Dix-huitième Siècle

Le citoyen Louis Claude de Saint-Martin, théosophe révolutionnaire

Nicole Chaquin

Abstract

Citizen Louis-Claude de saint-martin, revolutionary
Theosophist.
This study aims to show the complexity of the political thought of L.-Cl de Saint Martin, and to emphasize its fundamental difference from conservative thought (represented by J de Maistre), with which it has been too often aligned. The Revolution, seen by Saint-Martin as a complete break with the past, called for an analysis of society, a redefinition of the concepts of liberty, popular sovreignty etc. and, within the framework of a providential view of history, of the role of collective action. The hesitations of Saint-Martin regarding the idea of the people, and his unhappiness about the bourgeois consolidation of the Revolution, raise questions familiar to specialists in the political thought of the Romantics.

Citer ce document / Cite this document :

Chaquin Nicole. Le citoyen Louis Claude de Saint-Martin, théosophe révolutionnaire. In: Dix-huitième Siècle, n°6, 1974. Lumières et Révolution. pp. 209-224;

doi : https://doi.org/10.3406/dhs.1974.2775

https://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1974_num_6_1_2775

Fichier pdf généré le 16/05/2018

LE CITOYEN LOUIS-CLAUDE DE SAINT-MARTIN, THÉOSOPHE RÉVOLUTIONNAIRE

Que ce soit dans un esprit d'apologie ou de critique, la plupart des biographes de Saint-Martin [1] situent sa pensée politique à l'intérieur, sinon à la source, d'une lignée de conservateurs où on l'associe, entre autres, à Cazotte et Joseph de Maistre. Les théories de ce dernier, en particulier, ont souvent été considérées comme l'achèvement de celles de S.-M., synthétisées et poussées jusqu'à leurs extrêmes conséquences logiques. C'était déjà la thèse d'A. Franck ou de M. Ferraz [2], et, en dépit d'un certain nombre de mises au point [3], on affirme aujourd'hui encore que les idées du *Philosophe inconnu* sur la Révolution française « ressemblent beaucoup à celles de Joseph de Maistre (...) c'est-à-dire qu'elles sont d'un théocrate convaincu [4] », ou que « le martinisme contient déjà l'essentiel des idées contre-révolutionnaires que développèrent Bonald et de Maistre [5] ».

Ces mêmes critiques s'étonnent pourtant parfois de ce que S.-M., dans une situation qui n'était pas sans désagréments ni sans risques, n'ait pas émigré, et même ait donné, dans ses écrits comme dans ses actes, de nombreux témoignages de son attachement à la Révolution. Mais le paradoxe est vite résolu par ces auteurs : « S.-M. voit dans ce bouleversement un châtiment provisoire envoyé par la Providence, dû à la décadence des trônes et des

1. Que nous désignons par les initiales S.-M.
2. A. Franck, *La Philosophie mystique en France à la fin du XVIIIe siècle : Saint-Martin et son maître Martinez Pasqualis*, Paris, Baillière, 1866. M. Ferraz, *Histoire de la philosophie pendant la Révolution*, Paris, Didier, 1889.
3. Cf. E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique*, Paris, La Colombe, 1946, et J. Matter, *Saint-Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, son maître Martines et leurs groupes*, Paris, Didier, 1862, qui relève entre S.-M. et de Maistre « certaines analogies de foi et de tendances morales (...) mais limitées aux choses secondaires » (p. 250).
4. A. Faivre, article « Saint-Martin », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, 1972, p. 618.
5. A. Soboul, *La Civilisation et la Révolution française*, t. 1, Arthaud, 1970, p. 571.

Persée BY: creative commons

autels [1] » ou cherche « à n'en faire qu'un moyen d'enrichissement spirituel et qu'une raison de mieux comprendre l'Écriture Sainte et les voies de la divine sagesse [2] ». Toutes réponses qui, depuis le 19e siècle, tendent à donner une explication trop simple d'une attitude très complexe et, comme le remarquait E. Benz à propos des commentaires de Schickedanz sur S.-M., à mettre, plus ou moins consciemment, « la plus grande distance possible entre le *Philosophe inconnu*, lui qui représentait la grande exception de la philosophie française, et la Révolution française, enfant terrible de la philosophie rationaliste et matérialiste [3] ». L'étude, plus sérieuse pourtant sur ce point par la documentation qu'elle rassemble, de M. Sekrecka, donne enfin trois interprétations simultanées et quelque peu contradictoires, (S.-M. est le « représentant typique de cette noblesse pauvre, qui s'est trouvée en divorce avec son temps et s'est révoltée peut-être plus contre l'Ancien Régime que le Tiers État »; il fait preuve d'un « opportunisme de philosophe jaloux de son calme et pour ce calme prêt à certaines concessions »; il voit dans la Révolution française « l'œuvre de Dieu et c'est cette vision qui détermina son attitude envers elle [4] »), mais ne s'interroge pas sur les raisons de cette complexité.

Il n'est pas ici de notre propos, ni de notre compétence, d'analyser les causes idéologiques de ces simplifications [5]. Nous voudrions simplement exposer les problèmes suscités par l'attitude assez exceptionnelle de ce théosophe confronté à la Révolution. Si la doctrine théosophique de S.-M. fournit souvent la clef de ses réactions, nous verrons néanmoins que la Révolution, sans bouleverser ses conceptions, a eu une importance considérable sur sa réflexion politique, et qu'elle l'a conduit à repenser, voire à corriger un certain nombre de notions, jusqu'à l'élaboration d'une véritable philosophie de l'histoire.

