

Université Jean Moulin Lyon 3

École doctorale : Lettres: systèmes, images, langages

**Les filiations de la théosophie
de Jacob Böhme dans la
pensée philosophique et
spirituelle en langue française
entre le XVIIIème et le XXème
siècle**

*Louis-Claude de Saint-Martin, Nicolas
Berdiaev, Henri Bergson*

Par Patricia LASSERRE

Thèse de doctorat en Philosophie - Études des systèmes

Sous la direction de Jean-Jacques WUNENBURGER

Présentée et soutenue publiquement le 25 juin 2007

Composition du jury :

Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Université de Poitiers

Jean-Marie Le LANNOU, Université de Versailles

Bruno PINCHARD, Université Jean moulin Lyon 3

Jean-Jacques WUNENBURGER, Université Jean moulin Lyon 3

REMERCIEMENTS

Mes remerciements les plus sincères à Monsieur le Professeur J. J. Wunenburger qui m'a accordé sa confiance et son soutien tout au long de ce travail, tout en me laissant libre de mes choix.

J'aimerais aussi exprimer ma gratitude à Mr Clairambaud, pour m'avoir permis d'accéder aux archives de la bibliothèque de l'AMORC.

Merci à Mr Gaston Paravy, qui m'a encouragée vivement à poursuivre la voie de la recherche universitaire.

Enfin, je veux remercier tout particulièrement les techniciens informatiques, pour leur précieuse aide, Serge Koskas, Thomas Saupique, et Damien Soares.

La métaphysique est un vaste océan, où viennent aboutir tous les fleuves.(...)

C'est qu'il n'y a pas une science, pas un art, qui n'aboutisse à la métaphysique, soit médiatement, soit immédiatement (...).

Louis-Claude de Saint-Martin, *Cahier de Métaphysique*, 1.

INTRODUCTION

La philosophie tout en étant une discipline à part entière, a puisé au cours de son histoire à de nombreuses sources : les physiologues de l'antiquité se sont inspirés des éléments de la nature (l'eau, la terre, le feu ou l'air) pour expliquer la réalité ; Pythagore a démontré que la magie des nombres est à la base de tout ce qui existe ; quant à Socrate et Platon ils ont usé des mythes et des allégories dans le but de légitimer et d'éclairer certains points de leur doctrine philosophique. Lorsqu'on étudie la formation de la pensée philosophique et scientifique de la période antique jusqu'au XVIII^e siècle, on constate d'une part l'entrelacement avoué de la philosophie, de la science et de la théosophie, et d'autre part leur enrichissement réciproque. Il est vrai que beaucoup de grands philosophes étaient également scientifiques, mais aussi initiés à des ordres ésotériques tels que l'Ordre des Rose-Croix par exemple¹.

Cette recherche vise à mettre en évidence les filiations, les influences, les convergences et les résurgences de la pensée philosophique avec la théosophie, et ce, à travers les personnalités significatives que sont Jacob Böhme, Louis-Claude de Saint-Martin, Nicolas Berdiaev et Henri Bergson. Autrement dit, il sera question d'étudier les rapports entre la rationalité philosophique, le spirituel et l'irrationnel. Le propos de cette étude posera donc la question fondamentale de la créativité et de l'inspiration dans le domaine de la pensée philosophique et spirituelle.

On oublie souvent, ou bien on ignore les sources qui ont parfois enrichi et dirigé la réflexion de certains philosophes pour deux raisons principales : premièrement les philosophes qui se sont intéressés à l'ésotérisme ou à la théosophie ont fréquemment masqué leur intérêt pour ce versant occulte de la pensée par crainte d'être mal jugé. De plus les critiques sont souvent passés à côté de ce phénomène parce qu'ils ne le connaissaient pas ou ne voulaient pas le reconnaître². Il faut également savoir qu'à

¹ Voir par exemple dans la revue *Atlantis*, l'article « Mystes et mystiques » concernant Archimède, p. 76 ; et toujours dans la même revue, l'article intitulé « Un Rose-Croix : Leibniz », pp. 129-130.

² Il n'est pas évident de repérer dans les textes mêmes, comme dans ceux de Bergson par exemple, un quelconque apport ou lien avec la théosophie ou l'ésotérisme surtout lorsqu'on n'a aucune connaissance en la matière.

partir du XVII^e et du XVIII^e siècle, en France, les faits paranormaux et le mysticisme s'accompagnaient souvent d'une certaine méfiance due à la vague rationaliste du cartésianisme, et aux Lumières.

Il existe à ce propos deux cas de figures ; soit le philosophe retrouve chez un auteur une pensée identique ou semblable à la sienne, ce qui le conforte dans son idée, c'est que j'appellerai la concordance, la filiation ou encore les affinités ; soit la lecture d'un texte, d'une doctrine va faire germer en lui une idée nouvelle, c'est l'influence directe. Il sera donc préférable d'utiliser le terme de filiation, de concordance, de similitude ou de parenté, car il est souvent difficile de savoir quel est le degré d'influence véritable d'une idée ou d'une pensée sur une doctrine philosophique, sauf quand l'auteur l'explicite clairement, comme c'est le cas pour Saint-Martin et Berdiaev par rapport à Jacob Böhme.

Depuis les travaux d'Ernst Benz en Allemagne et ceux réalisés en France³ il est apparu que l'idéalisme allemand et toutes les philosophies qui se sont déterminées par rapport à ce mouvement intellectuel prennent racine dans la mystique prophétique de Jacob Böhme. Hegel, Schelling, Hölderlin, Novalis, Tieck et Goethe, pour ne citer qu'eux, louaient tous son génie. A cette époque, en Allemagne, la majeure partie des lettrés et des intellectuels lisait Böhme. Il est d'ailleurs tout à fait surprenant que la redécouverte des écrits böhméens en Allemagne au XIX^e siècle se soit effectuée par l'entremise du théosophe français, à savoir Louis-Claude de Saint-Martin, son premier traducteur et porte-parole francophone, il a étudié la langue germanique dans le seul but de pénétrer l'œuvre du cordonnier de Görlitz et de pouvoir la traduire. Ce théosophe français a connu un vif succès en Allemagne de son vivant, de part ses ouvrages personnels et ses traductions de Böhme. Quant à la France elle a presque totalement ignoré ses écrits jusqu'à ce jour.

I) Jacob Böhme et la mystique allemande

Pour quelles raisons étudier les filiations de ce cordonnier théosophe, aujourd'hui et sur la philosophie française en particulier ? Ses écrits sont presque totalement

³ Par E. Boutroux, A. Koyré, A. Viatte, et plus récemment par Jean-Louis Vieillard-Baron, Pierre Deghaye, et Miklos Vetö entre autre.

inconnus dans notre pays, ils méritent d'être mis en lumière car ils révèlent une théosophie complètement originale, d'une profondeur extraordinaire. C'est la raison pour laquelle Böhme a produit un impact considérable dans les milieux philosophiques, artistiques et spirituels du monde entier.

Il s'agit de pallier cette lacune et de voir en quoi, à travers l'œuvre de Böhme, les révélations des mystiques peuvent rejoindre certaines doctrines philosophiques, voire inspirer leur élaboration. Il faut savoir que Jacob Böhme a inspiré presque tous les grands philosophes de l'idéalisme allemand. L'influence de la mystique baroque a été telle qu'elle a, tout comme la mystique rhénane avant elle, favorisé l'évolution de la langue allemande.

Une difficulté surgit à propos de ce cordonnier atypique. En effet, il est difficile de le classer dans une catégorie de penseurs bien définie, car il est tout à la fois : qualifié de véritable théologien mystique, il est considéré par Hegel comme le père de la philosophie allemande, il serait le plus grand gnostique chrétien aux yeux de Berdiaev, ainsi que le plus profond des psychologues selon Feuerbach ; Böhme est également regardé comme le représentant incontesté de la théosophie allemande. Son œuvre a suscité des interprétations extrêmement diverses et contradictoires du fait de l'évolution constante de sa doctrine, de sa richesse, de sa complexité et de son obscurité.

1) Biographie et bibliographie de Jacob Böhme

Jacob Böhme est né en 1575 près de Görlitz, à Alt-Seidenberg en Haute Lusace, dans une famille de classe moyenne et de confession protestante, selon le témoignage de son premier biographe Abraham von Franckenberg. Néanmoins, comme le remarque Gerhard Wehr⁴, des recherches ont montré que ses parents possédaient des biens terriens, environ trente-cinq hectares, ce qui représentait une certaine somme d'argent. Par conséquent, il appartenait à la petite bourgeoisie.

Böhme n'est pas un philosophe au sens moderne du terme, il n'est pas diplômé des universités. A l'école il reçut une éducation de base : lecture et écriture ; puis, ses

⁴ Gerhard Wehr, *Jacob Böhme*, « La vie de Jacob Böhme », collection Cahiers de l'Hermétisme, Editions Albin Michel, Paris, (1991).

parents décidèrent, vue la fragilité de sa santé de lui faire suivre une formation de cordonnier, plutôt que de l'envoyer travailler aux champs. Suite à son apprentissage, il effectua un voyage de compagnonnage dont on ne sait rien, puis il revint à Görlitz en 1594. Le 24 avril 1599 il demanda et obtint le statut de citoyen de Görlitz, puis il s'établit à son compte le même jour. Le 10 mai de cette année il se maria à la fille d'un boucher bourgeois, Katharina Kuntzschmann, ils eurent quatre garçons. La naissance du premier d'entre eux le 29 janvier 1600, coïncide avec la période de sa première vision. Celle-ci fut pour Böhme une véritable révélation, elle donna le coup d'envoi à sa créativité théosophique. En effet, le jeune cordonnier a 25 ans quand il est subitement frappé, et ce pour la première fois, par une révélation surnaturelle et divine. Celle-ci survint à la vue d'un jeu de lumière « jovial » sur un vase d'étain. A cet instant Böhme a le sentiment d'être transporté au cœur même de la réalité, il saisit subitement la notion de « centre » duquel émane toute vie, dont le cœur abrite l'être de Dieu et qui régit les liens nous unissant au créateur.

Koyré analyse la symbolique liée à ce métal et par conséquent à cette première vision⁵ dans l'étude qu'il a consacré au philosophe de Görlitz en 1929 intitulé *La philosophie de Jacob Böhme*. A l'instar de Paracelse, le cordonnier allemand affirme que la nature porte le sceau de l'empreinte de Dieu, sous formes de « signatures » apposées par le créateur à l'intention de ses créatures ; traces que seules les personnes éveillées sont aptes à déchiffrer. Il suffit de réveiller cette faculté innée que possède tout être humain au plus profond de son être. Cette vision et les enjeux philosophiques que Böhme en a tiré sera le fil conducteur de toute son œuvre : elle aboutira douze années plus tard, c'est-à-dire entre janvier et mai 1612 à la rédaction de son premier manuscrit : *L'Aurore naissante, ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*. Cet ouvrage relate la « naissance » de Dieu, celle de la Nature Eternelle véritable corps spirituel divin, ainsi que la création du monde terrestre et de toutes les créatures du ciel et de la terre. En 1622 il compose l'ouvrage *De la signature des choses* entièrement centré sur ce sujet des signatures. Toujours d'après Franckenberg, en l'an de grâce 1610 le cordonnier reçoit une seconde illumination ainsi qu'un nouveau don, dès cet instant il dit être en communication direct avec l'Esprit Saint.

⁵ Cet épisode célèbre est relaté par son biographe et ami de la dernière heure Abraham von Franckenberg, cf. A. Klimov, *Jacob Böhme, Confessions*, Fayard, (1997), pp. 209-249.

Le 12 mars 1613, Böhme vend son établi de cordonnier pour se reconvertir avec sa femme sur le commerce du fil, afin d'être dégagé des obligations liées à son magasin. Le 26 juillet, alors que le manuscrit de *L'aurore naissante* confié à son ami Karl von Ender, circulait à son insu, Böhme est arrêté par le conseil municipal de sa ville. Le pasteur de Görlitz ayant eu vent de cet écrit mystique en 1613, condamna l'ouvrage et son auteur sans même les connaître. Le manuscrit fut confisqué, et Böhme passa quelques jours en prison. Puis, le 30 juillet, suite à l'interrogatoire imposé par Richter, on lui interdit d'écrire. Sentence à laquelle il se plia jusqu'en 1618. Pendant sept années le théosophe dû s'en tenir officiellement à la condamnation suivante : « *Sutor ne ultracrepidam* »⁶, ce qu'il fit avec résignation. Dès l'année 1617-1618, Böhme se sent poussé par « un puissant élan vers une nouvelle création »⁷. Encouragé par ses proches et par ses partisans, le théosophe chrétien reprend la plume : son deuxième livre *Des trois principes de l'essence divine* est achevé en 1620, l'auteur est alors âgé de 44 ans. Dans le même mouvement puis au cours des quatre dernières années de sa vie il rédige en secret les opuscules suivants⁸ :

1620. *De la triple vie de l'homme, Réponse aux Quarante Questions sur l'Ame, De l'Incarnation du Christ, La Base des six Points Théosophiques, Du Mystère céleste et terrestre, Des derniers temps.*

1621. *Des quatre complexions, Apologie de Balthazar Tillken.*

1622. *De la signature des choses, Réflexions sur les bottes d'Isaïe, De la vraie Repentance, De la vraie Résignation, De la Régénération, De la vie au delà des sens, De la Contemplation divine, De l'erreur d'Ezéchiel.*

1623. *De l'élection de la grâce, De la Pénitence, Mysterium Magnum, Des deux Testaments du Christ.*

1624. *Une table de principes, Entretien d'une âme éclairée et non éclairée, Apologie contre Grégoire Richter, Des 177 Questions théosophiques, Extrait du Grand Mystère, Petit livre de Prières, Table de la manifestation divine des trois mondes (annexe à la 47^e épître théosophique), Du dernier jugement (dernier chapitre des *Trois Principes*).*

⁶ Ce qui signifie : « Cordonnier, pas plus haut que tes bottes », cité par Alexis Klimov, *ibid.* p. 217.

⁷ Cité par Gerhard Wehr, *Jacob Böhme, Cahiers de l'hermétisme*, Dervy, Paris, (1977-1991), p. 30.

⁸ oeuvres majeures soulignées par moi.

Böhme meurt en 1624, le 17 novembre à six heures du matin, dans sa maison familiale suite, à une « fièvre chaude ». Il aurait prédit à l'avance l'heure de son décès si l'on en croit le témoignage de Franckenberg.

Il a lui-même reconnu vivre à une période déterminante de l'histoire, à un moment décisif symbolisant le passage entre deux périodes historiques, à savoir le Moyen-Age et la Modernité. Le théosophe est en ce sens le maillon clé et incontournable ayant favorisé la transmission de l'héritage de la culture théosophico-mystique du Moyen-Age et de la Renaissance, à la Modernité. Son témoignage et ses révélations méritent par conséquent d'être mis en lumière.

Examinons à présent la situation sociale et politique de l'Allemagne. En effet, le contexte historique de cette époque nous éclairera sur les conditions de l'apparition de la théosophie de Jacob Böhme à ce moment de l'histoire et à cet endroit.

2) Le contexte religieux et socio-politique de l'Allemagne dans le courant du XVII^e siècle

Aux alentours des années 1570, et suite à la Réforme, l'Etat décide d'imposer un dogmatisme religieux contraignant visant à interdire toutes les déviations possibles qui contrediraient les dogmes institués, à savoir le luthéranisme et le calvinisme.

De plus, la guerre de Trente Ans qui s'est déroulée au cours du XVII^e siècle a été l'un des épisodes le plus tragique et le plus cruel de l'histoire de l'Allemagne, et le chaos politique dans lequel l'empire germanique s'est trouvé plongé à partir de 1618, sont des raisons qui peuvent expliquer la poussée mystique qui eut lieu à ce moment de l'histoire des idées, en Silésie. B. Gorceix souligne dans son livre que la plupart des mystiques baroques est issue de la Silésie⁹. Y a-t-il raison ? Cette région était autrichienne depuis 1526, elle jouissait de plus d'une certaine indépendance politique et religieuse, souhaitée par l'Empereur : la Silésie était une terre d'asile pour les calvinistes exilés et les partisans de Schwenckfeld (1473-1541). Ce dernier ayant osé dire qu'il était dirigé par une voix intérieure, bravant ainsi le principe

⁹ Voir « Les causes de la flambée », in *Flambée et agonie*, Editions Présence, Paris, (1977), p. 35.

luthérien : *Sola scriptura*, c'est-à-dire : « seule l'Écriture compte ». Cette terre était donc peut-être plus qu'une autre, propice à la poussée des vocations des mystiques baroques.

Enfin, l'Eglise se trouvait dans l'incapacité totale de répondre aux angoisses du peuple, trop occupée à résoudre les problèmes liés à ses divisions internes. En effet, l'orthodoxie luttait avec virulence contre ceux qu'elle considérait comme hérétiques. Par conséquent, ce climat belliqueux nous éclaire d'une part sur les origines de l'engouement pour les pratiques ascétiques et contemplatives relatif à ces temps troublés, et d'autre part sur le succès des ouvrages caractérisant cette époque. La mystique constituait à ces conditions une sorte de refuge pour les âmes ultrasensibles dégoûtées des horreurs de la guerre et du marasme politico-religieux. Jacob Böhme fait partie de ces visionnaires issus du peuple, qui a péniblement subi les maux provoqués par la société dans laquelle il vivait. Dès les premières années de la guerre de Trente ans, il ressent déjà les conséquences des événements qui sont en train de se dérouler dans son pays¹⁰ :

« Je veux vous prévenir, en toute bienveillance, que l'époque actuelle doit être considérée avec attention, car le septième ange de l'Apocalypse a dressé sa trompette. Les forces du ciel se trouvent en mouvement d'une façon singulière ; et avec cela, les deux portes sont ouvertes, dans un grand désir, la lumière et les ténèbres. Comme chaque chose sera saisie, ainsi elle sera engloutie. Ce dont les uns se réjouiront hautement, les autres s'en moqueront. Alors sera prononcé le jugement sur Babel, avec sévérité et rigueur. »

3) La parenté de Böhme avec ses prédécesseurs : l'hermétisme, Paracelse et Weigel

Comme le souligne Bernard Gorceix¹¹, l'étude de la mystique baroque allemande, contrairement au phénomène visionnaire du XIV^e siècle, n'a pas fait d'émule en France, du fait, entre-autre, de l'atypisme et de la complexité de cette pensée qui échappe à toute tentative classificatoire. Cet auteur¹² établit le constat de « la

¹⁰ Lettre du 17 octobre 1621, à Gottfried Freudenhammer, rapportée par G. Wehr, pp. 29-30.

¹¹ Opus cité.

