



Saint-Martin et Maine de Biran ou la pensée française encore vivante

Christian Lazaridès

Article publié en deux parties dans la revue *Triades*,
dans le cadre du bicentenaire de la Révolution française :

- Tome 36, n° 3, Hiver 1988/1989
- Tome 36, n° 4, Printemps 1989

1^{ère} partie

Il y a deux siècles, au temps de la Révolution, vivaient deux très grands penseurs français.

En 1789 Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803) a 46 ans et il est déjà l'auteur de deux ouvrages, *Des erreurs et de la vérité* (1775) et *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers* (1782), tandis que pour Maine de Biran (1766-1824), de 24 ans plus jeune, il s'agit encore des prémices de son travail philosophique. Nous allons les prendre comme guides à travers les événements qui marquèrent la France d'une empreinte si profonde entre 1775 et 1825. C'est d'abord Saint-Martin surtout que nous suivrons, jusqu'en 1803, année de sa mort, à la veille de l'Empire, puis Maine de Biran dont l'œuvre se développe surtout après 1803 précisément, pendant l'Empire, puis la Restauration. Il ne s'agira pas de présenter toute la vie et l'œuvre de ces hommes mais seulement de saisir, à travers quelques épisodes de leur destin, le dialogue qu'ils eurent avec les événements de la Révolution.

« Ici réside l'une des plus grandes énigmes de l'évolution contemporaine, dans cet ensemble étrange que forment la Révolution et Napoléon.¹ »

C'est ce qu'exprime Rudolf Steiner le 19 octobre 1918. Mieux comprendre l'œuvre et l'action de nos deux « philosophes » peut nous aider à approcher cette énigme, à mieux saisir certaines impulsions profondes à l'œuvre derrière les événements extérieurs de la période révolutionnaire. Et nous verrons aussi que de nombreux canaux relient la fin du XVIII^e siècle à notre fin de XX^e siècle.

Notre regard se portera tout d'abord plus particulièrement sur la période proprement dite de la Révolution, de 1789 à 1799

(Coup d'Etat du 18 Brumaire), avec l'année 1794 qui en occupe le centre et représente un moment significatif de balance. C'est en 1794 qu'a lieu la « chute » — comme on dit — de Robespierre et de Saint-Just ; ensuite, le règne absolu de la guillotine va céder la place à un pouvoir beaucoup plus organisateur qui annonce déjà Napoléon. Et cette année 1794 sera intéressante à observer dans la destinée de nos deux penseurs.

Un revirement de la tête aux pieds

Que se passe-t-il en 1789 ?

Extérieurement, au niveau social et politique, il s'agit d'abattre la monarchie et les privilèges. La monarchie, « de droit divin », doit être remplacée par la démocratie, par la République. Trois essais ne seront d'ailleurs pas de trop (1792, 1848, 1870). Mais ce fait extérieur est le signe d'un fait plus intérieur et plus général, d'un bouleversement radical de la conscience humaine, des rapports entre l'homme et les « mondes supérieurs ». L'être humain est alors à même de franchir une étape cruciale, d'atteindre son émancipation spirituelle. Le 10 octobre 1905, Rudolf Steiner exprime la chose suivante :

« Rousseau et Voltaire eux-mêmes furent de tels outils des individualités occultes qui se tenaient derrière eux ... Derrière les hommes d'Etat importants aussi il y eut, jusqu'à la Révolution française, des forces occultes. Ensuite elles se retirèrent progressivement, car les hommes devaient devenir les maîtres de leurs propres destinées. Dans les discours de la Révolution française, pour la première fois, les hommes parlent en tant qu'hommes.² »

En fait, certaines actions occultes ont continué et continuent de s'exercer, et l'autonomie en question doit sans cesse être conquise à nouveau. Mais la Révolution marque donc ce moment essentiel dans l'histoire du monde où l'homme se tient pour la première fois « sur ses propres pieds ».

En 1413 se situe le passage de l'ère du Bélier à l'ère des Poissons. Le Bélier gouverne la tête et les Poissons, les pieds. Si l'intelligence s'est déjà émancipée, individualisée, il s'agit alors d'atteindre à l'indépendance absolue de la volonté, que l'on peut symboliser par les pieds, par la marche libre. D'ailleurs, au XVe et au XVIe siècles, plusieurs prophéties extrêmement précises avaient déjà annoncé l'échéance cruciale des années 1789-1793.

Il importe aussi de signaler une date ultérieure, celle de 1842, que Steiner présente, dans la conférence du 20 mars 1917,³ comme un « puissant mur de séparation » entre les dernières expressions d'une « théosophie », sagesse divine encore inspirée d'en haut, et les premières expressions d'une science de l'esprit qui sera forgée sur la base de la liberté humaine.

Les deux penseurs qui seront au centre de notre propos illustrent — on ne peut mieux — ce gigantesque mouvement d'inversion des moyens de la connaissance. Saint-Martin apparaît comme le dépositaire d'un trésor de sagesse primordiale, presque anachronique (ou du moins a-chronique), qui coule à flots pour la dernière fois sous une telle forme ; tandis que Maine de Biran — de façon « rigoureusement scientifique », ainsi que le précise Rudolf Steiner dans ses *Énigmes de la philosophie* — trouve en l'homme-même le levier d'une démarche libre vers l'esprit.

C'est bien vers la fin du XVIIIe siècle que se croisent — si l'on peut dire — leurs deux démarches, mais la date de 1842 aussi prend ici un sens ; si l'on suit, non pas la vie terrestre des deux philosophes, mais la destinée ultérieure de leur œuvre respective, on note que Saint-Martin a publié, de son vivant déjà, une partie importante de ses écrits, que celle-ci est rapidement traduite en allemand et qu'elle exerce outre-Rhin une grande influence sur le courant idéaliste et post-idéaliste ; ainsi, en 1842, son œuvre est déjà « exprimée ». A la même date, celle de Maine de Biran commence à peine à paraître ; il n'avait pratiquement rien publié de son vivant, et ensuite d'in vraisemblables histoires de manuscrits ont encore retardé le regroupement de cette œuvre.

La fin du XVIIIe siècle est aussi concernée par un événement spirituel qui est à coup sûr en rapport avec l'œuvre et la vie du

«Philosophe Inconnu» (Saint-Martin) et du «philosophe de l'effort» (Maine de Biran) : c'est le « Culte suprasensible de Michaël », dans lequel se déploient de vastes Imaginations qui se réaliseront un siècle plus tard dans l'anthroposophie, et qui devraient s'exprimer aussi en notre fin de siècle. Une des expressions immédiates de ces « Imaginations » fut *Le conte du Serpent Vert et de la belle Lilia* de Goethe (1795).⁴ Nous verrons que *Le Crocodile*⁵ de Saint-Martin s'élabore à cette même époque. Et nous trouverons aussi chez Maine de Biran des signes de cet événement.

Le problème du mal

Si la Révolution signale une étape décisive de l'accession à ce que l'on appelle couramment « liberté », cela signifie que l'homme entre dans un rapport nouveau avec les forces du mal, car la liberté et la possibilité du mal vont de pair. Dans la conférence du 19 octobre 1918, Steiner montre, dans le moment de la Révolution, un dangereux mouvement de bascule entre les forces lucifériennes et les forces ahrimaniennes, lequel se manifeste ainsi :

« La révolution, toute âme sans corps, Napoléon tout corps sans âme. »⁶

Un des symptômes de la première période, c'est cette quasi-obsession de « couper des têtes ». La guillotine vient d'être mise au point ; et se répète alors inlassablement ce geste, au niveau le plus matériel, de séparer la tête du reste du corps. C'est déjà ainsi qu'avait été tué Jean-Baptiste. Et cela peut signifier une volonté confuse de se couper des forces du passé, la tête étant gardienne des forces du passé, de la prénatalité. Mais expression sans doute trop matérialisée, qui amènera un contrecoup, et ce sera une période d'ordre, de codification (Code Napoléon en 1803) et de campagnes militaires, où toutes les forces motrices de l'homme vont servir la machine de guerre.

Cette relation nouvelle avec les forces du mal, Goethe va l'exprimer dans le *Faust* qui s'élabore alors. Mais quant à la

différenciation des deux sortes de forces du mal, c'est sans doute dans *Le Crocodile* qu'elle apparaît le plus nettement.

Une crise de la pensée

Ces deux tendances qui marquent l'organisme de la France jusque dans sa chair concernent aussi le domaine de la pensée. Lorsque nos deux penseurs entrent dans le débat philosophique, la philosophie française a déjà depuis deux siècles une forte tradition « cérébrale ». Certes, Montaigne semblait prévenir du danger en énonçant son fameux « Que sais-je ? », comme pour montrer les limites du « savoir », ou bien en préférant la « tête bien faite à la tête bien pleine ». Mais avec Descartes et le cartésianisme, l'affirmation d'existence est unilatéralement liée au domaine de la pensée ; et cette unilatéralité conduira à un rationalisme de plus en plus contraignant et à un mécanisme de plus en plus coupé de la vie de l'âme. On voit un aboutissement de ces tendances dans *L'homme-machine* (1748) de La Mettrie. Par réaction, des philosophes spiritualistes font appel à la foi (Fénelon, Malebranche), mais tombent dans l'abstraction. Lorsqu'on arrive au courant de *L'Encyclopédie*, on perçoit bien cette tendance de structuration, de classification, jusqu'à la sclérose, qui risque de dominer la pensée française. La dualité entre les « frères ennemis », Rousseau et Voltaire, illustre bien la crise qui se prépare. Pour échapper à la sclérose, c'est un processus inflammatoire qui se développe, une tendance luciférienne à retrouver les origines, à redevenir l'homme pur d'avant la Chute ; toutefois cette pureté se veut essentiellement naturelle et n'inclut pas la dimension spirituelle de l'homme. Cela est important à noter car Saint-Martin, dans la même tendance générale que Rousseau, insistera, lui, sur l'origine spirituelle de l'homme. La philosophie qui est peut-être la plus influente au moment de la Révolution, c'est le « sensualisme » de l'abbé de Condillac (1714-1780). Dans la lignée de l'associationnisme de Hume ou de l'idée de la « table rase » de Locke, l'homme y est envisagé comme un résultat purement passif des sensations, une

juxtaposition cumulative des expériences des sens. L'idée d'un moi libre et conscient est totalement étrangère à de telles philosophies. Sur cette base se développe alors l'Idéologie, dont le chef de file est Destutt de Tracy, avec aussi Cabanis, pour qui la pensée est une sécrétion du cerveau. De plus en plus, tout a son point de départ dans la physiologie, dans la matière, ou bien dans des conventions issues du cerveau des hommes. Un ouvrage symptomatique est celui de Dupuis, *Origine de tous les cultes*, paru en 1795, qui donne la tonalité de base des études historiques parues jusqu'à nos jours : tout est unilatéralement ramené aux causalités les plus matérielles.

La pensée française est donc écartelée entre deux tendances, le matérialisme (avec l'influence des courants anglais et écossais) et l'abstraction, le nominalisme, le fait de chercher à expliquer les choses de l'extérieur, sans se salir les mains, pourrait-on dire.

La force de plonger dans les réalités

C'est bien là ce qui distingue nos deux « philosophes » et c'est peut-être aussi pourquoi on a tant de mal à les reconnaître en tant que philosophes. Ils sont — chacun à sa manière — des réalistes, des opératifs, ils ne cherchent pas à établir un système, un édifice d'idées, mais cherchent à entrer dans la dynamique des faits, à les approfondir, à en tirer la quintessence, et ils font cela précisément pour les faits psychologiques et spirituels, qu'un certain Kant vient d'évacuer du champ d'une investigation scientifique rigoureuse.