La politique est présente, mais discrète, dans les premières œuvres de S.-M. Bien qu'il ait suivi des études de droit — auxquelles il devra sans doute une assez grande aisance dans le manie-

---

1. A. Faivre, *op, cit.*
2. A. Joly, *Un mystique lyonnais et les secrets de la franc-maçonnerie*; Mâcon, Protat frères, 1938, p. 283.
3. E. Benz, *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1968, p. 95.
4. M. Sekrecka, *Louis-Claude de Saint-Martin le philosophe inconnu*, Wroclaw, Acta Universitatis Wratislaviensis n° 65, « Romania Wratislaviensia » II, 1968, p. 164-165.
5. Cf. dans ce même numéro l'article de S. Michaud sur Novalis, qui pose des problèmes similaires.

ment de la phraséologie juridique — ce n'est guère en légiste qu'il s'est d'abord intéressé au problème politique et social. C'est déjà, bien que la rencontre décisive avec Martines de Pasqually n'ait pas encore eu lieu, en philosophe religieux qu'il commente, à dix-huit ans, Burlamaqui [1]. *Des erreurs et de la vérité* [2] ne fait que confirmer cette tendance. Mais S.-M. se montre alors peu révolutionnaire et peu original. La société qu'il préconise est de type paternaliste, quasiment médiéval : la souveraineté est inviolable, et toute rébellion absolument condamnée. Il reconnaît pourtant déjà « la main de l'homme » (t. II, p. 58) dans la défectuosité des lois civiles et judiciaires, et condamne la propriété et la peine de mort. Mais la réflexion est encore abstraite, la pensée peu ferme, et gênée par une prudence qui s'avoue naïvement (t. II, p. 38). A partir de 1789, la politique prend une place beaucoup plus importante dans ses écrits, mais aussi, sans que soient changées les « bases fondamentales », sa réflexion, libérée, semble pivoter en même temps qu'elle prend plus de vigueur au contact de la réalité.

Car c'est avec un grand enthousiasme que cet esprit jusqu'alors bien conservateur en politique accueille la Révolution et en suit la progression, à l'intérieur et à l'extérieur des frontières [3]. Cela est d'autant plus méritoire qu'il est atteint par les décrets sur les nobles, qu'un mandat d'arrêt est même lancé contre lui (il ne doit son salut qu'à la chute de Robespierre), et qu'il voit sa fortune s'amenuiser singulièrement (*P.* 632, 913, 963). Il est vrai qu'il se sent protégé par Dieu [4], mais cette conviction n'en fait nullement un philosophe au-dessus de la mêlée : le théosophe, et le citoyen dévoué à « l'avancement de la chose publique [5] » sont d'accord en lui pour suivre de très près les événements, et pas seulement en observateur. Qu'il ait ignoré certains aspects de la Révolution,

---

1. « Notes sur les *Principes du droit naturel* de Burlamaqui », éditées par R. Amadou dans : *Trésor Martiniste*, Paris, Villain et Belhomme, 1969.

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

3. *Mon portrait historique et philosophique* (1789-1803), publié par R. Amadou, Paris, Julliard, 1961, nos 632, 913, 963. Nous désignons cet ouvrage par l'initiale P., suivie du numéro de l'article. Pour l'historique de S.-M. pendant la Révolution, qui ne fait pas l'objet de notre article, cf., à paraître, *Calendrier de la vie et des écrits de Louis-Claude de Saint-Martin*, par R. Amadou, avec la collaboration de N. Chaquin.

4. Cf. sur ce point l'intéressant article de G. Gayot et M. Pêcheux, « Recherches sur le discours illuministe au XVIIIe siècle. Louis-Claude de Saint-Martin et les circonstances » *Annales*, mai-août 1971, p. 681-704, dont nous aurons par ailleurs à discuter certaines conclusions.

5. *Correspondance inédite de L.-C. de Saint-Martin* [...] *et Kirchberger*, publiée par L. Schauer et A. Chuquet, Paris, Dentu, 1862, p. 155. Nous désignons cet ouvrage par les initiales *K.S.C.*

quoi d'étonnant chez ce « simple citoyen » (*K. S. C.*, p. 103), relégué le plus souvent à Amboise, ce « désert » (*P.*, 395) où peu de choses se passent, où il est séparé de tous ses amis. Mais il est tout à fait conscient des réalités économiques et sociales qui ont amené la Révolution, et, « furieux des abus et des injustices de la société », dénonce « de petits tyrans dans les provinces qui colorent leurs rapines de l'apparence du bien public, s'emparent des possessions du malheureux et du faible, lui prennent son temps, les instruments de son travail, et l'obligent de servir leurs caprices [1] ». Il condamne l'émigration à laquelle, malgré les instances de certains de ses amis (*P.*, 288 et 839), il s'est toujours refusé, et voit dans la noblesse, cette « excroissance monstrueuse [2] », une « gangrène qui ne subsiste qu'en dévorant ce qui l'environne » (*P.* 449).

Certains critiques mettent en doute la bonne foi de S.-M., sous prétexte qu'il ne prend part à aucune action directe. Mais d'une part, et nous aurons à y revenir plus longuement, S.-M. est un non-violent et d'autre part, né en 1743, il est déjà très affaibli physiquement au début de la Révolution : c'est pour ces raisons qu'il est heureux d'être dispensé de participer aux troubles d'Amboise (*P.*, 288 et 372) et, nommé en 1795 au jury du tribunal criminel, de ne pas avoir à siéger au « jury de jugement » (*P.* 615). C'est en revanche avec un enthousiasme qu'on pourrait presque qualifier d'un peu puéril qu'il accepte toutes les tâches qu'on veut bien lui confier, qu'il s'agisse de couper du bois, de monter la garde, de classer des livres, ou d'assister aux séances de l'École Normale (*P.* 462, 478, 455...). « Puisque je ne suis pas en état de servir la République autrement », écrit-il, « il faut bien que je lui consacre le peu de moyens qui sont en mon pouvoir. » (*K. S. C.*, p. 133.) Car « on doit s'estimer heureux toutes les fois qu'on se trouve pour quelque chose dans ce grand mouvement; surtout quand c'est de cette manière-là où il ne s'agit ni de juger les humains, ni de les tuer ». (*P.* 462.) Les brochures politiques [3] qu'il écrit, témoignent de cette volonté de participer, sans qu'il se fasse d'ailleurs illusion sur ce qui constitue l'essentiel : « L'élan politique où nous nous trouvons, demande plutôt en ce moment le concours de l'impulsion