¹² Ibid. p. 14.

disproportion des travaux sur le XVII^e siècle contemplatif, par rapport aux études consacrées au Moyen-Age et à ses prolongements ». Il en donne les raisons principales et affirme vouloir contribuer à combler cette lacune, il considère effectivement la richesse contenue dans ces courants spirituels relative à cette période de l'histoire. B. Gorceix présente la mystique baroque comme un développement et un enrichissement de la mystique rhéno-flamande, rendus possibles grâce notamment à l'œuvre de Paracelse. Jacob Böhme est considéré comme l'héritier de ce dernier, à savoir qu'il use souvent d'une terminologie similaire¹³, d'un vocabulaire coloré de références alchimiques et astrologiques. Fidèle à la tradition hermétique, il développe des problèmes identiques à ceux de Paracelse comme ceux de la chair spirituelle et la théorie des signatures. L'ouvrage qui apparente très nettement Böhme au philosophe médecin est d'ailleurs *De la signature des choses*. Livre dans lequel le cordonnier retrouve la théorie des « signatures », doctrine centrale du paracelsien. Mais il faut prendre garde de ne pas réduire la théosophie du philosophe de Görlitz à celle du médecin hermétiste, même si il est vrai que la philosophie de la Nature de Paracelse et celle de Böhme convergent. Il est indéniable que ses probables lectures du philosophe alchimiste lui ont apporté matière à réflexion, comme l'atteste l'emploi de son vocabulaire. Tout comme Paracelse, Böhme est familiarisé avec l'esprit de l'hermétisme chrétien, de la kabbale et de la doctrine des Rose-Croix. Les trois premiers manifestes rosicruciens étaient en circulation en ce tout début du XVII^e siècle, au moment même où Jacob Böhme élucidait ses visions. Comme le fait remarquer avec raison M. M. Davy¹⁴, l'œuvre de Paracelse est en accord total avec l'état d'esprit rosicrucien, ce qui explique la flambée du Rosicrucisme classique engendrée par les disciples allemands du philosophe suisse, en ce début de siècle en Allemagne. Valentin Weigel est l'un d'entre eux.

Ce théosophe du XVI^e siècle a compilé la pensée de la mystique médiévale rhéno-flamande avec la philosophie de Paracelse. Il a annoncé certaines problématiques que le philosophe teutonique a développé, à ce titre il peut être envisagé comme le précurseur de la théosophie allemande qui sera officiellement fondée par Böhme. De même que ses deux prédécesseurs, ce dernier entremêle les références, la stylistique ainsi que les symboles alchimiques astrologiques, kabbalistiques et rosicruciens. Ce

¹³ Böhme reprend à Paracelse ou retrouve le terme de *Grund*.

¹⁴ Voir son article dans *l'Encyclopédie des mystiques*, T. II, Seghers, Paris, (1977), p. 429.

qui a de quoi effrayer de prime abord le lecteur non averti, vue l'apparente confusion du « style » de celui que l'on surnomme « le prince des obscurs ». C'est d'ailleurs en partie la nébulosité de ses propos qui lui valu l'incompréhension et les persécutions viscérales du pasteur de Görlitz Grégoire Richter. Le style « barbare » qui caractérise les écrits böhméens est typique de la littérature baroque du XVII^e siècle. Les images, les mythes et les symboles remplacent désormais les concepts théologiques et philosophiques, le vocabulaire est teinté de poésie, d'affectivité voire d'érotisme¹⁵. Böhme écrit comme il parle, son but étant de rendre au lecteur tout le dynamisme, tout le mouvement, et toute la vie inhérents à la naissance de Dieu et à la cosmogénèse, processus vitaliste qu'il aurait perçu grâce à ses visions. Il faut noter que le langage dont il use aura également contribué à l'enrichissement de la langue allemande. Werner Elert dans *Morphologie des Luthertums*¹⁶ déclare ceci :

« Dans ses écrits, J. Böhme fut le premier à utiliser la langue allemande de la Bible de Luther pour exprimer des idées philosophiques—et ceci avec une perfection que n'ont pu atteindre, après lui, que Goethe et Nietzsche. Sans doute Hegel n'aurait-il guère pu qualifier, comme il l'a fait, d'« authentique philosophe allemand » le contenu de la philosophie de Böhme si cet auteur s'était servi de la langue latine au lieu de l'allemande. »

Les écrits de Böhme coïncident donc dans une certaine mesure avec l'atmosphère littéraire et spirituelle de cette époque. Et c'est justement la profusion des écrits mystiques de ce moment de l'histoire de la pensée qui mérite d'être redécouverte et réinterprétée par l'entremise de son représentant le plus notoire, à savoir le théosophe de Görlitz.

II) Définition des concepts clefs : ésotérisme, occultisme, théosophie, mysticisme, initiation chrétienne

Afin de mieux cerner les philosophes et les doctrines que nous allons examiner, il est nécessaire de commencer par éclaircir les notions d'ésotérisme, de théosophie, de

¹⁵CF. Les premiers écrits rosicruciens de Valentin Andreae, c'est-à-dire les deux premiers Manifestes et les Noces chymiques, in *La bible des Rose-Croix*, de B. Gorceix, Paris, PUF, (1970).

¹⁶ Cité par G. Wher in *Jacob Böhme*, p. 112.

mysticisme, d'initiation et d'hermétisme, qui accompagnent essentiellement la démarche de Böhme et de Saint-Martin. Il convient de situer ces concepts dans le champ du christianisme et de la théosophie française et allemande, entre le XVI^e et le XVIII^e siècle.

1) L'ésotérisme

L'ésotérisme est une notion générale qui englobe toutes les autres. Ce terme a fait son apparition en Europe dès la fin du XIX^e siècle, avant cette date on utilisait les expressions de « philosophie occulte » ou encore de « *philosophia perennis* » pour désigner la pensée spirituelle et la magie qui se développaient en marge des religions ou spiritualités officielles. A. Faivre donne la définition scolaire de cette notion¹⁷ :

« Dans son sens, académique, universitaire, strict, le mot « ésotérisme » est employé pour désigner l'ensemble de ces courants, non seulement ceux du début des Temps modernes mais aussi ceux qui, dans leur sillage, sont apparus par la suite. Dans un sens plus large, il renvoie à une attitude d'esprit dont relèveraient leurs représentants et qui n'est pas nécessairement 'universelle'. »

Les courants en questions sont le pythagorisme, l'hermétisme alexandrin, le néoplatonisme, la kabbale juive et chrétienne, la magie, l'astrologie et l'alchimie. Par conséquent l'ésotérisme englobe les savoirs et traditions secrètes, réservées à des connaisseurs ou initiés.

D'un point de vue étymologique, on peut faire dériver ce terme d'ésotérisme du grec « *eso-thodos* » signifiant méthode ou chemin et de « *eisôtheô* », qui mène à l'intérieur. Par conséquent l'ésotérisme est une connaissance que l'on obtient en opérant une entrée en soi-même. Cette notion revêt souvent une dimension à la fois péjorative et inquiétante car elle est liée aux concepts de magie, de secret et d'occultisme. Il existe différents types d'ésotérisme relatifs à chaque religion : l'ésotérisme juif s'exprime dans la Kabbale juive, il existe également un ésotérisme shiite et un ésotérisme chrétien, d'où une kabbale chrétienne.

¹⁷ Cf. *Accès de l'ésotérisme occidental*, tome I, Editions Gallimard, Paris, (1996), p. 16.

Il faut savoir que selon la doctrine des Rose-Croix, l'enseignement chrétien contiendrait des éléments ésotériques. En effet, Jésus aurait divulgué des instructions secrètes à ses disciples les plus avancés ; instructions qu'il aurait lui-même reçu de la secte des Esséniens. L'ésotérisme chrétien prône le culte intériorisé plutôt que les institutions officielles, ce courant se rapproche du protestantisme sur bien des points. Au regard de la tradition ésotérique chrétienne la représentation de Dieu fournie par la théologie classique ne correspond pas à la réalité. Il s'agit donc de réinterpréter l'*Ecriture* et la Révélation, non pas à la lumière de la raison¹⁸, mais à l'aide de nos sens spirituels, de notre intuition. Dans l'appréhension de la réalité l'intellect est un stade nécessaire, certes, mais il est insuffisant et voué à être dépassé. Néanmoins, cette capacité de transcendance n'est réservée qu'à une élite car elle requiert à la base une perspicacité innée complétée par un long travail d'initiation spirituelle. L'objectif n'étant pas de substituer une vérité à une autre, mais au contraire il consiste à dévoiler le sens caché derrière la lettre officielle de l'*Ecriture*. L'ésotérisme chrétien occidental a par conséquent donné naissance à tout un *corpus* d'ouvrages de références¹⁹ qui s'est enrichi et développé clandestinement en marge des catéchèses traditionnelles depuis le début du christianisme. En Allemagne, ce courant ésotérique a abouti au protestantisme, confession née des thèses de Luther.

La gnose accompagne souvent les doctrines ésotériques, les gnostiques visent la connaissance des mystères divins ainsi que l'obtention du salut. La gnose et la mystique se recoupent souvent d'ailleurs dans leur élan vers Dieu. A. Faivre définit la gnose comme une espèce d'alchimie humaine, elle favoriserait une transmutation du sujet connaissant, elle est sagesse et foi. En reprenant Oetinger, cet auteur prétend qu'elle est une²⁰ :

¹⁸ La pensée de Pascal exprime parfaitement cette idée : « Il n'y a rien de si conforme à la raison que le désaveu de la raison. ». Cela signifie que contrairement au sens commun, il n'est pas déraisonnable de reconnaître les limites de la raison, bien au contraire.

¹⁹ C'est le cas par exemple de *La table d'émeraude*, la bible des alchimistes, de *L'aurore à son lever*, ou encore de *La théologie germanique*. Ces textes ont tous été publiés anonymement, à cause notamment des éventuelles accusations d'hérésie. Ils ont servi de référence à tous les occultistes.

²⁰ Ibid. p. 19.

« Philosophie sacrée, salvatrice, sotériologique, parce qu'elle aurait la vertu d'opérer les métamorphoses, la mutation intérieure de l'homme, grâce non pas à une pensée discursive, mais à une révélation narrative des choses cachées (...). »

La gnose vise donc une connaissance des mystères divins et ceux de la vie, ce savoir n'est pas passif, il est au contraire actif, c'est une connaissance dialectique et active, elle vise à dépasser toutes les antinomies pour atteindre un niveau d'illumination.

2) L'occultisme

L'occultisme fait également partie de l'ésotérisme, on a d'ailleurs souvent tendance à confondre ces deux termes. Il est vrai que leur distinction est très subtile.

A. Faivre mentionne cette subtilité²¹ :

« La distinction entre ésotérisme et occultisme n'est vraiment entrée dans le vocabulaire que depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, époque à laquelle on a éprouvé le besoin de créer ce second substantif, et qui précisément coïncide avec l'apparition d'un ésotérisme trivial. »

Selon R. Amadou²², Eliphas Levi aurait créé ce néologisme au XIX^e siècle, l'occultisme n'est pas réductible à tout ce qui est inexplicable, il n'est pas non plus synonyme de divination, même si il intègre cette pratique. R. Amadou en donne une définition positive, l'occultisme est à la fois une façon de considérer la vie et le monde, en tant que telle elle est une philosophie²³ :

« Il est une vision de l'univers et une règle de vie. Il est une philosophie. Affirmer que cette philosophie existe et énoncer ses caractères essentiels sera définir l'occultisme. »

²¹ *Accès de l'ésotérisme occidental*, tome I, p. 29.

²² Cf. *L'occultisme, esquisse d'un monde vivant*, Editions Chanteloup, Saint-Jean-de-la-Ruelle, (1987). p. 15.

²³ *Ibid.* p. 16.

L'occultisme rassemble donc à la fois des doctrines et des pratiques qui visent à donner une explication globale de la vie²⁴ :

« L'occultisme est l'ensemble des doctrines et des pratiques fondées sur la théorie selon laquelle tout objet appartient à un ensemble unique et possède avec tout autre élément de cet ensemble des rapports nécessaires, intentionnels, non temporels et non spatiaux. »

Il est question dans l'occultisme de correspondances entre le visible et l'invisible, entre le temporel et l'intemporel. L'occultisme concerne les pratiques suivantes : les différentes manies, l'alchimie, la médecine parallèle, et la magie sous toutes ses formes. On parle d'ailleurs souvent de sciences occultes, la dimension du secret, de mystère, est à prendre en compte. L'occultisme se distingue de l'ésotérisme de part sa visée philosophique, et le fait qu'il ne s'intègre pas forcément à une quelconque religion ou spiritualité.

3) La théosophie

D'après les recherches de James Santucci et de Jean-Louis Siémons²⁵, le concept de théosophie serait apparu pour la première fois avec l'école néo-platonicienne. Porphyre (234-305), serait le premier philosophe à user du terme de *theosophia*, ou sagesse divine, pour lui le théosophe est un homme qui est à la fois philosophe, artiste et prêtre. Il est doué de capacités intellectuelles, créatrices et spirituelles, en somme c'est un être complet. La particularité du théosophe est de comprendre la naissance ou la formation de l'univers, ainsi que ses rapports avec Dieu et les hommes. La théosophie est donc liée à la cosmologie ou « cosmosophie », cette particularité est soulignée par A. Faivre²⁶ :

« La théosophie au sens entendu ici, ajoute à l'ésotérisme au sens restreint cette dimension cosmique, ou plutôt cosmosophique, en y introduisant l'idée d'une intentionnalité du monde qui évite au gnostique de céder au solipsisme. La

²⁴ Ibid.

²⁵ Cité par A. Faivre, opus cité, Tome. I. pp.45-46.

²⁶ Ibid. p. 22.

théosophie ouvre l'ésotérisme à l'univers entier et, du même coup, rend possible une Philosophie de la Nature. »

Selon les doctrines théosophiques un principe irrationnel se trouve à la source de l'Etre, ainsi le théosophe à l'inverse du théologien, pense que l'on peut pénétrer et progresser dans la connaissance des mystères divins en effectuant un dépassement de la raison et de la conceptualisation. Dans leur quête de la sagesse, les théosophes aspirent d'une part à trouver Dieu en leur fort intérieur, et pour ce faire ils scrutent les empreintes que le Créateur a laissé dans la nature. Selon les doctrines théosophiques la vérité proviendrait d'une source commune et identique d'où seraient issues toutes les religions, il s'agit de la retrouver. Les différents cultes religieux ne seraient en fait que des expressions diverses d'une même réalité, adaptées aux cultures dans lesquelles elles sont apparues.

Le théosophe a donc une démarche active qui vise à retrouver l'essence commune, la racine unique dont dérivent toutes les croyances religieuses, ceci afin d'harmoniser les différents dogmes et de réunir ce qui ne faisait qu'un à l'origine, c'est-à-dire la philosophie, la science et la religion. Au delà des diverses théories, la *theosophia* a une visée qui est fondamentalement syncrétique. Elle aboutit presque toujours à deux pratiques qui, suivant les cas sont distinctes ou confondues : la magie, ou théurgie et le mysticisme. La première, selon l'étymologie signifiant science et sagesse, vise à agir sur le cours de la destinée humaine grâce à des croyances, des procédés et des techniques secrètes ancestrales. Martines de Pasqually, le premier maître de Saint-Martin oeuvrait dans cette voie théurgique. La distinction émise par Mme de Staël²⁷ entre le théosophe et le mystique nous éclaire sur ce dernier. Le théosophe serait un théologien-philosophe, c'est-à-dire un être sage et inspiré, capable de raisonner intellectuellement afin de pénétrer le mystère de Dieu et de la création, comme c'est le cas à ses yeux de Böhme et de Saint-Martin ; alors que le simple mystique en appel au cœur, au sentiment, à la contemplation, il parle de sa propre personne, de son expérience et du ravissement que les extases produisent sur son âme. Il accède au savoir ésotérique à travers son union intime avec Dieu. Mais si l'on considère en se référant à l'étymologie, que le

²⁷ CF. Son ouvrage *De l'Allemagne*.

mysticisme est co-substantiel à l'initiation, alors le théosophe et le mystique cohabitent souvent en une seule et même personne.

La mystique spéculative de la période baroque, à l'image de ses représentants, n'est pas facilement classable. Elle est hybride : ni tout à fait mystique, ni tout à fait théologique, à moitié philosophique et un peu littéraire. Et, comme le remarque A. Faivre, elle échappe à toute tentative classificatoire, d'où sa dénomination bien méritée de théosophie. A. Faivre²⁸ met en exergue son originalité tant au point de vue du fond que de la forme.

Examinons tout d'abord les traits caractéristiques de cette théosophie allemande baroque. A. Faivre en désigne trois²⁹ essentiels : premièrement des spéculations sur la triade constituée par Dieu, l'Homme et la Nature, ainsi que les relations tumultueuses et obscurs qui relient ces trois principes ; deuxièmement la prédominance de l'exégèse des éléments mythiques puisés dans la Révélation, tels que les mythes de l'androgynie primitif et de la chute d'Adam. Le théosophe va même jusqu'à puiser son matériau hors des propos bibliques, avec par exemple le mythe de la chute de Lucifer, qui est comme le remarque justement A. Faivre pratiquement absent de la *Genèse*. Le cordonnier de Görlitz se spécialisera dans cette voie spécifique de la théosophie en général et de la sienne en particulier, d'où les accusations d'hérésie dont il fut souvent victime. Ainsi le théosophe, contrairement au théologien classique qui rationalise la lettre, s'éloigne parfois du texte sacré afin d'en pénétrer l'esprit ou le « Grand Mystère », il va même jusqu'à produire des mythes, comme Jacob Böhme a créé celui de la Vierge *Sophia*. Et enfin troisièmement, la capacité de se connecter directement aux mondes supra-terrestres grâce à un organe spécial : l'imagination créatrice. Cette faculté va favoriser l'intelligibilité de la réalité dans son ensemble, c'est-à-dire engendrer une vue synoptique et totale du cosmos ; elle suscite également une fusion réciproque entre Dieu et l'homme—ce qui est relatif au mysticisme—et enfin, elle engendre la « seconde naissance », ou autrement dit la naissance spirituelle, qui intervient chez les personnes qui la recherchent, c'est une prise de conscience d'être né en Christ.

²⁸ Voir son étude : « Théosophie et mystique spéculative du siècle baroque en Allemagne : note sur l'œuvre de Bernard Gorceix », revue ARIES, n°4, (1983-1986).

²⁹ Cf. Antoine Faivre, opus cité, Tome. II, pp.52-54.

4) Le mysticisme : mystique et myste

R. Amadou établit une analogie entre la mystique et le Yoga, elle est symbolisée par l'union de l'homme à dieu, et la méthode qui conduit à cette union, Yoga étant un mot sanscrit signifiant union (de l'homme et du divin, et de l'homme avec soi-même)³⁰ :

« Si nous usons de la terminologie occidentale, nous appellerons donc mystique : l'union de l'homme et de Dieu et les rapports découlant de cette union. Mais on parle aussi de Yoga comme méthode. (...) Nous distinguons un but et un moyen d'y atteindre : l'un comme l'autre méritent la qualification de mystique. »

Cette définition englobe le mysticisme en général, qu'en est-il exactement du mysticisme chrétien ?