Car cette force de plonger dans la réalité est en voie de disparition. C'est bien là un des dangers majeurs que signale Steiner pendant l'ère des Poissons qui commence : l'homme risque de devenir « trop léger », d'échapper à sa mission terrestre, même si — paradoxalement — ses conceptions du monde seront de plus en plus matérialistes. C'est ce danger, à la fois d'abstraction et de matérialisme, que sauront déjà très bien stigmatiser Saint-Martin et Maine de Biran. L'évolution ultérieure de la philosophie française montre bien ce chemin vers l'abstraction, vers le « comme

si ». Bergson, le structuralisme, le lacanisme en témoignent. Dans la conférence du 21 août 1916, Steiner prend précisément Maine de Biran comme repère dans ce processus :

« On est devenu de plus en plus impuissant à saisir la véritable forme de la réalité. Un exemple classique se présente lorsqu'on observe l'évolution de la pensée depuis Maine de Biran jusqu'à Bergson. Alors que Maine de Biran, au début du XIXe siècle, a encore une orientation de pensée qui peut plonger dans des notions psychologiques essentielles, dans la réalité-même de l'entité humaine, Bergson prend un chemin particulier tout à fait caractéristique de la tendance de la pensée récente. »⁷

Cela veut dire aussi que l'on n'engage plus assez la volonté dans les processus de connaissance. Et c'est bien cette réhabilitation de la volonté qui est au cœur de la philosophie (et de la psychologie pratique) de Maine de Biran. C'est aussi cette force volontaire, sous le terme assez déroutant de « désir », qui apparaît dans l'œuvre de Saint-Martin comme génératrice du sens moral et comme complément indispensable de l'activité intellectuelle. Et ce réveil de la volonté, c'est peut-être aussi l'enjeu profond de la Révolution.

De plus, il y a justement ici une différence d'approche très fondamentale entre Saint-Martin et Maine de Biran. Mais, avant de préciser cette différence, évoquons les trois mots qui résument à eux seuls toute l'atmosphère de la Révolution.

Trois mots ...

Cette capacité de plonger dans la réalité, de faire passer dans la volonté ce qui est idée ou symbole, va être d'emblée éprouvée au moment de la Révolution. Trois mots, ceux de la devise républicaine, s'inscrivent partout, qui veulent résumer l'homme nouveau, debout sur ses propres pieds, et la nouvelle organisation sociale : Liberté-Egalité-Fraternité. Certes, en gros tout le monde comprend de quoi il s'agit, ou du moins y met ce qui lui convient. Mais comment faire pour que ces mots ne restent pas « lettre morte », comment les imprégner de vie, comment

trouver entre eux les liens justes, à quel niveau — corporel, psychique, spirituel — les réaliser ?

Autant de questions qui ne sont pas encore résolues aujourd'hui. Toutefois, c'est bien à ces questions que s'attèlent déjà Saint-Martin et Maine de Biran. Devant les contradictions dont ils sont les témoins, devant les dissociations que nous avons mentionnées, leur recherche inlassable est au fond la juste « tri-articulation » de l'être humain et de l'organisme social.

A partir de 1917, Rudolf Steiner développe et applique l'idée de la « tri-articulation* » de l'âme dans son rapport avec la tri-articulation du corps, puis l'élargissement de cette idée à l'organisme social. Or, il est à mon sens significatif que, juste après avoir parlé *pour la première fois* de façon explicite de la tri-articulation (dans les conférences publiques des 15 et 17 mars 1917), il consacre, le 20 mars, une conférence entière à L.C. de Saint-Martin et à son livre *Des erreurs et de la vérité*, en signalant:

« Il y a de nombreuses raisons pour que ce soit précisément aujourd'hui, après qu'ont eu lieu les deux conférences publiques de jeudi dernier et de samedi dernier, que je vous parle à propos de ce livre.⁸ »

Il indique aussi que Saint-Martin ne pouvait pas, ou ne devait pas être plus explicite à son époque. On peut penser qu'il y a précisément là un fait en rapport avec l'expression de la liberté. Une révélation trop directe de certains secrets relatifs à la tri-articulation aurait été une entrave à l'expérience de la liberté.

De son côté, Maine de Biran, observateur de l'être psychologique, est, lui aussi, en quête de ce juste équilibre entre

* On emploie plus fréquemment le terme « tripartition », qui sonne peut-être mieux, mais qui insiste trop sur l'aspect de séparation, de division. Steiner précise qu'on a eu depuis longtemps des « tripartitions » (Dreiteilung), comme chez Montesquieu par exemple, tandis qu'il s'agit maintenant d'une « Dreigliederung », trois membres formant ensemble un organisme, d'où éventuellement « tri-articulation » (Note 2016 : ou trimembrement, ou tri-organité), en attendant mieux...

les trois forces de l'âme, ainsi qu'on peut le constater dans les lignes qui suivent :

« Tout le monde avait reconnu dans l'homme affectivité, représentation, activité volontaire, mais ce qui peut être, je crois, considéré comme assez nouveau, c'est d'avoir entrepris de rapporter chacune de ces facultés (et la dernière surtout) à une source ou à une condition particulière prise dans l'organisation elle-même, d'avoir cherché à les reconnaître individuellement dans divers produits où elles se combinent intimement, quoique d'une manière inégale, d'avoir fait en quelque sorte la part de chacune dans les composés de l'ordre sensible comme de l'ordre intellectuel, d'avoir enfin montré le parallélisme de ces deux ordres qui ont toujours été, si ne je me trompe, ou trop séparés, ou trop confondus.⁹»

Saint-Martin et Maine de Biran : une polarité

Par certains traits les deux hommes se ressemblent. Ils sont issus tous deux de la noblesse provinciale. Tous deux s'engagent dans la carrière militaire au service du roi, mais l'abandonnent rapidement pour s'adonner à une carrière plus philosophique. Tous deux auront des liens avec la Maçonnerie et participeront à la vie des « Salons », typique du XVIII^e siècle. On y remarquera la finesse et la profondeur de leur pensée, ainsi que leur charme, leur douceur et leur amabilité. Mais on relèvera aussi chez eux une certaine timidité, voire une certaine indécision. Saint-Martin nous en donne une explication en ce qui le concerne :

« On m'a accusé d'indécisions dans ce monde. On n'a pas aperçu qu'en effet j'en avais beaucoup parce que je jetais dans celle-ci toutes celles que j'avais, afin de n'en point conserver pour l'autre.¹⁰ »

Cette dualité entre vie intérieure et vie extérieure est aussi un fait chez Maine de Biran. Toutefois, il sera toute sa vie engagé dans des responsabilités administratives et politiques, et son travail philosophique sera comme arraché au jour le jour à ces exigences du dehors. Il s'en plaint sans cesse, mais on peut aussi

penser que sa philosophie a bénéficié de ce mouvement incessant entre les faits sociaux et les faits intérieurs. Chez Saint-Martin, la chose est différente et l'on verra pourquoi ; il semble se protéger de ce qu'il appelle les « sciences humaines », voulant dire par là les idées des hommes par opposition à la Science ... divine.

Si, à travers de nombreux détails, on devine une parenté spirituelle entre les deux penseurs, cela ne doit pas masquer le fait que leurs démarches sont foncièrement différentes, que leurs points de départ se situent à deux pôles extrêmes de la connaissance : l'un part de la périphérie cosmique la plus vaste, l'autre se concentre jusqu'au point central le plus ténu. S'ils finissent par se ressembler, c'est peut-être que les extrêmes se touchent. Saint-Martin représente le crépuscule d'une sagesse grandiose qui voit l'Homme dans sa dimension macrocosmique, on peut dire aussi : dans son essence divine. Maine de Biran est à l'aube d'une science qui tient compte seulement de l'homme microcosmique. Il recherche ce qu'il appelle « le fait primitif du sens intime » et il découvre l'effort, le vouloir, comme fondement de l'expérience du Moi.

Ainsi, au départ du moins, le premier parle surtout des forces anciennes qui ont créé l'homme, tandis que le second parle des forces présentes en l'homme et tournées vers l'avenir.

Ce rapport différent au temps peut se lire dans certains détails de la vie des deux penseurs. Pour bien le saisir, je ferai appel à une clef que nous fournit I.P.V. Troxler (1780-1866) dans son ouvrage *Naturlehre des menschlichen Erkennens* (1828), ouvrage où apparaît par ailleurs pour la première fois le terme « anthroposophie » dans son acception moderne. Troxler met en évidence une polarité entre ... Platon et Socrate :

« Nous rencontrons alors deux des plus grands sages de l'antiquité, dont les vues sont anthroposophiques d'ailleurs. »

Il remarque que Platon parle toujours du monde spirituel comme de quelque chose que l'homme connaissait *avant sa naissance*, tandis que Socrate en parlait toujours comme de quelque chose que l'homme pourra rencontrer *après sa mort*. De

façon abstraite, cela revient au même ; toutefois le dynamisme est bien différent dans les deux cas.

Or, il y a bien chez Saint-Martin cet éclairage qui vient de la prénatalité, et même, peut-on dire ici, de la *prénatalité de l'humanité*. Il apporte un dernier et grandiose souvenir de ces forces divines qui ont créé l'homme et, par-là, le témoignage que l'homme est en rapport avec des êtres spirituels supérieurs à lui. Dans son *Portrait historique et philosophique*, il nous fait une confiance où se montre, jusque sur le plan physiologique, cette tendance :

« *Les physiologistes et les connaisseurs dans les proportions du corps humain ont remarqué, en me regardant, que ma tête était trop grosse pour ma stature et ma corporence. C'est une disproportion qui caractérise l'enfant. Aussi suis-je demeuré comme enfant par rapport à mon corps. Je suis demeuré tel également quant à mon caractère ; et le nom d'enfant est le sobriquet que l'on me donnait communément au collège, sans préjudice de sobriquets accidentels que j'avais mérités ; enfin, je suis demeuré tel quant à mon esprit, puisque toutes mes forces ont passé dans mon intelligence ou dans ma tête ; et c'est à cela que je dois en grande partie les grâces spirituelles que j'ai reçues.¹¹ »*

A l'opposé, l'attention intérieure de Maine de Biran semble se porter vers la post-mortalité, à la façon de Socrate, qu'il affectionne particulièrement d'ailleurs. Les morts jalonnent son itinéraire philosophique. Pendant la Révolution disparaissent ses parents et une grande partie de sa famille. En 1794 meurt sa sœur Marie Victoire à qui il était très attaché, et ce sera l'occasion d'une *Méditation sur la mort* qui est l'un de ses premiers essais. En 1803 meurt sa première épouse, avec qui il connaissait un réel bonheur, et c'est alors que son travail prend une nouvelle orientation. En 1820 meurt un ami, Charles Loyson, et les paroles écrites alors par Maine de Biran dans son *Journal* illustrent particulièrement bien ce sens de l'après-mort :

« *27 juin 1820 — En revenant du bain, à dix heures, j'ai été frappé comme d'un coup de foudre, en apprenant la mort du jeune Loyson, qui habitait la même maison que moi. C'était un*

compagnon; il cultivait les lettres et la philosophie avec succès et une facilité étonnante. Ce jeune homme se nourrissait de sentiments mélancoliques qui présageaient, ce semble, sa fin prématurée. Il me disait dans les premiers jours de sa maladie : J'ai cru que le phénomène allait disparaître tout à fait, faisant allusion à nos conversations précédentes où nous appelions phénomène tout ce qui tient à notre sensibilité actuelle, ou qui s'y manifeste immédiatement

O mon ami ! si, comme nous l'avons pensé ensemble quelquefois, les âmes ont un mode de communication intime et secrète auquel les corps ne participent pas, votre âme, ne pouvant plus se manifester maintenant par ces moyens visibles dont l'usage m'a tant de fois édifié et consolé, doit avoir d'autres moyens de se faire sentir à la mienne et de lui inspirer des sentiments meilleurs, des croyances plus fixes. »

Ces deux tendances se retrouvent en fait en tout individu. Le Moi vit dans une permanente compensation entre ce qui vient du passé et ce qui vient de l'avenir. Saint-Martin présente le Moi macrocosmique et il a même une certaine difficulté à descendre vers le Moi microcosmique, tandis que Maine de Biran va jusqu'au point de concentration extrême du Moi microcosmique, et c'est à partir de là qu'il envisage un nouvel élargissement :

« Qui sait tout ce que peut la réflexion concentrée et s'il n'y a pas un nouveau monde intérieur qui pourra être découvert un jour par quelque Colomb métaphysicien ? » (Journal, 23 juillet 1816)

C'est bien vers l'avenir qu'il envisage une science du spirituel. Polarité entre le divin et l'humain, entre le macrocosmique et le microcosmique, entre prénatalité et post-mortalité, cela nous indique qu'il y a un équilibre à trouver. Au départ de l'œuvre de Saint-Martin il y a une dimension « théosophique », le principe divin est sans cesse affirmé. L'œuvre de Maine de Biran est sous le signe de l'anthropologie ; *Anthropologie* est d'ailleurs le titre qu'il choisit pour le livre qui doit résumer toutes ses recherches, et qu'il ne termine pas. C'est précisément pour faire un pont entre théosophie et anthropologie que Troxler parlera en 1828 de *l'anthroposophie*.