1. *Mon livre vert*, n° 309 dans le manuscrit Watkins.
2. *Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française, Paris, Migneret, an III*, p. 13. Nous désignons cet ouvrage par les initiales *L. A.*
3. Outre *L. A.*, cf., en particulier, *Eclair sur l'association humaine*, Paris, Maret, 1797, an V; et *Réflexions d'un observateur sur la question : Quelles sont les institutions les plus propres à fonder la morale d'un peuple*, s.l.n.d. Nous désignons ces ouvrages par les initiales *E.A.H.* et *R.O.*

et de l'énergie des citoyens, que le tribut de leurs tranquilles spéculations. » (*L. A.*, p. 53.) Sa théosophie met l'action spirituelle au-dessus de toutes les autres facultés humaines : l'un des effets importants de la Révolution est de secouer l' « apathie » des hommes (*L. A.*, p. 1, *P.* 962), et S.-M. va même jusqu'à justifier « nos fureurs presque inséparables des crises révolutionnaires » (*L. A.*, p. 78). Dans le *Ministère de l'homme-esprit* [1], les Français seront salués comme le « peuple de la nouvelle loi », inaugurant les temps de « l'action vive et violente ». Le monde de l'action est un, et la Révolution, lieu de l'action physique, devient le signe de la promotion de l'action spirituelle.

Car, lieu de l'action humaine, la Révolution est aussi et surtout, (pour S.-M. cela ne se dissocie pas non plus), le signe de l'action divine. Mais son providentialisme est tout différent de celui des contre-révolutionnaires, d'un J. de Maistre qui voit une « magie noire » dans cette « révolution toute criminelle [2] », d'un Cazotte qui lui attribue une « puissance satanique », ou d'un Lavater qui évoque à son sujet le « mystère d'iniquité [3] ». Non seulement S.-M. ne néglige pas les éléments économiques en jeu, non seulement les hommes ne sont pas pour lui que des instruments passifs aux mains de la Providence, mais encore l'action divine dont il voit la manifestation dans les faits révolutionnaires le conduit, contrairement aux auteurs dont nous venons de parler, à valoriser toujours positivement ces faits d'une époque où l'on voit « un soleil radieux se détacher du firmament et venir se fixer sur Paris, et y répandre une lumière universelle [4] ».

Pour J. de Maistre, le seul aspect positif de la Révolution est celui d'une purification morale : la Révolution, vite effacée, ne changera rien aux structures de la société, se contentant de « régénérer » la royauté, la noblesse et le clergé, et aura permis une de ces « effusions de sang » nécessaires au plan divin. Si S.-M. voit bien dans la Révolution « une image abrégée du Jugement dernier » (*L. A.*, p. 12), son analyse est néanmoins radicalement différente. La noblesse doit disparaître pour des raisons économiques autant que morales, et, fait essentiel, la Révolution est le signe d'un changement total : c'est une cassure, « la crise et la convulsion des puis-

1. *Le Ministère de l'homme-esprit*, Paris, Migneret, 1802, p. 168. Nous désignons cet ouvrage par les initiales *M.H.E.*
2. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, *Œuvres complètes*, t. I, Lyon, Villé et Perrussel, 1884-1886, p. 5.
3. A. Viatte, *Les Sources occultes du Romantisme. Illuminisme-théosophie, (1770-1820)*, Paris, Champion, 1965, t. II, p. 84.
4. *Le Crocodile, ou la guerre du bien et du mal*, Paris, Triades, 1962, p. 32.

sances humaines expirantes » (*L. A.*, p. 17); à une « politique de cabinet ministériel », elle a substitué celle d'une « grande Nation, libre et veillant elle-même à ses propres intérêts »; elle ne fait « pas un pas qu'elle ne bâtisse » (*id.*, p. 18 et 19); elle fait tourner « la loi vers l'égalité et la justice universelle, sans lesquelles il n'y a point de société civile » (*id.*, p. 76). Aucune mystique de la guerre, ni du sacrifice sanglant chez S.-M. C'est même le seul aspect qui lui répugne dans la Révolution, et les révélations que Gombault lui fera plus tard sur les exécutions et les simulacres d'une justice « travestie en rôle de théâtre » (*P.* 465), le révolteront. Les « victimes humaines offertes aux mots », quels que soient ces mots [1] lui semblent toujours le signe de « cette pensée féroce et si barbarement appliquée, dont les sacrificateurs ou les bourreaux étaient les ministres », aussi bien chez les nations modernes que chez les « nations sauvages » ou chez les Juifs qui « immolent des victimes humaines à leurs idoles » (*E. A. H.*, p. 89), effet d'une erreur humaine, d'une malencontreuse « transposition », et que le sacrifice du Christ a de toute façon rendues inutiles [2]. Si croyant « à la main de la Providence dans notre Révolution », il peut « bien croire également qu'il est peut-être nécessaire qu'il y ait des victimes d'expiation pour consolider l'édifice » (*P.* 679), la réticence est pourtant significative chez ce farouche adversaire de la guerre et de la peine de mort, pour qui la notion même de punition physique paraît aberrante, surtout lorsqu'elle aboutit à d' « absurdes immolations humaines » ou à des « dévouements ridicules » (*E. A. H.*, p. 85). Il dénonce, avec une violence d'autant plus significative qu'elle est chez lui assez rare, « tous les massacres juridiques dont les hommes remis à eux-mêmes ne cessent d'ensanglanter la terre » (*id.*, p. 57), et des lois qui, bien que se targuant d'être d'inspiration divine, ne respirent que

l'inquiétude et la vengeance, [alors que les législateurs ne devraient jamais ôter au criminel] que ce qu'ils pourraient lui rendre s'il venait à profiter de la punition et à rentrer dans les voies et dans l'observance de la loi (...) Dès qu'ils n'ont pas le pouvoir de lui rendre la vie, ils devaient sentir qu'ils n'avaient pas celui de la lui ôter par eux-mêmes, parce que cette peine n'est plus une punition, mais une destruction qui devient