Le mysticisme chrétien se découpe traditionnellement en deux catégories. Il existe deux voies distinctes qui mènent à l'élévation spirituelle, qui sont respectivement selon la terminologie rosicrucienne, celle de l'Amour, et celle de la Connaissance : il y a les mystiques contemplatifs, dits passifs qui vivent dans la prière et dans l'amour de Dieu, c'est la voie de l'*Aor* (l'amour) ; et les mystiques gnostiques, ceux qui poursuivent la Connaissance des mystères divins, c'est celle de l'*Agni* (la connaissance). Tel fut le cas de Maître Eckhart, ou de saint Thomas d'Aquin. Dans le cas des mystiques de l'Amour l'extase avec Dieu n'est pas toujours recherchée, elle peut être fortuite, rappelons-nous par exemple la conversion subite et instantanée de saint Paul sur la route de Damas. En ce qui concerne les visionnaires actifs, adeptes de l'*Agni*, ils visent consciemment la communication avec les mondes métaphysiques, afin d'accéder à la connaissance suprême. Ces deux chemins se recoupent parfois. Ceux que l'on classe habituellement dans la catégorie des mystiques sont en fait principalement soucieux de l'Amour, ils œuvrent dans la voie de l'Aor.

³⁰ Opus cité, pp. 159-160.

Les mystes en revanche, sont des personnes initiées aux mystères et qui recherchent délibérément un contact avec les mondes supérieurs, ce sont bien souvent des êtres doués de qualités spirituelles et intellectuelles, en quête de vérité et de sagesse³¹. Ils ne s'en tiennent pas aux données fournies par la science de leur époque, à laquelle ils reprochent d'ailleurs souvent de ne s'en tenir qu'au monde phénoménal. Ils recherchent la cause originelle des phénomènes, imperceptible avec les yeux du corps. Ces mystes sont de surcroît très souvent mystiques, même si la réciproque n'est pas toujours vraie, Pythagore, Platon, Louis-Claude de Saint-Martin étaient mystes et mystiques à la fois, et peut-être aussi Jacob Böhme. Les mystes chrétiens sont des disciples de Jean-*Agni*, alors que les mystiques sont des adeptes de Jésus-*Aor*. Aux dires de Paul Le Cour,³² les « archi-mystes » sont les élèves du Christ qui réunie les enseignements de Jésus et de Jean, ils opèrent par les deux voies de l'*Aor* et de l'*Agni*. Et enfin, l'action serait la troisième route pour s'élever jusqu'à Dieu, Paul Le Cour souligne que ce troisième cheminement a souvent été confondu avec la voie de l'Amour, elle en constitue en fait une expression. L'action réside dans une aide active en faveur de l'humanité, par le biais d'écrits et/ou d'actions socio-religieuses. Les grands mystiques chrétiens dits actifs, sont représentés par des figures célèbres telles que par exemple sainte Thérèse de Lisieux, Ignace de Loyola, ou encore par des Ordres religieux comme celui des Templiers. L'idéal, en fait, pour parvenir à une évolution spirituelle complète, consisterait à réunir ces trois voies : Amour-Action, et Connaissance. Mais, une initiation s'avère nécessaire pour l'adepte qui désire cheminer sur la voie de la Connaissance. Louis-Claude de Saint-Martin en était d'ailleurs un adepte.

5) L'initiation chrétienne

Afin d'appréhender cette notion, il conviendrait de faire référence en premier lieu à la définition des Rose-Croix³³. Selon cet Ordre, l'initiation ne se résume pas à une cérémonie mystérieuse faisant accéder le postulant à une société secrète moyennant une somme d'argent, seul le mérite personnel est pris en compte. Ce mérite est calculé sur la base du dévouement désintéressé du candidat envers ses concitoyens,

³¹ Ils correspondent à ce que R. Amadou qualifie de moyen ou chemin qui conduit l'union avec Dieu.

³² Cf. son article « Mystes et mystiques » in revue *Atlantis* n°128, (mars 1947), pp. 66-78.

³³ Max Heindel, *La cosmogonie des Rose-Croix*, Association Rosicrucienne, Paris, (1974), pp. 583-589.

accompagné d'un travail spirituel spontané, et ce des années durant. A un moment donné, l'instructeur surgit dans la vie du futur initié afin de lui dévoiler les pouvoirs qui sommeillent en lui et de lui apprendre à les utiliser. Ensuite, l'initié gravit un à un les degrés de l'Ordre, jusqu'au neuvième. Le but de l'initiation est de coopérer avec les Puissances célestes dans le but de participer au salut de l'humanité et de le hâter. Selon Louis-Claude de Saint-Martin, l'initiation a une visée réparatrice qu'il révèle en partie dans le *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers*³⁴ :

« L'initiation signifie aussi bien principe que commencement ; rien dès lors de plus conforme aux vérités exposées précédemment que l'usage des initiations chez tous les peuples, rien de plus analogue à la situation et à l'espoir de l'homme que la source d'où descendent ces initiations, dont l'objet est d'annuler la distance qui se trouve entre la lumière et l'homme, de le rétablir dans l'état où il était au commencement (*initium*). »

La visée de toute initiation réside dans l'établissement d'un rapport perdu mais originellement harmonieux, entre l'homme et son créateur. Toute religion repose sur des rituels ainsi que sur une doctrine, sur un dogme officiel, ou plutôt officialisé. Cependant, toute religion contiendrait également un enseignement et des rites officieux, que seuls quelques adeptes sont susceptibles de saisir : c'est par exemple le cas de la kabbale juive. A ses débuts, c'est-à-dire avant de devenir une religion, la doctrine du Christ aurait revêtu un caractère essentiellement occulte, puisque Jésus aurait reçu lui-même une initiation par les Esséniens avant d'entamer sa vie publique. L'enseignement privé du Christ s'adressait à un petit nombre d'initiés : ses apôtres auraient constitués ce premier noyau, et Jean aurait été le seul des quatre évangélistes à être capable de recevoir la plus haute initiation, contenue de façon voilée dans son *Evangile*. Les circonstances qui auraient favorisé le passage de christianisme initiatique à la religion chrétienne proprement dite, demeurent toutefois obscures et elles n'entrent pas dans le cadre de mon entreprise. Le postulant à l'étude des mystères guidé par un esprit de sagesse, recherche l'illumination intérieure. Cette illumination est une sorte de prise de conscience

³⁴ Cf. p. 392.

subite, spontanée, c'est-à-dire une intuition fulgurante, un accès immédiat à la vérité. Elle surgit néanmoins après un travail spirituel et intellectuel ardu, c'est pourquoi beaucoup de ceux que l'on a coutume de ranger dans la catégorie des mystiques sont en fait des initiés, des mystes. Ce travail spirituel consiste *grosso modo* à étendre les capacités psychiques et mentales, à élargir le champ de la conscience, il doit favoriser entre autre les perceptions extra-sensorielles, autrement dit les contacts avec les mondes supérieurs.

Pour le dire plus clairement, par le travail d'initiation l'esprit atteindrait progressivement la limite de l'activité rationnelle et découvrirait une autre série de sens que les organes physiques qu'il connaît déjà, lui procurant des facultés psychiques transcendantes. Arrivé à ce stade de développement spirituel l'adepte peut communiquer avec les mondes métaphysiques et avoir des visions. L'initiation chrétienne a pour objet la restauration de « l'état édénique » ou primordial ; elle manifeste une volonté active de retourner à la source de la création qui précède la chute d'Adam. Pour atteindre cet état l'adepte doit auparavant s'instruire de connaissances qui ne sont réservées qu'à une élite, et ce, par étapes successives dans un mouvement ascensionnel, cet acheminement vise l'atteinte d'un épanouissement total de l'être. L'acquisition de ce savoir ésotérique n'ambitionnerait pas la recherche d'un quelconque pouvoir, il répondrait en revanche à un désir de transmutation intérieure, psychique et spirituelle.

III) Les éléments ésotériques contenus dans la doctrine de Jacob Böhme : correspondances avec les Rose-Croix ; l'alchimie spirituelle et l'astrologie ; la kabbale juive

1) Les Rose-Croix

Le philosophe de Görlitz avoue s'inspirer de l'*Ecriture*, elle est à la source de ses méditations et de ses visions. Néanmoins, dans ses ouvrages Böhme extrapole les textes de la *Bible*, son œuvre est effectivement imprégnée de références bibliques liées à un savoir ésotérique³⁵, elle s'inscrit de ce fait dans la tradition de l'idéal rosicrucien, qui est à la fois une philosophie, une science et une religion. Afin de

³⁵ Voir son ouvrage, le *Mysterium Magnum*, traduit par N. Berdiaev, Aubier, Paris, (1945).

situer le contexte intellectuel et religieux de l'Allemagne dans laquelle vécut Jacob Böhme, il convient encore d'insister sur le fait que ce début du XVII^e siècle a vu naître pour la première fois l'impression d'écrits attribués à l'ordre des Rose-Croix et dont le fondateur imaginaire se nomme Christian Rosenkreutz. C'est effectivement en 1610 que commencèrent à circuler en Allemagne les premiers manifestes manuscrits rosicruciens rédigés par Valentin Andreae : la *Fama Fraternitatis* et la *Confessio Fraternitatis*. Les *noces chimiques de Christian Rosenkreutz*, roman éponyme, parurent à la suite. Comme en témoignent ces ouvrages, l'alchimie en tant que science initiatique tient une place de choix dans la doctrine des disciples de Christian Rose-Croix. La publication de ces trois *Manifestes* fait date puisqu'elle témoigne, on pourrait dire officiellement, de l'existence de la Fraternité dont les rites se transmettaient jusque là uniquement par voie orale depuis l'aube de la chrétienté. Les écrits de Jacob Böhme coïncident dans le temps et dans l'esprit avec la divulgation officielle des premiers écrits rosicruciens, mais ce n'est pas là leur seul lien. Le passage de la tradition orale à la transmission écrite de ces connaissances secrètes dont les Rose-Croix sont les détenteurs, reflète la nécessité ressentie dès le XVI^e siècle, de laisser une trace matérielle de ce savoir secret, et de le divulguer plus largement afin d'éviter qu'il ne se perde.

Même si l'on connaît avec certitude la date de naissance officielle de la Fraternité des Rose-Croix, certains auteurs du début du XX^e siècle font remonter l'origine de ce mouvement jusqu'à l'Égypte ancienne, voire jusqu'à la période de l'hypothétique Atlantide. Selon eux, l'histoire du continent englouti serait d'ailleurs bien réelle³⁶. Mais sans aller jusque là, disons que les toutes premières heures de l'ère chrétienne auraient déjà connu un courant sous-terrain agissant dans l'ombre et qui aurait perpétué en secret et oralement, la doctrine ésotérique du Christ, et ce jusqu'à aujourd'hui. Les Rose-Croix appartiennent à ce mouvement spirituel occulte. Il faut savoir que le véritable Rose-Croix serait un disciple de Jean, l'évangéliste le plus avancé parmi les apôtres de Jésus. Selon cet ordre initiatique, l'*Évangile* de Jean contiendrait l'enseignement secret du Messie, c'est-à-dire sa philosophie et ses préceptes ésotériques. Tous ceux qui appartiennent à l'ordre des Rose-Croix sont des disciples de Jean, ainsi le savoir lié au christianisme ésotérique constituerait une

³⁶ Voir l'ouvrage de Max Heindel, opus cité.

gnose. L'enseignement rosicrucien est foncièrement christique, le Christ est au cœur de la mystique des Rose-Croix, il est l'Homme parfait, le surhomme.

Les véritables Rose-Croix ont un rôle actif, ils agissent de fait à la fois par la voie de la connaissance (*agni*) et de l'amour (*aor*), ils sont par conséquent mystes et parfois mystiques, ce sont des « archi-mystes ».³⁷ Ils sont en effet versés dans l'étude et la pratique de l'astrologie et de l'alchimie. On sait par le premier biographe allemand de Jacob Böhme, à savoir Abraham Von Frankenberg, qu'il a malgré tout lu de nombreux maîtres, il l'affirme d'ailleurs lui-même dans son premier livre ; néanmoins et selon ses propres dires, ses lectures ne lui ont pas donné les réponses qu'il cherchait. C'est de son propre chef qu'il aurait élucidé les mystères divins, il aurait reçu plus de connaissances en quelques minutes que tout ce qu'il a pu lire dans les ouvrages des philosophes illustres. Mais comme je l'ai dit précédemment l'initiation est souvent consubstantielle au mysticisme. Il se pourrait d'ailleurs que le théosophe allemand ait été initié à la kabbale juive par un ami nommé Balthasar Walther³⁸ médecin et alchimiste de son état. Koyré dans son ouvrage sur Böhme souligne l'aspect décisif de cette rencontre qui se produit en 1617 et qui donna lieu à la composition de son écrit intitulé *Les quarante questions sur l'origine de l'âme*. C'est ce même complice qui lui attribua le sobriquet de *philosophus teutonicus*. Il est vrai, comme nous le verrons plus tard, que l'œuvre de Böhme comporte certaines concordances avec la doctrine du *Zohar*. Mais la question qui consiste à savoir si le cordonnier de Görlitz avait reçu un enseignement kabbalistique reste à ce jour posée. L'article de Jean Reyor nous conforte aussi sur la possible initiation rosicrucienne du philosophe teutonique. Il relate l'épisode suivant rapporté par Von Frankenberg : un jour alors que ses patrons étaient absents de l'atelier dans lequel Jacob Böhme faisait son apprentissage, un étrange inconnu se présenta pour lui acheter des chaussures, en l'interpellant par son nom. Puis cet homme lui fit la prédiction suivante³⁹ :

« Jacob, tu es petit, mais tu deviendras grand et un tout autre homme, tel que le monde en sera étonné. C'est pourquoi, sois pieux, crains Dieu et honore sa parole, et

³⁷ Terme emprunté à Paul Le Cour, in l'article « Mystes et mystiques », p. 76.

³⁸ Cf. La préface de l'ouvrage de Böhme, *De la signature des choses* par Pierre Deghaye, p. 13, ainsi que l'article de Jean Reyor, « Jacob Böhme initié », in *Le voile d'Isis*, n° 178, (octobre 1934).

³⁹ Propos rapportés par Koyré, *ibid.* pp. 16-17.

surtout lis volontiers les saintes *Ecritures*, où tu trouveras consolation et enseignement, car tu auras à souffrir beaucoup de misères et de persécutions.. »

L'auteur de l'article rapproche cet événement du *modus operandi* des Rose-Croix⁴⁰ :

« Nous ne prétendons pas déterminer la personnalité du mystérieux personnage, mais nous pensons que les circonstances relatées ci-dessus peuvent donner une idée du mode d'action de ceux qu'on a appelé, suivant les époques les « Rose-Croix » et les « Supérieurs Inconnus », action qui s'exerçait parfois, en l'absence d'organisation initiatique régulière, en faveur d'individualités particulières qualifiées, et se trouvant en quelque sorte isolées dans un milieu où tout élément traditionnel avait à peu près disparu, par exemple, le milieu luthérien où naquit et vécut Jacob Boehme. »

2) L'alchimie spirituelle et l'astrologie

La science alchimiste qui est rappelons-le, la mère de notre chimie traditionnelle, est à la fois une philosophie de la Nature, un art et une mystique. On a coutume de faire dériver ce terme d'après l'étymologie, de l'arabe *Al Khemia* qui signifie la terre noire. Cependant, si l'on se fie à l'analyse de l'occultiste Patrick Rivière, on peut aussi lui trouver une racine grecque : *arché*, c'est-à-dire arcane secret⁴¹. L'analyse de Paul Le Cour va dans le même sens et prolonge cette analyse : à son avis la notion d'alchimie dérive du grec, il est persuadé du fait que le « L » de alchimie masque volontairement le « R » de la racine grecque *arché* qui signifie commencement et commandement. Ainsi le véritable terme qui désigne l'alchimie serait en fait l'« archimie ». Cette permutation volontaire aurait en réalité servi à voiler le mot et donc sa visée originelle. D'après Paul Le Cour, le véritable Rose-Croix est un adepte de l'« archimie ». L'objectif de cet art étant double : il consiste d'une part à percer les secrets des lois de l'évolution de la vie, et d'autre part à en accélérer le processus en laboratoire, en élaborant la fameuse Pierre Philosophale. Il faut avoir conscience que cette opération ne constitue en rien une fin en soi. L'alchimiste souhaite

⁴⁰ Jean Reyor, *ibid.* p.377.

⁴¹ Voir à ce sujet l'article de Paul Le Cour, ainsi que le fascicule de Patrick Rivière, *L'alchimie, science et mystique*, De Vecchi Poche, Paris, (1994), p. 157.

reproduire le phénomène de la création divine en sens inverse, il veut remonter jusqu'à Dieu en partant de l'homme et de la nature. Mais pour en arriver là, il est essentiel qu'il opère d'abord une transformation intérieure:

« Nul ne transmute aucune matière, s'il ne s'est transmuté lui-même. » affirmait Paracelse.

Dès le début du XVII^e siècle, une scission s'est opérée entre les alchimistes spirituels, dont les Rose-Croix font partie, et les alchimistes opératifs⁴²--les souffleurs—qui conduisirent cette science expérimentale sur les voies de la chimie telle que nous la connaissons aujourd'hui. Les premiers visent à l'obtention de l'illumination intérieure, alors que les seconds se bornent à la transmutation de la matière vile en or. L'alchimie matérielle ne représente que l'aspect profane de la science d'Hermès, quant à l'alchimie spirituelle elle est la seule à contenir toute l'antique sagesse. L'essentiel étant de la décrypter derrière les nombreuses allégories et les symboles qui la masquent délibérément. Les initiales de la formule clé des alchimistes : *V. I. T. R. I. O. L. U. M. Visitabis Interiora Terrae, Rectificando Invenies Occultum Lapidem, Veram Medicinam*, résume l'exigence de sagesse et la nécessité pour l'adepte d'appliquer en quelque sorte le précepte socratique du « Connais-toi toi-même, et tu connaîtras les dieux et l'univers » avant d'aborder l'élaboration du Grand Œuvre. R. Amadou a également souligné cette caractéristique, il affirme à propos de la signification ésotérique de *Vitriolum* que⁴³ :

« Tout un programme de perfectionnement spirituel se trouve ici inclus. Celui qui veut travailler au Grand-Œuvre doit visiter son âme, pénétrer au plus profond de son être et y effectuer un labeur caché, mystérieux. »

L'homme qui désire se rapprocher de Dieu doit se purifier, se transformer intérieurement, la transmutation alchimique du plomb en or symbolise ce labeur spirituel.

⁴² Cf. Comme André Libau par exemple.

⁴³ Opus cité. p. 160.

