

La linguistique poétique d'un théosophe : langage, parole et désir chez Louis-Claude de Saint-Martin

Nicole Jacques-Lefèvre

Citer ce document / Cite this document :

Jacques-Lefèvre Nicole. La linguistique poétique d'un théosophe : langage, parole et désir chez Louis-Claude de Saint-Martin. In: Romantisme, 1994, n°86. Langue et idéologie. pp. 47-60;

doi : <https://doi.org/10.3406/roman.1994.5985>

https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_1994_num_24_86_5985

Fichier pdf généré le 02/04/2018

La réception est une *réaction*, qui suppose un travail, c'est-à-dire, comme dans la production du signe, une activité.

Par rapport au sujet qui doit les déchiffrer, les signes sont classés selon leur fiabilité : la liberté ne venant pas perturber l'expression des signes naturels, ou *indices*, ils sont totalement fiables. La nature est en effet

une corporisation dans laquelle le signe est toujours dans un rapport exact avec les propriétés invisibles qu'il doit manifester ; parce que ces propriétés sont toujours assises et comme couvant sur leurs signes, parce qu'enfin elles engendrent elles-mêmes ces signes [...] et que n'ayant à agir que sur une substance sans volonté, il n'est pas étonnant que les signes expriment toujours d'une manière claire l'action qui leur est imprimée ⁴.

En ce qui concerne les signes arbitraires, conventionnels, le rapport de signification n'est plus consubstantiel, encore que Saint-Martin exprime la possibilité, sur ce signe conventionnel, d'un travail poétique qui pourrait lui donner cette propriété. Il y distingue deux éléments, "le sens ou l'idée dont nous voulons que le signe soit l'organe", et "le signe lui-même, quel qu'il soit". Ce pouvoir de réunir dans le processus de signification deux éléments hétérogènes est le privilège de l'homme, un de ses *droits éminents*, le commerce animal ne présentant pas "la faculté de se créer des signes, ni celle d'en varier la signification" ⁵. Conséquence directe de la liberté humaine, cette faculté est à la fois négative – elle introduit l'erreur et la variation, produit un effet de brouillage des signes naturels – et positive. En effet, toute l'oeuvre de Saint-Martin tend à définir, par approches successives, le travail de *réintégration* par lequel l'homme peut redevenir expression de Dieu, et dans lequel son activité de déchiffreur mais aussi de créateur de signes joue un rôle essentiel.

Envisagée du côté de la réception, la division entre signes naturels et signes conventionnels n'est plus pertinente qu'au niveau de la fiabilité, car tous obéissent à la même finalité : la communication, c'est-à-dire pour Saint-Martin la réunion du séparé. Tout signe, qu'il soit naturel ou artificiel, est en effet lié à l'existence d'une séparation, d'un obscurcissement de l'essence : il est "la représentation ou l'indication d'une chose séparée ou cachée pour nous" ⁶. Ainsi, l'homme ne communique-t-il ses pensées que pour tâcher "de rapprocher [les autres] de lui, de les assimiler à une image de lui-même, en s'efforçant de les envelopper dans son unité" ⁷. Nostalgie de l'unité donc, qui rend la théorie saint-martinienne du signe inséparable de la notion de désir. La différence, la séparation nécessaires à l'existence du signe opèrent en effet comme stimulants du désir. Le signe est dans cette théorie le produit d'une nostalgie ontologique ; il peut aussi en devenir le symbolique remède : "Tous les êtres, remarque Saint-Martin, ont leurs signes naturels à eux, et c'est sur le commerce réciproque et sur le discernement de tous ces signes naturels qu'est fondée la vie et l'occupation de toutes les créatures, chacune selon sa classe et son espèce" ⁸.

L'existence des êtres est donc définie comme un processus d'ordre essentiellement sémiologique, à trois niveaux : rapport au signe, ou déchiffrement, rapport à l'autre par l'intermédiaire du signe, ou communication, mais aussi rapport du sujet à lui-même. Le moi, dit Saint-Martin, "enseveli dans un profond sommeil, doit être réveillé par les objets extérieurs jusqu'à ce [qu'il puisse] se connaître assez pour apercevoir l'étendue de ses facultés" ⁹. Ou encore : "nous n'aurions point de sensations, point d'idées, point le sentiment de notre judiciaire, ni celui de notre moi intime, sans la communication, la réunion ou le contact avec nous de quelque chose d'extérieur et de distinct de nous" ¹⁰. Le signe est le médiateur obligatoire entre l'homme et les choses,

aussi bien qu'entre le sujet et sa conscience d'être. C'est lui, et non l'objet, ou c'est l'objet en tant que signe, qui produit la réaction humaine. C'est lui qui donne la possibilité de la connaissance du monde, mais aussi l'éveil à la conscience de soi. Cet éveil obéit à un scénario que Saint-Martin recherche jusque dans l'origine, et qui s'intègre, intimement lié au schéma de l'émanation, de la chute et de la réintégration de l'homme, à une histoire mythique du langage dont il s'agit à présent d'examiner quelques composantes.

Histoire mythique du langage

La nécessité de l'existence d'un langage originel se déduit pour Saint-Martin de la "loi universelle qui assujetti tous les êtres à avoir leurs signes" ¹¹ : elle est une conséquence directe du pan-sémiotisme. L'homme devrait avoir un langage naturel qui lui soit propre. Or il ne dispose que de deux systèmes de signes, l'un conventionnel, l'autre – les cris et les gestes – naturel certes, mais qui ne lui est pas spécifique. Pour Saint-Martin, il est impensable que ce dernier soit à l'origine du langage articulé. Il pose donc une différence absolue entre ce mode de communication qui est "de l'ordre de son animalité", ce "langage borné et obscur", et celui "dont la nature intellectuelle des hommes les rend susceptibles" ¹². L'invention du langage conventionnel relève donc d'un manque.

L'homme s'est environné sur toute la terre de signes de son invention [... qui] ne doivent se regarder que comme des ressources de son industrie pour suppléer aux véritables signes naturels qu'il devrait avoir à lui, ainsi que tous les autres êtres ont les leurs, droit fondamental dont il paraît privé ¹³.