1. Cf. R. Amadou, « Louis-Claude de Saint-Martin et la Franc-Maçonnerie », *Le Symbolisme*, n° 392-393, p. 132 et sq.

2. Il revient sur cette question dans *M.H.E.*, p. 270 et ss., et finit, dans *De l'esprit des choses, ou coup d'œil philosophique sur la nature des êtres et sur l'objet de leur existence* [...], Paris, Debrai, Laran, Fayolle, an VIII, par voir dans tous les sacrifices humains l'influence de « l'esprit de mensonge », la « soif de sang du principe du mal ». (t. II, p. 311-313). Nous désignons cet ouvrage par les initiales *E. C.*

inutile au coupable, et qui n'est guère plus profitable aux méchants qui en sont les témoins (*id.* p. 76 et 79).

S.-M. ne suit donc pas ceux qui voient dans l'effusion de sang une nécessité de l'économie divine, ou dans la justice criminelle un légitime représentant de la justice de Dieu. Bien plus, lui qui prônait naguère le respect sans condition des souverains, il ne songe à aucun moment à se détourner de cette Révolution à laquelle les « théoriciens de la féodalité [1] » reprochent de porter atteinte à des institutions, malades peut-être, mais intouchables parce qu'elles représentent la puissance divine elle-même, qui les a fondées.

La pensée de S.-M. est ici très complexe, et il importe de ne pas en négliger les nuances. Selon lui, l'homme est incapable de rien inventer, il ne peut que transformer. Tout ce qui fonde l'existence humaine est d'origine divine, et « nous avons reconnu la pensée vivifiante et divine, comme premier et unique fondement de toutes les associations humaines [2] ». Mais il y a des degrés. Bien que des « traces parlantes [3] » des vérités fondamentales subsistent dans tout ce que l'homme considère comme ses créations, ces vérités sont parfois si défigurées que S.-M. en arrive à admettre que la « convention », l'intervention volontaire de l'homme, a pu intervenir. Il faut se souvenir que, pour lui, l'histoire de l'homme, celle qui s'inscrit dans le temps, commence à partir de la « prévarication » (terme que S.-M. a emprunté à Martines de Pasqually, et qui désigne la chute métaphysique de l'homme). Alors se situe la seconde origine des institutions, seule à prendre en compte pour une vision historique (*Le Crocodile*, p. 85). Ce qui est alors redonné à l'homme de sa nature primitive ne présente donc plus les caractéristiques de perfection du véritable état primordial, état dans lequel il faisait partie du plérôme divin [4]. La chute a constitué une véritable rupture, et quelque chose a définitivement changé pour l'homme : il ne s'agit donc pas de revenir à un passé, mais de conquérir un avenir. En fait, après la prévarication, il n'a pas existé de société primitive idéale. De même que Rousseau, si S.-M. s'y réfère, c'est consciemment comme à un état mythique, où « la

1. Auxquels MM. Gayot et Pêcheux ont bien tort de le rattacher (art. cit., p. 701).
2. *E.A.H.*, p. 87. Phrase dans laquelle R. Amadou voit très justement « la clef de toute la politique saint-martinienne ». (*Art. cit.*, p. 161).
3. *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers*, Paris, le Griffon d'Or, 1946, p. 115.
4. Pour cette conception gnostique héritée de Martines de Pasqually, dans laquelle l'homme, émané de Dieu, fait partie de l'immensité divine, cf. R. Amadou, « Martines de Pasqually », *L'Initiation*, 1969, nos 1, 2 et 3.

pensée supérieure (...) eût été comme la racine vivante de l'arbre social », « état primitif, pur et divin, tel que nous sentons qu'il aurait dû être, et vers lequel tendent tous les peuples (...), républiques divines, où tous les membres n'auraient eu qu'un seul esprit [1] ». Cet état primitif qui « aurait dû être », mais qui n'a pas existé pour l'homme engagé dans l'histoire, doit donc faire de sa part l'objet d'une véritable conquête.

D'autre part, d'après S.-M., l'homme, qui croit souvent connaître des vérités primordiales, va jusqu'à penser pouvoir les incarner, soit en lui-même, soit en certaines institutions. C'est ainsi qu'au nom de la loi de l'analogie et des correspondances, certains auteurs, dont, comme Cazotte, « les têtes (...) ne sont pas en mesure » et qui croient « parler au nom du ciel » (*P.* 308), dénoncent comme crime de lèse-divinité toute atteinte à la souveraineté établie ou aux lois de la propriété [2]. Or S.-M. a toujours mis ses lecteurs en garde contre les simplifications abusives, et dénoncé les erreurs ou l'hypocrisie de ceux qui se servent de la caution théologique pour justifier leurs théories politiques ou défendre leurs intérêts matériels. Car le déchiffrement des « hiéroglyphes » n'est jamais chose simple, et l'histoire, miroir, comme toutes les activités humaines, de la Divinité, ne livre pas aussi facilement ses secrets. Les grandes lois universelles au niveau desquelles fonctionne l'analogie concernent le domaine de l'esprit, et ce n'est que par des « transpositions » hasardeuses et condamnables que l'homme les applique à des choses matérielles : « L'homme, écrit S.-M., qui ne prend jamais que la figure des choses, et qui la prend toujours à contresens. » (*L. A.*, p. 42-43.) Jugement d'une importance primordiale, puisqu'il montre que, loin d'être d'accord avec les théoriciens conservateurs, S.-M. démonte leur argumentation, et leur ôte leur plus ferme appui théorique. La société hiérarchisée est ainsi une création humaine car, « comme la nature n'a constitué entre eux ni sujets ni puissance, et qu'elle les a faits tous égaux et enfants du même père, ils ont été obligés d'y suppléer par des différences de convention [3] ». Et ceux qui se présentent comme les maîtres légitimes ne sont que des usurpateurs, « caricature de la vérité, puisque la pensée n'étant point à eux, ils veulent cependant être à nos

1. *E.A.H.*, p. 26 et 49-50. Cf. aussi *L.A.*, p. 27 : S.-M., étudiant successivement les sociétés naturelle, civile et politique, précise qu'elles ont été « comme instantanées dans l'origine ».