A cette époque, la science alchimique va de pair avec l'astrologie, ces deux disciplines sont intimement liées, elles furent toute deux très en vogue au sein des milieux philosophiques pendant toute la période de la Renaissance. Néanmoins la nature de leur rapport demeure assez complexe, on peut le constater dans l'œuvre de Jacob Böhme qui use régulièrement de la symbolique alchimique et astrologique. Le sous-titre et le contenu de *L'aurore naissante*, à savoir : *la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, nous renseignent sur les correspondances qui unissent ces divers savoirs⁴⁴. Effectivement le vocabulaire alchimique parcourt tout l'ouvrage de Böhme, et cependant le terme d'alchimie n'apparaît pas dans le sous-titre. L'alchimie serait peut-être la matrice commune dont toutes les science ainsi que la philosophie, l'astrologie et la théologie seraient issues. On peut observer une gradation : la philosophie entendue dans son sens originel, est le premier stade dans l'acquisition de la connaissance. Au regard de Böhme elle doit englober les processus de théogonie et de cosmogenèse. La philosophie au sens où l'entend Böhme, est une connaissance de la « naissance » de Dieu, des mondes supra-terrestres, de la nature, et de toutes les créatures, terrestres ou célestes qui en procèdent. La philosophie pose la question de l'être de toute chose, elle est par essence ontologique, elle répond à la question du sens.

Quant à l'astrologie, elle sert à décrire les potentialités ainsi que le mode opératoire des astres et des éléments sur le monde matériel. Cet art divinatoire permet de comprendre le cours du destin, ainsi que la cause de l'existence du bien et du mal dans notre monde. Les planètes sont des signes symboliques, elles constituent un intermédiaire entre le monde céleste et le monde terrestre. L'astrologie fait le lien entre Dieu et l'homme, car ce dernier est soumis à l'influence des astres depuis sa chute. L'astrologie permet à l'homme de mieux se connaître et de savoir quelle place il tient au sein de l'univers. L'astrologue a donc une fonction opératoire, scientifique, on pourrait presque dire que l'astrologie est une « méta-science ». Böhme envisage cette science occulte uniquement de son point de vue théorique c'est-à-dire philosophique, et non pratique. L'aspect magique et donc prédictif ne l'intéresse nullement⁴⁵ :

⁴⁴ Jacob Böhme, *L'aurore naissante*, traduit par Saint-Martin, collection « Sébastiani », Editions Archè, Milano, (1793-1977), pp. 40-41.

⁴⁵ Ibid. chap. 25, verset 1, p. 419

« Les savants et les maîtres expérimentés dans l'astrologie ont pénétré si avant et si profondément dans leur art, qu'ils connaissent le cours et les opérations des étoiles ; ce que leur conjonction signifie ; ce que peut produire leur influence (...) Mais leur science ne réside que dans la maison de la mort. »

Les astrologues ignorent la plupart du temps la racine de l'arbre, et c'est justement cette racine qui intéresse Böhme, d'où le sous-titre de son ouvrage. Tout en respectant leur art, le théosophe met en évidence leur ignorance sur le fondement même de cette science. Elle est avant tout symbolique, signe du divin, correspondance entre Dieu et les hommes. Il faut la considérer comme un enseignement sur l'homme, sur dieu et sur la nature.

Et enfin, vient en troisième position la théologie. Selon Böhme, elle est centrée sur la question du règne du Christ et sur son combat avec le mal. Elle considère les moyens dont l'homme dispose pour vaincre les ténèbres et ainsi obtenir le salut. Son rôle est essentiellement actif et protecteur : il s'agit de lutter contre le mal. Philosophie, Astrologie et Théologie sont considérées par Böhme dans leur forme la plus élevée, la plus noble. Elles permettent de saisir rationnellement et humainement le sens de la vie terrestre, et d'agir dans le monde en luttant efficacement contre le mal. D'après Jacob Böhme, toujours dans *L'aurore naissante*, notre nature, ainsi que les astres et le ciel auraient été créés à base de qualités physiques correspondant aux qualités spirituelles liées à la théodicée, (chaleur-fraîcheur, douceur-amertume, aigreur-astringence). Ces qualités sont actives, elles opèrent dans les trois éléments (le feu, l'air et l'eau). Elles sont symbolisées astrologiquement par les sept planètes alors connues, de notre système solaire. L'alchimie divine qui est selon Böhme à la base de la création, aurait donné naissance à l'alchimie humaine et à toutes les autres sciences. Par conséquent, les liens unissant l'alchimie et l'astrologie apparaissent très clairement. En effet, l'astrologie proviendrait de l'alchimie, elle est l'image de l'action de Dieu dans notre monde, elle favorise la compréhension de ses dessins.

3) La kabbale juive

Il existe deux types de kabbale, d'une part la kabbale juive, et d'autre part, la kabbale chrétienne fondée officiellement par Pic de la Mirandole. Elles sont toutes deux des interprétations ésotériques de la Bible. La première concerne uniquement l'*Ancien Testament*, la seconde comprend les deux livres sacrés. Les Rose-Croix utilisent le schéma kabbalistique de l'émanation, en l'intégrant au christianisme. L'émanation n'est pas une sorte d'évaporation, puisque les esprits émanés, tout en possédant une existence propre, sont intimement liés au Créateur, tout en étant libres. On retrouve cette notion dans les écrits de Böhme, à travers les problèmes de l'émanation des esprits, de la création de la nature éternelle et terrestre, de la chute du premier homme Adam-Kadmon, et de la nécessaire réintégration. Il est donc très proche de la kabbale juive et chrétienne à la fois, à un niveau théorique. Sa doctrine contient des éléments de ces deux courants ésotériques, mais contrairement à Martines, et à Saint-Martin jusqu'à une certaine période, il ne pratique pas le théurgie. Il me semble donc intéressant d'illustrer ces propos par un exemple, en comparant la doctrine de l'émanation décrite dans la kabbale juive avec celle de Böhme. Celle-ci se rattache à la doctrine des *Sephiroth*. Le processus de création est décrit dans la kabbale juive à l'aide de l'arbre séphirothique. Les *Sephiroth* sont au nombre de dix, elles représentent les attributs et la manifestation du divin, elles servent d'intermédiaire entre Dieu et le monde, elles sont émanées de Dieu, elles constituent son corps⁴⁶ :

« Ce que les Kabbalistes appellent 'Sephiroth' sont les 'degrés' ou les 'miroirs' c'est-à-dire les intermédiaires par lesquels ou à travers lesquels l'intelligence humaine a une certaine vision de Dieu. »

Elles sont reliées entre-elles par vingt-deux canaux, elles auraient présidé avec les vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu à la création de l'univers céleste et terrestre. Ces dix puissances divines forment un arbre composé de trois colonnes, celle de droite repose sur la Sagesse (*Hocmâ*), celle de gauche repose sur l'Intelligence, la matrice supérieure (*Binà*). La première *Sephira* représente la volonté initiale, c'est la Couronne (*Kether*). Cette triade est inconnue de l'homme, elle n'est pas manifeste dans la création car elle se situe hors du temps. C'est le monde de l'Emanation.

⁴⁶ Voir l'ouvrage de P. Vulliaud, *La kabbale juive, histoire et doctrine*, tome I, Emile Noury Editeur, Paris, (1923), IX, II, pp. 320-347.

Seules les sept autres *Sephiroth* sont visibles ; quant à l'axe central il représente l'équilibre. Sous la Sagesse se situe la Grâce, (*Hesedla, séphira* n°4) ; face à cette dernière et sous l'Intelligence c'est la Force, la rigueur, (*Geburà, séphira* n° 5) ; la première *Sephira* de l'axe central contient la Miséricorde, la Splendeur, la Beauté, (*Thiphereth, séphiroth* n°6) ; la septième *Sephira* est à droite sous la quatrième, c'est la Persévérance, la Victoire (*Netzâ*) ; face à elle la huitième appelée la Grandeur, la Majesté (*Hod*) ; sur l'axe la neuvième *Sephira*, le Fondement de toutes les énergies protectrices (*Yesod*) ; et enfin la dixième se situe en dessus et sur l'axe du centre, c'est le Royaume, la Demeure de Dieu dans la création. L'axe central permet l'écoulement de « la rosée divine dans la matrice inférieure »⁴⁷. Ces *Sephiroth* sont l'expression des actions divines présidant à l'émanation et à la création ; néanmoins la kabbale ne nous explique pas la façon dont les *Sephiroth* interagissent.

Il existe des correspondances frappantes entre les révélations de Böhme et les sept *Sephiroth* de la kabbale juive et les sept qualités de la nature éternelle telles que Böhme les décrit dès *L'aurore naissante*. Ces qualités sont les suivantes : l'astringence, l'amertume, l'angoisse, le feu, la lumière, le son, l'essence. La ressemblance est évidente mais Böhme aurait inversé le schéma, c'est-à-dire les colonnes de droite et de gauche, consciemment ou non.

On peut se demander si Böhme était un simple illuminé passif ou bien s'il était plus cultivé qu'il n'y paraît. On sait qu'il a lu les ouvrages de nombreux maîtres, Paracelse, Weigel, Schwenckfeld, pour ne citer qu'eux. Les connaissances qu'il pouvait avoir n'empêchent pas de croire à la sincérité de ses propos quand il dit que dès la rédaction de son premier ouvrage *L'aurore naissante*, en 1612, il avoue écrire sous l'impulsion divine.

La question qui motivait ses recherches et qui a donné le point de départ de ses révélations mystiques concernait la cause et la portée du mal, ainsi le problème de la théodicée. C'est cette première interrogation qui l'apparente au gnosticisme, aux dires de Berdiaev. Jusque là rien ne semble donc distinguer celui que l'on surnomme le philosophe teutonique, des mystes et des mystiques qui l'ont précédés et même

⁴⁷ Alexander Roob, *Alchimie et mystique*, Editions Taschen, Paris, (1997), p. 310.

suivis. Or, il n'en n'est rien, car sa théosophie, tout en s'inscrivant dans la lignée de l'hermétisme chrétien et kabbalistique, est tout aussi originale que révolutionnaire.

IV) Originalité du discours de Jacob Böhme

Quelle était l'ambition de Böhme quand il prenait la plume. Il répond à cette question lui-même dans une note finale de *L'aurore naissante*, ouvrage qu'il avoue ne pas avoir pu terminer : « L'ouvrage doit donc rester tel qu'il est, comme un éternel mémorial, d'autant que ce qu'il y manque est rétabli dans les autres livres ». Comme le fait remarquer Saint-Martin qui a préfacé et traduit cet écrit, même si Böhme prétend écrire « pour soulager sa mémoire », il n'empêche qu'il s'adresse aussi à des lecteurs potentiels qu'il exhorte à la méditation et à la régénération, faute de quoi ils ne pourront pénétrer ni ses ouvrages, ni la sagesse divine. Il convient d'ajouter ici qu'à cette période de l'histoire de la littérature allemande, les auteurs écrivent autant dans le but de divulguer et d'expliciter leurs idées, que pour les rendre intelligibles à leur propre raison. Mais Böhme avoue également écrire par obligation envers Dieu et pour faire bénéficier l'humanité de ses connaissances, il se sent humblement investi d'une mission divine. L'auteur de *L'aurore naissante* se réfère constamment à l'*Ecriture*, il s'en fait l'exégète⁴⁸ et tente par là même d'en donner une vision inédite, un nouvel éclairage grâce à la foi et à l'esprit qui l'habitent.

De prime abord, il serait instructif de savoir ce qui distingue Jacob Böhme des autres théosophes qui ont peuplé l'histoire du christianisme mystique. Un fait est certain, Böhme n'est pas un universitaire comme ce fut le cas par exemple de Maître Eckhart, il est autodidacte et de surcroît cordonnier. Néanmoins, ceci ne l'a pas empêché de connaître un vif succès pendant toute la période baroque durant laquelle on compte plus d'une vingtaine d'éditions de ses œuvres complètes. On peut se demander comment un homme si simple a pu écrire des choses si profondes et si sublimes, si ce n'est comme il l'affirme lui-même, par une inspiration divine, ou par une action de grâce particulière. Effectivement les lectures seules ne suffisent pas à expliciter ses intuitions géniales. Le cordonnier de Görlitz constituerait une sorte de cas d'école du phénomène mystique, ce qui explique peut-être en partie,

⁴⁸ Cf. par exemple le *Mysterium Magnum* qui est une exégèse de l'*Ancien Testament*.

l'engouement suscité par ses œuvres chez bon nombres de philosophes, de poètes et de scientifiques du monde occidental. En effet, son manque d'érudition universitaire ainsi que ses origines modestes ont peut-être été garantes de l'authenticité de ses propos.

1) La théogonie et la psychologie divine

La doctrine böhméenne de la « naissance » de Dieu et de la création est à la fois inédite et visionnaire. Elle s'inscrit dans la continuité de la tradition de la scolastique, et de la mystique rhéno-flamande, tout en rompant parfois violemment avec elle. Conformément à cette dernière, Böhme émet une distinction entre la Déité et Dieu lui-même, entre le Dieu caché et le Dieu révélé. Néanmoins, et c'est là où il se démarque de la philosophie grecque antique et de la scolastique, il conçoit Dieu comme volonté, Dieu en devenir, en mouvement, Dieu qui n'est pas d'emblée parfait, Dieu qui lutte avec le mal, Dieu qui n'avait pas prévu la chute de Lucifer. Jacob Böhme a été le premier théosophe chrétien à entrevoir la vie, le mouvement, l'imperfection et le tragique au sein même de la divinité. Maître Eckhart est dépassé par Böhme, dans le sens où comme le souligne Bernard Gorceix⁴⁹ :

« Chez le Dominicain, la conception du monde demeure conforme à l'exemplarisme scolastique. Chez le Silésien, les thèmes de l'expression par le sensible du pur intelligible, de l'imagination, puissance magique intermédiaire qui traduit l'esprit en « formes et en couleurs », de la « volonté tendance » qui s'exprime nécessairement dans l'opposition des contraires, du feu et de l'angoisse, élargissent considérablement le champ de la réflexion. »

Le combat apocalyptique qui se déroule en Dieu se reproduit dans le monde et dans l'âme de tout homme. Nicolas Berdiaev a très bien perçu le caractère original de ces intuitions⁵⁰ :

« L'immense importance de Böhme est d'avoir introduit, dans la conception de Dieu, après la domination de la philosophie grecque et de la scolastique médiévale

⁴⁹ In *Flambée et agonie, mystiques du XVII^e siècle allemand*, p. 41.

⁵⁰ CF. l'étude de Berdiaev, préface du *Mysterium Magnum*, p. 11.

avec leur conception statique, un principe dynamique ; d'avoir, autrement dit, vu une vie intérieure dans Dieu, un tragique, propre à toute vie. »

Et, comme le fait remarquer Antoine Faivre⁵¹, c'est avec la théosophie de Weigel que les principes du mal et de la chute intègrent l'univers de la création et du créateur. Mais c'est Jacob Böhme qui a osé le premier systématiser ouvertement cette conception, il a affirmé la préexistence des ténèbres sur la lumière, les Ténèbres représentent le premier principe, ils précèdent la Lumière, qui est la seconde source. Ces deux sources primordiales engendrent le mal comme le bien dans la théodicée et la cosmogonie böhméennes.. Cette vision mystique est à la fois totalement inédite et extraordinaire dans l'univers théologico-philosophique occidental. Le Dieu de Böhme est une personne qui évolue, non un concept figé, il est à la ressemblance de l'homme, il se développe en prenant conscience de lui-même progressivement grâce à sa création et en partie grâce à l'homme. C'est la reconnaissance de cet aspect de la psychologie divine qui est totalement novateur dans l'univers de la théosophie et de la théologie occidentales. Conformément aux dires de Feuerbach, et surtout de Pierre Deghaye, les implications psychologiques inhérentes à la théosophie de Jacob Böhme sont évidentes. On notera que dans l'écrit de Böhme intitulé *De la vie au-delà des sens*⁵², l'inconscient est clairement évoqué en termes de « fausse conscience » :

« Mais tu m'as demandé pourquoi le sans-Dieu ne sent pas, en ce temps-ci, l'enfer. Je te réponds : Il le sent bien dans sa fausse conscience, mais il ne le comprend pas. »

L'homme qui n'est pas relié à Dieu, n'a pas conscience du mal qui l'entoure car il est aveuglé par les paillettes du monde matériel, alors que le croyant a lui pleinement conscience du mal qui règne sur terre.

La nouveauté de la conception böhméenne de Dieu consiste à appréhender le Créateur comme personne-conscience animée par un désir d'auto-connaissance, comme une volonté. Le volontarisme développé par Jacob Böhme est une vision

⁵¹ Cf. A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, T. II, pp. 113-114.

⁵² *De la vie au-delà des sens*, Arfuyen, Paris, (1997), p. 61.

inédite qui sera reprise, comme le souligne Berdiaev dans son étude sur le *Mysterium Magnum*, par les philosophes de l'idéalisme allemand et notamment par Hegel dans *La phénoménologie de l'esprit*.

2) La cosmogonie et la sophiologie

Toutes ces affirmations avaient effectivement de quoi faire frémir les théologiens de son époque qui considéraient traditionnellement Dieu comme un Etre abstrait, sans vie, ou pour le dire à la façon d'Aristote : comme la premier moteur immobile. Le cordonnier théosophe, quant à lui, propose une représentation vitaliste du cosmos, il conçoit la vie en tout, dans les pierres et dans les astres par exemple, et le Tout dans chaque vie, comme le souligne à maintes reprises A. Koyré⁵³. Aux yeux de Jacob Böhme le mal ne représente pas la partie adverse, extérieure du bien, il contient le bien, il en constitue l'autre versant, l'autre face. Le bien et le mal appartiennent à une même réalité. Comment comprendre et apprécier le bien si l'on n'a jamais été confronté à son antithèse ? Ainsi, l'existence du mal appelle son contraire, à savoir le bien, tout comme les Ténèbres appellent la Lumière. En fait, au regard du cordonnier toute réalité est composée d'une bi-polarité, le monde est pour Böhme un peu comme pour Héraclite le théâtre d'une lutte effroyable et incessante entre des principes antithétiques.

La doctrine böhméenne de la *Sophia* est totalement unique et ne semble se rattacher à aucune tradition de la théosophie chrétienne. Rappelons que Koyré⁵⁴ n'a pas pu lui trouver une origine quelconque, même si elle ressemble sur de nombreux points à l'enseignement de la kabbale juive. Contrairement au problème de la mort du vieil Adam, développé par saint Paul et par bon nombre de mystiques chrétiens qui lui ont succédés, sa sophiologie, doublée du thème de l'androgynie, est totalement inédite.

Böhme par ses révélations sur la *Sophia* céleste se détache du protestantisme, confession qui rejette en bloc le culte de la Vierge Marie, pour se rapprocher du catholicisme, sur ce point en tout cas. Pour Böhme, le christianisme se démarque des

⁵³ Voir son ouvrage de référence, *La philosophie de Jacob Böhme*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, (1979), note 1, p. 355.