Ainsi, c'est parce qu'il ne peut plus faire naturellement sa révélation, c'est-à-dire jouir d'un langage naturel conforme à sa nature d'être intellectuel, que l'homme a dû s'inventer un langage, et cette nécessité désigne en creux l'existence originelle de ce langage naturel :

Si l'homme n'a point à inventer les gestes, les mouvements et les signes qui tiennent à son animalité, il ne devrait pas non plus avoir à inventer les signes qui tiennent à sa pensée et à son langage ; d'où il résulte qu'il devrait exister pour lui une double espèce de signes naturels et que ses langues d'institution ne comblent pas le déficit ¹⁴.

L'invention du langage conventionnel est liée à la perte de privilèges, liée à une chute, à la chute d'Adam, c'est-à-dire à l'entrée de l'homme dans le temps, dans l'histoire. Quant aux défaillances du langage conventionnel, elles s'inscrivent dans cette ambivalence qui caractérise pour Saint-Martin le statut de l'homme historique : conséquences d'une imperfection, elles éveillent en l'homme le sentiment du manque, en font un *homme de désir* perpétuellement en quête de son perfectionnement, dans un état que nous pourrions qualifier de nostalgie énergétique. Elles l'incitent donc à un travail proprement poétique, qui produira un nouveau langage adéquat à son être vrai.

Ainsi peut-on mieux comprendre, lors du fameux débat aux Écoles normales ¹⁵, sa réfutation de l'interprétation donnée par Garat de l'axiome rousseauiste de la nécessité de l'existence de la parole pour la création de la parole. Pour Garat, qui suit Condillac, cette première parole est le

langage d'action, produit des sensations et des mouvements mécaniques des organes, et les signes donnés par la nature ont donc précédé naturellement les signes constitués par

l'homme. L'homme n'a pu créer une langue que sur le modèle d'une langue qu'il n'avait pas créée.

Saint-Martin, on l'a vu, ne nie pas l'existence de ce langage d'action, mais la possibilité qu'un langage du besoin puisse servir de modèle au "langage expressif et analogue de la pensée" ¹⁶, qui s'inscrit pour lui dans une différence radicale.

Saint-Martin fait donc l'hypothèse, qui pour lui est une certitude, de l'existence primitive d'une "langue véritable et originelle, attribut nécessaire" à l'homme pour "manifeste son être intellectuel" ¹⁷. L'homme était à l'origine créé pour être la manifestation de Dieu, son *miroir* le plus pur. Sa langue, expression immédiate d'une pensée qui est fragment de l'intellect divin, était le signe même du *Principe intellectuel*. Elle était *fixe et invariable*, et dans un rapport de motivation à l'objet : "chaque mot portait en soi la vraie signification des choses et les désignait si bien qu'il les faisait clairement apercevoir" ¹⁸. Mais le mot prononcé par Adam, premier des poètes, ne faisait pas que désigner les choses, il était producteur de sens ¹⁹, véritablement créateur dans la mesure où la nomination de l'objet constitue pour ce dernier un véritable mode d'accession à la présence. Il répète le processus originel de la création divine, que seule la vraie poésie pourrait, dans le monde déchu, retrouver.

La transmission de cette langue originelle de Dieu à l'homme n'est pas à proprement parler un don. Elle est pensée par le théosophe sur le double mode du germe et de la transmission maternelle, à partir de la reconnaissance d'un phénomène social : "L'homme naît partout au milieu des siens, et partout il a lieu d'attendre d'eux la langue conventionnelle particulière qu'il est appelé à parler dans le climat où il est né" ²⁰. Dans l'état primitif, la Divinité assume donc cette fonction familiale, et cette communication première est déjà inscrite dans l'ordre du signe :

Le germe radical de la pensée n'a pu lui être transmis que par un signe ; car entre les mères et les enfants il y a le mode de génération, de nutrition, d'éducation qui offre autant de signes indispensables pour la transmission et l'entretien de la vie des rejetons qui la reçoivent, et l'idée-mère aura dû suivre la loi de toutes les mères à l'égard de ses propres générations ²¹.

Le germe transmis, la particulière nature de l'homme lui permet d'en développer une forme déjà *sensible*, puisque toute manifestation est sensibilisation, une *corporation* ²² à la fois sonore (ce que les anges mêmes lui envient) et de l'ordre de l'écriture, de la trace.

Saint-Martin, comme le montrent les réflexions que je viens de citer, utilise souvent les mêmes expressions pour parler de l'origine du langage et de celle de la pensée. Ses réflexions sur les rapports du signe et de la pensée ne sont pas en effet sans ambiguïté. S'il lui arrive de réfuter la théorie de l'antériorité du signe, ce n'est pas *stricto sensu* pour défendre celle de l'antériorité des idées, mais pour évoquer plutôt une acquisition simultanée de la pensée et du langage. C'est dans un point de vue logique plus que chronologique que les idées précèdent les signes, qui en sont l'expression. Mais on peut dire aussi, précise-t-il, que "les signes se présentent avant les idées", car "sans eux elles n'auraient aucune existence", ou que "l'existence des idées premières et les plus sensibles supposait l'existence de signes". Il reconnaît enfin qu'"aucune idée ne peut naître en nous sans le secours essentiel des signes" ²³, où nous retrouvons la théorie de l'existence en l'homme d'un *germe*, c'est-à-dire

d'une virtualité. Le verbe *naître* doit en effet être ici entendu dans le sens du passage de l'existence virtuelle à l'expression active.