2. Ainsi J. de Maistre, dans ses *Considérations* [...], *op. cit.*, p. 8 et 11, que S.M. n'a sans doute pas lues.

3. « Étincelles politiques », publiées par R. Amadou, *L'Initiation*, 1966, n° 1, p. 40.

yeux comme s'ils en possédaient la source même ». (*L. A.*, p. 70.)

L'histoire de l'humanité ne lui apparaît donc pas, ainsi que dans la pensée contre-révolutionnaire que définit Lukacs, comme « une croissance silencieuse, imperceptible, naturelle, « organique », c'est-à-dire : un développement de la société qui est foncièrement une stagnation, qui ne change rien aux institutions légitimes, consacrées par l'usage [1] ». Non seulement S.-M. en arrive à remettre en cause la notion même de légitimité, mais encore sa vision providentialiste de l'histoire des nations, « sorte de tissu vivant et mobile où se tamise, sans interruption, l'irréfragable et éternelle justice » (*L. A.*, p. 66), n'exclut pas l'intervention de la libre volonté de l'homme. Ce qui distingue en effet la société humaine des « groupes » animaux, c'est qu'elle est « libre, volontaire, et susceptible de perfectionnement » (*id.*, p. 23). Et la régénération, toute intérieure, « intime », qu'elle soit, trouve aussi son lieu de réalisation dans l'histoire, dans le temps (*M. H. E.*, p. 472).

Liberté, volonté, action : ce sont là trois notions essentielles dans toute la doctrine de S.-M., et sa politique en donne une nouvelle illustration. La Révolution est un moment décisif du « Grand Œuvre » de la Réintégration : l'homme, par la prévarication, est venu « se former un destin, et se coucher sous son joug », et, pour retrouver sa liberté primordiale, et le bonheur dont il porte en lui le germe, pour vivre sa vraie destination et redevenir l'image de la Divinité, « il faut que ce soit lui-même qui retire sa vie divine de dessous le joug de ce destin [2] ». L'homme est bien « organe »de Dieu, mais organe actif, et responsable de son sort. Plutôt que de voir une « duplicité inhérente » dans le fait que S.-M. combat pour « la promotion et la libération de l'individu », et fait en même temps une « invitation impérative à la soumission à Dieu [3] », ne faut-il pas plutôt retrouver là un type de pensée quelque peu spinoziste? L'obéissance à la loi universelle n'est pas imposée mais découverte comme vérité éternelle. L'homme régénéré « comprend que l'obéissance à la loi n'est que le signe et comme l'ombre de l'amour de Dieu qui est l'Etre (...) Encore faut-il entendre par l'amour l'acte de l'intellect, connaissance et science vraie de notre union à Dieu [4] ». Il y a identité chez S.-M. entre la volonté humaine régénérée et la volonté divine, et cette volonté reste libre. Il précise dans *E. C.* que la grande révolution finale devra se faire dans le

1. G. Lukacs, *Le Roman historique*, Paris, Payot, 1972, p. 25-26.
2. *Le Nouvel Homme*, Paris, Cercle social, an IV, p. 239.
3. G. Gayot et M. Pêcheux, *art. cit.*, p. 684.
4. R. Caillois, « Métaphysique et politique chez Spinoza », *Études philosophiques*, juillet-sept. 1972.

temps, « arrivera en ce monde, afin que les hommes de tous les pays et de toutes les nations puissent librement y participer » (t. II, p. 255). Dans l'ordre métaphysique, Dieu ne s'impose pas à l'homme et n'est jamais conçu par S.-M. comme un « souverain » sur le modèle humain. Dans l'ordre politique, il ne cautionne donc aucune forme d'autorité humaine, et, nous le verrons, aucun homme, même « inspiré », ne peut être son substitut privilégié.

Manifestation de l'énergie humaine retrouvée, annonciatrice de la Réintégration, la Révolution, conduite par le peuple français au-delà des frontières, vers la « Révolution du genre humain » (*L. A.*, p. 17), devait donc apporter aux hommes des « jours de lumière et de paix » (*id.*, p. 1). S.-M. y a vu le grand signe qui marquait la libération de l'homme : elle devait renverser « les trônes de toute espèce dont la société est remplie (*P.* 550) et, enfin « briser le moule du temps (*Crocodile*, p. 6) ». Je vois dans notre étonnante révolution, écrivait-il, un dessein marqué de la Providence de nous faire recouvrer à nous et successivement à bien d'autres peuples (...) le véritable usage de nos facultés, et de dévoiler aux Nations ce but sublime qui intéresse la société humaine toute entière, et embrasse l'homme sous tous ses rapports » (*L. A.*, p. 76). Or il voit la Révolution se scléroser, s'endormir. Il essaie bien de se convaincre que rien n'est encore perdu, et écrit en 1801 : « Cette pacification externe, et cet ordre apparent produit par l'effet de la Révolution ne sont pas le terme où la Providence ait eu exclusivement l'intention de nous conduire; (...) les agents et les instruments qui ont concouru à cette œuvre se trompent s'ils se croient arrivés » (*P.* 1024), la déception le gagne.