Pour Karl Heyer, dans son livre *Gestalten und Ereignisse vor der französischen Revolution* [Personnages et événements avant la Révolution française], le principe de la liberté fait totalement défaut dans l'œuvre de Saint-Martin. Égalité (devant Dieu) et fraternité sont présentes, mais le principe « théocratique » est tellement fort qu'il étouffe totalement le libre arbitre humain. Il est exact que c'est là une note dominante chez le Philosophe Inconnu, en particulier dans ses premières œuvres, celles qui précèdent la Révolution. Car, par la suite, il semble qu'une transformation commence à s'opérer et que Saint-Martin fasse un chemin vers l'anthropologie.

A l'opposé, l'attention de Maine de Biran se porte vers l'intérieur de l'homme tel qu'il est, il découvre que le fait primitif du sens intime est de nature volontaire, et par cela même il met en évidence le principe de la liberté. Puis, à partir de là, il retrouve un chemin vers le spirituel. Ce chemin est, dans l'essence, celui que précisera, et surtout parcourra, un siècle plus tard, l'auteur de *La philosophie de la liberté* (1893).

Toutefois je ne pense pas que l'on puisse situer l'impulsion de Saint-Martin comme contradictoire avec l'impulsion de la liberté. En tant que représentant de la sagesse ancienne, il est comme un Roi-Mage qui vient offrir ses présents afin que commence un tout autre voyage. Et l'on peut suivre quel savant dosage il lui faut sans cesse effectuer pour « ne pas en dire trop », cela revient sans cesse dans ses écrits ; il y a derrière lui une École et il semble que la principale mission dont il soit investi est d'affirmer une dernière fois aux hommes leur origine divine. S'il va trop loin dans la révélation, il peut entraver l'accession à la liberté, mais s'il ne va pas assez loin, il risque de laisser l'homme sans l'étincelle de mémoire qui lui donnera le « désir » de se relever. En d'autres termes, il doit respecter et même permettre les conditions de la liberté ; il appartiendra à d'autres d'en forger les outils, à Maine de Biran par exemple ...

En fait, dès que l'on quitte la lettre de son œuvre, on constate qu'en tant qu'homme il est le contraire d'un traditionaliste étriqué ; nous verrons même qu'il est d'une

indépendance étonnante là où on s'y attend le moins. Simplement, il semble être conscient des exigences très paradoxales de cette fin du XVIIIe siècle, qui ne sont ni celles de la fin du XIXe siècle, ni celles de notre époque.

Cependant, ne schématisons pas outre mesure cette polarité entre les deux penseurs. Nous verrons que chez chacun, à partir d'un certain moment de leur vie, le chemin s'infléchit dans la direction inverse.

Il faut aussi signaler, concernant les écrits de Saint-Martin, qu'ils doivent être abordés dans un certain état d'esprit. Steiner indique même qu'il ne serait pas bon de les prendre tels quels. Quelque chose qui est en eux demande à aller plus loin, à être développé, mais par des voies et dans un vocabulaire qui soient adaptés à notre époque, de grands changements étant survenus entre Saint-Martin et nous. Nous n'avons plus à parler le langage de Saint-Martin. Mais cela n'exclut pas de prendre contact avec ses idées, surtout lorsqu'elles peuvent se lier de manière vivante à ce que nous observons directement dans notre époque.

Nous suivrons maintenant Louis Claude de Saint-Martin à travers trois épisodes de sa vie entre 1789 et 1799, épisodes qui font précisément bien la part de l'homme et la part du message, dans ce moment même où naît, non seulement l'idée de liberté, mais la possibilité même de la liberté.

Crépuscule du soir

Au n° 20 du Quai de l'Esprit

Lorsqu'éclate la Révolution, Saint-Martin réside depuis un an déjà à Strasbourg, où il restera jusqu'à l'été 1791. Tous les biographes s'accordent à faire de ce séjour un moment capital dans la destinée du philosophe. Lui-même en parle comme d'un état de grâce, dans cette ville qu'il appelle son « Paradis » (son « Purgatoire » étant Paris, et son « Enfer » Amboise).

« Strasbourg semble avoir été pour moi dans ce monde la terre promise pour les consolations et le bonheur dont j'ai joui, et cela

dans ma solitude, et sans aucune espèce de vertige de ces routes compliquées qui m'ont toujours gêné et dont je crois devoir me séparer à jamais. »

Cependant, on sait assez peu de choses sur les événements extérieurs de sa vie durant cette période. Une lettre de l'alphabet, « B », résume l'essentiel de ce que l'on connaît : il fait la connaissance de sa « chérissime B. », c'est-à-dire Madame Charlotte de Boecklin de Boecklinsau (1743-1821) et, par son intermédiaire, est amené à approfondir l'œuvre alors inédite en français de Jakob Boehme (1575-1624), le « chérissime B. ». Il apprend l'allemand et entreprend la traduction de Boehme, qu'il poursuivra jusqu'à sa mort.

Par le registre de recensement de début 1789 (Archives municipales de Strasbourg), on apprend où il logeait : au n° 20 du Quai de l'Esprit... tout un programme !

Tandis que souffle la tempête révolutionnaire, c'est résolument vers l'Esprit que se tourne le Philosophe Inconnu, et c'est « en esprit » que va s'engager son étonnant dialogue avec Boehme, le Philosophe Teutonique, le cordonnier de Goerlitz.

« Lecteur si tu te détermi nes à penser courageusement dans les ouvrages de cet auteur, qui n'est jugé par les savants dans l'ordre humain que comme un épileptique, tu n'auras sûrement pas besoin des miens.¹² »

« (Les écrits de Boehme), ce sont ceux d'un homme dont je ne suis pas digne de dénouer les cordons de ses souliers, mon chérissime B. »

« Il faut que l'homme soit entièrement devenu roc, ou démon, pour n'avoir pas profité plus qu'il ne l'a fait de ce trésor envoyé au monde il y a 180 ans.¹³ »



Jakob Boehme (1575-1624)

(Danièle Friedrich, d'après le tableau de Christoph Gottlob Glymann [début XVIIIe siècle])

C'est à Boehme que se rattache le terme « théosophie » dans son sens européen originel. On voit que Saint-Martin le reconnaît comme un « maître » et accepte de n'être qu'une sorte d'intermédiaire « vers » la pensée de Boehme. Mais il y a ici un fait extrêmement important à noter et qui en dit long sur la modernité de Saint-Martin :

« Tout ce que j'ai reçu de clartés de la part de mes instituteurs, même de mon chérissime Boehme, ne pouvait jamais me servir que de témoignage ; il fallait toujours que d'abord j'allasse prendre tout dans ma propre fontaine et puis les témoins venaient confirmer. Quand j'ai voulu commencer par les témoins ou par les maîtres, cela n'allait jamais si bien.¹⁴ »



Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803)
(Danièle Friedrich, d'après un dessin de l'époque)

Cette indépendance de la démarche est tout à fait dans le sens du « Manichéisme » au sens noble, courant dans lequel le chercheur ne s'appuie que sur les faits dont il a une expérience absolument individuelle.

Que signifie cette rencontre de Boehme en pleine Révolution française ?

Dans la conférence déjà citée du 20 mars 1917, Steiner indique que Saint-Martin fut un intermédiaire indispensable entre Boehme et les Herder, Goethe, Schiller ... On s'étonne, car justement, Herder et Goethe se montrèrent d'une ironie mordante pour le Philosophe Inconnu. Mais il faut croire que c'est plus dans « le fond des choses » que se fit cet échange, cette revivification de

la pensée du Philosophe Teutonique. Il faut aussi signaler que, extérieurement aussi, de nombreux penseurs allemands (re)découvrirent Boehme grâce à Saint-Martin, en particulier Franz von Baader. Et l'on peut aussi constater un puissant résultat de cette relation renouée avec Boehme dans les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling en 1809.

Mais cela a aussi un sens en France et pour la Révolution. Le mystère du mal est au centre de l'œuvre de Boehme et c'est le problème de fond de la cinquième époque post-atlantéenne qui commence en 1413. Dans cette ville « sophianique » entre la France et la Germanie (Strasbourg), la ville des Amis de Dieu, de la *Nef des Fous* et des *Noces Chymiques*, c'est sans doute pour Saint-Martin une pénétration plus décisive dans la compréhension de l'énigme du mal. Dès lors on notera aussi chez lui une façon nouvelle d'entrer dans le débat de son époque, dans le combat spirituel de la fin du XVIIIe siècle. La tonalité d'Ancien Testament, qui régnait dans ses premiers écrits, fait place à celle du Nouveau Testament, ainsi dans *L'homme de désir*, *Le Nouvel homme* et *Ecce Homo*, qui sont liés à la période de Strasbourg. Avec *Le Crocodile*, c'est la tonalité de l'Apocalypse qui apparaît.

Déjà dans l'Ancien Testament, Job XL, 20, il avait été question de Léviathan, le Crocodile :

« Prendras-tu le crocodile à l'hameçon ? (...)

Fera-t-il un pacte avec toi ? »

Le *Crocodile ou la guerre du bien du mal* s'élabore entre 1789 et 1799, exactement dans ce moment de bascule entre forces lucifériennes et forces ahrimaniennes ; il paraît l'année du 18 Brumaire (1799). Or il n'y a peut-être pas d'autre texte avant Rudolf Steiner qui indique aussi précisément les intentions ahrimaniennes et qui, d'autre part, fasse une distinction entre les deux types de forces du mal. Dans le *Faust* qui s'élabore dans la même période, le thème du pacte est très présent, mais Méphistophélès est un hybride, avec à la fois des tendances lucifériennes et des tendances ahrimaniennes.

On voit ici que Saint-Martin est bien en dialogue vivant avec son époque, qu'il vit avec la Révolution, même s'il se protège d'un contact trop direct :

« Grâce à mon ami Boehme il m'a été donné de comprendre pourquoi la Révolution française avait commencé par les lys ; c'est que les extrêmes se touchent et qu'un excès d'écart mène à un excès de perdition.¹⁵ » (Il faudrait étudier ici le thème du « temps du lys » chez J. Boehme.)