Cette langue originelle a été perdue lors de la chute, lorsque l'homme, de *pensant* est devenu *pensif* – selon la belle expression que Saint-Martin emprunte à son premier maître, Martines de Pasqually –, lorsque ses pensées ont cessé de naître en lui pour trouver leur origine à *côté de lui*, lorsque le rapport direct à la Divinité a été perdu. Pourtant, si l'homme a pu, après la chute, retrouver un langage, c'est qu'il était non pas une table rase, mais une *table rasée*, c'est-à-dire que subsistaient en lui les *germes* du langage. Le langage conventionnel portera d'ailleurs des traces du langage originel. Ainsi de ce langage spécifique que constituent les *nombres*²⁴, qui expriment de façon immuable les lois des êtres et sont donc au plus près de l'expression divine. Ainsi de la grammaire générale, inscrite elle aussi du côté de la loi, et qui est le "résultat de l'ordre inhérent à nos facultés intellectuelles". Enfin, signe, en creux encore, de cette langue perdue, le "penchant naturel que nous avons tous pour exprimer les choses par les signes ou les mots qui nous paraissent les plus analogues", et qui nous fait goûter un "plaisir secret"²⁵ quand il nous les offre. Où l'on retrouve la poésie : le grand écrivain, le grand poète est, pour Saint-Martin, par le travail constant qu'il effectue sur la langue, le continuateur de Dieu sur terre.

L'origine du langage conventionnel n'est donc pas pour Saint-Martin strictement humaine, mais n'est pas non plus de l'ordre d'une révélation miraculeuse. De même que l'homme *pensif* vit dans une *atmosphère de pensées*, il est plongé par Dieu après la chute dans un *bain de langues* qui, réagissant sur les *germes* qu'il porte en lui, permet l'apprentissage d'une langue-mère. Il s'agit d'une *infusion* progressive dont le modèle est cette fois donné par l'action des nourrices sur les nouveaux-nés, le schéma de l'histoire individuelle étant analogue pour Saint-Martin à celui de l'histoire de l'espèce :

Les nourrices et les bonnes infusent aux enfants, dès le berceau, des noms et des mots de toutes sortes, liés aux langues qu'ils parleront un jour. Ces enfants ne comprennent encore rien à ces mots et à ces noms, parce que leur intelligence n'a encore aucun développement, mais ce sont des germes semés en eux, et qui doivent trouver leurs fruits dans le temps²⁶.

Ainsi l'acquisition de ce qu'on pourrait désigner du terme lacanien de "trésor de la langue maternelle", fournit-elle le modèle de l'acquisition du langage second, très proche encore, lors de son émergence, du langage originel.

L'entrée dans l'histoire est néanmoins aussi, symboliquement, une sortie de l'état mythique de perfection absolue. Les sens de l'homme, devenus matériels, constituent des *medias* moins parfaits que ceux dont il jouissait dans son état paradisiaque, et la dégradation du langage commence très vite. Il en découle entre autres conséquences que la perte de la langue première ne se pose pas pour Saint-Martin à proprement parler en termes d'oubli. Il ne s'agit pas de retrouver des mots perdus, des signes fixes, mais de retrouver un juste rapport aux choses, de cultiver des facultés atrophiées. La langue primitive n'est pas dans le passé, elle est en attente, en latence dans l'homme.

La dégradation de la langue constitue d'ailleurs, pour Saint-Martin, une preuve de l'origine divine du langage. Si la sensation avait été à l'origine du langage, celui-ci, pense-t-il, aurait dû s'auto-réguler par corrections successives, puisque l'appétit à la

sensation matérielle restait toujours égale à elle-même. Alors que, dans l'hypothèse d'une origine divine, tous les avatars historiques, toutes les "erreurs de culture" du germe ne pouvaient qu'altérer la perfection première. Ainsi explique-t-il aussi l'histoire des langues historiques, selon un schéma de la répétition qui structure l'ensemble de sa pensée. Après la restitution du langage, la faute première se répète : l'homme opère une seconde tentative d'usurpation, abuse des biens qui lui ont été redonnés. L'effet en est à nouveau, bien qu'à un degré moindre que dans le scénario primitif, une confusion de l'intelligence, un obscurcissement analogue au sommeil dans lequel avait été plongé Adam séduit par l'*Etre pervers*²⁷, nom donné par Saint-Martin au diable tentateur. C'est alors que se situe l'invention proprement dite du langage conventionnel. L'homme ne voit plus

les choses dans leur nature [... et leur donne] des noms qui [viennent] de lui et qui, n'étant plus analogues à ces mêmes choses, ne [peuvent] pas les désigner, comme leurs noms naturels le faisaient sans équivoque. [...] toute connaissance vraie étant perdue, il fallut [aux hommes] employer les objets sensibles pour signes de leurs idées²⁸.

Pourtant, ce langage troisième conserve encore quelque rapport avec les deux premiers et ce n'est, dit Saint-Martin, que pour "se conformer à l'usage reçu" qu'il emploie "le mot de *langues conventionnelles*". Car, ajoute-t-il, "je prétends qu'il n'y en a aucune qui mérite ce nom, puisque dans celles que nous nommons ainsi, il n'y a pas un mot qui, primitivement, ne naisse de l'imitation et du grand foyer des applications allégoriques, nominales ou autres"²⁹.

Toute langue est et reste image. Nous sommes à nouveau dans la poétique.

L'emblème de la répétition du crime premier, c'est Babel, *emblème*, dit Saint-Martin, "qui annonce bien plus encore l'obscurité et la confusion de l'intelligence de ces peuples, que la variété de leur langage sensible et habituel". C'est cette confusion qui provoque le second temps de l'évolution, celui de la multiplication des langues, qui sépare les hommes des uns des autres, les pousse à se rassembler en sectes, en peuples de plus en plus nombreux, chacun d'entre eux considérant "le même être sous une face et une acception particulière". D'où "une multiplication des tableaux de la vérité, et des signes qui leur sont relatifs"³⁰. L'une des langues ainsi formées est naturellement privilégiée, c'est l'hébreu, dans laquelle Saint-Martin voit le *type* de toutes les autres, et qui contient le plus de *traces*, de *vestiges* de la langue primitive. C'est qu'elle est perpétuelle énergie en acte, et que chacun de ses mots produit "éternellement de nouveaux sens et dans un nombre infini", du moins avant la création des points massorétiques, que Saint-Martin critique vivement³¹.