Cette déception est significative. Ce qui crée en S.-M. comme plus tard en Nerval un malaise, ce qu'il dénonce d'avance, c'est le monde de la bourgeoisie libérale, qui pense l'univers « en tant qu'assemblages d'éléments autonomes », en fonction d'un « type de vision du monde rationaliste », qui refuse l'unité, et l'imagination [1]. Certains passages du *Portrait* (536, 829), sont caractéristiques : les « droits » de la fortune ont remplacé ceux du sang, et les institutions, autant que jamais, divisent des hommes à qui la philosophie des Idéologues refuse la dignité d'être spirituels, unis au tout par des correspondances, organes des grandes vérités universelles [2]. S'il dénonce les lois oppressives, et l'appareil étouffant des

1. F. Gaillard, « Nerval, ou les contradictions du Romantisme », *Romantisme*, n° 1-2, p. 136.
2. Cf. en particulier la polémique contre Garat à l'École Normale.

institutions, c'est que la notion même de corps social organisé le gêne. Loin des théories autocratiques dont on a voulu le rapprocher, il tendrait plutôt vers une sorte d'anarchisme idéaliste. Il y a chez lui, comme chez Nerval, « une soif d'harmonie universelle qui ne trouve à s'abolir que dans une intuition (...) de la fin de l'histoire [1] ».

Il est vrai qu'annonçant toutes les « contradictions du romantisme », S.-M. est prisonnier lui aussi d'un cadre idéologique qui lui impose l'individualisme, et que c'est tout naturellement sous la forme de l'homme providentiel (il subit comme bien d'autres la fascination de « l'étonnant Bonaparte », *P.* 1000), qu'il conçoit un moment la possibilité d'un nouvel espoir. Mais est-on justifié pour autant de dire que, pour lui, l'achèvement de la Révolution ne peut être réalisé que « par l'établissement d'une autre église, sur les ruines de l'ancienne, c'est-à-dire par le maintien de l'appareil idéologique religieux dans la position dominante qui était la sienne avant 1789 [2] »? Là encore le problème est complexe, et il nous faut l'envisager sous divers angles.

L'attitude de S.-M. à l'égard du peuple est assez ambiguë à première vue. Il en parle souvent comme d'une masse aveugle : « Ce qu'on appelle peuple doit se considérer partout comme l'instrument le plus maniable pour tous ceux qui voudront s'en servir » (*E. A. H.*, p. 60). Le peuple se compose d'enfants que le législateur peut « influencer (...) avec des images et une férule » (*R. O.*, p. 37), de bêtes de somme que l'on mène à volonté « au pâturage, au labourage ou à la boucherie » (*E. A. H.*, p. 61). On décèle même parfois chez S.-M. un certain mépris de classe, presque épidermique (*P.*, 322 et *Le Crocodile*, p. 36). Mais le peuple lui-même n'est pas responsable de cet aveuglement, et S.-M. dénonce ceux qui, par intérêt, le maintiennent dans « l'ignorance et l'illusion » (*E. A. H.*, p. 91). Il retrouve la véhémence de Rousseau pour fustiger une société d'inégalité dont les intérêts économiques se cachent derrière de grands mots qu'une habile propagande impose au peuple, « boucherie juridique où, de deux hommes qui primitivement devraient être frères, l'un devient un lion, et fait de l'autre une brebis à qui il persuade impérieusement qu'elle doit, pour le bonheur de la société et pour l'honneur de la justice, se laisser dévorer par lui avec une joyeuse confiance et un patriotique acquiescement ». (*L. A.*, p. 38.) Parmi les responsables que la Révolution a détruits, le clergé, qui, « dans la jouissance de tous ses droits factices et de ses usurpations temporelles » (*id.*, p. 13), s'est mis au

1. F. Gaillard, *art. cit.*, p. 138.
2. G. Gayot et M. Pêcheux, *art. cit.*, p. 701.

service des intérêts matériels et a permis que la religion devienne, avec l'approbation d'un certain nombre de théoriciens des Lumières, « un épouvantail que les législateurs font bien de montrer au peuple pour l'asservir plus facilement » (*E. A. H.*, p. 96).

Moins connue que l'anticléricalisme de S.-M. est sa dénonciation permanente de la propriété, type même de ces institutions qui pour avoir perdu tout lien avec les principes divins, peuvent être dites fondées par l'homme. Dans ses *Notes* sur Burlamaqui, il réfutait déjà ceux qui veulent que l'acte de tuer un voleur fasse partie des droits naturels, et écrivait : « Les droits de la propriété sont conventionnels parmi les hommes, mais les droits de la nature sont invariables [1]. » Il y reviendra dans ses « Étincelles politiques », précisant que « les justices criminelles, en sévissant comme elles le font contre les voleurs de nos propriétés actuelles, transportent encore à la figure de la chose ce qui ne devrait convenir qu'à la chose même, p. 34 ». De droit divin, l'homme ne possède que « sa propre existence d'homme-esprit » (*L. A.*, p. 39), et les propriétés terrestres, « étrangères au code primitif » (*M. H. E.*, p. 159), ne peuvent être rendues légitimes que par le travail. La Révolution, loin de le faire changer d'avis, renforce encore ses idées et même les lui fait préciser :

> Quoique ma fortune souffre beaucoup de la Révolution, je n'en persiste pas moins dans mon opinion sur les propriétés; j'y peux comprendre particulièrement les rentes. Rien n'est plus éloigné de la racine que cet usage abusif du signe représentatif de la propriété; aussi je le trouve bien plus faux que la propriété même. Tous nos profits, tous nos revenus devraient être le fruit de notre travail, et de nos talents; et ce renversement des fortunes opéré par notre Révolution nous rapproche de cet état naturel et vrai en forçant tant de monde à mettre en activité leur savoir-faire et leur industrie (p. 362).