Il y a d'autre part chez Saint-Martin une leçon de conscience européenne. Juste avant d'arriver à Strasbourg, il avait voyagé en Angleterre et en Italie ; dans un certain sens il s'était imprégné des trois modes de l'âme qui, selon Rudolf Steiner, sont propres à chacun de ces pays : l'âme de conscience (Angleterre), l'âme de sensation (Italie) et l'âme dite d'entendement et/ou de sentiment (ou de compréhension et/ou de sens intime)* (France) ; et c'est alors que s'établit ce contact plus intense avec le pays lié de façon privilégiée à l'élément du Je (*Ich*), l'Allemagne. Mais l'introduction de Boehme en France apparaît alors aussi comme une façon de faire résonner la note du Je, cette force centrale de l'être humain, à un moment où des forces extrêmes amènent une dissociation dans l'âme de la France. Il lui insuffle une force de feu qui lui fait défaut. La Lusace, pays de Boehme, la région voisine de Silésie, sont des régions de métaux en Europe, des lieux particulièrement liés aux forces de la volonté. Il est significatif que ce soit dans les environs de Breslau qu'ait eu lieu en 1924 le *Cours aux agriculteurs* de Rudolf Steiner. On ne peut pas reprocher à Saint-Martin de ne pas aimer son pays : il est français jusqu'au bout des ongles, mais cela ne l'empêche pas d'écrire (et le lecteur qui s'est penché sur les *Considérations ésotériques sur le karma* appréciera le caractère prophétique de ces mots) :

* En allemand : Verstandes- und Gemütsseele, Vertandes- oder Gemütsseele. Gemüt est un mot difficile à traduire. Saint-Martin le traduisait par « base affective » et évoquait à son propos la « puberté de l'âme ».

« Les Allemands pensent plus profondément que les Français. Les Français écrivent plus purement et d'une manière plus attrayante et plus régulière. Les livres des Allemands valent mieux que les nôtres ; les nôtres sont mieux faits. Aussi, quand nous en faisons paraître quelques-uns de remarquables, les Allemands en prennent le cadre qu'ils appliquent ensuite sur un fond de leur crû, et réunissent ainsi le fond et la forme.

Ils ne sont pas encore aussi avancés que nous dans la perverse philosophie matérielle ; et la preuve qu'on en peut donner, c'est qu'ils ont encore des systèmes, au lieu que nous n'en avons plus — c'est-à-dire que nous ne croyons plus à rien, parce qu'au moins un système suppose une croyance. »

« Il ne faut pas croire que les Allemands restent longtemps à ce point. Ils sont en route pour aller plus loin ; ils sont déjà à la philosophie d'Aristote, et Dieu sait jusqu'où ce docteur peut les conduire. Pythagore a eu la sagesse dans la tête et dans le cœur ; Socrate l'a eue plus dans le cœur que dans la tête ; Platon l'a eue plus dans la tête que dans le cœur ; Aristote l'a eue au bout de la langue ; Alexandre l'a eue tantôt au bout de son épée, tantôt dans son estomac ; je ne sais plus quelle place lui donneront les Allemands et si à la longue ils ne la laisseront pas évaporer tout à fait comme nous autres Français. » (Œuvres posthumes, t. II)

Pressent-il la grande éclosion de la philosophie idéaliste, prévoit-il l'anthroposophie ? Certes, depuis, l'Allemagne a su aussi incarner d'autres perversités, philosophiques et matérielles. Il est clair toutefois que cette émulation mutuelle des peuples est plus que jamais d'actualité à la veille de l'échéance de 1992-93.

Remarquons aussi le fait que Boehme est contemporain de Descartes, et il y a bien chez le « Philosophe Teutonique » quelque chose d'opposé, mais d'éventuellement complémentaire, à l'œuvre du « Philosophe Français » par excellence. C'est la dualité entre l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance. La méthode de Bacon et de Descartes est à la rigueur adaptée aux sciences naturelles, mais si l'on veut atteindre à l'âme et à l'esprit, c'est à une autre philosophie qu'il faut faire appel. C'est cela que poursuivait le

Philosophe Inconnu, afin que l'homme puisse un jour se connaître dans sa totalité :

« Descartes a rendu un service essentiel aux sciences naturelles en appliquant l'algèbre à la géométrie matérielle. Je ne sais si j'aurai rendu un aussi grand service à la pensée, en appliquant l'homme, comme je l'ai fait dans tous mes écrits, à cette espèce de géométrie vive et divine qui embrasse tout, et dont je regarde l'Homme-Esprit comme étant la véritable algèbre, et l'universel instrument analytique. » (Le Ministère de l'Homme-Esprit, 1802)

Le citoyen Saint-Martin au citoyen Garat ...

De retour dans son Enfer et son Purgatoire, le citoyen Saint-Martin va se trouver appelé à des activités qu'il n'avait pas prévues. Evoquons tout d'abord une petite anecdote. Vers 1791, par des hasards indépendants de sa volonté, Saint-Martin s'était retrouvé inscrit sur une liste des précepteurs possibles pour le Dauphin Louis XVII. Il évita cette tâche à laquelle il ne pensait pas être apte. En 1793, Louis XVI, puis Marie-Antoinette, ont été décapités, et voilà qu'en 1794 le Philosophe Inconnu est appelé, en tant qu'officier, pour monter la garde dans la cour du Temple, où est enfermé l'orphelin. Avec un étrange humour il écrit alors :

« On ne pensait pas que je le garderais un jour d'une autre manière qu'on ne l'imaginait. »

Voici une autre « mésaventure » de celui qui se déclarait être « comme un chien dans un jeu de quilles » et rêvait de devenir « une quille au milieu des chiens. » (!)

En 1794, l'une des premières initiatives culturelles de la jeune République est la création de l'École Normale, projet généreux sur le plan social, mais sans doute avec un « ver dans le fruit », à savoir une volonté de niveler l'éducation et d'assurer l'emprise des philosophies sensualistes-matérialistes. L'École Normale doit essaimer en province et, de tous les coins de France, des hommes sont appelés pour se former à Paris. Pour la région

de Tours, c'est le citoyen Louis Claude de Saint-Martin qui est appelé ... en tant qu'élève donc (il a 51 ans).

« Cette mission peut me contrarier sous certains rapports ; elle va me courber l'esprit sur les simples instructions du premier âge ; elle va aussi me jeter un peu dans la parole externe ; mais elle me présente aussi un aspect plus consolant : c'est celui de croire que tout est lié dans notre grande Révolution, où je suis payé pour voir la main de la Providence. Alors il n'y a plus rien de petit pour moi. Et ne fussé-je qu'un grain de sable dans le vaste édifice que Dieu prépare aux nations, je ne dois pas résister quand on m'appelle. »

Grain de sable ... il va l'être en effet ... d'une autre manière que prévue ...

Avec 2 000 camarades il assiste au « Cours de l'analyse de l'entendement humain » professé par le citoyen Garat (1749-1833), qui se rattache aux idées de Condillac. Avec un certain don oratoire, le professeur présente l'être humain comme une statue passive modelée par le monde extérieur. Venu — comme on l'a vu — en toute ouverture, Saint-Martin est blessé par ce qu'il entend (ce serait un martyr s'il devait fréquenter les amphithéâtres de nos universités) et il se sent mis en demeure de faire quelque chose. M. Ferraz, auteur d'une *Histoire de la philosophie pendant la Révolution* (1889), écrit :

« Aussi, bien qu'il fût assez timide, bien que le mysticisme ne dominât pas précisément parmi les 2 000 auditeurs de Garat et que, pour leur parler utilement, il eût fallu, suivant l'expression spirituelle de Saint-Martin lui-même, leur refaire les oreilles, il crut de son devoir de prendre la parole pour protester contre les doctrines du maître. »

Il existe un compte-rendu de cette intervention, dans les *Séances des écoles normales* (Paris, 1801), compte-rendu bien infidèle dont se plaint notre philosophe :

« Citoyen, vous aviez le droit de revoir les séances. Vous en avez amplement usé en ce qui concerne celle du débat que nous avons eu ensemble le 9 Ventôse An III. Vous avez composé presque à neuf, décomposé, recomposé les réponses que vous publiez aujourd'hui.¹⁶ »

On perçoit bien toutefois quel est le sens général de l'intervention de Saint-Martin :

« Je demande donc pour premier amendement le rétablissement du sens moral, qui est une des sources et un des canaux de notre perfectionnement. »¹⁷

Pour éviter la récupération de ses propos, il rédige une lettre de plus de 100 pages que l'on trouve aussi dans les *Séances...* (Paris 1801) » et dont voici quelques passages significatifs :

« Dans votre programme vous aviez traduit par intelligence ce que Bacon, votre maître, appelait anima, âme. Un autre pourrait à son tour nommer âme ce que vous voulez appeler intelligence. »¹⁸

Saint-Martin percevait bien cette tendance à évacuer le sens moral et la notion même d'âme. Aujourd'hui cette substitution de mots a pleinement opéré ; la psychologie est devenue « science du comportement » et ignore presque totalement ce qu'est un fait intérieur, ce qui devrait être son objet. Pour Garat, l'homme est le résultat de la vie sensorielle, lointain présage des théories actuelles d'un Skinner.¹⁹

« Mais vous êtes tellement plein de votre système des sensations, que ce ne sera pas votre faute si tous les mots de nos langues, si tout notre dictionnaire enfin, ne se réduit pas un jour au mot 'sentir'. Toutefois, quand vous auriez ainsi simplifié le langage, vous n'auriez pas pour cela simplifié les opérations des êtres. »²⁰

Ce qui irrite Saint-Martin, tout autant que le contenu, c'est l'hypocrisie de la démarche :

« Je me garde bien, je le répète, de vouloir vous ranger dans la classe des matérialistes, dont vous êtes très éloigné d'adopter le système. Mais je vous avouerai que je les trouve plus conséquents que vous dans la mesure où ils se tiennent. Car ils enseignent les sensations tout comme vous les enseignez ; et après qu'ils les ont enseignées, ils conviennent tout uniment qu'ils sont des matérialistes et qu'ils ne sont que cela : ils prennent les charges avec les bénéfiques ; et vous, vous ne voulez que les bénéfiques et point les charges. (...)

Alors, si vous ne voulez ni de la matière, ni de l'esprit, je vous laisse le soin de nous apprendre à qui vous attribuez le gouvernement de notre pensée ; car encore faut-il qu'il y en ait un.²¹

Puis il s'en prend à Condillac, à son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* et à son *Traité des sensations* :

« Pour moi chacune des idées de l'auteur me paraît un attentat contre l'homme, un véritable homicide, et c'est cependant là votre maître par excellence.²² »

De nombreux thèmes sont abordés dans cette lettre, mais le plus important, c'est celui du sens moral, de ce fait qui échappe justement à une investigation qui ne tient compte que des apparences sensibles, mais sans lequel l'homme perd sa dignité :

« Or cette faculté radicale, ce sens moral doit faire aussi son propre développement ou sa propre et naturelle révélation, sans quoi il ne sera pas connu. Tant qu'il ne le fait pas en nous, ce développement ou cette révélation, notre être n'est pas complet, ni nos connaissances non plus, parce que nous paralysons ou retranchons une de nos bases, et un de nos foyers de développement ; et que, sans cette base, sans ce foyer radical, enfin, sans le jeu actif de notre sens moral [c.l. 2016 : c'est moi qui souligne], nous ne pouvons pas plus, par notre seule raison, avoir les développements ou la révélation des connaissances analogues à ce sens moral, que nous ne pouvons, par les simples développements ou révélations de la matière, avoir les développements ou la révélation des connaissances analogues à notre raison.²³ »

Ce débat « intellectuel » au cours d'une des années les plus sanglantes de la Révolution peut faire sourire, mais ce sont peut-être les questions de fond de l'époque qui sont alors posées, et qui attendent encore une réponse ... Cette importance n'a pas échappé à M. Ferraz qui écrit, un siècle après la Révolution (1889) :

« Nous avons cru devoir retracer en détail ce curieux débat, parce qu'on y voit aux prises, pour la première fois, deux doctrines qui doivent encore longtemps se disputer l'empire, et aussi parce que ce qui était engagé dans cette discussion, scolastique en

apparence, c'était ce que nous devons avoir à cœur par-dessus tout, les intérêts moraux et religieux de l'espèce humaine. »

Le débat produisit quelques remous. Saint-Martin écrit même :

« (Le but), c'était d'établir l'athéisme et la doctrine de la matière dans toute la République, et plusieurs de mes camarades ont pensé que ma séance avec Garat avait été le coup de grâce de l'Ecole.²⁴ »

En effet l'Ecole Normale fut supprimée dès 1795. Mais bien sûr elle réapparut sous d'autres formes et il est clair que nos actuelles facultés de Philosophie ou de Psychologie suivent plutôt le Citoyen Garat que le Citoyen Saint-Martin. Les systèmes annihilateurs de l'âme ont gagné en sophistication et le débat est encore plus fermé. Le Philosophe Inconnu nous aura au moins montré qu'il n'est jamais inutile d'avoir le courage d'intervenir ...