Dans l'histoire de la variabilité même, on retrouve d'ailleurs l'ambivalence qui caractérise la pensée saint-martinienne : les langues, au cours de leur histoire, connaissent alternativement dégradations et restaurations ; elles ne peuvent jamais être dites véritablement "mortes", mais seulement "veuves", et sont toujours susceptibles de redevenir "épouses et mères", d'être à la source de nouvelles langues³². Après la confusion des langues, un processus de restauration, d'"accroissement progressif" se met aussitôt en place, conjointement aux progrès de l'homme lui-même, tels qu'encore une fois l'évolution individuelle en donne l'image : si des

passions orageuses font perdre à l'homme jusqu'au souvenir des premières faveurs d'intelligence qu'il avait goûtées au sortir de l'enfance, [...] bientôt aussi on le voit se délivrer de ces entraves pour s'élever vers les régions des sciences et de la raison et marcher dans des sentiers immenses de lumière et de vérité, qui s'étendent chaque jour devant ses yeux et vont se perdre dans l'infini ³³.

Babel, c'est donc en quelque sorte l'image d'une adolescence tumultueuse. Mais la multiplication des langues n'est, pour le "Philosophe inconnu", pas un mal en soi, elle ne l'est qu'en sa conséquence : l'incommunicabilité. Si tout homme est le miroir de la Divinité, aucun homme n'est semblable à un autre, et la "multiplication des tableaux de la vérité et des signes qui leur sont relatifs" ³⁴ peut être considérée aussi comme la pleine et multiple "manifestation et corporisation des merveilles divines", comme dit ce disciple de Jacob Boehme. Cet éloge théosophique de la multiplicité marque d'une certaine originalité l'idée, par ailleurs classique, d'une supériorité de la parole sur l'écriture. Bien que l'écriture, "parlant aux yeux et sans bruit et dévouée à l'intellectuel et au moral" de l'homme puisse apparaître "plus noble que la réalisation sensible du son", l'"activité" des langues, leur "force", proviennent de "l'intonation et des diverses prononciations qui peuvent varier à l'infini le sens des mots" ³⁵. Ainsi la langue des sourds-muets, à laquelle il s'est aussi intéressé, lui paraît-elle "pécher fortement par l'expression en ce qu'elle est privée des avantages inappréciables qui se trouvent dans la prononciation" ³⁶. Le langage ne peut déployer sa force, son énergie latente que dans la profération, dans la parole, *apanage* de l'homme : nous sommes à nouveau aux confins de la poétique.

Si donc la confusion babélique peut symboliser une fixation mortelle de chaque peuple sur son point de vue, une mutilation, un appauvrissement des possibilités de l'être, le "don des langues" vient tout aussi symboliquement en réparer l'effet négatif, tout en préservant le bénéfice d'un accroissement des signes. L'homme retrouve le double statut qui devait le caractériser : être à la fois l'incarnation d'une multiplicité de possibles, et être capable de percevoir le monde dans cette multiplicité. Les noms des êtres ne doivent pas être une définition limitative, qui ne pourrait "manquer de [les] réduire, pour ne pas dire de [les] estropier, mais une expansion indicative" de ce qu'ils sont. Ils peuvent être modifiés ou multipliés. Le don des langues, c'est alors la possible aptitude à cette fructification du nom des êtres, en même temps que la possibilité d'une connaissance proprement divine : "Nous sommes faits", écrit-il, "pour contempler tout, comme Dieu, dans un grand ensemble" ³⁷.

Langage et société

Les réflexions de Saint-Martin sur le langage conventionnel ne se séparent pas d'une réflexion sur la nature sociale de l'homme : "N'est-il pas évident, écrit-il dès son premier ouvrage, que la Nature sensible et la Loi intellectuelle appellent également l'homme à vivre en société ?" ³⁸ C'est pourquoi il critique vivement les expériences faites sur des enfants sauvages ou artificiellement isolés, et qui devaient permettre l'observation de l'hypothétique naissance d'un langage naturel. La culture du germe langagier est proprement humaine : "la source génératrice [*i.e.* Dieu] donne le germe de l'idée, et l'homme doit lui donner la corporisation" ³⁹ et, pour fructifier, les germes demandent une "réaction extérieure, qui les mette en jeu et en action".

Priver l'enfant de son environnement humain, c'est donc : "le mettre dans le cas de laisser étouffer ses facultés, sans qu'elles produisent le moindre fruit" ⁴⁰.

Réfutant à la fois l'hypothèse des idées innées et celle du sensualisme absolu, Saint-Martin voit dans l'éducation un développement de ce qui n'est en l'homme qu'à l'état virtuel, et qui, sans l'action d'éléments extérieurs, ne pourrait produire aucun effet. Ces "éléments extérieurs" sont, précise Saint-Martin, les "impressions sensibles", mais surtout le "signe analogue", la parole des autres. Immédiatement après la chute, l'homme avait été restauré par Dieu dans un état que j'ai déjà évoqué et qui, pour ne plus être celui de l'origine, n'en était pas moins presque idéal. L'apprentissage de la langue se faisait donc très rapidement. Dans le temps de l'histoire proprement dite, eu égard à la "lenteur indispensable au perfectionnement de notre intelligence" ⁴¹, la maturation du germe s'inscrit temporellement dans la durée de l'apprentissage. Par ailleurs, alors que la loi divine respectait l'ordre et les "progressions", les instituteurs humains ne savent plus suivre le "cours progressif de la végétation" du germe, et, remarque très rousseauiste, apprennent trop tôt aux enfants à parler. D'où une multitude de déviances et d'erreurs que l'homme, à l'aube de son histoire, a dû éviter.

