétique française moderne, (1715-1815)* thèse en préparation.

célèbre de ses élèves » et qui avait reconnu dans la doctrine de la Réintégration, la « doctrine intime » de S.-M., « non pas à Bordeaux seulement, à Paris et à Lyon, c'est-à-dire à l'école de dom Martines et dans ses premiers écrits mais encore après son séjour à Strasbourg et après son passage à l'école de Böhme, longtemps après la mort de Martines <sup>1</sup> ».

Comme Martines encore, S.-M. prête une grande attention aux choses dont il fait le support des symboles. En particulier, il s'est toujours intéressé aux questions scientifiques à partir desquelles il élabore sa cosmosophie <sup>2</sup> et qu'il considère comme « une excellente introduction aux grandes vérités » (*K. S. C.*, p. 14). L'étendue de ses lectures est étonnante, ce qui ne l'empêche pas de mépriser les livres. Or, constatant qu'en 1797, S.-M. va souvent à la Bibliothèque Nationale, Mlle Sekrecka (nouvelles contradictions) nous apprend que « si étrange que cela puisse paraître, chez le *Philosophe inconnu*, un désir d'apprendre s'éveille dans les dernières années de sa vie », « qu'il se met à approfondir les sciences humaines » (p. 175); affirmation péremptoire qui ne lui interdira pas d'écrire (p. 201) avec la même assurance que « l'indifférence du contemplatif devient son attitude devant les hommes et les choses dans les dernières années de sa vie », que « sa curiosité devient de plus en plus bornée » et que « la science cesse de l'intéresser ».

S.-M. n'a jamais été un contemplatif pur et l'œuvre de régénération ne peut s'assimiler à une mystique au sens où l'entend Mlle Sekrecka. Il est exact qu'il n'a jamais eu beaucoup de goût pour les « établissements humains », comme la Franc-Maçonnerie, ni pour la théurgie externe. « Je me suis senti de tout temps un si grand penchant pour la vie intime et secrète, écrit-il, que cette voie extérieure ne m'a pas autrement séduit, même dans ma très grande jeunesse » (*K. S. C.*, p. 15) (il est donc là encore inutile de voir une influence déterminante de Böhme). D'autre part, son caractère, sa démarche personnelle de recherche (et non l'influence du seul 18<sup>e</sup> siècle (voir plus haut p.179, n. 1) lui faisait, à l'époque de *E. V.* (et ses amis lyonnais le lui ont reproché) rendre compte de la doctrine du maître avec des commentaires et des arguments particuliers. Quant à la théurgie externe, peut-être faudrait-il analyser de plus près ce qu'en pense S.-M. Il est certain qu'il ne

---

1. *Op. cit.*, p. 26 et 23.

2. Une nouvelle preuve en sera apportée par la publication, par R. Amadou, des *Pensées sur les sciences naturelles*, composées par S.-M. entre 1783 et 1790.

la juge ni inutile ni chimérique<sup>1</sup> mais simplement dangereuse car, permettant l'action des agents du Mal, elle peut donner lieu à des méprises fatales. Conscient de ce danger, Martines, peu optimiste quant à l'état présent de l'homme, pensait néanmoins qu'« il faut bien se contenter de ce que l'on a » (*K. S. C.*, p. 15). Réflexion qui sera explicitée dans *Le Crocodile*, où Eléazar, alias Martines, explique que c'est la « corruption » des hommes qui l'oblige à mettre en usage des « moyens sensibles » et qui, sans cela seraient inutiles parce que la vérité simple aurait suffi pour le travail primitif et naturel de l'homme ». « La vraie science » qui « tient à la clef des merveilles éternelles et naturelles », ne se trouve en effet que « dans la lumière de l'intelligence » (p. 96). Persuadé lui aussi que « l'homme peut connaître [...] toutes ces profondeurs » (*id.*, p. 44), mais plus optimiste que Martines, S.-M. juge que l'homme peut se passer des cérémonies externes, ce qui ne signifie pas qu'il abandonne la théurgie mais simplement qu'il l'intériorise. Et lorsqu'il souligne pour Kirchberger la nécessité de « classer les puissances et de s'attacher au centre » (*K. S. C.*, p. 15), il est au cœur même, comme l'a bien montré Matter, de la doctrine de Martines.