⁵⁴ Ibid. p. 213.

autres religions du fait que son représentant le Christ soit enfanté par une vierge. Cette conception de la Sagesse divine relève de la théosophie et non de la philosophie pour Berdiaev.⁵⁵ Selon ce dernier, et comme nous le constaterons ultérieurement, la théosophie du « prince des obscurs » contient en puissance les virtualités d'une anthropologie chrétienne.

Vue l'extrême profusion des thèses contenues dans les écrits de Jacob Böhme, il n'est pas étonnant de constater au cours de l'histoire des idées, des filiations chez bon nombre d'intellectuels, qu'ils soient scientifiques, philosophes, poètes, psychologues ou théosophes. Déjà Matter en 1862, dans son ouvrage sur Saint-Martin, relevait l'influence de la cosmologie de Böhme dans la physique newtonienne. Pour le physicien Basarab Nicolescu, il est essentiel de nos jours de relire Böhme pour comprendre l'univers. A son avis, tout scientifique devrait avoir un regard philosophique sur la science qu'il pratique. Ce spécialiste en physique des particules⁵⁶ souligne la modernité de la pensée de Böhme, ainsi que ses points de jonction avec des théories scientifiques modernes. De plus, ce physicien a parfaitement conscience des limites de la science, impuissante à nous donner le sens de la vie, et à retracer avec certitude l'évolution du cosmos. D'où selon lui la nécessité de fonder une nouvelle philosophie de la Nature. A propos de la science contemporaine, selon Nicolescu⁵⁷ :

« (...)sa méthodologie propre limite le champs des questions auxquelles on peut répondre. Une nouvelle Philosophie de la Nature, en accord avec les acquis considérables de la science moderne, nous fait cruellement défaut. Une lecture contemporaine de l'œuvre de Jacob Boehme pourrait nous aider sur le long chemin de la recherche d'une nouvelle Philosophie de la Nature. »

A la lumière de toutes ces réflexions deux questions essentielles se posent : par quels détours l'œuvre de Jacob Böhme a-t-elle franchi les frontières de notre pays ? Et de quelle façon s'est-elle répandue dans la culture philosophique française ?

⁵⁵ Etude sur la préface du *Mysterium Magnum*, p. 43.

⁵⁶ Cf son ouvrage, *La science, le sens et l'évolution, essai sur Jacob Böhme*, Editions du Félin, Paris, (1988), pp. 62 à 67.

⁵⁷ Ibid. p. 55.

V) Traduction et diffusion de l'œuvre de Böhme en France : Louis-Claude de Saint-Martin et Nicolas Berdiaev

1) Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803)

Le théosophe Louis-Claude de Saint-Martin signait ses ouvrages du pseudonyme : le Philosophe Inconnu, il a été le premier grand disciple et traducteur français de Böhme. C'est en 1788, alors âgé de quarante-cinq ans, que Saint-Martin lors d'un séjour à Strasbourg, fit la connaissance de l'œuvre de Böhme par l'entremise de sa meilleure amie Madame de Böcklin. Il avait entendu parler du cordonnier théosophe lors de son séjour en Angleterre, car Böhme était traduit par son ami Law. Cette découverte fut déterminante pour l'évolution de sa pensée. Avant cette date, Saint-Martin écrit en accord avec son premier maître, à savoir Martines de Pasqually. Celui-ci est à l'origine de l'Ordre martinesiste, à ne pas confondre avec le Martinisme relatif à Claude de Saint-Martin. Tout comme Böhme son second Maître, Saint-Martin n'est pas diplômé en philosophie, néanmoins c'est un universitaire, il a étudié le droit, il est devenu avocat, davantage par obligation envers son père que par réelle vocation. Cet emploi ne lui convenant pas du tout, il décide alors d'abandonner la magistrature pour se replier sur une carrière militaire, il a vingt-deux ans. Cette reconversion lui laissa donc tout le loisir d'étudier à sa guise la philosophie et la religion, mais surtout elle lui permit de rentrer en contact pour la première fois avec la société secrète fondée par Martines de Pasqually, par l'intermédiaire d'un officier initié, M. de Grainville.

La correspondance de Saint-Martin ainsi que celle de son maître Martines⁵⁸ nous renseigne sur son évolution spirituelle. Dès 1768 Saint-Martin est initié à son tour à l'Ordre des Elus Cohen, il reçoit les trois grades d'un coup par M. de Balzac. Il quitte l'armée en 1771, pour devenir le secrétaire particulier de Pasqually, il est officiellement initié Réau-Croix par son Maître le 17 avril 1772, grade le plus éminent de la Fraternité. Son premier ouvrage *Des erreurs et de la vérité*, paraît en France en 1775, il connut rapidement un très vif succès en Allemagne, dès sa sortie en 1782. Matthias Claudius son traducteur le présente au peuple allemand comme un ouvrage philosophique de grand intérêt. Saint-Martin y dénonce les erreurs et les

⁵⁸ Voir l'ouvrage de Papus, *Louis-Claude de Saint-Martin*, suivi de cinquante lettres inédites, Editions Demeter, Paris, (1902, 1988).

errances de la philosophie de son temps et des religions dites révélées. En France cet écrit passa presque inaperçu, quand il n'était pas sévèrement critiqué, par les philosophes tel que Voltaire par exemple.

En cette fin du XVIII^e siècle la France baignait dans un climat révolutionnaire, les préoccupations philosophiques s'orientaient davantage vers des spéculations d'ordre humaniste et rationnel, inhérentes à ce « siècle des Lumières ». Il semblerait qu'à cette époque le mysticisme soit envisagé par les philosophes comme « une sous-rubrique »⁵⁹ totalement opposée à l'état d'esprit des esprits dits éclairés. Pourtant la démarche de Saint-Martin n'est pas si éloignée de ce mouvement qu'elle ne le paraît à première vue. Elle ne vise pas à rejeter les apparences au profit d'un monde chimérique comme le prétendaient les philosophes des Lumières. Elle vise en revanche à considérer le monde phénoménal pour ce qu'il est, c'est-à-dire un mode d'accès à une réalité transcendante, que l'on peut connaître en partie.

A travers ses recherches Saint-Martin cherchait à établir les rapports qui unissent l'homme à la connaissance, il est en quête de la source de l'être et de l'Etre en soi, c'est-à-dire Dieu. A son regard l'homme doit viser la connaissance dans le but de reproduire et de continuer l'œuvre divine dans le monde de la matière. Dès 1788 le Philosophe Inconnu en prenant connaissance des écrits böhméens, découvre une confirmation et un prolongement de sa propre philosophie. Tant et si bien qu'il décide de commencer à le traduire en 1793, après avoir étudié l'allemand à cet effet. Les traductions de Saint-Martin commencent à paraître dans l'hexagone entre 1802 et 1803 et après sa mort. Elles concernent les ouvrages suivants : *L'aurore naissante*, *Des trois principes de l'essence divine*, *De la triple vie de l'homme*, *Quarante questions sur l'origine de l'âme*, *De la base sublime et profonde des six points théosophiques*, *Mysterium Pansophicum*,. Entre 1800 et 1809 le Philosophe Teutonique devient grâce à Saint-Martin, la source mystique à laquelle viendront s'abreuver les romantiques mystiques ainsi que les philosophes idéalistes allemands du XIX^e siècle. Outre la qualité et la finesse de sa propre théosophie, Saint-Martin a eu le mérite de faire redécouvrir au peuple germanique l'œuvre géniale mais oubliée, du cordonnier de Görlitz. Cependant, en France malgré les traductions l'œuvre de

⁵⁹ Voir l'article de David Bates, "The Mystery of Truth : Louis-Claude de Saint-Martin's Enlightened Mysticism", in *Journal of the History of Ideas*, pp. 635-655, (octobre 2000).

Böhme ne connut pas un tel retentissement, aujourd'hui encore elle est presque encore totalement ignorée. On commence en fait tout juste à la découvrir par l'intermédiaire des philosophes de l'idéalisme allemand, grâce notamment aux études du *Centre de Recherche sur Hegel et l'idéalisme allemand* dirigé par J. L. Vieillard-Baron, et aux travaux de P. Deghaye et d'Alexis Klimov.

Louis-Claude de Saint-Martin a effectué une synthèse entre l'enseignement de Martines et de Böhme, surtout après la parution du *Nouvel homme* et de *Ecce Homo* dès 1792. Son ouvrage le plus abouti est édité en 1802, il s'agit du *Ministère de l'Homme-Esprit*, ouvrage dans lequel il parvient à concilier au mieux l'enseignement de ses deux Maîtres. C'est donc dans les derniers écrits martinistes que l'on retrouve des traces de la théosophie de Jacob Böhme. Nicole Jacques-Chaquin⁶⁰ prétend que ses lectures de Böhme l'ont conforté dans sa réflexion et dans ses intuitions premières, notamment au sujet du rôle actif de l'acte de la connaissance et des effets qu'il produit à la fois sur le sujet et sur l'objet à appréhender, qu'il soit Dieu ou la nature. Tout comme Böhme, Saint-Martin voue un véritable culte à la divine *Sophia* détentrice de la Sagesse, il reconnaît avec lui la valeur de l'alchimie, de l'astrologie et de la kabbale, ainsi que les vertus et la puissance de l'imagination à travers les symboles et les images auxquels cette faculté nous renvoie. Avec le théosophe teutonique et par l'entremise de Saint-Martin la faculté imaginative trouve ou retrouve en France ses lettres de noblesse. Le Philosophe Inconnu croit en l'existence d'une doctrine chrétienne originellement ésotérique et dont la connaissance n'est réservée qu'à des initiés, à des élus. Tout comme c'est le cas pour Böhme, la pensée de Saint-Martin a des affinités avec la doctrine des Rose-Croix.

Le Philosophe Inconnu, comme l'indique son pseudonyme demeure encore de nos jours très peu connu en France en tant que véritable philosophe. Il est vrai que son œuvre n'a pas reçu dans notre pays l'écho qu'elle méritait. Était-elle trop marquée par l'esprit du protestantisme ? Ceci pourrait justifier dans une certaine mesure son succès en Allemagne. A-t-elle surgit dans un milieu intellectuel favorable ? Non car la période des Lumières a occulté l'œuvre martiniste. Par conséquent cette recherche va tenter de combler cette déficience, en montrant de quelle manière l'expérience

⁶⁰ Voir son article, « Louis-Claude de Saint-Martin : Le désir de connaissance », in ARIES, n°17, p. 12.

mystique est susceptible d'engendrer la créativité philosophique ou tout simplement de la croiser. Nous pouvons considérer Saint-Martin comme un intermédiaire entre Böhme et la philosophie institutionnelle.

2) Nicolas Berdiaev : 1874-1948

Ce philosophe reconnaît ouvertement, comme Saint-Martin, l'impact décisif de la philosophie böhémienne sur sa pensée, ou plutôt une certaine « parenté d'esprit », pour reprendre l'expression de M. M. Davy⁶¹, à un moment de sa vie. Ce philosophe russe issu de l'aristocratie est né à Kiev en 1874. Il manifesta un intérêt très précoce pour la philosophie dont il fut diplômé. Il déclare dans son *Autobiographie* que le climat politico-révolutionnaire qui a entouré sa jeunesse a produit un impact indélébile sur son esprit. Berdiaev était fortement animé par un esprit révolutionnaire et rebelle, il lutta de toutes ses forces pour la liberté de l'esprit, liberté dont il était profondément épris et qui était son véritable cheval de Troie. Dans son premier ouvrage composé lors de son exil à Vologda, « *Subjectivisme et individualisme dans la philosophie sociale* » il se dépeint lui-même comme un « anarchiste mystique », telle serait sa « nature métaphysique ». Persécuté à la fois par les Tsars et par les soviets, il fut plusieurs fois emprisonné et interrogé par la Tcheka. Le philosophe russe est nommé professeur à l'Université de Moscou en 1920. Finalement exilé, à cause de ses écrits et de ses déclarations, il se réfugia d'abord en Allemagne, à Berlin en 1922, puis il vint s'établir à Paris en 1925, où il vécut jusqu'à sa mort qui survint en 1948.

La Russie, contrairement à la France, à l'Angleterre et à l'Allemagne, a été plus particulièrement sensible à l'aspect spécifiquement théosophique de l'œuvre de Böhme, dès la fin du XVIII^e siècle. C'est la notion de *Sophia* qui a particulièrement inspiré les intellectuels soviétiques. La pensée religieuse russe dans son ensemble, et Berdiaev en particulier, en a tiré des enseignements précieux, ainsi que les fondements d'une véritable anthropologie. En 1946 Nicolas Berdiaev traduit le

⁶¹ Voir son ouvrage sur Berdiaev, Nicolas Berdiaev, *l'homme du huitième jour*, Flammarion, Paris, (1964).

Mysterium Magnum de Böhme et le préface de deux études⁶² dans lesquelles il souligne les affinités du cordonnier avec l'esprit russe, profondément tragique en son essence, libertaire et spirituel. Selon Berdiaev, Böhme est le penseur occidental le plus proche de la philosophie russe.

La philosophie de Berdiaev est spirituelle et chrétienne, le pneumatologue déclare dans son *Autobiographie* se rapprocher davantage de l'Orthodoxie russe que des confessions catholiques et protestantes. Non par chauvinisme, mais parce que cette Eglise est en affinité avec son esprit libertaire. Sa réflexion s'oriente vers la pneumatologie, et non vers la psychologie, elle tend à « dévoiler la part spirituelle » de l'homme. D'après M. M. Davy, Berdiaev serait doté d'un tempérament visionnaire, elle lui consacre d'ailleurs un passage dans son article intitulé « La mystique pour un monde nouveau » figurant dans l'*Encyclopédie des mystiques*⁶³. C'est par le biais de sa philosophie de la liberté que Berdiaev aboutit à l'étude des mystiques. Dans son ouvrage sur « *Les sources du communisme russe* » le philosophe reconnaît avoir subi l'influence de Tolstoï et de Dostoïevski. Il est particulièrement sensible à l'anthropologie de ce dernier et à celle qu'il trouve dans la philosophie de Jacob Böhme. Berdiaev remarque d'ailleurs fort bien l'aspect anthropologique de la *Sophia*. A son regard une véritable anthropologie n'est possible que grâce à la venue du Christ, cette incarnation est primordiale aux niveaux cosmique et cosmogonique. La Révélation christique a donné à l'homme la possibilité de se connaître relativement à Dieu⁶⁴ :

« C'est le mystère de la double naissance, de Dieu dans l'homme, de l'homme en Dieu. Dieu a besoin de l'homme et de sa réponse créatrice à l'appel divin. »

Dans le même esprit Ernst Benz⁶⁵ fait la déclaration suivante :

« Jacob Böhme ne connaissait rien à la paléo-anthropologie ; de son temps, nul ne s'occupait encore de rechercher les mâchoires d'hominidés fossiles. Et cependant,

⁶² Berdiaev, « L'Ungrund et la liberté », et « La doctrine de la Sophia et de l'Androgyne. Jacob Böhme et les courants sophologiques russes », in *Mysterium Magnum*.

⁶³ Mary-Madeleine Davy, *Encyclopédie des mystiques*, Seghers, Paris, (1977), pp. 538-545.

⁶⁴ *Autobiographie*, citée par Davy, p. 91.

⁶⁵ Cité par Gerhard Wehr, in *Jacob Böhme*, p. 113, tiré de l'article intitulé: « Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung ».

Böhme a exprimé, avec plus de netteté que Teilhard de Chardin, l'idée fondamentale de l'anthropologie chrétienne. »

Le Dieu conçu par Berdiaev est une personne bien vivante, il n'est en rien une essence, ni une abstraction, il n'a rien de comparable au Dieu statique des philosophes. Berdiaev constate une analogie entre la souffrance éprouvée par l'homme et celle ressentie par son Créateur, du fait de leur séparation : « Ce qui se passe dans les profondeurs de l'homme se passe également dans celles de Dieu ». Il y aurait donc un isomorphisme entre la psyché humaine et la psyché divine. Dieu et l'homme forment un couple, et la tâche de l'être humain consiste à continuer et à achever la création divine. Tout comme Dieu, l'homme est créateur par essence, et c'est par la création qu'il lui est possible de gommer la distance qui le sépare de celui qui l'a créé. Telle est la tâche du mystique, dont le rôle consiste à revivifier de l'intérieur les dogmes religieux établis qui ne s'adressent foncièrement qu'à l'homme extérieur. Le mysticisme loin d'être une hérésie se veut plutôt la source dynamique de la vie religieuse.

Enfin, Berdiaev emprunte la notion böhméenne de l'*Ungrund*, concept qu'il modifiera en fonction de sa propre interprétation. Il use tout comme Böhme du thème de l'image de Dieu en l'homme. Le philosophe russe se situerait aux dires de M. M. Davy, dans la lignée de Maître Eckhart, de Grégoire de Nysse et de Böhme. Par conséquent, après Saint-Martin, Berdiaev a contribué à diffuser dans les milieux intellectuels français les intuitions du fameux cordonnier de Görlitz. Grâce au philosophe russe, la pensée mystique de Böhme a intégré discrètement l'univers de la philosophie française.

Les correspondances entre la philosophie de Jacob Böhme et la pensée de Saint-Martin et de Berdiaev vont de soi, elles sont reconnues voire revendiquées par ces deux auteurs qui l'ont tous les deux traduit. En revanche, Bergson ne s'est jamais référé au philosophe teutonique, même lorsqu'il traite du mysticisme chrétien. Ce qui a pour double conséquence de compliquer le travail de recherche et de le justifier.

VI) Bergson et la théosophie

A première vue, les convergences des écrits böhméens avec la philosophie de Bergson ne vont pas de soi, elles n'ont d'ailleurs pratiquement jamais été constatées, à ma connaissance, si ce n'est par Gilles Deleuze, dans son cours du 12 avril 1983⁶⁶. Le philosophe établit une analogie entre la révélation mystique due au vase d'étain à l'origine de l'œuvre de Böhme, et l'analyse du rapport du temps et de la lumière de Bergson.

Plusieurs raisons viennent éclairer ce fait. Même si Bergson considère le mysticisme chrétien comme étant le plus complet⁶⁷, et même si à l'intérieur de cette catégorie il préfère les mystiques qui n'intellectualisent pas leurs visions, tels que Madame Guyon ou Catherine de Sienne, jamais il ne cite le cordonnier de Görlitz. Pourtant, la lecture approfondie de l'œuvre officielle bergsonienne laisse entrevoir comme une empreinte ou des affinités avec le philosophe teutonique.