La lenteur de l'éducation est liée surtout au fait que, plus on monte dans la chaîne des êtres, plus grand est l'écart entre l'être et son signe, et plus important le risque d'erreur. On a vu que la nature produisait des signes fiables, "expression active, actuelle et muette de propriétés des êtres". C'est qu'en elle "le jeu de l'être et sa langue ne font qu'un". Les cris sont déjà des représentations, et il y a rupture entre la langue et l'objet. Dans la parole, "la distance entre l'existence et l'expression est maximale". C'est parce que l'homme est soumis au statut de la représentation que l'acquisition du langage nécessite une éducation qui tente de combler la distance entre le mot et la chose, qui tente de "remplir l'intervalle" ⁴².

Les signes sont l'expression, la nécessaire corporisation de l'idée, mais l'homme, dit aussi Saint-Martin, "ne parle que parce qu'il désire" ⁴³. La création divine elle-même, présentée comme une expression, un langage, est suscitée par le désir de Dieu de se connaître et de se communiquer, de se créer des *miroirs*. Dieu apparaît lui aussi, dans la conception saint-martinienne, soumis au principe de la virtualité, car

toutes les merveilles de l'éternelle et indissoluble existence s'opèrent dans un secret si profond et si caché qu'elles ne seraient pas connues du Principe lui-même, s'il n'avait près de lui des miroirs qui les lui réfléchissent ⁴⁴.

Il est soumis au principe de la représentation, puisque "la Cause première elle-même est soumise, ainsi que tout ce qui tient à son Essence, à la nécessité de ne pouvoir rien manifester sans le secours de ses attributs" ⁴⁵. Si l'homme a besoin de parler, de "rendre sensible toutes ses pensées et toutes ses affections" ⁴⁶, c'est dans un mouvement analogue à celui du désir divin qui fait passer les essences spirituelles de "l'état de dispersion absolue ou d'indifférence" à l'état de "sensibilité caractérisée", à cet engendrement d'images qui est le "développement actif des propriétés divines" ⁴⁷.

C'est d'ailleurs la spécificité humaine du rapport désirant à l'autre qui explique pour Saint-Martin l'absence de "langue proprement dite" chez les animaux. L'animal ne voyant "que lui dans l'objet de son affection" vit et "s'assouvit" ⁴⁸ dans une sorte de narcissisme primaire : le langage lui est inutile. L'homme au contraire renonce à cette jouissance de l'imaginaire, et c'est le langage qui lui permet le rapport à l'autre, l'accès au symbolique. Du côté du divin, la chute de l'homme, en "ternissant les

miroirs” de la Divinité, a amené celle-ci à se détourner de l’homme pour se replonger dans sa “propre contemplation”, pour se laisser subjugué par cet “impérieux et attachant attrait qui l’entraîne éternellement vers elle-même”⁴⁹, et auquel l’homme devra l’arracher par un travail de *sabbatisation de la Parole*, analogue, à la limite, aux conditions dans lesquelles l’homme s’est trouvé pour apprendre à parler. C’est à l’homme, en répondant au désir de Dieu, à le soustraire à ce qui apparaît aussi comme une relation narcissique à lui-même, à lui rendre sa langue.

De quelques caractéristiques des langues humaines

Saint-Martin ne reste pas toujours à ces hauteurs métaphysiques. Il s’est penché aussi sur certaines caractéristiques des langues humaines, sur l’influence qu’ont sur elles le climat, les institutions, sur l’action réciproque de l’histoire des peuples et de leurs langues qui, “influant sur leurs mœurs et sur leurs caractères, influent aussi sur leurs destinées, et sont comme l’esprit de leurs annales”⁵⁰. Il s’est surtout interrogé sur la signification symbolique de la grammaire : je ne donnerai ici que quelques exemples de ses réflexions. On a vu que la grammaire, expression de l’ordre et de la loi, était pour lui l’un des principaux vestiges de la langue primitive. Lors même que le jugement exprimé est de qualité médiocre, elle l’inscrit du moins dans une “expression régulière”⁵¹. Aussi l’homme sera-t-il, dans son travail de régénération universelle, qualifié de *grammatical-vif*⁵². Théosophe de l’action, c’est autour de celle-ci que Saint-Martin va évoquer le développement de l’opération langagière. C’est dire l’importance primordiale, pour lui, du verbe, “vraie image de l’action”, potentiel énergétique sur lequel “tout l’oeuvre sensible est appuyé”⁵³, et dont la suppression signifierait l’inactivité de l’être et la dissolution universelle. Signe divin par excellence, l’homme lui-même est verbe et devrait, continuant l’action divine, “verber”⁵⁴ toujours, expression qui constitue une magnifique définition du travail poétique. Si les verbes se réduisent finalement à un seul, le verbe être, “base de toute existence”⁵⁵, les substantifs “innombrables” représentent “l’infinité des propriétés d’opération de l’esprit”⁵⁶. C’est le verbe encore qui permet au nom et à l’adjectif de “recevoir leur union et manifester des propriétés”, mais l’adjectif lui-même n’est que l’image de la matière, effet d’une réunion temporelle et vouée à la dissolution. Quant aux genres, ils sont l’image des “principes opposés” et “irréconciliables”⁵⁷, ils valent par leur opposition dialectique, mais leur attribution relève de l’arbitraire, est issue du règne des circonstances et des habitudes. En fait, Saint-Martin raconte à nouveau les mythes centraux de sa théosophie dans ses conceptions grammaticales, de même qu’il expose sa théosophie en termes très souvent linguistiques, que l’histoire de Dieu de l’homme et de l’univers se raconte chez lui comme une grande aventure du langage.