Le mot qui pétrifie et le mot qui vivifie

Autre initiative culturelle de la République : la création de l'Institut de France. En 1795 la classe des Sciences morales et politiques de l'Institut lance un concours sur la question « Quelle est l'influence des signes sur la faculté de pensée ? » Derrière cette question très abstraite on peut, ici encore, discerner la marque de l'Idéologie (dans un sens particulier, en tant que science des rapports entre le langage et les idées). D'ailleurs Destutt de Tracy et Cabanis font partie du jury du concours. L'idée sous-jacente, c'est de parvenir à une sorte de langue parfaite, la plus claire et la plus simple possible, qui rendrait les idées et, à terme, les sociétés, elles aussi parfaites. Intention louable, mais qui en fait menace d'étouffer toute pensée libre au moyen d'un conditionnement totalement artificiel. Là encore, un problème on ne peut plus actuel en notre fin de XXe siècle.

A nouveau Saint-Martin entre en lice. Mais il connaît ses juges et ses juges le connaissent. Aussi annonce-t-il d'emblée la couleur, et commence-t-il par inverser la question du concours !

Plutôt que l'influence des signes (du langage) sur la pensée, ce qui lui paraît essentiel et conforme à la réalité, c'est de montrer la création des signes par la pensée, à partir d'une « idée-mère » inspirant une langue originelle.

Au lieu de plier la pensée et l'âme au carcan d'un langage de plus en plus desséché, il invite à retrouver les forces du « Verbe », même s'il n'emploie pas ce mot, pour ne pas choquer ses interlocuteurs :

« Car les hommes du torrent cherchent aussi comme les autres ce mot unique qui, selon eux, gouvernerait souverainement tous les domaines de la pensée, et ferait disparaître toutes les difficultés ; mais malheureusement ils visent plus au « verso » de ce mot qu'à son « recto » ; c'est-à-dire que le mot qu'ils cherchent ne serait propre qu'à tout paralyser, tout pétrifier, tout obscurcir et tout confondre ; au lieu que celui qu'ils devraient chercher éclaircirait tout, parce qu'il discernerait tout, qu'il mettrait tout à sa place, et qu'ainsi il vivifierait tout, comme étant le centre de tout.²⁵ »

Si c'est le sens moral qui était au cœur de la *Lettre à Garat*, c'est ici le « désir » qui est la notion-clé. Dans le vocabulaire contemporain ces deux notions sont pratiquement devenues des opposés. Or nous les trouvons liées de façon essentielle chez Saint-Martin, et il y a ici la base pour une révision radicale de nos concepts en psychologie et en morale.

« Or, c'est à cette œuvre éminente que l'homme pourrait prétendre et se préparer par tous les degrés de la progression analytique ou ascendante des signes que nous avons parcourus : car là il trouverait la région sublime de l'impression mère ou du « désir » primordial, avec la langue qui lui est propre ; et alors il reprendrait la progression synthétique et descendante, pour laquelle il est fait par les droits originels de sa nature primitive, et par laquelle il influerait à son tour d'une manière active et fécondante sur les idées, sur toutes les lois régulières de son être sensible, et comme nous l'avons dit, sur la connaissance, l'emploi et la direction des signes naturels eux-mêmes ; toutes choses dont nous ne rectifierons jamais la marche, tant que nous ne serons pas

parvenus jusqu'à cette impression mère et génératrice, qui peut seule leur servir à la fois, et de terme et de régulateur.

Mais comme il y a peu d'hommes qui dirigent leur vue vers ce vrai but, on doit peu s'étonner que l'esprit de l'homme, faisant tous les jours tant d'alliances contre nature, paraisse si souvent stérile, ou n'offre que des fruits sauvages et monstrueux qui ne peuvent point transmettre la vie. »

Au terme de son mémoire, il lance une mise en garde vis-à-vis des dangers qui peuvent venir d'une certaine volonté de « perfectionner » les signes, étant entendu que ce perfectionnement ne serait que formel, coupé de l'aspect moral :

« (...) que s'il pouvait avoir lieu, ce perfectionnement des signes conventionnels, qui paraît être le seul objet de l'Institut, il produirait et l'annihilation du moyen principal qui est le perfectionnement de nos idées, et l'annihilation du terme qui est le sublime de l'affection, puisqu'il s'emparerait de l'un et de l'autre, et que l'un et l'autre ne peuvent subsister que dans un air libre ; qu'enfin voilà les services que nous rendraient les sciences humaines, si leur propre aveuglement ne les arrêtaient pas dans leur cours, et ne les faisait pas marcher diamétralement contre le but qu'elles se proposent. »

Il est à peine besoin de préciser que le Philosophe Inconnu n'obtint pas le prix du concours, lequel alla à De Gérando, idéologue plus orthodoxe. A noter qu'un certain Maine de Biran s'était engagé dans ce même concours, mais qu'il n'envoya pas de mémoire définitif. Nous avons toutefois son « brouillon », qui offre un double intérêt. D'abord on y voit se dessiner sa conception très volontaire du Moi à une époque où il était encore proche du courant des idéologues. Ensuite, cet exercice de style, effectué en même temps par nos deux philosophes, et sur un sujet finalement tellement chargé de sens pour l'âme française, est sans doute un jalon essentiel de l'histoire intérieure de la France.

Ce *Mémoire sur l'influence des signes*, cette pierre rejetée de la construction du nouveau temple de l'esprit français, Saint-Martin va l'enchâsser dans son œuvre la plus révolutionnaire. Il devient le Chant LXX dans *Le Crocodile*. On a pu penser qu'il l'avait casé là plus ou moins arbitrairement. Mais, en examinant

le contexte, on s'aperçoit qu'il y est étonnamment bien à sa place. Un des projets du Crocodile est précisément une langue universelle, grâce à laquelle il pourra manipuler à sa guise des hommes ayant perdu toute pensée vivante, toute pensée libre, se nourrissant de la « bouillie grise » des livres. C'est vraiment un problème d'actualité ; le langage audio-visuel, informatisé, assure désormais cette fonction. La bouillie audio-visuelle, publicitaire, mass-médiatique, exerce réellement une influence sur la « faculté de penser ». Le *Mémoire sur l'influence des signes*, qu'il faudrait d'ailleurs plutôt appeler « Mémoire contre l'influence des signes artificiels », se voulait à nouveau un grain de sable dans les rouages de la machine du Crocodile.

Plus précisément, le Chant LXX se situe au beau milieu de la description de la ville d'Atalante. Cette dernière nous est présentée comme une ville grecque d'Eubée qui fut submergée par un raz de marée en 425 avant J.C. Il y est question du philosophe Phérécyde, maître de Pythagore, et dont Rudolf Steiner parle aussi dans le cycle de conférences sur l'Évangile de Marc. Un lien semble exister entre la ville d'Atalante, comme figée au moment de la catastrophe, et la ville de Paris sous le règne de Louis XV (425 + 1735 = 2160). Cela nous rappellera qu'au sein de la Cinquième époque la France est une métamorphose de la Grèce de la Quatrième époque post-atlantéenne. Or, dans la « fiction » du *Crocodile*, la question de l'Institut nous est présentée comme ayant son origine à Atalante, au début de la Quatrième époque. Tout cela nous invite à considérer que le problème de l'influence des signes est plus particulièrement un problème français, même si, certes, c'est aujourd'hui un problème à l'échelle mondiale. Il y a dans la langue française une sorte de perfection formelle qui fige la pensée ; nous aboutissons très facilement au nominalisme, nous nous contentons du reflet de la réalité. Franchir la barrière du langage et retourner à la pensée pure, telle est donc une autre exhortation de Saint-Martin. Tel sera aussi un des buts inlassablement poursuivis par Maine de Biran.

N.B. La *Lettre à Garat*, ainsi que le *Mémoire sur l'influence des signes* se trouvent dans le *Corpus des œuvres philosophiques de langue française* des Editions Fayard (un événement qu'il faut saluer).

→ SAINT-MARTIN, Louis-Claude de, « Essai sur les signes et sur les idées », *Controverse avec Garat, précédée d'autres écrits philosophiques*, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1990.

→ SAINT-MARTIN, Louis-Claude de, « Séances des écoles normales, recueillies par des sténographes et revues par les professeurs », *Controverse avec Garat, précédée d'autres écrits philosophiques*, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1990.

La plupart des œuvres de Saint-Martin sont désormais accessibles gratuitement sur internet, de même que ses traductions de Boehme (L'aurore naissante, Des trois principes de l'essence divine, Quarante questions, De la triple vie de l'homme).

Le site internet suivant est une véritable mine d'or sur la vie et l'œuvre de Louis Claude de Saint-Martin :

<http://www.philosophe-inconnu.com/> Cliquer sur le lien

On trouve des développements de Rudolf Steiner sur Saint-Martin dans les conférences suivantes :

- 4 avril 1916 dans *La liberté de penser et les mensonges de notre époque* (GA 167 - Éditions Triades)
- 20 mars 1917 dans *Les trois rencontres de l'âme humaine* (GA 175 - Éditions anthroposophiques romandes).
- 27 mars ; 3, 10, 12 avril 1917 dans *Pierres de construction pour la compréhension du Mystère du Golgotha* (GA 175 – Editions Triades).
- 4 janvier 1918 dans *Vérités des Mystères* (GA 180 - Éditions Triskel).

Signalons que la revue *Triades* a consacré son n° du printemps 1962 au *Crocodile* de Louis Claude de Saint-Martin (« *Les anticipations du Crocodile* »).

2ème partie

Avec Louis Claude de Saint-Martin, nous avons assisté au crépuscule du soir d'une connaissance grandiose, au « *dernier rougeoiement des sagesses qui s'étaient développées depuis la lointaine antiquité* » (Rudolf Steiner, conférence du 30 janvier 1917). Or, pratiquement au même moment, pointe déjà une aube nouvelle ; une autre modalité de connaissance spirituelle se dessine à travers la démarche de Marie François Pierre Gontier de Biran, dit Maine de Biran (1766-1824). Si c'est en Dieu, ou dans l'origine divine que l'homme, que Saint-Martin situait le point d'appui de toute connaissance véritable, c'est à l'intérieur même de l'homme tel qu'il est que Maine de Biran va chercher, de façon sans cesse renouvelée, un nouveau point d'appui, le fondement d'une connaissance scientifique de l'être intérieur de l'homme. La Valette-Montbrun résumera bien le caractère inédit de ce qu'il fit :

« Maine de Biran a vraiment été le métaphysicien du moi. Nouvel Archimède, il a découvert dans le moi le point d'appui à l'aide duquel on peut soulever le monde de la connaissance et pénétrer jusqu'au seuil de l'absolu. »

En octobre 1803, lorsque meurt Saint-Martin, le destin de Biran est aussi marqué par une mort, celle de sa première femme, son « épouse céleste ». A partir de ce moment, nous verrons son travail philosophique évoluer en trois périodes de sept ans nettement différenciées et qui présentent bien des analogies avec les trois périodes qui seront celles du développement de l'anthroposophie exactement 100 ans plus tard :

1803-1810 La nature volontaire du moi et la résistance organique.