C'est donc par le biais de ses documents personnels que l'on pourrait espérer trouver une filiation de l'œuvre de Jacob Böhme sur le développement de sa pensée. Hélas, dans son testament, Bergson très prudent a anticipé les éventuelles investigations concernant ses notes privées ainsi que sa correspondance : il a ainsi détruit toutes ses lettres et tous ses papiers, et il a demandé à ses disciples de ne pas dévoiler son intimité, ce qui complique évidemment la tâche du chercheur. Henri Hude⁶⁸ rapporte quelques éléments concernant ses dernières volontés, datés du 8 février 1937 :

« Je déclare avoir publié tout ce que je voulais livrer au public. Donc j'interdis formellement la publication de tout manuscrit, ou de toute portion de manuscrit de moi, que l'on pourrait trouver dans mes papiers ou ailleurs. »

En effet, Bergson tenait certainement à dissocier le philosophe, l'intellectuel public qu'il était, de l'homme privé. Mais comme le fait remarquer J. L. Vieillard-Baron⁶⁹ depuis 1990 on peut considérer que les mesures d'interdictions qu'il a prises sont levées, ce qui favorisera peut-être la découverte de nouvelles pistes. Néanmoins, malgré ces mesures testamentaires très strictes, les ouvrages, les cours, les

⁶⁶ Diffusé sur le site officiel de Gilles Deleuze : www.webdeleuze.com. « Les aspects du temps, la lumière, Bergson, le mouvement, Kant, le sublime dynamique ».

⁶⁷ Voir *Les deux sources de la morale et de la religion*.

⁶⁸ Henri Hude, « Les cours de Bergson », in *Bergson, naissance d'une philosophie*, p. 26.

⁶⁹ J. L. Vieillard-Baron, in *Bergson, Que sais-je ?*, PUF, (1993), p. 15.

conférences et la correspondance qu'il a consenti à dévoiler nous renseignent déjà sur la possibilité d'un ascendant, ou au moins d'une parenté mystique sur la formation de la philosophie d'Henri Bergson.

Les liens de la théosophie de Böhme avec l'œuvre bergsonienne se situeraient sur les problèmes suivants : la cosmologie, la notion d'élan vital, (l'évolution de la vie avec le concept d'« élan vital »), comme le remarque également J. L. Vieillard-Baron⁷⁰, mais transposé au niveau psychologique, et enfin le concept d'intuition intellectuelle. A propos de cette dernière, un ouvrage étudié par Antoine Faivre dans *Accès de l'ésotérisme occidental*⁷¹ pointe l'ouvrage d'un théosophe allemand qui établit une parenté entre Jacob Böhme, Bergson, Saint-Martin et Berdiaev, il s'agit des *Méditations sur les 22 arcanes majeurs du tarot*, ouvrage anonyme attribué à Valentin Tomberg⁷² :

« L'alliance de l'intuition de la foi et de l'intelligence, ou le mariage du soleil et de la lune qu'il incombe à l'hermétisme de célébrer, rend seule possible cette compréhension du devenir, et de la nature, de l'univers. Saint Thomas d'Acquint, Henri Bergson, Teilhard de Chardin disent chacun à sa manière que ce mariage est possible ; chez eux l'intuition de la foi et l'intelligence agissent en couple « fiancé » ; ce n'est pas l'alliage véritable mais l'or argenté chez Saint Thomas, l'argent doré chez la plupart des auteurs occultistes. Origène, Denys l'Aéropagite, Jacob Boehme, Claude de Saint-Martin, Vladimir Soloviev, Nicolas Berdiaeff, par exemple, « manifestent dans leurs œuvres un progrès notable dans le rapprochement substantiel de l'intelligence et de l'intuition de la foi. Il faut en dire autant d'Henri Bergson et de Pierre Teilhard de Chardin. »

Selon J. L. Vieillard-Baron⁷³ non seulement Bergson rejoindrait Hegel par hasard, mais il aurait également des affinités avec la théosophie chrétienne, via son concept d'« élan vital ». Effectivement, la lecture des premières pages de *L'évolution créatrice* laisse entrevoir une similitude entre la cosmologie de Bergson, celle de Hegel, la doctrine des Rose-Croix et les révélations de Böhme sur l'apparition de la vie sur terre et son évolution. Les rapports entre la conscience et la société, entre le

⁷⁰ Ibid. p. 74.

⁷¹ Antoine Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, T.II, (1996), p. 319-320.

⁷² *Méditations sur les arcanes majeurs du Tarot*, Editions Aubier Montaigne, Paris, (1984).

⁷³ In *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, (1999), p.351.

moi et le Tout, et les analogies qu'il opère entre la vie organique et la vie sociale nous font penser à certains passages de *La Phénoménologie de l'Esprit*, ouvrage inspiré directement des écrits böhmeens. Ceci est significatif de la richesse que contient l'œuvre du cordonnier mystique ;

Un autre élément mérite d'être analysé, il s'agit des contacts que Bergson pouvait entretenir avec la société secrète d'inspiration rosicrucienne : la *Golden Dawn*, implantée en Angleterre. Sa sœur Moïra étant mariée à l'Imperator de cet ordre Samuel Mathers⁷⁴. Il devait certainement avoir des échos de leur enseignement. Bergson était également contemporain de Berdiaev, il paraît très probable qu'il connaissait certaines de ses œuvres, et donc qu'il ait au moins entendu parler de Böhme par son intermédiaire. leur philosophie respective comporte beaucoup de points communs. De plus, Boutroux qui a été le professeur de Bergson, a écrit une étude sur Böhme, il se pourrait donc qu'il en ait entendu parler par son intermédiaire.

Et enfin, Bergson a été nommé Président de la *Society for Psychical Research* de Londres, institut de recherche axé sur les expérimentations psychiques⁷⁵. Il s'intéressait de façon active aux travaux scientifiques portant sur les phénomènes « paranormaux » de la psyché. Les récentes études de Bertrand Méheust dévoilent l'intérêt que Bergson portait aux phénomènes de la médiumnité, du somnambulisme et de la science psychique, et donc sur les pouvoirs inconnus de l'esprit. Ses ouvrages, notamment : *Somnambulisme et médiumnité*⁷⁶ et *Devenez savants : découvrez les sorciers* sont très instructifs à ce sujet. L'important n'est pas de savoir si Böhme a vraiment influencé Bergson, mais de remarquer leurs affinités.

Les problèmes contenus dans la philosophie de Jacob Böhme étant très complexes et très nombreux, il convient de se limiter à l'examen des notions novatrices que l'on retrouve chez Saint-Martin, Berdiaev et Bergson. La doctrine de la *Sophia* et de l'Androgyne primitif sont traités par Saint-Martin et par Berdiaev. Leur conception dynamique de Dieu s'accorde également en de nombreux points avec celle du philosophe teutonique. La notion de chair spirituelle apparaît essentielle aux yeux du

⁷⁴ Cf. J. P. Bayard, *La spiritualité de la Rose-Croix*.

⁷⁵ Voir sa conférence du 28 mai 1913, « Fantômes de vivants » et « Recherche psychique » dans *L'énergie spirituelle*, PUF, Paris, (1999).

⁷⁶ En deux tomes, parus chez Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson, (1999).

Philosophe Inconnu. Quant à Berdiaev il aura de commun avec Böhme une réflexion anthropologique, ce qui le conduira à traiter de la question de liberté. Quant à Bergson il rejoint le philosophe teutonique sur le terrain de la cosmologie et de la psychologie : l'élan vital, la « psychologie des profondeurs », selon l'expression de Pierre Deghaye, les phénomènes psychiques, ceux de la conscience et de l'inconscient, l'intuition intellectuelle. De la même façon que Hegel a conceptualisé philosophiquement l'intuition de Böhme⁷⁷, il semblerait que l'aspect vitaliste et psychologique de la philosophie de Bergson concorde sur certains points avec la Teinture et la « psychologie des profondeurs » böhméennes⁷⁸.

Par conséquent, la présente recherche nous conduira à examiner les rapports qu'entretiennent l'intellect ou autrement dit la raison, et l'intuition mystique, c'est-à-dire l'irrationnel. Quels sont les conséquences pour la pensée, de cette relation entre la philosophie et l'expérience métaphysique ?

Faut-il croire comme c'est le cas de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, qu'une parcelle de la vérité est accessible directement et uniquement pour les quelques personnes privilégiées, les génies que sont les mystiques ? L'intellect ne représente-t-il qu'une étape dans la recherche de la vérité, destiné à être dépassé ? Quelles sont les limites de la raison et donc de la philosophie et de la théologie dans l'appréhension de Dieu, de l'univers et de ses habitants ? Par conséquent quelle place tiennent respectivement la philosophie et la spiritualité mystique, d'une part l'une par rapport à l'autre et d'autre part sur le chemin qui mène au Savoir ? Dans quelle mesure la doctrine du Philosophe Teutonique est-elle susceptible de nous éclairer à ce propos ? Et enfin, quelle est sa pertinence en ce début de millénaire ?

Que signifient ces filiations au autrement dit ces affinités, correspondances, et résurgences d'un point de vue philosophique ? Qu'est-ce que la philosophie ? Böhme peut-il être considéré comme un philosophe ?

⁷⁷ Voir *La phénoménologie de l'Esprit*.

⁷⁸ Berdiaev, dans sa préface au *Mysterium Magnum* fait remarquer que la psychologie et la psychopathologie de son époque retrouvent scientifiquement l'*Ungrund*. Fait-il référence à Bergson ?

Après les précédents travaux français qui visaient à extraire les enjeux philosophiques de la théosophie allemande, il paraît essentiel de continuer à creuser dans cette voie encore trop peu explorée de nos jours par les philosophes français. Incontestablement, toutes les grandes philosophies du monde occidental, de Pythagore à Bergson, ont une racine commune avec un enseignement spirituel et scientifique. La théosophie de Jacob Böhme regorge d'intuitions fulgurantes qui méritent d'être élucidées dans l'intérêt même de la philosophie.

L'examen des affinités et parfois influences entre Böhme, Saint-Martin, Berdiaev et Bergson nous permettra, si ce n'est de répondre à toutes ces interrogations, au moins de les éclairer en partie.

PREMIERE PARTIE

LES FILIATIONS DE LA THEOSOPHIE DE JACOB BOHME DANS LA DOCTRINE DE
LOUIS-CLAUDE DE SAINT-MARTIN

Chapitre I

La théosophie de Saint-Martin : les instructions de Martines de Pasqually et la formation de la pensée philosophique et spirituelle de Saint-Martin

Le théosophe français Louis-Claude de Saint-Martin reconnaît avoir eu deux principaux maîtres : Martines de Pasqually, dont il est devenu le secrétaire particulier ainsi que le disciple, et Jacob Böhme. Il faut ajouter à cela une influence plus discrète de Swedenborg, néanmoins limitée. Ses écrits théosophiques sont centrés sur l'être humain, sur la place qu'il occupe au sein de l'univers, et sur sa mission : la réintégration. Saint-Martin n'a de cesse de dévoiler le paradoxe dans lequel se trouve l'homme depuis sa chute, pris au piège du monde matériel tout en étant fortement attiré par ce qui le dépasse. L'être humain est coincé entre des extrêmes qui semblent inconciliables, entre le fini et l'infini, entre le mortel et l'immortel, prisonnier physiquement de ce monde mais libre par son esprit. De plus, à cause du crime primitif, l'homme n'a plus accès directement à la connaissance divine, il aurait besoin d'agents intermédiaires pour communiquer avec Dieu. La vérité lui est désormais cachée, et comme le remarque N. Jacques-Chaquin¹, elle doit être retrouvée. C'est justement sur la base de ce constat concernant la condition humaine que le théosophe d'Amboise s'évertuera à mener l'homme sur la voie de la réintégration par le biais de la connaissance. La réintégration consiste à retrouver l'état originel que l'homme occupait auprès du Créateur avant son péché.

Louis-Claude de Saint-Martin a écrit ses premiers ouvrages théosophiques en accord avec les instructions de Martines et sous le pseudonyme du « Philosophe Inconnu » :

Des erreurs et de la vérité, Lyon,(1775)

Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers, Lyon (1782)

L'homme de désir, Lyon, (1790)

¹ N. Jacques-Chaquin, « Louis-Claude de Saint-Martin : le désir de connaissance », revue Aries, n°17, p. 14.

C'est officiellement en 1788 que le théosophe d'Amboise a connu personnellement les œuvres de Böhme, lors de son séjour à Strasbourg, par l'intermédiaire de son amie Mme de Böcklin. Il aurait donc rédigé une partie de ses derniers livres théosophiques en ayant une connaissance plus ou moins approfondie des écrits de son second maître allemand.

Le Nouvel Homme et Ecce homo, (1792)

De l'Esprit des choses, (1800)

Le Ministère de l'Homme-Esprit, (1802)

C'est à partir de 1793 au moins, qu'il connaît directement et pleinement l'œuvre de Böhme, c'est-à-dire au moment où il a traduit *De la triple vie de l'homme*. Saint-Martin a rédigé les premières traductions françaises de Böhme éditées entre 1800 et 1809², mais effectuées à partir de 1793.

L'aurore naissante, (1800)

Les trois principes de l'essence divine, (1802)

Quarante questions sur l'âme, (1807)

Mysterium Pansophicum, (1807)

De la triple vie de l'homme, (1809)

De plus Saint-Martin a écrit d'autres ouvrages et des réflexions personnelles édités à titre posthume :

Des nombres, (1844),

Le Crocodile ou la guerre du Bien et du Mal, (1799)

Mon portrait historique et philosophique

Les voies de la sagesse

Le temple du cœur

² Il existait néanmoins trois traductions en vieux français : *De la signature des choses*, imprimé à Franckfort en 1664, sous le titre : *Miroir temporel de l'Eternité*, et en 1722 *Le chemin pour aller à Christ*.

Nous avons également à notre disposition son carnet de notes : « Le carnet d'un jeune élu coën »³, la correspondance abondante qu'il a entretenue avec Kirchberger,⁴ ainsi que des *Œuvres Posthumes* et les *Leçons de Lyon*⁵ de Saint-Martin et de Willermoz aux élus *coëns* (1774-1776), publiées récemment par Robert Amadou. Ces instructions nous informent sur l'enseignement oral et secret de Martines auquel Saint-Martin est toujours resté fidèle. Grâce à ces documents nous avons la base même des connaissances ésotériques de Martines et du théosophe d'Amboise ; celle-ci nous permettra de cerner l'étendue exact du savoir de Saint-Martin avant sa découverte de l'œuvre de Böhme. Nous verrons que sa doctrine restera sensiblement la même, même si la connaissance des écrits böhméens provoquera en lui une prise de conscience philosophique notable, elle viendra effectivement confirmer, nourrir et prolonger sa propre pensée. Nous examinerons également les nombreuses correspondances de l'œuvre de Böhme avec l'enseignement de Martines et les écrits de Saint-Martin. Ces trois théosophes ont des affinités avec la kabbale (juive) et la doctrine des Rose-Croix. Ils pratiquent une exégèse biblique originale afin d'en faire ressortir le sens ésotérique. Effectivement ils se réfèrent tous trois au même corpus de philosophie hermétique dont Paracelse est l'un des dignes représentants.

La plupart des illuminés chrétiens du XVIII^e siècle prônait sensiblement la même doctrine⁶ : ils s'interrogeaient sur le sens du péché originel et de la création, et par suite sur la signification cosmique de l'Incarnation. L'initiation des loges mystiques et francs-maçonnaires oeuvrait dans le sens d'une réintégration de l'homme à son état initial, ou primitif, précédant la chute d'Adam dans la matière. Il existe différents chemins menant à ce retour à l'Eternel : l'acquisition de la sagesse intérieure, la connaissance des mystères divins par les arcanes secrètes grâce au travail initiatique, et enfin la théurgie qui consiste à mettre directement l'initié au contact des entités métaphysiques. L'objectif de ce savoir mêlant la théorie et la pratique était l'obtention du salut à titre individuel et universel. Les initiés chrétiens du siècle des Lumières ambitionnaient d'accélérer la réintégration de l'humanité dans son ensemble en luttant par leur action gnoséologique et théurgique contre le Mal. La théosophie de Martines

³ Publié par Robert Amadou, revue Atlantis, n° 245, (mars-avril 1968).

⁴ Voir leur correspondance, du 22 mai 1792 au 7 novembre 1797, ouvrage recueilli et publié par L. Schauer et A. Chuquet, Paris, (1862).

⁵ *Les leçons de Lyon aux élus Coëns*, Editions Dervy, Paris, (1999).

⁶ Consulter l'article d'A. Faivre, « Aspects de l'ésotérisme chrétien », dans *L'encyclopédie des mystiques*, tome 2, pp. 306-312.

et de Saint-Martin se situe dans le prolongement de cet ensemble de doctrines caractéristiques de l'illuminisme chrétien du siècle des Lumières. Elle fait suite au mouvement ésotérique chrétien qui s'est développé en Allemagne au XIV^e siècle avec Maître Eckhart, et qui a été prolongé dans le courant du XVII^e siècle par Jacob Böhme et par ses successeurs.

La question de l'origine du mal tourmentait le théosophe de Görlitz. Quant à Saint-Martin il souhaitait aider ses concitoyens à trouver la voie de la sagesse ; de plus, il partageait la certitude avec les philosophes des Lumières et les empiristes, que le but ultime de l'homme réside dans une quête constante de la connaissance. Mais pourquoi l'homme désire-t-il connaître ? Quel est le sens et la fonction de ce désir ? La preuve du bien fondé de cette interrogation est fournie selon notre auteur par le désir de connaissance qui habite l'être humain et qui l'anime depuis toujours. Le dévoilement des mystères divins est autorisé et même recommandé pour qui souhaite se régénérer ; mais contrairement aux philosophes et aux scientifiques de son temps, Saint-Martin ne pose en effet aucune limite à l'acquisition de la connaissance métaphysique puisque l'homme est en réalité destiné à cette fin. A ce propos il s'oppose à Kant et aux Lumières en général, en levant par ce biais l'interdiction de ce dernier concernant la connaissance métaphysique. Le Philosophe Inconnu a développé une véritable théorie de l'entendement humain perceptible dès son premier ouvrage, conception qu'il a approfondie progressivement et qu'il présente d'une manière plus aboutie dans sa controverse avec Garat, et dans son *Essai sur les signes et sur les idées*⁷.

Avec son maître Martines⁸, il se démarque du sensualisme et des philosophes des Lumières, ceux-ci ignorent et renient les sens spirituels de l'homme pour ne considérer que ses seuls sens organiques. Pour Saint-Martin la connaissance ne se limiterait donc pas à celle des phénomènes que l'on perçoit avec nos cinq sens externes comme le pensent les sensualistes tels que Condillac et la plupart des philosophes français du XVIII^e siècle. D'après le théosophe d'Amboise, nous posséderions tous en outre des sens internes qui nous lient intimement avec Dieu, aptes à nous faire appréhender les mystères divins. Ces sens seraient les outils

⁷ Voir sa *Controverse avec Garat, précédée d'autres écrits philosophiques*, texte revu par R. Amadou, Fayard, Paris, (1990) concernant la thèse sensualiste.