Vouloir faire de S.-M. un contemplatif revient à ne pas comprendre sa doctrine, ce qu'à la suite de Martines, il entend par le ministère de l'Homme-Esprit<sup>2</sup> et à méconnaître l'importance des notions de désir, de volonté et d'action dans l'œuvre de régénération. La « mystique pure s'exprimant en prières et en méditations contemplatives » n'est certainement pas, comme le voudrait Mlle Sekrecka (p. 30), l'idéal de S.-M. Encore faudrait-il préciser la signification de ces termes, dans la ligne de l'ésotérisme judéo-chrétien<sup>3</sup>. Comme Martines et Böhme, S.-M. pense que l'homme est le « fonctionnaire divin dans l'univers » (*M. H. E.*, p. 164), qu'il est « chargé de continuer Dieu » (*id.* p. 166) : « Homme, écrit-il, vois quelle est la sublimité et l'étendue de tes privilèges : l'univers est dans la souffrance, l'âme de l'homme est sur son lit de douleur. Le cœur de Dieu attend de toi que tu procures l'accès à sa parole dans l'univers et dans l'âme de l'homme. Ainsi tu as le pouvoir de rendre le repos à l'univers, à l'âme de l'homme et au cœur de Dieu » (*id.*, p. 449). Nous sommes loin, avec cette « œuvre

1. Il est même impossible de savoir quand il y a totalement renoncé. Certains passages du *Portrait*, en particulier, sont ambigus.

2. Cf. en particulier, in *M. H. E.* le passage où S.-M. salue, de loin, « la marche respectable des mystiques en tout genre », et les « timides piétistes » (p. 411).

3. Il en est de même pour le terme de « souffrance » que, nous l'avons vu, M. S. lie à la mystique.

active », des problèmes de « l'élection particulière » des mystiques à qui S.-M. reproche de « sans cesse parler d'eux-mêmes » et de s'arrêter à « déplorer leurs faiblesses et à gémir sur de petits péchés, comme sainte Thérèse et saint Augustin et tant d'autres mystiques » alors que les vrais élus sont « entraînés par l'importance de leur œuvre » et « tellement pleins de l'œuvre de Dieu qu'à peine [songent]-ils à la leur <sup>1</sup> ».

Ne voir dans « l'eschatologie et la vision proprement illuminée » que les « garants d'une morale de la volonté, de l'énergie et du progrès de l'homme intérieur » (M. S. p. 205) est inacceptable. Si l'on ne perd pas de vue les grandioses perspectives de la régénération, la pensée du *Philosophe inconnu* ne se réduit pas à celle d'un « grand moraliste » et le qualificatif supplémentaire de chrétien pose pour le moins quelques problèmes. S.-M. interprète la mission du Christ dans une optique illuministe : il n'y a pas de révélation historique puisque chaque parcelle de l'Univers, et l'homme surtout, « seul livre écrit de la main de Dieu » (M. H. E., p. 27), manifestent leur propre révélation; d'autre part le Régénérateur ou Réparateur, non le Rédempteur, « ne s'est montré sur la terre [...] que pour peindre à l'homme sa propre situation et pour lui tracer l'histoire entière de son être »; sa mort, « visible analyse », opère devant les hommes « une séparation visible des deux substances qui nous composent » et par un moyen violent « pour *rappeler* à l'homme que ce fut un moyen violent qui unit autrefois son être intellectuel avec le sang », séparation *volontaire* comme l'a été la première union (T. N., I, p. 174-5). De plus, les religions révélées n'ont pour lui que bien peu de rapports avec la Vérité, qui « n'est qu'une, écrit-il à Kirchberger (K. S. C., p. 28); sa langue n'est qu'une aussi; et tous ceux qui marchent dans cette carrière disent les mêmes choses sans se connaître et sans se voir ». La seule église véritable est celle que constitue cette « Société des Indépendants » dont parle *Le Crocodile* et que composent tous ceux qui, par leurs propres lumières et sans le secours des dogmes, se sont élevés jusqu'à la Vérité. Ce sont eux qui professent le véritable christianisme que, dans M. H. E. en particulier, S.-M. distingue soigneusement du catholicisme qui « borne l'homme au soin de sa propre santé spirituelle » (reproche déjà formulé à l'endroit de sainte Thérèse), alors que le christianisme « est l'installation complète de l'âme de l'homme au rang de ministre et d'ouvrier du Seigneur », c'est-à-dire le rend capable d'opérer le grand œuvre de la Restauration universelle (p. 368 et suiv.).