Il faudrait aussi mentionner son indifférence quant à l’ordre des mots⁵⁸ et la hiérarchie des langues, exception faite, nous l’avons vu, de l’hébreu. Je voudrais simplement conclure cette schématique esquisse en soulignant son éloge du comparatisme. Dès son second ouvrage, le *Tableau naturel*, il y voit une amorce de ce “rapprochement des langues”, épisode de la lutte contre la douloureuse division du genre humain. Dans son dernier écrit, le *Ministère de l’homme-esprit*, il annonce la troisième époque du monde, celle de l’action et de la parole, dont il voit un double signe dans la Révolution française et le comparatisme. Les recherches sur l’Asie le fascinent :

il cite des exemples tirés des langues indiennes et chinoises, et cette linguistique comparatiste est pour lui symbolique du dynamisme d'une unité non refermée sur elle-même, et constamment susceptible de nouvelles manifestations. Le langage se réinscrit grâce à elle dans un travail de continuelle génération, car *l'homme-esprit* se devant de faire travailler la langue, de la faire produire, trouvera dans les rapprochements avec d'autres langues comme avec d'autres formes poétiques autant de fructifications en puissance. Le caractère langagier attribué par lui à la connaissance le conduit aussi à voir dans la découverte d'autres civilisations une espérance, pour l'homme nouveau qu'il appelle de ses vœux, d'accès à la connaissance universelle, le premier pas vers le point de vue divin. Pour Saint-Martin, comme pour Jacob Boehme ou Hamann, il n'y a de réalité que dite, et l'action conjuguée du comparatisme linguistique et de la pratique poétique du discours doit permettre à l'homme d'accéder enfin à la plénitude des choses.

Poétique

Exilé dans un univers opacifié et rendu muet par la Chute, mais où tout "fait signe", exhibant dans son langage même où prolifèrent les *mots morts* et les *ombres de parole* les traces de la déchéance, l'homme n'en renferme pas moins dans son moi intime, on l'a vu, le germe du Verbe qui l'a émané. Le travail sur le langage, écho de l'acte créateur du Verbe divin, est l'oeuvre du vrai poète, et la parole poétique est investie de plusieurs fonctions, dont la première est de dissiper les *voiles*, les illusions entretenues par un discours du futile et du divertissement. Parole née dans l'angoisse et la douleur, elle dit d'abord le monde comme lieu d'exil et l'homme comme un être marqué par la déchirure, par le manque. Elle révèle à *l'homme du torrent* le sens vrai de son inquiétude, l'ouvre à la fois à la nostalgie et à l'attente, en fait un *homme de désir*. A ce titre, elle peut être qualifiée de *curatif violent*, de *feu dissolvant*, qui va opérer par une *vivante violence* afin d'arracher l'homme à la torpeur qui l'a saisi depuis qu'il s'est laissé séduire par les *prestiges* de la matière, et qu'il vit dans une sorte de *somnambulisme* ⁵⁹.

Mais la parole poétique est aussi l'expression même de l'activité humaine à son plus haut niveau, "la plus sublime des productions des facultés de l'âme" ⁶⁰. Elle est savoir et travail, et opère sur l'homme et les choses, et sur les relations qu'ils entretiennent, une perpétuelle modification. La traduction poétique des signes muets du monde les fait atteindre à la profération sonore et les rend au mouvement vital. Elle est bien supérieure à toute appréhension conceptuelle, et révèle dans l'objet une présence qu'elle fait accéder à la manifestation sensible. A l'opposé de la définition qui "réduit" l'objet, de la description qui le "fige" ⁶¹ ou du récit qui n'en livre qu'un état déjà dépassé, la parole poétique, fortement imagée, saisit l'être dans son dynamisme et en libère tous les possibles. Dans le langage poétique se rejoue donc l'acte original de la création : la parole, en disant l'être, le porte à l'existence, le fait *fructifier*, et l'homme devient le continuateur de Dieu dans l'univers.

Cette fonction magique de la parole – sans rapport avec une poétique qui célébrerait seulement les pouvoirs imitatifs et descriptifs de l'aspect phonique des mots, Saint-Martin n'était pas grand admirateur de Chateaubriand – s'exerce aussi sur celui qui la prononce. Saint-Martin évoque son action en des métaphores physiques violentes, celles-là mêmes qui ont suscité la méfiance des critiques spiritualistes du XIX^e siècle ⁶².

Née dans le *centre* de l'homme, la parole est d'abord lente *fermentation* et se nourrit de la *substance* même de l'être avant de "faire explosion", d'opérer "comme un feu qui doit tout amollir, tout dissoudre, tout embraser" ⁶³, libérant toutes les potentialités énergétiques en sommeil. Elle peut alors restaurer les *rappports* oubliés, les analogies et les correspondances enfouies, faire renaître cette *intime sympathie* qui, tout en respectant les différences et les identités individuelles, abolirait entre le sujet et l'objet de la connaissance, entre le moi et l'autre, les habituelles frontières, et permettrait entre eux la libre circulation du désir, et l'accession à une jouissance commune.

Cette conception active de la poésie, qui "engendre en nous [...] l'explosion active et continue de tout ce qui est", suppose qu'à l'encontre du langage commun qui n'est que "redites et réminiscences", le langage poétique soit toujours *neuf*, qu'il opère un constant travail sur lui-même, qu'il soit perpétuel foisonnement, fructification du signe. La parole poétique est dans un processus continu d'auto-engendrement, comme Dieu qui, selon l'expression boémienne, est "éternel engendrement sans origine". Si le Nom divin est inconnaissable, sinon dans son devenir, c'est qu'il est lui aussi "toujours nouveau", parce qu'il assure le "perpétuel développement des merveilles" du Principe suprême. C'est le même modèle divin qui explique le statut privilégié de l'image : Dieu ne peut se connaître lui-même qu'en exprimant ses puissances sous forme d'images qui naissent dans le miroir sensible de la *Sophia*, et cet acte d'auto-connaissance est en même temps celui de la création. Ainsi l'image poétique va-t-elle manifester la vérité, au sens où sa matérialité sonore va en révéler l'être. Elle est sensibilisation continuelle du mystère du monde et du désir de l'homme, et l'image un miroir qui rassemble, concentre les significations, leur donne une consistance et simultanément assure leur développement, leur diffusion, leur expansion. C'est en ce sens que le style, qui fait accéder à l'être l'ineffable, peut être dit figure du *magisme* divin et véritable *Sagesse (Sophia)*.