⁸ Dans son *Traité*, Pasqually consacre le paragraphe 117 à la critique des philosophes de son époque : « Les hommes du siècle se livrent facilement au doute, qui ne provient que de leurs mauvaises habitudes et de leur ignorance.... »

indispensables à la connaissance divine et donc humaine. Au regard de Saint-Martin, le rapport existant entre le sujet connaissant et l'objet à connaître est des plus dynamiques, que l'objet soit phénoménale ou nouménale d'ailleurs. Il doit forcément y avoir un isomorphisme entre ces deux instances pour qu'elles puissent entrer en relation. C'est grâce à l'enseignement de son premier maître Martines, mêlé à ses propres élucidations, que le Philosophe Inconnu a trouvé les prémisses aux réponses philosophiques qu'il cherchait. Quant à la découverte des écrits de Böhme, nous verrons par la suite qu'ils ont confortés Saint-Martin dans son évolution spirituelle et intellectuelle, et qu'ils lui ont du même coup ouvert certaines portes volontairement fermées par Martines.

I) Martines de Pasqually et l'ordre des élus coëns

Afin de connaître la formation de la pensée de Saint-martin avant sa découverte de Böhme, il nous faut examiner la doctrine de son premier maître Martines de Pasqually. Le Philosophe Inconnu rencontra à Bordeaux aux alentours de 1760 celui qui allait devenir son initiateur et donner du même coup un premier tournant à sa vie : le théosophe Martines de Pasqually. Les origines de cet homme sont assez obscures. D'après certaines recherches,⁹ il serait né avant la date qu'il avance lui-même, c'est-à-dire avant 1727, au Portugal.¹⁰ Néanmoins une découverte récente situerait sa naissance en France, à Grenoble. On dit qu'il aurait des ascendants juifs, mais rien n'est moins sur à en juger les recherches de Robert Amadou¹¹. Il déclare de son propre chef être catholique romain, bien que son enseignement se rapproche davantage de l'ésotérisme chrétien du début de notre ère et du protestantisme, sur certains points. Martines a fondé une école des mystères, un Ordre religieux inspiré à la fois de la Franc-Maçonnerie, dans sa forme extérieure, du judaïsme ésotérique, (le culte des *cohanim*), et du christianisme primitif. L'appellation exacte de cette société secrète est la suivante : *Ordre des chevaliers maçons élus coëns de l'univers*. Les élus coëns se déclarent eux-mêmes philosophes¹² :

⁹ Voir l'introduction aux *Leçons de Lyon*, pp. 78-200.

¹⁰ Pour M. M. Davy la naissance remonterait à 1710, voir *L'encyclopédie des mystiques*, éditions Seghers et éditions Jupiter, Paris, (1977), sous la direction de M. M. Davy, tome 2, p. 346

¹¹ Voir sa préface au *Traité*, p. 26.

¹² Voir la Quatrième instruction du lundi 17 janvier 1774, par Willermoz, in *Leçons de Lyon*, p. 225.

« La maçonnerie apocryphe dérivée de l'Ordre appelle ses assemblées loges et nous, temples ; ils se nomment maçons et nous aujourd'hui, pour nous distinguer, nous nous disons philosophes élus *coëns*. »

Selon Robert Amadou : « Les chevaliers maçons élus *coëns* sont des philosophes dignes de ce nom »¹³, puisqu'ils sont amants de la sagesse et tournés vers la connaissance ultime du sens de la vie. Pour Martines, les Maçons représentent les hommes réintégrés, les hommes véritables tels que Dieu les a créés dès l'origine. Ils sont Chevaliers parce qu'ils luttent contre le Mal. Ils sont élus quand ils ont atteint le grade de « réceptacles d'opération », dans ce cas ils sont plutôt passifs. Quant au mot *coën* il signifie « prêtre », l'élus *coën* est l'initié parvenu au stade supérieur et qui a obtenu le pouvoir d'agir sur le monde. Le chevalier maçon élu *coën* est un adepte de la Sagesse divine.

Il faut encore ajouter que selon la tradition juive, la tribu des Cohen et celle des Lévy sont des familles sacrées, eut égard à l'épisode biblique du veau d'or. D'après le récit biblique Moïse aurait été trahit par les dix autres tribus, pendant son périple sur le mont Sinaï. Seuls les Cohen et les Lévy seraient restés fidèles à ses recommandations, d'où leur statut de privilégiés encore effectif aujourd'hui au sein de la communauté juive. Cet élément aurait pu influencer le choix de Martines pour ce terme de *coën*.

De plus, le mot *coën* signifie également « incorporation de l'être spirituel mineur », c'est l'homme incarné. Et enfin, ce mot comporte le sens de souffrances et de douleurs liés à une union contre-nature¹⁴.

Les premiers statuts de cet Ordre datent de 1767, soit sept ans avant la mort de son créateur, mais Martines initiait depuis 1754, notamment à Paris, à Bordeaux à Montpellier et à Lyon. Le seul document écrit composé par Pasqually s'intitule comme suit : *Traité sur la réintégration des êtres dans leur première propriété, vertu et puissance spirituelle*. Ce manuel contenant une partie du savoir du maître n'était pas destiné à l'édition, il a été composé par Martines à l'intention des élèves les plus avancés de l'Ordre : les réaux-croix. Sa première publication date de

¹³ *Les leçons de Lyon*, préface, p. 53.

¹⁴ Cf. la préface du *Traité de la réintégration*, par Robert Amadou, Diffusion rosicrucienne, Le Tremblay, (2000), p. 33.

1899. La doctrine qu'il contient est très éclectique, on y retrouve en effet des correspondances avec la kabbale juive et la philosophie des Rose-Croix, le gnosticisme, le judaïsme et le christianisme. Le philosophe Matter qui a rédigé un ouvrage sur Saint-Martin, reconnaît l'originalité de cette science secrète qui d'après lui ne connaît pas d'égal dans l'histoire de la philosophie¹⁵. Le principal soucis du maître spirituel de Saint-Martin est conforme au thème très en vogue de l'illuminisme chrétien du XVIII^e siècle, il est axé sur la réintégration de l'homme et de la matière à leur état initial, c'est-à-dire avant ce qu'il nomme « le crime positif » ou péché originel et la chute d'Adam. Jacob Böhme a lui aussi insisté sur ce qu'il appelle la régénération de l'homme, et ses livres sont également un appel constant à ce retour, à cette conversion spirituelle que tout être humain se doit d'accomplir.

Martines déclare être un Ministre de Dieu dont la mission consisterait à révéler à l'humanité sa nature originelle et originaire divine¹⁶. Cette idée capitale d'une origine hybride de l'homme-Dieu créé à l'image du Tout-Puissant Saint-Martin la conservera jusqu'à son dernier ouvrage : *Le Ministère de l'Homme-Esprit*. Les instructions professées par Martines prennent leur source dans l'*Écriture* et dans les figures bibliques de l'*Ancien Testament* et du *Nouveau Testament* ; récits auxquels il donne une interprétation chrétienne ésotérique tout à fait personnelle. Ce manuel ressemble dans sa démarche au *Mysterium Magnum* de Böhme, il ne présenterait aux dires de Robert Amadou et de Saint-martin lui-même qu'une partie de l'ensemble de la science de Martines, celle qui était réservée à l'élite des initiés *coëns*, c'est-à-dire les réau-croix. Son enseignement serait également en correspondance avec trois sources répertoriées aux XIX^e siècle par Claude-Antoine Thory¹⁷ : le *Calendarium naturale magicum perpetuum* de Tycho-Brahé, (1582), *l'Umbra Idealis Sapientiae generalis* d'Esprit Sabbathier, (1670), et la *Carte philosophique et mathématique accompagnée du Calendrier magique et perpétuel* de l'occultiste Touzay-Duchanteau.

Pour Martines comme pour Saint-Martin, la sagesse intérieure qui mène à la réintégration réside dans la connaissance : connaissance de Dieu, de la nature terrestre et céleste, connaissance des esprits bons et mauvais, et surtout connaissance de l'être

¹⁵ M. Matter, *Saint-Martin le Philosophe Inconnu*, Collection Martiniste, Diffusion Rosicrucienne, (1862), p. 24

¹⁶ Cf. préface aux *Leçons de Lyon*, p. 27.

¹⁷ Voir l'introduction du *Traité*, par Robert Amadou, p. 23.

humain, de son esprit. Le théosophe d'Amboise pense à l'instar de ses deux maîtres théosophes que la connaissance de Dieu est possible, voire recommandée. En revanche, Martines est persuadé que l'aspect théorique de sa science secrète doit nécessairement s'accompagner d'une pratique externe. La théurgie, la prière et les rituels magiques seraient les moyens indispensables pour rentrer en communication avec les ministres de Dieu : les Agents, et pour nous faire atteindre de nouveau cet état de grâce qui caractérisait la matière, et l'homme avant qu'il ne se laisse tenter par le Mal. L'adepte qui a réussi à gravir tous les échelons initiatiques sera un élu *coën* parfait, en d'autres termes il méritera le grade suprême de réau-croix. Réau signifiant l'homme roux, c'est-à-dire le premier Adam. Grade qu'obtint Saint-Martin en 1772.

Pour comprendre le théosophe d'Amboise, il convient de connaître le contenu des instructions destinées aux élus *coën*. Elles se trouvent dans le *Traité sur la réintégration des êtres* de Martines ainsi que dans les *Leçons de Lyon* aux élus *coëns* professées par Saint-Martin, Willermoz et Du Roy d'Hauterive¹⁸, entre 1774 et 1776. Les instructions lyonnaises reprennent les sujets du traité de Martines. Elles constituent en effet la base des connaissances ésotériques de Saint-Martin.

Le *Traité sur la réintégration des êtres* est publié et présenté par Robert Amadou, pour la première fois en juin 1995, puis en février 2000, à partir du manuscrit de Saint-Martin. Ce manuel n'était pas destiné à l'édition, bien évidemment, puisqu'il visait à instruire les élus *coëns*. Le traité de Martines est un *midrach* judéo-chrétien, ce type d'écrit a été pratiqué aussi bien par les chrétiens que par les juifs et les samaritains. Il mêle souvent l'exégèse biblique avec l'art du sermon, auxquels viennent s'ajouter des anecdotes scripturaires. Il ne porte pas sur l'état actuel de l'humanité, mais il vise à montrer ce qu'il était à l'origine, et ce qu'il devrait être si les hommes suivaient la voie de la réintégration. Alors que l'*Ecriture* traite de l'attitude temporelle des personnages bibliques, sur leurs actions extérieures, l'exégèse de Martines évoque les agissements spirituels de la postérité d'Adam, c'est-à-dire qu'elle en révèle le sens occulte, intérieur et caché aux profanes. Par conséquent il nous dévoile les épisodes de la Bible sous un jour différent et beaucoup plus profond

¹⁸ Opus cité.

philosophiquement, que ne le fait la théologie catholique traditionnelle. Il faut savoir que le manuel d'instruction de Martines n'a pas été achevé, une note finale l'atteste :

« L'auteur n'a pas été plus loin dans ce traité qui devait être beaucoup plus long ; c'est surtout à la venue du Christ qu'il devait être le plus important, selon ce qu'il en a dit lui-même à ses amis. »

Cette note indique que le Messie tient un rôle déterminant dans l'histoire biblique pour les élus coëns. *Les Leçons de Lyon* reprennent, explicitent et approfondissent les problèmes évoqués par Martines dans son *Traité*. Elles nous montrent de quelle façon Saint-Martin s'est approprié les leçons de son premier maître. Ces cours ont été professés dans la capitale des Gaules par Saint-Martin, Du Roy d'Hauterive et Willermoz, entre janvier 1774 et octobre 1776, au sein d'une école, et sous forme d'une instruction religieuse et philosophique. Celle-ci visait à instruire les élus *coëns* des mystères divins, en vue de leur propre réintégration.

Le programme des cours théoriques est le suivant : il se compose en trois grandes parties : il vise d'une part la philosophie de la nature, la connaissance de la matière, (son origine, sa constitution et sa « décomposition nécessaire), d'autre part la psychologie, la connaissance de l'esprit, (objectif de la réintégration de la matière et de « l'âme passive », l'âme spirituelle active, et les mauvais esprits), et enfin la théosophie, la connaissance de l'Etre suprême, (comment l'âme active peut se régénérer et pourquoi ; les esprits divins). En ce qui concerne cette partie, elle ne traite pas vraiment de l'essence divine mais plutôt de l'action de Dieu. Cet enseignement était complété par la pratique d'une théurgie cérémonielle judéo-chrétienne visant à établir des relations avec les êtres spirituels ; mais celle-ci importe peu pour la présente recherche, puisque le Philosophe Inconnu s'en est détaché progressivement pour se recentrer sur la communication intérieure et plus mystique avec le Créateur. Les leçons professées à Lyon nous montrent déjà la façon dont Saint-Martin a intégré le savoir de Martines, elles constituent le moyen terme entre le savoir ésotérique biblique et ses enjeux philosophiques.

Moïse occupe une place centrale dans les instructions du maître de Saint-Martin, elle s'explique par son rôle de réconciliateur. Le prophète a opéré une réconciliation

avec son peuple après avoir brisé les premières tables de la loi divine¹⁹. Cette réconciliation s'est effectuée avec l'aval du Créateur, sans cela elle n'aurait pas pu avoir lieu. Moïse a une place déterminante à plusieurs titres : il a d'une part réconcilié la postérité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob avec la Divinité ; et d'autre part il représente la triple essence divine relative à la création particulière, générale et universelle²⁰.

Jacob Böhme fait lui aussi à de nombreuses reprises des occurrences à Moïse dans *L'aurore naissante*²¹, ainsi que dans le *Mysterium Magnum*. Il affirme que Moïse aurait lui-même rédigé certains passages de la *Bible* et que pour d'autres il aurait rapporté les paroles de ses ancêtres, à propos de la création du monde²² :

« Moyse parle de ceci dans son premier livre comme s'il y avait été, et qu'il l'eût vu lui-même. Sans doute il l'a reçu de ses prédécesseurs ; il peut bien aussi avoir été en esprit plus loin en ceci que ses prédécesseurs. »

Nous verrons tout au long de cette étude que de nombreux sujets développés par Martines sont très proches de la pensée de Böhme, mais que certains sont complètement absents, ou bien sont évoqués de façon voilée ; ceci n'étant pas passé inaperçu aux yeux de Saint-Martin, comme en témoigne une lettre adressée à Kirchberger²³ :

« Notre première école a des choses précieuses. Je suis même tenté de croire que M. Pasqually, dont vous me parlez (...) avait la clef active de tout ce que notre cher B... expose dans ses théories, mais qu'il ne nous croyait pas en état de porter de si hautes vérités. Il avait aussi des points que notre ami B... ou n'a pas connus, ou n'a pas voulu montrer, tels que la résipiscence de l'être pervers, à laquelle le premier homme aurait été chargé de travailler(...)Quant à Sophia et au Roi du Monde, il ne nous a rien dévoilé sur cela(...)Mais je n'assurerai pas pour cela qu'il n'en eût connaissance.(...)

¹⁹ Ibid. &43, p. 112.

²⁰ Ibid. &187, pp. 284-285. Les & 8 et 9, pp. 82-83 du traité définissent ces notions : le particulier correspond aux êtres actifs et passifs de l'univers, jusqu'au ciel de Saturne ; le général correspond à la terre, et l'universel renvoie l'univers créé dans son ensemble.

²¹ Voir *L'aurore naissante*, au chap. XIX, p. 324 ; et au début des chap. XX et XXI

²² Cf. Ibid. chap. XVIII, verset 1, p. 291.

²³ Lettre du 11 juillet 1796, in *La correspondance inédite de Louis-Claude de Saint-Martin, avec Kirchberger, Baron de Liebisdorf*, Chuquet, Paris, (1862).

Il résulte de tout cela que c'est un excellent mariage à faire que celui de notre première école et de notre ami B...C'est à quoi je travaille (...) ».

Il apparaît donc que les instructions de Pasqually et la doctrine de Böhme convergent sur la plupart des thèmes clés, mais elles ne sont pas identiques à tous points de vue. Certains points traités par Martines n'apparaissent pas dans l'œuvre de Böhme et vice et versa. Mais il semblerait que les divergences relèvent plus de l'expression que du fond proprement dit²⁴. Ces deux auteurs se complètent comme on peut le constater dans les deux derniers ouvrages de Saint-Martin : *De l'esprit des choses*, et *Le Ministère de l'Homme-Esprit*.

Les sujets abordés par Martines et par ses disciples sont donc de nature théosophique et théurgique, ils contiennent en outre des enjeux philosophiques majeurs :

- Les problèmes théosophiques :

La psychologie divine : la nature divine quaternaire et la Trinité ; l'émanation des esprits et du premier homme Adam ; la création de l'univers suite à la corruption de certains esprits, leur punition ; la chute d'Adam et la nécessité humaine de réintégrer son état primitif ; la théophanie et le septénaire, le sens et la portée de l'Incarnation du Christ et de Marie, et le *logos* divin. La vertu des nombres²⁵, et enfin les rapports qui relient Dieu, l'homme et la nature.

- Les enjeux philosophiques et anthropologiques qui découlent des conceptions théosophiques :

La critique du matérialisme et de l'athéisme, et la philosophie de la nature ; la connaissance humaine : la nature de la pensée, les rapports entre la pensée ou l'intellect, la volonté et l'action chez l'homme ; la question de l'origine du langage ; l'imagination créatrice, la tripartition de l'univers et de toute chose créée ; la naissance du temps et de l'espace ; la liberté et l'origine du mal

²⁴ Cf. Lettre du 26 mars 1793, de Saint-Martin à Kirchberger, p. 66.

²⁵ Voir le chapitre sur Abel, pp. 137-140, 146-148, ainsi que le chapitre X sur Moïse, pp. 349-352.

Afin d'exposer la doctrine martinesiste et martiniste de la façon la plus intelligible possible, nous ne reprendrons pas le plan des *Leçons de Lyon*, ni celui du *Traité* de Pasqually ; dans un souci de clarté, nous allons suivre une ligne chronologique et partir de la connaissance de l'Etre Suprême, puis de sa création spirituelle et matérielle, pour enfin aboutir à la destinée de l'humanité. Tel est le véritable enjeu des instructions de Pasqually adoptées par Saint-Martin.

Examinons à présent dans les détails les conceptions de Martines et de son disciple Saint-Martin quant à l'essence divine, l'émanation des différents esprits, et la création de l'univers.