Il condamne même à l'avance le système censitaire, quand il remarque que les théories d'Helvétius, poussées à leur limite, feraient qu' « un homme qui ne posséderait rien ne pourrait jamais devenir membre de la société » (*E. A. H.*, p. 8).

S.-M. pensait donc que la Révolution allait permettre aux « opprimés » de reprendre « tous les droits que l'injustice avait usurpés sur eux » (*L. A.*, p. 13), sur le plan de la propriété, mais aussi sur celui du pouvoir politique. Il ne veut pas remplacer la souveraineté du peuple par celle d'un groupe, même d'un groupe d'élus. Pour S.-M., la véritable Église est invisible et ne saurait en

1. *Op. cit.*, p. 69.

aucun cas être organisée sur un mode autocratique. Le « guide » apparaît le plus souvent dans son œuvre comme un « type », un symbole, et la religion qu'il espère est une religion de la liberté. Le plus grand crime des prêtres a justement été de se faire les « accapareurs des subsistances de l'âme » (*L. A.*, p. 15), de prêcher une religion à mystères, de se placer comme intermédiaires entre l'homme et Dieu, intermédiaires que le Christ a rendus inutiles.

« Commissaires divins » (*L. A.*, p. 60), les gouvernants sont des « inspirés », mais, de même que « tous les hommes sont prophètes, puisque tous les hommes sont faits pour manifester la Divinité » (*E. C.*, t. II, p. 275), il n'y a pas sur la terre « un seul homme qui ne fût pas inspiré » (*L. A.*, p. 30), et chaque individu possède en lui la Cité divine, reflet, microcosme de la Cité universelle idéale, de la Jérusalem céleste où régnera l'homme-esprit. (Voir : *Le Nouvel Homme*, passim.) Il n'est pas question pour les gouvernants d'imposer aux hommes une forme d'action, d'agir « contre l'entreprise volontaire des hommes [1] », ni à fortiori de les dispenser de l'action. Les précautions que prend S.-M. sont significatives. Le législateur n'est placé au-dessus du peuple, qui l'investit après l'avoir choisi dans son propre sein (*L. A.* 61), que « pour servir d'organe à toutes ces richesses morales, divines, sociales, politiques et civiques » (*R. O.*, p. 46) dont le germe est dans tous les hommes, mais n'a pas toujours connu sa fructification [2]. S.-M. définit le Représentant comme le « reflet d'une puissance qui lui est supérieure », c'est-à-dire du peuple, sur lequel « il ne puisse jamais ni peser ni dominer » (*L. A.*, p. 49). Condamnant les mystères en politique comme en religion, il pense que tout citoyen doit avoir droit de regard sur le gouvernement. Dans l'*E. C.*, il s'indignera de ce qu'il n'y en ait « qu'un certain nombre qui paraisse dépositaire » de « la loi d'administration religieuse et politique », que « dans une classe d'êtres qui ont reçu la même origine et la même essence, les uns jouissent de tous les droits et que les autres n'en aient aucun » (t. I, p. 46). Les lois doivent « ne pas violer la liberté naturelle des citoyens, ne point gêner l'essor de l'esprit, et ne point arrêter le développement de la perfectibilité humaine » (*R. O.*, p. 31). Enfin, elles « ne devraient être que des instructions, un rappel à l'ordre, et une indi-

1. G. Gayot et M. Pêcheux, *op. cit.*, p. 701.
2. « Représentant » de l'homme et « commissaire » de Dieu, il n'est pas pour autant l'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Cette double attribution va plutôt jusqu'à montrer Dieu dans le peuple, et l'on peut même trouver chez S.-M., avec M. Raymond, « le germe de la « mystique » révolutionnaire qui s'épanouira chez Michelet » (« Saint-Martin et l'illuminisme contre l'Illuminismo », *Lettere Italiane*, anno XIX, n° 1.)

cation des moyens propres à faire renaître et à maintenir dans la société fraternelle naturelle, la somme de bonheur qu'elle peut comporter » (*L. A.*, 25), ce bonheur « après lequel les nations languissent par toute la terre » (*R. O.*, p. 46). Si ces lois, dont la fonction est donc d'exercer une sorte de maïeutique, violaient les droits de l'homme, « il n'y a plus alors aucune moralité, ni divine, ni politique qui interdise à l'homme de les repousser » (*L. A.*, 72) : c'est la reconnaissance du droit à l'insurrection. Il apparaît donc bien difficile de soutenir que S.-M. est « l'ennemi déclaré de la démocratie, de la souveraineté du peuple [1] ».

Comme presque tout son siècle, il a mal compris la politique de J.-J. Rousseau, dont il pense qu'il veut « nous persuader qu'un état négatif était le seul terme auquel nous puissions tendre » (*L. A.*, p. 34), et qu'il entend par volonté générale la somme des volontés particulières. Il le juge pourtant celui des « publicistes » qui est le plus proche de ses propres principes. Mais il le rejoint, sans le savoir, lorsqu'il pense que la volonté générale n'a pas de sens dans une société détournée de son but véritable, où liberté et volonté sont corrompues, où les intérêts sont opposés (*E. A. H.*, p. 85 et 52), et que l'homme doit être régénéré (ce qui peut être, toute proportion gardée, considéré comme une forme d'éducation) avant de pouvoir accéder à l'universalité, c'est-à-dire avant d'être capable d'exprimer la véritable volonté générale, « volonté universelle de l'éternelle sagesse qui embrasse tout » (*E. A. H.*, p. 52-54). Cette éducation, qui fera de l'homme égoïste un véritable citoyen, aura aussi pour résultat de développer ces germes enfouis dans l'homme, et l'homme deviendra en même temps vrai membre de la Cité, et homme-esprit. S.-M. reprend (ou retrouve) presque textuellement (*K. S. C.*, p. 314) la phrase du livre IV de l'*Émile :* « Ceux qui voudraient traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux. » Retrouver le contact avec Dieu permet donc à l'homme d'instaurer un nouvel état social, où règne cette vraie fraternité que proclame le *M. H. E.*, et où le citoyen sera tout naturellement dévoué à la Nation, car « c'est à tous les hommes d'un état à s'oublier, pour se dévouer et ne se voir que dans la Nation » (*L. A.*, p. 16). Ce prétendu solitaire aime à montrer, comme le Citoyen de Genève, que « notre plus douce existence est collective, que notre vrai moi n'est pas tout entier en nous [2] ».