1810-1817 Fonder une psychologie véritable.

1817-1824 Au seuil d'une troisième vie ou vie de l'esprit.

La triade corps-âme-esprit, bien qu'un peu schématique, pourrait aussi rendre compte de ces trois moments.



Maine de Biran (1766-1824) d'après un tableau de l'époque.
(Dessin de Danièle Friedrich)

Nous suivrons donc — à grands traits — ces étapes, mais auparavant nous jetterons un bref regard sur l'ensemble de la vie du philosophe et en particulier sur la période révolutionnaire proprement dite (1789-1803), qui est comme une phase de gestation où Biran semble intérioriser les impulsions liées aux événements extérieurs, dont il donnera ensuite une sorte de métamorphose dans le domaine de la pensée pure.

La double vie de Maine de Biran

Entré à 18 ans dans les Gardes du Corps, il défend la famille royale lors des Journées des 5 et 6 octobre 1789. Son cheval est tué sous lui, il est légèrement blessé ; puis les Gardes du Corps sont licenciés, et l'on perd sa trace dans Paris. On sait seulement qu'il étudia alors les mathématiques, et il dira souvent que l'étude des sciences exactes fut une cause principale de ses succès en philosophie. Ses parents et une grande partie de sa famille meurent pendant la Révolution. Vers la fin de 1792 il regagne la propriété familiale de Grateloup (près de Bergerac en Dordogne). Ce sera une retraite de trois ans, au cours de laquelle il perd encore sa sœur Marie Victoire, où il lit Montaigne (*Apologie de Raymond Sebond*) et où se décide sa vocation philosophique, dans une tonalité « socratique » qui ne se démentira jamais :

« Que n'y a-t-il des Socrate, des Platon, dans quelque lieu de la terre. J'abandonnerais tout, je renoncerais à tout pour les suivre et me rendre digne d'être leur disciple ... Il ne reste que les livres ... Mais que seraient tous ces écrits, gloire de notre siècle, devant les leçons d'un Socrate ! »

En 1795 il se marie et prend à Bergerac des responsabilités administratives et politiques, qui le ramèneront plus tard à Paris. Il sera entre autres, au cours de sa vie, administrateur du département de la Dordogne, député au Conseil des Cinq-Cents, sous-préfet, membre du Corps législatif, membre de la Commission des Cinq en 1813 (qui contesta Napoléon), questeur, conseiller d'Etat, député ... et cela sous le Directoire, le Consulat, l'Empire, la première Restauration, la seconde ... ce qui lui valut éventuellement d'être traité de « girouette ». Mais on peut au contraire suivre la permanence de sa démarche politique et l'on peut dire qu'il fut l'une des rares consciences fermes et en éveil à travers les péripéties de cette époque.

Dans son Journal, il se présente volontiers comme un « somnambule dans le monde des affaires », mais, là encore, il se

révèle qu'il fut tout autre, ainsi que l'a établi R. Lacroze (*Maine de Biran*, Paris, 1970) :

« *Il se révèle excellent administrateur : il assainit les marais, protège les monuments historiques, régleme les coupes de bois; il combat la routine paysanne, crée ou développe des industries, fonde une société médicale, ouvre un collège à la tête duquel il place un disciple de Pestalozzi, le tout sans renoncer à la métaphysique. »*

Je pense d'ailleurs que ce *Journal*, qui peut être lu au premier degré comme une commisération sur soi-même, est avant tout un outil de travail, c'est une sorte de péjoration voulue, comme pour agir sur les ressorts de sa propre volonté. Un passage de 1822 montre bien cet aspect :

« *Un homme tel que moi ne pourra jamais diriger les affaires de ce monde ... Néanmoins, le sentiment du devoir, celui de la justice et de la vérité, quand je les vois clairement intéressés dans les affaires qui se rencontrent, déterminent toujours mes efforts et excitent mon activité la plus énergique. J'ai éprouvé qu'alors je sais être inflexible. »*

Ces nuances sont importantes à connaître, car on présente souvent celui que l'on appelle « le philosophe de l'effort », voire « le philosophe de la volonté », comme quelqu'un d'hésitant et d'hypochondriaque, et lui-même fait son possible pour que l'on ait cette image de lui. Certes son aspect volontaire n'a pas le tranchant extérieur que l'on trouve chez Fichte, Schelling, ou Goethe ; la pensée est comme dualisée, semble agir comme un frein, mais, à la sortie, on trouve une description des processus les plus subtils de l'âme humaine qui est d'une sûreté absolue et sans la moindre systématisation.

Cela éclaire sans doute aussi les particularités de son autre vie, de son œuvre philosophique. De son vivant, il ne fit paraître qu'un seul livre, le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, et il le regrettera puisqu'en effet il s'agit d'un premier essai écrit alors qu'il était encore sous l'influence du courant des Idéologues, et que cet écrit ne rend absolument pas compte de ce que seront ses découvertes fondamentales. Pour le reste, comme le dit avec humour H. Gouhier, « *Maine de Biran est l'homme d'un seul livre*,

et, ce livre, il ne l'a jamais écrit ». D'où une masse de manuscrits dont une partie finira chez l'épicier du coin comme papier d'emballage et dont l'autre mettra bien un siècle à être éditée. Une première version des *Œuvres complètes* a été réalisée entre 1920 et 1950. Actuellement la Librairie Vrin a remis en chantier une édition intégrale différemment structurée et qui n'est pas encore achevée.

Cette difficulté à « fixer » son œuvre, la sienne propre, puis celle de ses éditeurs, exprime bien sa mobilité intérieure et son refus de la classification. La seule chose qui l'intéresse, ce sont les faits, ces faits de la vie intérieure, fugaces, mouvants, ces états de la sensibilité qui « ... fuient et se dénaturent : c'est Eurydice, dont le souffle de vie s'évanouit par un simple regard... » (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*).

Avant 1803, nous le voyons répondre aux questions lancées par L'Institut. Il est encore proche du courant des « Sensualistes-Ideologues », dont il développe d'ailleurs un thème qu'eux-mêmes abandonneront : celui de la « motilité », de l'importance du mouvement dans les phénomènes de perception. Par ailleurs, il retiendra de ce contact l'importance des processus physiologiques, l'importance du corps, sans pour cela suivre les interprétations hyper-matérialistes d'un Cabanis. Lorsque ce dernier écrit que le cerveau sécrète la pensée, Biran s'écrie :

« *C'est bien la plus grande absurdité, la plus grande impropriété de langage qu'on puisse imaginer.* » (*Œuvres*, tome I.)

Mais si ce n'est pas du cerveau, d'où vient la pensée ?

La réhabilitation de la volonté

Vers 1803-1804 un changement profond se produit dans la vie intérieure de Maine de Biran :

« *En jetant les yeux sur mes cahiers, je me suis nettement convaincu de la révolution totale qui s'est faite dans mes idées et mes sentiments. Je ne me conçois plus : il faut que j'apprenne de nouveau ce que je savais.* » (25 avril 1804).

Il travaille alors au *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, qui peut être considéré comme une première expression du « biranisme » proprement dit. Mais là-dessus vient s'ajouter un événement énigmatique, survenu fin 1805 ou début 1806 :

« J'entrepris l'impression de cet ouvrage, mais un événement extraordinaire, sur lequel je dois garder le silence, vint m'interrompre au milieu de mon travail, et j'ai été huit ans sans qu'il eût été en mon pouvoir de le reprendre. »

S'agit-il d'un événement lié à sa vie maçonnique, sur laquelle il restera toujours plus que discret, d'une expérience intérieure, d'une rencontre, de la lecture de quelque ouvrage ... de Boehme par exemple ... ou de Saint-Martin ? ... Pures suppositions !

Toujours est-il qu'il met désormais en évidence le pôle actif, volontaire de la vie psychique, en face de la toute-puissance des sensations et d'une pensée abstraite ou passive :

« Il n'a manqué peut-être à Descartes que de lier la pensée à l'action, comme l'existence à la pensée ; et s'il l'eût fait, sa métaphysique eût pris une autre direction. » (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*)

Le *Mémoire sur l'aperception immédiate* — 1806 (publié pour la première fois en 1963 !) — montre bien l'étonnement de l'auteur lui-même devant l'énormité de la lacune qu'il constate :

« Comment donc l'esprit de système a-t-il pu méconnaître ou dissimuler le titre réel de cette puissance, en réduisant d'abord à la sensation toutes les facultés humaines, et subordonnant ensuite toute la sensation aux impressions matérielles ou passives des objets ?

N'est-ce pas que de toutes les doctrines connues aucune, peut-être, n'est encore descendue assez profondément jusqu'à l'origine naturelle et vraie de cette perceptibilité, jusqu'au premier fait de cette aperception immédiate dont on met encore aujourd'hui l'existence en problème, enfin jusqu'aux premiers linéaments de l'existence personnelle du moi primitif, identifié, peut-être, avec un vouloir primitif ? [c.l. 2016 : c'est moi qui souligne]

N'est-ce pas surtout que l'idée propre et individuelle attachée à ce terme vouloir, volonté, la première, la plus importante et la plus

difficile sans doute à déterminer dans le système de nos idées réflexives, va flottante, encore incertaine, parmi les métaphysiciens qui l'emploient chacun dans un sens différent et toujours plus ou moins éloigné de celui qui spécifierait le vrai caractère de sa primauté, comme fait de conscience ou de sens intime ? »

Plus tard, dans son *Essai sur les fondements de la psychologie*, Biran précisera ce qu'il appelle le « fait primitif du sens intime » :

« Je caractériserai ... ce sens intime d'une manière plus expressive sous le titre de sens de l'effort, dont la cause ou force productrice devient moi par le seul fait de la distinction qui s'établit entre le sujet de cet effort libre, et le terme qui résiste immédiatement par son inertie propre... Le sens de l'effort n'a point été désigné jusqu'ici sous son titre spécial, précisément parce qu'il est le plus intime ou le plus près de nous ou plutôt parce qu'il est nous-même. »

Mais surtout, fait essentiel et que la philosophie classique n'arrive pas à intégrer vraiment, Biran parle de cette « force moi », ou « cause moi » ou « puissance moi », comme de quelque chose qui est nommément *hyperorganique* ou *hypersensible* ou *suranimal* ou *supersensible* ... nous dirions facilement : suprasensible, suprasensoriel.

« Cette force hyperorganique comme hypersensible ne m'étant donnée que dans le sentiment intime et radical qui accompagne son exercice dans l'effort actuel que je crée et dans le mouvement phénoménal qui y est lié, je ne saurais l'imaginer comme la localiser dans aucune partie de mon organisation matérielle sans en dénaturer l'idée propre. » (Mémoire sur l'aperception immédiate)

Mais, s'il affirme donc bien la nature suprasensible de cette force dans son origine, il insiste par ailleurs sur le fait qu'elle ne se révèle en fait que dans sa confrontation avec la « résistance organique », le corps ou le monde extérieur. Pour que je puisse percevoir, pour que je puisse penser, pour que soit seulement possible le cogito, le « je pense » dont parle Descartes, il faut qu'existe préalablement cette action du moi, d'essence volontaire, en direction du monde extérieur ou bien en direction de mes

propres organes ; et c'est cet « état d'effort immanent », cet acte permanent de présence active du moi — en tant que force supersensible mais en même temps toujours dans une tension avec une résistance organique —, qui est la base même de la conscience, et c'est lui qui, dans son dialogue avec la pensée, est le fondement d'une connaissance complète.