---

1. *Mon livre vert*, n° 675 dans le manuscrit Watkins.

Pour l'accomplissement de cet œuvre suprême, il reproche aux mystiques de sous-estimer l'importance de la raison et distingue à ce propos, dans un texte très révélateur, les deux sens du mot raison. Mlle Sekrecka affirme (p. 42) que S.-M. « accepte sans discuter » le rationalisme du 18<sup>e</sup> siècle. C'est méconnaître cette distinction essentielle : pour lui, la raison des philosophes sensualistes est « l'ennemi de toute vérité ». Mais il existe une autre raison qui permet de « s'assurer de l'existence de Dieu », par des « témoignages directs, positifs et irrésistibles ». Véritable raison créatrice, elle conduit à la certitude « qui est à l'opposé de la croyance aveugle, parce que l'on n'arrive à cette certitude qu'à mesure que l'on monte vers l'universalité [...] parce qu'elle est en raison directe de l'élévation et des connaissances » (*M. H. E.*, p. 408-10).

C'est sur cette certitude, soigneusement distinguée des croyances dogmatiques et superstitions diverses, que s'appuie S.-M. dans ses objections au sensualisme<sup>1</sup> et particulièrement dans sa Lettre à Garat. Avec sûreté, ironie même, il relève les inconséquences du « citoyen-professeur<sup>2</sup> », l'imprécision de sa terminologie<sup>3</sup> : prêt à adopter indifféremment les dénominations d'âme, esprit, génie, raison, ce sont précisément celles de conscience et de sens moral que Garat exclut (*E. N.*, p. 68-9); autant d'entorses à la rigueur philosophique ressortissant toutes au refus *a priori* des philosophies de la conscience morale. Une méthode plus rigoureuse n'admettrait pas ces exclusions quasi superstitieuses<sup>4</sup>. De la méthode

1. Coupable de conclusions hâtives touchant les rapports du physique et du moral : « De ce que le sensible peut nuire à l'intellectuel et en suspendre l'activité, il ne faudrait pas en conclure que les facultés intellectuelles de l'homme soient le fruit de ses sens et la production des principes matériels qui agissent en lui : car ne pas tuer, ou donner la vie, sont deux choses très différentes. » *T. N.* I, p. 103-104.

2. En refusant l'existence de plusieurs organes correspondant à différentes facultés, Garat s'appuie sur ce qui se passe dans l'ordre physique et affirme que « c'est dans les *mêmes organes* que les sensations sont reçues, gardées, reproduites, combinées, etc... » C'est ici que S.-M. lui reproche de « n'avoir pas assez pesé [ses] expressions » car « si vous ne voulez pas, dit-il, qu'il y ait des organes différents, vous voulez par conséquent qu'il n'y en ait qu'un, et s'il n'y en a qu'un, il fallait donc mettre *dans le même organe* et non pas *dans les mêmes organes*. » (*E. N.*, p. 66.)

3. Malgré ses proclamations de rigueur terminologique, héritée de la méthode des géomètres, le langage de Garat est réducteur : tout y est ramené à *sentir*, le terme d'*universel* n'est pas monosémique : il peut, lui remontre S.-M. « n'exprimer qu'une universalité d'existence et non une universalité d'activité et encore moins une activité uniforme. C'est ainsi qu'on peut dire que le langage est universel parmi les hommes, quoiqu'ils ne parlent pas toujours et surtout quoiqu'ils fassent de leurs langues un usage si différent. » (*E. N.*, p. 83.)