S.-M. en arrive donc à concevoir un rapport dialectique entre la

1. M. Sekrecka, *op. cit.*, p. 170.
2. J. Lacroix, « La philosophie politique de Rousseau », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, oct. 1972, p. 564.

société et l'individu : si ce dernier est dévoué à la Nation, celle-ci en revanche lui permet de développer ses dons, car il faut que tous les membres qui composent le corps politique « n'aient que des mouvements profitables à l'ensemble social, et qu'ils trouvent également dans la loi qui les régit, et le droit et la force d'atteindre à tous les développements dont leur nature les rend susceptibles, et la certitude que, loin d'être empêchés ni par cette loi, ni par les autres membres, ils reçoivent d'eux tous, au contraire, l'appui et le secours nécessaires pour mettre tous leurs dons en valeur, puisque plus ces dons se développeront, plus la société y gagnera » (*E. A. H.*, p. 86). Ainsi se définit une sorte de contrat social, qui n'est que « l'adhésion de tous les membres du corps politique » à la volonté générale, « source unique de la pensée universelle et divine », et ce « lien social » suffira pour « assurer la sociabilité humaine » (*id.*, p. 52). Les Représentants donneront aux nations des « lumières » et des « appuis », mais ce sera aux nations d'en faire usage « selon leur sagesse » : véritable objet « du gouvernement démocratique, à qui appartient la théocratie naturelle » (*L. A.*, p. 60).

Ce mot de théocratie est très ambigu, et a conduit bien des critiques à des assimilations hâtives. S.-M. l'a bien compris, c'est pourquoi il précise (*L. A.*, p. 59), que les gouvernements doivent avoir « l'esprit théocratique, non pas théocratique humain, pour ne pas dire théocratique infernal, (...) mais théocratique divin, spirituel et naturel, c'est-à-dire reposant sur les lois de l'immuable vérité ». Il n'est pas question de recréer un « empire sacerdotal » (*P.* 707) quel qu'il soit, ni de faire de la « chose religieuse » autre chose que « ce lien primitif qui devait embrasser toute la famille humaine » (*E. A. H.*, p. 98) : il n'y a pas de pape chez S.-M., pas même de « pape moderniste », comme chez Fabre d'Olivet [1], et il distingue, dans *M. H. E.* (p. 378), le véritable christianisme du catholicisme que le gouvernement essaie alors de rétablir. Dans *E. C.* (t. II, p. 322), il condamnera encore le pouvoir abusif que se sont arrogé les « pontifes chrétiens » sur « l'ordre purement terrestre et politique ». Pour éviter les confusions, il proposera même dans *M. H. E.* (p. 366) le néologisme « Déocratie ».

Ainsi se définit la société idéale, « République divine » où le progrès sera commun ou ne sera pas (*M. H. E.* condamne l'égoïsme des mystiques solitaires), Jérusalem céleste où régnera la parfaite égalité. Non pas simple retour à l'origine, puisque l'homme aura développé en lui des fonctions restées latentes avant la prévarica-

1. L. Cellier, *Fabre d'Olivet. Contribution à l'étude des aspects religieux du romantisme*, Paris, Nizet, 1953, p. 293.

tion, et découvert en particulier la fraternité active. La maïeutique ayant fait son effet, l'État disparaîtra, et il s'établira une sorte de « Société des Indépendants », « seule de la terre qui soit une image réelle de la société divine » (*Le Crocodile*, p. 209), où régnera l'harmonie universelle, où l'unité présidera aux relations des hommes : « société de frères, tous occupés du bonheur de leurs frères, n'ayant d'autres mobiles que leurs vertus, et d'autres maîtres que la Providence », où tous les hommes pourront librement « réactionner réciproquement le germe intellectuel qui les constitue[1] ». Société, que, comme Nerval, et nous avons vu pour quelles raisons, S.-M. ne peut que projeter dans un futur idéal. Ce rapport dialectique unissant l'individu et la communauté, qui le transforme tout en lui permettant de devenir lui-même enfin, s'élargira même à un rapport semblable entre l'homme jouissant « de tous les droits de la pensée pure et divine » (*E. A. H.*, p. 23), et l'Univers. Nature et Cité fusionnent dans l'Éternité.

La révolution française a donc contribué à donner corps, dans la théosophie saint-martinienne, à une philosophie de l'histoire originale, et qui, bien loin de rejoindre les théories réactionnaires des écrivains qui s'en tiennent aux « figures » des choses, annonce, et parfois dépasse, les mystiques révolutionnaires du Romantisme.

La ruine même des grands espoirs que Saint-Martin avait placés dans la Révolution l'a amené à concevoir, dans l'idéal, une grandiose épopée de la volonté humaine. L'homme, engagé dans un devenir historique, doit s'en rendre maître en accédant à une connaissance dynamique des vérités éternelles. Pour ce Grand Œuvre temporel, la sagesse divine s'incarne dans le peuple inspiré, et le rapport dialectique qui s'instaure entre l'individu et la société annonce et permet la Réintégration. L'homme-esprit, l'homme-roi, redevenu miroir sans tache de la Divinité, se fait alors le sauveur, le Christ de la Nature et rétablit, dans l'unité enfin restaurée, l'harmonie universelle.

NICOLE CHAQUIN
Université de Dijon.

1. « Discours sur (...) la meilleure manière de rappeler à la raison les nations (...) livrées à l'erreur et aux superstitions. » p. 24 du Ms de Berlin.