Et vers la fin de sa vie, dans les *Nouveaux essais d'anthropologie*, il dira encore :

« Posez une force agissante ou qui a l'action en puissance, qui commence le mouvement, en déployant son action motrice sur une organisation inerte, immobile, insensible et fermée à toute impression extérieure, posez de plus que cette force soit douée du sens de sa propre tendance : ce sens de l'effort immanent, qui est le fond même de la vie de relation, constituera l'existence personnelle à laquelle viennent s'ajouter et se combiner toutes les sensations venues du dehors ou de l'organisme et qui ne se confond avec aucun mode passif ou adventice. L'aperception interne est donc ce qui reste de toutes les sensations, idées ou opérations intellectuelles quand on a ôté ce qui est passif, tout ce qui n'est pas inhérent au moi ou ne naît pas de son activité constitutive. »

Et la liberté, que l'on ne peut pas trouver dans un système qui lie tout aux sensations et au monde extérieur, mais que l'on ne peut pas trouver non plus dans un système purement spiritualiste, apparaît ici comme possible, comme le fruit d'un effort :

« La liberté ou l'idée de liberté, prise dans sa source réelle, n'est autre chose que le sentiment de notre activité ou de ce pouvoir d'agir, de créer l'effort constitutif du moi. La nécessité qui lui est opposée est le sentiment de notre passivité ; celle-ci n'est point un sentiment primitif et immédiat, car, pour se sentir ou se reconnaître comme passif, il faut d'abord s'être reconnu avec la conscience d'un pouvoir. Ainsi la nécessité ou la passivité n'est qu'une privation de liberté ; c'est une idée négative qui suppose un mode positif auquel elle se réfère. » (*Essai sur les fondements de la psychologie*)

La question de la volonté et celle de la liberté sont au cœur de l'œuvre de Biran, comme elles sont au cœur de la période de la

Révolution. On peut peut-être dire que si la découverte de Biran est si énorme et si nouvelle, c'est que cette volonté individuelle qu'il met en évidence, cette indépendance du moi, en bref cette liberté, l'être humain vient tout juste de les acquérir comme potentialités, et que la Révolution française est comme un premier surgissement, presque « instinctif », de ces nouvelles forces à l'œuvre dans l'être intérieur de l'homme. Si l'homme se tient pour la première fois « sur ses propres pieds », Biran saisit, à la racine, dans ses premières manifestations, la source de cette marche libre. Il observe la liberté à l'état naissant.

« Une véritable psychologie »

Ayant fondé épistémologiquement un fait primitif de sens intime de nature volontaire, Maine de Biran remet en cause tout l'édifice de la psychologie, de la science de l'âme purement descriptive qui existait alors ; et je me permettrai d'ajouter que sa découverte remet tout autant en cause ce qu'on appelle « psychologie » aujourd'hui, en 1989, et cela est plus inquiétant. Sans ambages et sans fausse modestie, il exprime :

« Malgré les essais de quelques esprits excellents, placés dans un point de vue moyen entre la psychologie purement expérimentale et la doctrine métaphysique pure, il nous manque encore une véritable psychologie rationnelle ou élémentaire, où se trouve une garantie suffisante non pas seulement de la certitude, mais de la réalité de notre connaissance des êtres, des causes et des substances. J'essaierai de poser les premières bases de cette science en établissant les rapports qu'elle a avec celles qui ont pour objet les purs phénomènes de la nature morte ou vivante. »
(*Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 1813)

Entre 1810 et 1817 environ, le travail de Biran visera surtout à fonder cette psychologie, à lui donner une méthode qui soit conforme à son objet, c'est-à-dire dans ce cas « le sujet », l'être intérieur de l'homme. Pour lui la vraie psychologie ne saurait se satisfaire de devenir une « science du comportement », ce qu'elle

est devenue en fait, car « *considérer le sujet comme un objet, c'est se condamner à laisser échapper ce qu'il y a de plus intime en nous, et c'est perdre l'originalité à laquelle peut prétendre la vraie psychologie.* » Au lieu des méthodes proposées par Bacon et ses successeurs, il propose « *un art bien plus difficile, celui de l'expérience intérieure* ». Et ici il faut encore bien mettre les points sur les i. On parle souvent, à propos de l'œuvre de Biran, d'introspection, ce qui peut prêter à confusion si l'on y voit seulement une sorte de pensée réflexive, car il s'agit justement de dépasser cette simple introspection, et il parlera de pensée concentrée, ou d'observation intérieure, et donc d'expérience intérieure. Tout un chapitre de son *Essai sur les fondements de la psychologie* est d'ailleurs consacré à ce qu'on peut appeler des exercices, à la culture pratique de la pensée.

Nous noterons un fait significatif de la démarche de Biran et qui peut avoir son importance eu égard à ce que nous avons dit de l'âme française et de son rapport à la langue. Biran, par timidité peut-être, mais sans doute par une réelle faiblesse des organes phonatoires, devait très souvent faire lire ses discours par d'autres. On a l'impression que les forces du langage se métamorphosaient chez lui en forces de pensée. Et par ailleurs, concernant sa façon d'écrire, il nous dit :

« *Je néglige les expressions, je ne fais jamais une phrase dans ma tête ; j'étudie, j'approfondis les idées pour elles-mêmes, pour connaître ce qu'elles sont.* » (*Journal* - 15 janvier 1817)

On peut dire aussi que Maine de Biran laisse parler les phénomènes, et, pour cela, il sait se taire jusque dans son langage intérieur. R. Lacroze exprime que tout l'art de Biran consiste à transformer en procédé scientifique ce qui est initialement la démarche fondamentale de la conscience.

Toutefois, il ne réussira pas à pleinement développer cette nouvelle psychologie, il en posera surtout le principe épistémologique — c'est déjà beaucoup — et dans une certaine mesure la méthodologie. Il faudra attendre très précisément 100 ans pour assister à ce qui est — à mon sens — la réelle fondation de cette psychologie véritable dont Biran posa les premiers

principes. Cela eut lieu en 1917 lorsque Rudolf Steiner, d'abord dans des conférences publiques (des 15 et 17 mars 1917), puis dans le livre *Des énigmes de l'âme*, exprima le rapport entre la tri-articulation de l'âme humaine et la tri-articulation du corps humain, soulignant en particulier l'action directe, immédiate, non médiatisée par le cerveau, de la volonté sur le système des organes métaboliques et des membres. C'est — à mon sens toujours — de cette année-là que date une psychologie conforme aux exigences qu'avait énoncées Biran, lui qui avait écrit par exemple :

« Admettez le moindre intervalle ou le plus simple intermédiaire entre un acte du vouloir et son effet, vous dénaturez cet acte, vous détruisez la force même dans son principe ou son mode essentiel de manifestation. » [c.l. 2016 : c'est moi qui souligne] (*Nouveaux essais d'anthropologie*)

A titre anecdotique, je remarquerai que 72 ans nous séparent de ce moment, de cette année 1917 qui fut aussi celle de l'impulsion dite de la « tripartition sociale », possibilité de rendre féconde la devise révolutionnaire sur la base précisément de la tri-articulation psychologique et corporelle que nous avons évoquée. 72 ans est le temps d'un pas du Soleil précessionnel, « le temps de l'étoile », le temps moyen d'une vie humaine ... et il n'est aucunement injustifié de fêter en 1989 cet autre anniversaire, qui s'harmonisera avec celui du bicentenaire de la Révolution : celui de la naissance de la Psychologie Moderne et de l'idée de la tri-articulation de l'organisme social.

Au seuil d'une troisième vie

Avant même d'avoir pu explorer l'âme humaine aussi complètement qu'il le souhaitait, Biran arrive à un nouveau seuil vers les années 1816-17. Se pose le problème de la morale, en même temps que celui d'une expansion de la conscience, en fait le problème de la possibilité d'une connaissance du suprasensible. Il se confronte alors aux idées de Kant :

« Kant a mal à propos établi une ligne de démarcation entre les principes de la cognition et ceux de la moralité humaine ; il n'a

pas vu que le vouloir primitif, qui n'a rien de phénoménal ou de sensible, était en même temps le principe de la science et celui de la morale, que, sans le moi, il n'y avait rien dans l'entendement, pas même l'idée de sensation ou la perception, qui soit indépendant du vouloir. (...)

La philosophie de Kant élève un abîme entre la connaissance et la réalité des choses. (J'ai cherché à combler cet abîme) (...)

Le vice de raisonnement de Kant consiste toujours à conclure de notre ignorance invincible sur ce qu'est une chose en elle-même, à notre ignorance de la réalité absolue de cette chose, telle que nous la concevons à l'aide de nos facultés données. » (Notes sur la philosophie de Kant, Janvier 1816.)

Pendant l'été 1816 notre penseur fait de longues promenades à pied dans les Pyrénées, et, au retour de l'une d'elles, il lance cette apostrophe que l'on trouve en exergue dans la plupart des livres sur Biran, et qui marque bien la transition vers une troisième sphère, vers la vie de l'esprit :

« Qui sait tout ce que peut la réflexion concentrée, et s'il n'y a pas un Nouveau Monde intérieur, qui pourra être découvert un jour par quelque Colomb métaphysicien ? »

A cette époque il se plonge dans Platon et les néo-platoniciens ; certains commentateurs ont pensé qu'il avait pu lire Boehme, chez qui on trouve de maintes manières la notion des trois vies. Mais Biran reste ce qu'il a toujours été, un homme de terrain, et c'est parce que les faits de la troisième vie sont bien des « faits » qu'il est possible d'observer, qui ont une réalité, qu'il se permet d'ajouter à son projet ce troisième volet. Il précise bien que « *cette communication intime de l'esprit avec le nôtre propre, quand nous savons l'appeler ou lui préparer une demeure au-dedans, est un véritable fait psychologique et non pas de foi seulement* », c'est dire qu'il montre comment une psychologie digne de ce nom conduit tout naturellement à un domaine plus haut, comment s'efface la cloison artificiellement élevée entre psychologie et métaphysique. Et pour rendre compte de cette dimension plus globale, il parlera alors d'anthropologie plutôt que de psychologie,

à partir de 1819. Il écrit, dans ce qui devait devenir les *Nouveaux essais d'anthropologie* :

« Je formerai trois divisions de la science de l'homme telle que je la conçois :

La première comprendra les phénomènes de la vie animale que je ne distingue point de celle que l'on a distinguée de nos jours sous le titre de vie organique.

La deuxième division renfermera les traits relatifs à la vie propre de l'homme, sujet sentant et pensant, soumis aux passions de la vie animale et en même temps libre d'agir par sa propre force et, en vertu de cette force seule, personne morale, moi qui se connaît et connaît les autres choses, exerce diverses opérations intellectuelles qui ont leur principe commun dans la conscience du moi ou dans la force active qui le constitue.

La troisième division, la plus importante de toutes, est celle que la philosophie a cru, jusqu'à présent, devoir abandonner aux spéculations du mysticisme, quoiqu'elle vienne aussi se résoudre en faits d'observation puisés dans une nature, élevée il est vrai au-dessus des sens, mais non point étrangère à l'esprit qui connaît Dieu et lui-même. Cette division comprendra donc les faits ou les modes et actes de cette vie spirituelle dont les caractères se trouvent si visiblement empreints, pour qui sait les voir, dans le premier, le plus beau, le plus divin, le seul divin des livres de philosophie, dans le code des chrétiens, dans toutes les paroles de Jésus-Christ, telles qu'elles ont été conservées dans les Evangiles et dans les écrits qui nous les ont transmises avec l'esprit qui les inspira. »

On parlera de religiosité, de mysticisme (avec la nuance péjorative qui s'impose désormais) ... en bref on n'a pas pris Biran au sérieux ! D'ailleurs il est vrai que sa démarche devient « louche ». Pensez donc : son ami C. Loyson qui meurt en 1820, à l'âge de 29 ans, avait entrepris un commentaire psychologique de l'Évangile de Jean dans le sens biranien, et voilà que Biran lui-même veut compléter ce commentaire comme en une sorte de dialogue avec le défunt. Et puis, en guise de méthode pour la troisième vie, voici qu'il parle de « désirer », c'est-à-dire « sentir ses besoins, sa misère, sa dépendance, et faire effort pour s'élever plus haut », et aussi de

« prier », rejoignant étrangement le vocabulaire de Louis Claude de Saint-Martin.