Une telle conception de la poésie, définie comme la Parole même, ne pouvait qu'impliquer une violente critique des esthétiques classiques, et de "toutes les règles et formules qui constituent les codes littéraires" ⁶⁴. Ainsi les règles de la versification sont-elles, au même titre que la mesure musicale, interprétées au mieux comme suppléance d'une harmonie perdue, mais ne peuvent qu'entraver la production d'un discours vivant. Et Saint-Martin regrette qu'aucun génie ne soit venu en libérer la littérature française, qui a dégénéré pour avoir trop respecté un "arrangement méthodique des idées et des expressions" ⁶⁵, pour avoir oublié que le "désordre du génie" ⁶⁶ est supérieur à tous les effets obtenus dans le cadre d'une contrainte formelle. La forme ne devrait être que l'expression directe et vivante de l'être, s'incarnant dans des images "jaillies du centre". La préférence de Saint-Martin va donc à une prose poétique, fragmentaire, métaphoriquement définie comme une suite d'*éclairs*, d'*étincelles* : on est bien proche de certaines formes privilégiées du romantisme allemand. Saint-Martin condamnait la littérature de son temps pour avoir réduit la métaphore à l'état d'*ornement factice* et froid tandis que le comparatisme naissant, que nous avons déjà évoqué, allait lui permettre de rencontrer d'autres formes d'écriture. Outre les poètes bibliques, ce sont en effet les écrivains asiatiques qui lui semblent au plus près de cette poésie idéale, proprement énergétique. Ils ont laissé aux "mots pittoresques leur énergie" ⁶⁷, n'ont pas craint les contrastes violents, les images "hardies [...] imposantes et extraordinaires". C'est que, pour accomplir sa fonction d'éveil, la parole poétique ne doit pas craindre de faire usage de "sensations fortes" ⁶⁸, de faire violence au lecteur. Alors seulement elle pourra pénétrer jusqu'à sa *racine*, produire en lui la

réaction qui fera fructifier son *germe*, et lui permettra de *verber* à son tour. La vraie poésie est celle qui fait de tout lecteur un poète.

C'est pourquoi Saint-Martin va bien au-delà de l'éloge du poète inspiré, enthousiaste au sens propre du terme. La parole poétique est pour lui manifestation d'un pouvoir illimité :

la véritable littérature est vaste comme l'infini, et [...] faite pour jouir comme lui des privilèges les plus immenses ⁶⁹,

et l'action de l'homme qui s'est fait poète ne se limitera pas à la réparation de la faute adamique, à la restauration universelle de l'harmonie. Il mettra en oeuvre ce qu'Adam n'a pas su faire, et deviendra un véritable Dieu dans le monde, supérieur aux anges mêmes qui ne pourront connaître les merveilles divines que par la médiation de sa parole qui les leur rendra sensibles, capable, nous l'avons vu, d'arracher la Divinité au narcissisme auquel l'avait renvoyé la Chute d'Adam.

La parole poétique n'est pas sans risque : elle est engagement de tout l'être, et la "soif ardente", le "besoin voluptueux" ⁷⁰ qui s'y expriment sont signes aussi d'un danger permanent, celui de la répétition de la faute adamique. A trop vivre des images, on risque de voir son identité se dissoudre et de succomber aux prestiges des "figures trompeuses et disparates" engendrées par celui qu'il nomme significativement *l'Etre pervers* ⁷¹, et qui, à la limite, n'est peut-être qu'un symbole de cette perversion interne du langage qui est une forme de la déshumanisation. Aux frontières de la folie et de la mort, le poète doit savoir aussi maîtriser les forces contradictoires, canaliser les tensions énergétiques au sein d'une harmonie toujours menacée.

Loin des conceptions instrumentales ou purement dénotatives du langage, proche, encore une fois, de Hamann, mais aussi de Herder ou de Humboldt, Saint-Martin insista, en cette période charnière du XVIII^e au XIX^e siècle, sur sa génétique vivante, trouvant son aboutissement dans la parole poétique. Contre l'optimisme un peu simpliste des Idéologues et leur projet de perfectionnement rationnel des signes, il a dit que seul le poète était capable de renouveler le langage, et que ce projet impliquait des bouleversements d'être. La parole poétique est énergie, action, sens en expansion : elle agit simultanément sur le monde et sur celui qui l'énonce, pour achever son action au niveau de la réceptivité d'autrui, qu'elle métamorphose à son tour. Enfin, au seuil des grandes théories romantiques, il a affirmé que la vraie poésie était, au plus haut sens du terme, philosophie, que la pensée n'accédait à l'existence et à la vérité de l'être que parlée, et que toute parole vraie était parole poétique.

(E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud)

OEUVRES DE SAINT-MARTIN CITÉES DANS LE TEXTE

Des erreurs et de la vérité, ou les hommes rappelés au principe universel de la science [...], Edimbourg, 1775.

Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers (Edimbourg, 1782), rééd., Paris, éd. du griffon d'or, 1946.

Le Crocodile, ou la guerre du bien et du mal [...] (1799), seconde édition, Paris, Triades, 1962.

L'Homme de désir, s.l. n.d. (1790).

De l'esprit des choses, ou coup d'oeil philosophique sur la nature des êtres et sur l'objet de leur existence [...], Paris, Laran, Debrai, Fayolle, an 8.

Le Ministère de l'homme-esprit, Paris, Migneret, 1802.

Séances des Écoles normales [...], *Débats*, Paris, Cercle social, 1801.

Observations sur les signes et les idées et réfutation des principes de M. de Gérando, p.p. Robert Amadou, *L'Initiation*, 1968, n° 3.

Mon Livre vert, p.p. R. Amadou, *L'Initiation*, oct.-déc. 1968.

Cahier des langues, p.p. Robert Amadou, *Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, n° VII.

NOTES

1. Voir ma thèse, *Le Mot et le Verbe. Éléments de la philosophie du langage de Louis-Claude de Saint-Martin* (à paraître).

2. Les termes en italique sont des expressions saint-martinienues récurrentes.

3. *Le Crocodile, ou la guerre du bien et du mal [...]* (1799), 2e éd., Paris, Triades, 1962, p.139.

4. *De l'esprit des choses [...]*, Paris, Laran, Debrai, Fayolle, an 8, t.I, p.256.