4. Il est d'ailleurs dommage, et S.-M. semble lui-même le regretter, que le *Philosophe inconnu* n'ait pas eu en face de lui un adversaire à sa mesure. Loin de « frapper par leur netteté et leur concision », comme le dit M. Sekrecka (p. 159), les réponses de Garat laissent au contraire une fâcheuse impression de superficialité, bien qu'il s'agisse d'un texte recomposé à loisir. Rien d'étonnant donc à ce que S.-M. ait eu, le jour du débat public « tous les rieurs pour [lui] » (*Portrait*, n° 528).

saint-martinienne, deux principes essentiels se dégagent : nécessité de définir des ordres (analogie ne signifie pas identité et « toute erreur n'est qu'une vérité transposée », c'est-à-dire envisagée hors de sa classe ou de son ordre (*E. N.*, p. 117) et supériorité sur l'analyse de la synthèse (*E. C.*, p. 293-9). Dès son premier ouvrage, S.-M. affirmait son désir de ramener les hommes au « principe universel de la science » qui est aussi une science des principes. Les métaphores du miroir brisé, du monument en ruines, qui reviennent constamment sous sa plume, à propos des sciences de l'homme, soulignent la nécessité de ne point tenter d'expliquer l'unité par le fragment, l'organisme vivant par l'élément mort, enfin le supérieur par l'inférieur. Ces sciences humaines ont le grand tort d'user de principes ruineux, issus des résultats d'expériences entreprises à la lumière de suppositions qui ont servi de point de départ, au lieu de « principes sûrs et primitifs <sup>1</sup> ».

La philosophie telle que l'entend Garat se rétrécit aux dimensions du sensualisme qui rabaisse l'homme et limite l'étendue de ses facultés. Obscurcie par des préjugés et dissimulant souvent sous l'usage d'un même terme, la « sensibilité universelle » par exemple (*E. N.*, p. 70), des transpositions d'ordre, erreur majeure pour le théosophe, qui s'amuse aux dépens de Garat (*id.*, p. 72-3), elle ne saurait représenter la véritable philosophie qui ne s'arrête pas au seuil des « révélations ». Hostile aux mystères et à l'autorité des traditions écrites, celle-ci interroge, selon une méthode « expérimentale », les révélations naturelles de l'Univers et de l'homme intérieur, à la lumière de cette Raison suprême qui accède à l'ordre vivant du Désir primordial.

La philosophie ainsi entendue place « l'absolu véritable, non dans l'étendue ou dans la pensée, mais dans l'esprit, conçu comme supérieur aux catégories de l'entendement » et cherche à « fonder la nature sur cet absolu », comme le disait E. Boutroux, à propos de l'Idéalisme allemand, dans une étude consacrée à Jacob Böhme <sup>2</sup>. C'est en effet dans un courant d'inspiration traditionnelle, qui passe par le cordonnier de Görlitz dont la pensée s'est perpétuée en Allemagne précisément grâce aux traductions de S.-M. (comme l'a affirmé A. Koyré) qu'il faut situer le *Philosophe inconnu*.

Un Boutroux, un Koyré, dans la première moitié de ce siècle, n'ont pas dédaigné ces doctrines. Devrait-il rester inaperçu de la réflexion contemporaine le philosophe qui a affirmé, comme Rousseau, que « la parole a été nécessaire pour l'institution de la

1. *Mon livre vert*, n° 832 du manuscrit Watkins.

2. *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1925, p. 212.

parole » (*E. N.*, p. 133 et suiv.), qui a vu dans « les différences » les « seules sources de nos connaissances » (*T. N.*, II, p. 143), enfin qui a traduit et médité *Des trois principes de l'essence divine ou de l'engendrement éternel sans origine*<sup>1</sup>?

ANNIE BECQUE et NICOLE CHAQUIN

---

1. Nous remercions vivement M. R. Amadou qui a bien voulu relire notre article et nous apporter sa caution de spécialiste de Martines de Pasqually et de Saint-Martin.

N. B. - Il vient d'être créé une *Association des Amis de Saint-Martin* (Président d'honneur, R. AMADOU; Président, L. CELLIER). Pour tout renseignement, s'adresser à Mme N. Chaquin, 86, Bd Barbès, Paris XVIII<sup>e</sup> (tél. 255-63-50). (N.D.L.R.).