Rudolf Steiner écrit dans ses *Énigmes de la philosophie* à propos de cette dernière phase de la démarche de Biran :

« La quête de Biran vers la sagesse à l'intérieur de l'âme le conduisit dans les années suivantes à une mystique particulière. Lorsque nous puisons dans l'âme la sagesse la plus profonde, nous arrivons par là-même au plus près des fondements originels (Urgründe) de l'existence, en plongeant en nous-même. L'expérience des processus les plus profonds de l'âme est aussi une entrée dans la source première (Urquell) de l'existence, dans le Dieu en nous. »

Or, nous pouvons constater qu'à cette même époque il n'a rien abandonné de son réalisme :

« L'erreur des physiologistes consiste à prendre la condition pour la cause, celle des mystiques est de n'avoir aucun égard à la condition. » écrit-il par exemple le 22 novembre 1821. Et il continue par ailleurs à assumer pleinement ses responsabilités de député.

Il quitte ce monde en 1824, laissant donc son œuvre inachevée et pratiquement inédite, cette œuvre austère — pas la moindre image, pratiquement pas d'évocation du monde extérieur — et qui pourtant suscite une chaleur inattendue, éveille chez d'autres des images. Comme si ce regard confronté sans cesse aux forces-mêmes de la mort percevait là le germe de vies nouvelles. Et c'est cette effusion de vie qu'ont ressentie de nombreux penseurs qui se sont mis à l'école de Maine de Biran. Ainsi A. Canivez, dans *Encyclopédie de la Pléiade - Histoire de la philosophie*, Tome III (1974) :

« Cette philosophie exigeante, que même un exposé bien plus long que le nôtre ne peut que trahir, car elle est toute nuance, scrupule, repentir, retouche et reprise inlassable de thèmes jamais clos, a été, depuis le début du XIXe siècle, l'aube d'un nouveau printemps de la pensée. »

Ou bien D. Voutsinas, dans un excellent ouvrage, *La psychologie de Maine de Biran* (1975) :

« Toujours est-il que la pensée française a trouvé en lui son Héraclite. Le destin de son œuvre est celui du mouvement même, de la vie par excellence. »

Ou encore R. Vancourt, dans *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran (Réalisme biranien et idéalisme)* (1944) :

« Les études sur Maine de Biran se multiplient ; il n'y a là rien d'étonnant, car on ne peut lire, même superficiellement, les différents écrits de cet auteur, sans avoir immédiatement l'impression de se trouver, non pas en face d'un philosophe mettant en action sa froide raison pour résoudre des problèmes spéculatifs, que d'un homme cherchant avec angoisse la solution des questions les plus vitales pour chacun de nous. »

Trois fins de siècles étroitement liées

Après avoir évoqué ces deux penseurs si originaux, et avoir vu dans leur œuvre une sorte de quintessence de ce qui se passait à l'arrière-plan des événements plus extérieurs de la Révolution, nous tâcherons brièvement de les situer dans un mouvement plus vaste que l'on peut faire remonter d'un côté jusqu'au XV^e siècle et qui, de l'autre, concerne aussi notre présent, notre fin de XX^e siècle.

Si le lien entre Saint-Martin et Jakob Boehme était explicite, un tel lien entre Biran et Boehme est moins évident. Toutefois, dès que nous allons dans la dynamique de la pensée, nous retrouvons chez les deux exactement ce même sens de la dualité créatrice au sein de l'âme humaine, non pas une dualité figée entre par exemple l'âme et le corps, mais une tension dynamique qui est l'essence même de la vie, où tout être ne se connaît et progresse qu'en se confrontant à ce qui lui est extérieur. Parlant, le 9 janvier 1913, de cette psychologie de Jakob Boehme, Rudolf Steiner dit :

« C'est seulement en nous situant en face de notre expérience prise en tant que Gegenwurf (contre-force, ob-jection), en nous situant face à quelque chose qui est en opposition, que s'allume notre conscience proprement dite. Nous avons affaire pour ainsi dire avec le fait le plus élémentaire de notre conscience. »

On croirait entendre la définition du fait primitif du sens intime de Maine de Biran. « *Pas de oui sans un non* » disait Boehme. Cet aspect de dualité dynamique apparaît très bien dans l'introduction de l'*Essai sur les fondements de la psychologie* :

« Chercher à distinguer nettement les caractères et les produits de deux forces vivantes, qui entrent dans la composition de l'homme tel qu'il est et qui, entièrement unies dans le monde actuel de notre existence, n'en sont pas moins essentiellement deux, et ne pourront jamais être ramenées à une seule sans fausser les vrais principes de la science de l'homme, sans donner un démenti formel à sa nature. »

Nous sommes dans le champ d'un manichéisme authentique, dont on retrouve sans cesse la marque chez Maine de Biran, chez ce penseur qui n'avancait que lorsqu'il avait une pleine expérience de la réalité d'un fait.

La force de vie paradoxale que l'on peut ressentir à la lecture de Biran me paraît être en rapport avec ce type de sentiment que Rudolf Steiner décrit en conclusion de sa conférence sur Jakob Boehme :

« Lorsque nous ressentons ces choses, alors, par rapport à ce dont l'homme a besoin pour résoudre les énigmes du monde avec ses forces du cœur, ce sentiment s'élève en nous : que la plus grande chose que l'homme puisse vivre dans le monde est indépendante du lieu et du temps, qu'elle est seulement liée à la force d'approfondissement en l'âme humaine, et que l'âme peut, partout et toujours, entreprendre les plus grands voyages universels, les voyages dans les domaines de l'esprit. »

Biran posa les conditions, fit les préparatifs de ces voyages de l'âme.

A la même époque, de l'autre côté du Rhin, on trouve chez Goethe ce même respect des phénomènes, ce même sens des métamorphoses, mais appliqués cette fois au monde extérieur, aux règnes de la nature. Quant au monde de l'esprit, il s'exprime chez ce dernier dans le champ de l'art, en de puissantes descriptions imagées, alors que chez Maine de Biran tout est sans cesse ramené sur l'intérieur, en l'âme. Il existe là une sorte de

complémentarité qui, au fond, se trouvera réalisée en 1893 dans *La philosophie de la liberté* de Rudolf Steiner. Le sous-titre de cet ouvrage — « *Observations de l'âme menées selon la méthode scientifique* » — pourrait servir à résumer toute l'œuvre psychologique de Maine de Biran, mais de plus il y a maintenant ici une force de retournement vers le monde extérieur qui tient du goethéanisme, vers le monde extérieur physique d'un côté, vers le monde extérieur des phénomènes spirituels objectifs de l'autre côté, il y a maintenant ce geste complet de *l'Âme de conscience* qui relie le monde intérieur à l'univers. Et ce sera, à partir de là, un triple accomplissement des vœux de Biran, au niveau épistémologique, au niveau psychologique comme nous l'avons vu, au niveau spirituel par l'avènement d'une réelle science de l'esprit.

Ce lien étroit entre la période de la Révolution et la fin du XIXe siècle peut encore se concevoir d'une autre manière, qui éclairera aussi notre fin actuelle de XXe siècle.

Au-delà des apparences visibles, Rudolf Steiner met en évidence le cheminement, depuis le début de l'ère de l'âme de conscience (1413), de ce qu'on peut appeler l'impulsion de Michaël, l'archange solaire, le représentant de la pensée du cœur.

Au tout-début de cette époque de l'âme de conscience, l'œuvre de Raymond Sebond est une première expression de cette forme nouvelle de pensée. Montaigne lui rendra hommage, et ensuite Biran, toujours dans la même aire géographique (le Sud-Ouest de la France), retrouvera ce fil. Depuis le XVe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, il est question de « l'Ecole suprasensible de Michaël ». Puis, à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, il est question d'un « Culte suprasensible » dont la substance est destinée à devenir réalité, d'abord à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, puis à la fin du XXe siècle.

C'est du temps même de ce culte suprasensible, de ces imaginations créatrices, que Saint-Martin et Maine de Biran, sur terre, poursuivent leur quête de la « triple vie de l'homme ».

Un siècle plus tard, alors que nous sommes dans l'ère archangélique de Michaël (qui débuta en 1879 et durera jusqu'au

XXIIIe siècle), se réalisent de façon manifeste, à travers l'anthroposophie, ces images qui vivaient au-dessus des événements de la Révolution ou de l'idéalisme allemand. Et déjà Rudolf Steiner annonçait le troisième moment, celui que nous vivons aujourd'hui :

« Car il est écrit au-dessus de nous en lettres supra-sensibles: prenez bien conscience que vous reviendrez avant la fin du XXe siècle et à la fin du XXe siècle, que vous avez vous-mêmes préparé. Prenez conscience de comment pourra alors prendre forme ce que vous avez préparé. » (Rudolf Steiner, Conférence du 28 juillet 1924, *Considérations ésotériques sur le karma*, Tome III)

Et c'est alors à un exercice de mémoire vive que nous invitent ces penseurs du temps de la Révolution.



Notes

¹ Steiner Rudolf, *Symptômes dans l'histoire*, Editions du Centre Triades, Paris.

² Cf. *Grundelemente der Esoterik* (Eléments fondamentaux de l'ésotérisme), Dornach, 1976 (non traduit).

³ Cf. *Les trois rencontres de l'âme humaine*, Editions anthroposophiques romandes, Genève.

⁴ Signalons qu'il s'agit du titre imaginé par Rudolf Steiner. Goethe pour sa part avait intitulé son œuvre *Le Conte*. Cf. Editions anthroposophiques romandes, Genève.

⁵ Editions du Centre Triades, Paris.

⁶ Voir note 1.

⁷ Dans *Das Rätsel des Menschen* (L'énigme de l'homme), Dornach, 1978 (non traduit).

⁸ Cf. *Psychologie du point de vue de l'anthroposophie*, Editions anthroposophiques romandes, Genève.

⁹ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Œuvres complètes, tome IV, Paris, 1924-29, p. 240.

¹⁰ Louis Claude de Saint-Martin, *Mon portrait historique et philosophique*, Paris, 1961, N° 792.

¹¹ Ibid., n° 1029.

¹² *Ministère de l'Homme-Esprit* (1802).

¹³ *Mon portrait...*, n° 334.

¹⁴ Ibid., n° 954.

¹⁵ Ibid., n° 474.

¹⁶ *Séances des Ecoles Normales*, tome III, Paris, 1801, p. 61.

¹⁷ Ibid., p. 11.

¹⁸ Ibid., p. 68.

¹⁹ B.F. Skinner, à partir de la méthode dite du « conditionnement opérant », aboutit à ce qu'il appelle un « modelage du comportement » (ou « technologie du comportement ») qu'il applique en particulier à l'éducation en créant des « machines à enseigner ».

²⁰ Ibid., p. 73.

²¹ Ibid., pp. 110 sq.

²² Ibid., p. 113.

²³ Ibid., p. 128.

²⁴ *Mon portrait...*, n° 537.

²⁵ Cette citation, comme les deux suivantes, provient du *Mémoire sur l'influence des signes* inclus dans *Le Crocodile* et que l'on trouve dans l'édition de 1962 (Triades), mais non dans celle de 1979. Les « hommes du torrent » semblent être ceux qui se laissent entraîner par les courants de l'époque, par opposition à « l'homme de désir » qui fait preuve d'un dynamisme propre.