5. *Le Crocodile*, éd.cit., p.139.

6. *Ibid.*

7. *Tableau naturel [...]*, Edimbourg, 1782 ; rééd., Paris, Ed. du griffon d'or, 1946, p.22.

8. *Observations [...]*, *L'Initiation*, 1968, n°3, p.161.

9. *Ibid.*, p.160.

10. *De l'esprit des choses*, éd.cit., t.I, p.23.

11. *Observations [...]*, éd.cit., p.157.

12. *Des erreurs et de la vérité [...]*, Edimbourg, 1775, p.464.

13. *Observations [...]*, éd.cit., p.157.

14. *Ibid.*

15. Voir mes articles, "Un adversaire des Idéologues aux Ecoles normales : la controverse Garat-Saint-Martin", *Histoire, Épistémologie, Langage*, t.4, fasc.I, 1982 ; "Illuminisme et Idéologie", dans *Les Idéologues, Sémiotique, théories et politiques linguistiques pendant la Révolution française*, éd. par W. Busse et J. Trabant, J. Benjamins, Amsterdam-Philadelphie, 1986 ; et "Un affrontement symbolique à l'École normale de l'an III : Saint-Martin critique de l'Idéologie", dans *Volney et les Idéologues*, Presses de l'Université d'Angers, 1988.

16. *Séances des Écoles normales [...]*, *Débats*, Paris, Cercle social, 1801, t.III, p.41, 31 et 150.

17. *Des erreurs et de la vérité [...]*, éd.cit., p.485.

18. *Ibid.*

19. Voir mon article "Manifestations, signes, écriture. Les problèmes du sens dans la théosophie saint-martinienne", *Les Cahiers de Saint-Martin*, n°5, 1984.

20. *Écoles normales*, éd.cit., p.148.

21. *Le Crocodile*, éd.cit., p.159.

22. *Ibid.*, p.175.

23. *Ibid.*, p.145, 140 et 159.

24. Voir mon édition critique de L.-Cl. de Saint-Martin, *Des nombres*, Nice, Belisane, 1983 et mon article "Le nombre fermente dans le germe des êtres...", dans *Nombres et Littérature, Iris*, Grenoble, 1994.

25. *Des erreurs et de la vérité*, éd.cit., p.473 et 459.

26. *De l'esprit des choses*, éd.cit., t.II, p.211.

27. *Tableau naturel*, éd.cit., p.184.

28. *Des erreurs et de la vérité*, éd.cit., p.457.

29. *Ibid.*

30. *Tableau naturel*, éd.cit., p. 184 et 136.

31. *Cahier des langues*, publié par Robert Amadou, *Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, n°VII, p.196.
32. *De l'esprit des choses*, éd.cit., t.II, p.213
33. *Tableau naturel*, éd.cit., p.186.
34. *Ibid.*
35. *Cahier des langues*, éd.cit., p.157-158.
36. *Des erreurs et de la vérité*, éd.cit., p.453. L'expression est une notion fondamentale dans l'oeuvre de Saint-Martin.
37. *De l'esprit des choses*, éd.cit., t.I, p.324, 210 et 227.
38. *Des erreurs et de la vérité*, éd.cit., p.461-462.
39. *Le Crocodile*, éd.cit., p.175.
40. *Des erreurs et de la vérité*, éd.cit., p.461.
41. *Le Crocodile*, éd.cit., p, 159 et 141.
42. *Écoles normales*, éd.cit.
43. *Le Crocodile*, éd.cit., p.156.
44. *De l'esprit des choses*, éd.cit., t.I, p.33
45. *Des erreurs et de la vérité*, éd.cit., p.450.
46. *Id.*, p.452.
47. *Le Ministère de l'homme esprit*, Paris, Migneret, 1802, p.415.
48. *De l'esprit des choses*, éd.cit., t.II, p.235.
49. *Le Ministère de l'homme esprit*, éd.cit., p. 464 et 445.
50. *De l'esprit des choses*, éd.cit., t.II, p.221.
51. *Des erreurs et de la vérité*, éd.cit., p.474.
52. *Le Ministère de l'homme-esprit*, éd.cit., p.429.
53. *Cahier des langues*, éd.cit., p.159.
54. *Ibid.*
55. *Cahier des langues*, éd.cit., p. 459 et 148.
56. *De l'esprit des choses*, éd.cit., t.II, p.238.
57. *Des erreurs et de la vérité*, éd.cit., p.483 et 484.
58. *Ibid.*, p.477-478.
59. Voir mon article, "Voiles et prestiges. Éléments pour une poétique d'un monde déchu", dans *Du visible à l'invisible. Pour Max Milner*, Paris, José Corti, 1988. Les expressions citées ici sont extraites du *Ministère de l'homme-esprit*.
60. *Des erreurs et de la vérité*, éd.cit., t.I, p.231.
61. *De l'esprit des choses*, éd.cit., t.I, p.324.
62. Voir E.M.S. Caro, *Du mysticisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1852 ; et Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, 1835. J'ai commenté ces textes dans "L'imaginaire et le discours théosophique, ou les rêves de l'écriture chez Louis-Claude de Saint-Martin", dans *Les Lumières, philosophie impure, R.S.H.*, 1982, n°1.
63. *Des erreurs et de la vérité*, éd.cit., t.I, p.233.
64. *Le Ministère de l'homme-esprit*, éd.cit., p.388.
65. *Mon Livre vert*, publié par R. Amadou, *L'Initiation*, oct.-déc. 1968, frag. XIV.
66. *Ibid.*
67. *L'Homme de désir*, s.l. n.d. [1790], n°275.
68. *Le Ministère de l'homme-esprit*, éd.cit., p.358 et 388.
69. *Ibid.*, p.356.
70. *Tableau naturel*, éd.cit., p.234.
71. Voir mon article "L'homme, l'être pervers et les esprits du bien dans la théosophie saint-martinienne", dans *L'Âge et l'Homme*, Paris, Albin Michel, 1978.