II) La connaissance de Dieu ou la théosophie : la psychologie divine, la Trinité et l'essence quaternaire ; la vertu des nombres ; la théophanie : le Christ et la Vierge Marie

1) La psychologie divine, la Trinité et l'essence quaternaire

Soulignons en premier lieu que Martines parle du « Créateur », de la « Divinité » ou encore de « l'Eternel », il n'emploie jamais le mot « Dieu » pour nommer l'Etre suprême. Pour lui la Divinité se caractérise d'abord et avant tout par sa fonction créatrice : Dieu est le Créateur par excellence, son nom coïncide avec sa tâche première. L'Eternel procède à l'émanation éternellement, et à la création ; il s'agit donc d'une création continuée. Martines, et Saint-Martin à sa suite, prennent soin de distinguer ces deux concepts, cette différenciation est effectivement très subtile et elle a toute son importance. En effet, le premier concerne le domaine spirituel quant au second il est relatif à la matière, à la nature terrestre. Cette théorie de l'émanation est totalement absente du christianisme officiel, le théosophe d'Amboise la retrouvera chez son deuxième maître Jacob Böhme et il la conservera dans toute son oeuvre. La notion kabbalistique d'émanation apparaît effectivement dès le premier écrit du cordonnier de Görlitz²⁶.

Contrairement à Böhme, Martines ne décrit pas une théodicée, une « naissance » de Dieu, il n'y a pas trace dans ses écrits d'une déité transcendant Dieu lui-même.

²⁶ Par exemple, *L'aurore naissante*, chap. III, verset, 7.

L'*Ungrund* divin qui fait toute l'originalité de la théogonie de Böhme n'est jamais évoqué ni même sous-entendu par Martines. D'après ce que le théurge professe, Dieu n'évolue pas, ni physiquement, ni spirituellement, il est par conséquent parfait et immuable dès l'origine. Dieu est hors du temps, il est dans l'éternité, dans l'intemporalité absolue.

Selon Martines la structure psychique de Dieu est identique à la *psyché* humaine, l'homme ayant été créé à sa ressemblance. Le Créateur est doté d'une intention, d'une volonté agissante, et d'une parole. De ce fait il a la capacité d'imaginer, il peut se représenter visuellement l'univers qu'il veut créer²⁷. A ce propos l'exégèse du terme hébreux *Bereshit* va dans le sens d'une imagination créatrice de Dieu. Avec sa traduction contemporaine de la *Bible* André Chouraqui rejoint exactement cette interprétation de Saint-Martin et de Böhme. Ainsi l'adverbe de temps de *L'Evangile* selon saint Jean : « Au commencement » induirait à tort une dimension temporelle au sein de l'éternité. Le traducteur de la *Bible* décompose et retranscrit le mot hébreu *Bereshit* qui désignerait en réalité la faculté imaginative de Dieu. La première syllabe « *Be* » signalant l'intérieur, la seconde syllabe « *Rosh* » signifiant la tête, et la dernière est une terminaison qui confère un sens abstrait aux mots. Par conséquent, *Bereshit* signifie « à l'intérieur de la tête », d'où la relation avec l'imagination divine. Celle-ci est associée à la pensée du Créateur imaginant sous forme de plan sa future création. Mais, comme en tout acte créateur, il existe une différence entre l'idée première et le résultat final de l'œuvre. Dieu passe de la représentation mentale de l'idée à sa réalisation effective. Il n'existe pas dans les instructions de Martines une quelconque matérialité des images, contrairement à Böhme. Cette « substantialisation » intermédiaire des idées n'apparaît pas dans le *Traité* de Martines. La doctrine de l'imagination créatrice n'est pas développée par Martines, ni par Saint-Martin à cette époque. Pour ce théurge, l'imagination divine se résume à une visualisation préalable avant la création²⁸.

Le théosophe allemand choisit souvent le vocabulaire qu'il utilise en fonction de son sens propre. L'imagination se traduit en allemand par *Einbildung*, ce mot est formé du verbe *einbilden* qui signifie « façonner », « mettre en forme » et du nom *Bild* que l'on traduit par « image », et qui désigne aussi l'idée de forme. Le cordonnier de Görlitz

²⁷ Voir *Les Leçons de Lyon*, n°1, du 7 janvier 1774, p. 217.

²⁸ Cf. N. Jacques-Lefèvre, *Louis-Claude de Saint-Martin le Philosophe Inconnu*, Editions Dervy, Paris, (2003), p. 38.

accorde un rôle clé à la faculté imaginative de Dieu, toute la création procéderait effectivement de la volonté et du désir divins. Le Créateur se représenterait mentalement sa création comme le ferait un architecte ou un peintre avant de se mettre à la tâche. Mais pour Böhme il existe une étape intermédiaire entre l'imagination, c'est-à-dire la mise en forme des idées et leur actualisation. Ce médium est représenté par la *Sophia*, véritable corps spirituel divin et principe de mise en forme. L'imagination est ainsi qualifiée de magique car elle permet de modeler l'idée qui est une pensée, en matière spirituelle et corporelle. La *Sophia* constitue donc la matière première de la création divine. L'imagination étant la faculté de produire des images, elle est par conséquent créatrice et productrice²⁹ :

« C'est par l'imagination que Dieu produit les mondes, d'abord en les faisant apparaître dans le miroir de la sagesse, puis en les actualisant. »

Le problème de l'imagination divine est donc commun à Martines et à Böhme, Saint-Martin développera sa propre théorie de l'imagination créatrice à partir de *De l'esprit des choses* et dans *Le Ministère de l'Homme-Esprit*. Il retrouvera l'intuition du cordonnier quant à la sagesse divine conçue comme matière première de la création, au moment où il découvrit l'œuvre de Jacob Böhme, N. Jacques-Lefèvre³⁰ souligne cet aspect :

« Alors que Martines ne voyait dans cette imagination qu'une idée préalable à la sensibilisation, elle devient chez Saint-Martin, inspiré par Boehme, l'acte même de sensibilisation, de réalisation de l'être, et Saint-Martin, après Boehme encore, la nommera le magisme divin. »

A propos de la volonté agissante de Dieu, Martines insiste sur le fait que le Créateur ne nous communique pas sa volonté, mais c'est par l'action de sa pensée sur notre esprit par l'intermédiaire d'une bonne entité qu'il nous transmet ses pensées à l'aide d'intermédiaires, les agents ou esprits majeurs. Cette télépathie nous avons coutume de l'appeler intellect. En d'autres termes, la volonté humaine n'est pas déterminée par le Créateur selon Pasqually. La pensée divine peut nous aiguiller, nous donner des

²⁹ Pierre Deghaye, « Psychologia sacra », in *Jacob Böhme*, p. 220.

³⁰ Ibid.

idées mais non nous contraindre d'agir car l'homme est libre. De plus il ajoute qu'une bonne pensée est forcément issue d'un esprit du bien tandis qu'une mauvaise provient d'un esprit du mal³¹ :

« Il ne faut pas oublier que toute pensée divine qui vient jusqu'à nous par la communication invisible d'un bon esprit, ou d'un bon intellect, ne doit point se considérer comme volonté opérante divine, mais uniquement comme pensée. C'est cette communication de pensée que nous nommons intellect et c'est d'après cette communication de l'intellect, considéré comme pensée et non comme volonté, que l'homme opère à sa volonté. On peut dire la même chose de la communication de la pensée mauvaise, ou de l'intellect mauvais, chez les mineurs. »

Ces propos insistent donc sur la distinction théosophique entre la pensée et la volonté divines. Le Créateur n'insuffle pas à l'homme sa propre volonté, en revanche il lui transmet ses pensées par des agents intermédiaires. Ceci sous-entend qu'il ne contraint pas à agir, bien au contraire il guide tout en préservant la liberté innée. La volonté humaine est donc libre, et l'homme a la capacité de capter les pensées du Créateur.

Martines interprète dans son traité l'épisode biblique du déluge, pour faire comprendre à ses disciples la différence entre la création liée au temporel et l'émanation liée à l'éternité, et pour dévoiler l'aspect imaginaire du Créateur. Il en retire et nous dévoile le sens profond, la signification véritable et cachée aux yeux du profane³² :

« Les eaux qui se sont élevées jusqu'aux portes du firmament et qui ont dérobé toute la nature à vos yeux vous représentent le néant où était la nature universelle avant que le Créateur eût conçu, dans son imagination, d'opérer la création, tant spirituelle que temporelle. Il vous fait voir clairement que tout être temporel vient immédiatement par l'ordre de sa pensée et de sa volonté et que tout être spirituel divin vient directement de son émanation éternelle. »

³¹ *Le Traité*, & 28.

³² *Ibid.* & 138.

La pensée et la volonté de l'Eternel opèrent uniquement dans le monde matériel créé et temporel, alors que l'émanation est exclusivement réservée à la production des êtres spirituels. Le Créateur ne prend pas directement part à la création temporelle, il se sert de ses agents ; cependant, l'Eternel se manifeste à l'homme dans la nature, par des signes visibles. Mais pas plus que Jacob Böhme, ni Martines, ni Saint-Martin ne peuvent être qualifiés de panthéistes. Pour eux, Dieu ne se confond pas avec la nature du fait qu'il s'y manifeste. Dans son *Tableau naturel*³³ le théosophe d'Amboise critique le panthéisme, il se demande :

« Comment s'est-il donc trouvé des hommes assez peu attentifs pour assimiler à Dieu cet Univers physique, cet Etre sans pensée, sans volonté, et à qui l'action même qu'il manifeste est étrangère ; cet Etre, enfin, qui n'existe que par des divisions et par le désordre ? »

C'est donc à tort que l'on a qualifié Böhme et son premier traducteur français de panthéistes ; (cela est très certainement dû selon Saint-Martin, à la difficulté éprouvée par l'esprit occidental à concevoir le concept d'émanation et surtout celui de « signature »). C'est une grossière erreur d'identifier la manifestation, ou la signature avec l'essence de son auteur, et c'est, il est vrai, une vue simpliste.

Le Créateur possède en puissance la capacité de créer mais il est libre de procéder ou non à l'acte créateur, il n'est soumis à aucun impératif. Le Dieu de Martines et de Saint-Martin est doté comme celui de Böhme d'une volonté entièrement libre, totalement indéterminée. La seule nécessité consiste en l'existence de ces êtres spirituels et divins qui ont reçu la mission de manifester la toute puissance divine ; Dieu les émane librement afin de se déployer lui-même.

Le Dieu des élus *coëns* n'est pas doté d'une nature androgyne, au sens premier du terme, c'est-à-dire une essence à la fois masculine et féminine, comme c'est le cas dans la théosophie de Böhme. Le principe féminin divin lumineux, étant représenté par la *Sophia* céleste, le principe masculin correspondant à l'*Ungrund* et aux ténèbres.

³³ Voir la deuxième partie, pp. 32-33.

L'androgynie d'Adam est à peine esquissée par Martines au paragraphe 70 du troisième chapitre de son traité. Il évoque une double « végétation corporelle » d'Adam, masculine et féminine qui rappelle l'androgynie primitif des visions de Böhme³⁴.

Dans sa théosophie Martines évoque un Dieu Un et indivisible ayant néanmoins une essence quaternaire³⁵. Au sujet de ce quaternaire Saint-Martin évoquera dans sa correspondance avec Kirchberger une similitude entre l'enseignement de ses deux maîtres.

Pour Böhme le quatrième terme est constitué par la *Sophia*. Elle n'est cependant pas une quatrième personne de la trinité. Elle fait partie de l'essence intime de Dieu, elle est son corps, son œil, la septième qualité du cycle septénaire. Le Créateur est Un, mais son essence est quaternaire. L'essence quaternaire de la Divinité dont il est question dans le *Traité* s'explique par l'interaction des trois émanations divines ; après les avoir énuméré le théurge conclut ainsi³⁶ :

« Je mets le mineur au nombre des trois premières essences divines, parce qu'il est lui-même le produit de l'intention du père et de la volonté du fils régénérateur et de l'action de l'esprit divin ; ce que j'expliquerai plus clairement lorsque je parlerai de la quadruple essence divine, que je ne prétend pas vous laisser ignorer, quoique je n'en n'aie pas encore fait mention. »

Le mineur c'est l'homme, il porte ce nom car il a été émané après les autres esprits, il faisait donc partie du ternaire saint : le Créateur, le Christ et Adam sont associés aux trois pôles actifs de la Trinité conçue par Martines, chacun ayant une fonction propre. Par sa pensée Dieu a engagé sa volonté, et sa parole. L'homme résulte bien de la pensée du père, de la volonté du fils et de leur action conjuguée ; il est le quatrième terme du quaternaire divin parce qu'il a été créé en dernier. Le *Tableau universel* élaboré par Saint-Martin à partir des leçons de son maître, et de ses propres réflexions, nous aide à mieux comprendre cette théorie du quaternaire divin³⁷. Le schéma que

³⁴ Cf. l'article de Berdiaev « La doctrine de la sophia et de l'androgynie. Jacob Böhme et les courants sophiologiques russes », préface du *Mysterium Magnum*, , (1946 ou 1945 ?

³⁵ Cf. le *Traité*, & 3,101, 240.

³⁶ Ibid. & 50.

³⁷ Ibid. & 224.

l'on trouve dessiné par Saint-Martin dans le *Traité* de Pasqually est très éclairant quant à la théologie et la cosmogonie martinésiste.

Commençons par examiner la première partie de ce tableau. Le premier cercle est le plus volumineux, il se situe entre « l'Immensité divine » et « l'Immensité surcéleste », il figure l'unité de la divinité et il enclos les esprits divins ; le second cercle est plus petit et il se trouve en dessous et à gauche du premier, il représente les esprits majeurs et il constitue la première émanation spirituelle de Dieu ; le troisième cercle est à droite du second, il correspond à celui des esprits inférieurs, il est la seconde émanation divine ; et le quatrième cercle qui se place sous les deux autres est le cercle des esprits mineurs, supérieurs à tous les autres, il est la troisième émanation du Créateur. Le diamètre de ce cercle est supérieur aux deux précédant parce qu'il résulte de leur action et parce qu'il a autorité sur eux. Ces quatre cercles sont reliés entre eux par deux triangles dont les sommets respectifs sont opposés et dont la base est confondue. Ces triangles symbolisent les liens qui unissent les différents esprits entre eux et avec le Créateur. Le mineur participe à la triple essence divine puisqu'il est la troisième émanation spirituelle du créateur, et en même temps il forme avec les esprits des trois autres cercles le quatrième terme du quaternaire divin symbolisé par les quatre cercles.

Outre cette révélation d'une quatriple essence divine, le premier maître de Saint-Martin, sans toutefois nier la sainte Trinité, dénonce l'erreur que le catholicisme commet habituellement à son endroit en distinguant trois entités séparées. Selon ses instructions, le dogme trinitaire résulte d'une incompréhension générale, Martines remet directement en cause la notion de personne, celle-ci étant à ses yeux à l'origine de confusions. Il n'y a pas trois personnes distinctes en Dieu, le dogme des hypostases est infondé. Pour le théurge la Divinité est indivisible et son essence est quadruple. Elle est envisagée comme triple parce qu'on lui reconnaît trois fonctions ou facultés distinctes : le père coïncide en réalité avec la pensée de Dieu, le Fils correspondrait à sa volonté et il est assimilé au Verbe, et le Saint-Esprit serait le symbole de l'action divine³⁸ :

³⁸ *Leçons de Lyon*, n° 1, par Willermoz, p. 219.

« Le tableau des trois facultés puissantes innées dans le Créateur nous donne en même temps une idée du mystère incompréhensible de la Trinité : la pensée donnée au père, 1, le verbe ou l'intention attribuée au fils, 2, et l'opération attribuée à l'esprit, 3. Comme la volonté suit la pensée et que l'action est le résultat de la pensée et de la volonté, de même le verbe procède de la pensée et l'opération procède de la pensée et du verbe dont l'addition mystérieuse de ces trois nombres donne également le nombre sénaire, principe de toute création corporelle. Vous reconnaissez par cet examen trois facultés réellement distinctes, et procédant les une des autres, et produisant des résultats différents, et cependant toutes réunies dans le seul et même Etre unique et indivisible. »

Telle est la conception martinesiste de la Trinité. La notion de personne est donc impropre à caractériser l'essence divine. En effet cette terminologie personnaliste est source d'erreur car elle a tendance à nous faire penser que Dieu n'est pas Un mais trois. Or, il n'y a pas trois êtres distincts en Dieu mais Il est doté de trois fonctions opératoires, je dirai même psychologiques, qui émanent de lui ; ces fonctions ou facultés ont été personnifiées à tort.

Au sujet du personnalisme divin, Böhme et Saint-Martin divergent ; en effet, le théosophe français ne considère pas Dieu comme une personne. Dans le troisième chapitre de *L'aurore naissante*³⁹, le cordonnier insiste lui au contraire, sur la personnification des « membres » de la Trinité. Dieu évoluant psychologiquement, étant cause du mouvement et évoluant avec lui, il devient une personne à partir du moment où il va créer⁴⁰. De plus, il remet en cause le préjugé ou bien le malentendu relatif à ces trois personnes, il n'y a pas trois Dieux, et aucune des trois hypostases n'est supérieure à l'autre. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, il n'y a pas de supériorité ontologique entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ces trois personnes sont distinctes les unes des autres, tout en interagissant conjointement ; le Fils subsiste par lui-même, il en est de même pour l'Esprit-Saint⁴¹ :

³⁹ *L'aurore*, chap. 3, versets 20, 22, 24, 32, 34, 35...

⁴⁰ Voir la thèse de Koyré sur Jacob Böhme, p. 314-317.

⁴¹ *L'aurore*, chap. III, verset 34-35.

« Or le fils est une autre personne que le père, mais non pas détachée du père, et n'est pas un autre Dieu que le père. »

« L'esprit saint procède du père et du fils, et est la troisième personne subsistant par soi dans la divinité. »

Les trois facultés mentionnées par le théosophe d'Amboise vont permettre à Dieu de procéder à la création. Néanmoins, Saint-Martin relève les affinités de sa doctrine trinitaire avec celle du cordonnier, avant qu'il ne la connaisse. Dans sa lettre à Kirchberger du 6 mars 1793, le théosophe d'Amboise rapproche le schéma ternaire enseigné aux élus *coëns* avec celui de Böhme. Les trois fonctions divines : pensée, volonté et action trouvent leur écho dans l'esprit humain, elles correspondent selon Saint-Martin aux trois royaumes évoqués par le philosophe « teutonique », à savoir : le feu, la lumière et la nature. Il invite Kirchberger à consulter à ce propos la suite du n° 44 au trentième chapitre du *Mysterium Magnum*. Dès son premier écrit, Böhme affirme que tout ce qui existe ici-bas manifeste l'action de ce ternaire⁴². En cela il est en accord parfait avec Martines et donc Saint-Martin.

Le Créateur est un « pur esprit »⁴³ et l'homme a été créé à son image non pas corporellement mais spirituellement. Dieu n'est pas responsable du mal. Dieu est juste et le mal ne peut pas provenir de lui⁴⁴ :

« L'on peut voir, par tout ce que je viens de dire, que l'origine du mal n'est venue d'aucune autre cause que de la mauvaise pensée suivie de la volonté mauvaise de l'esprit contre les lois divines, et non pas que l'esprit même émané du Créateur soit directement le mal, parce que la possibilité du mal n'a jamais existée dans le Créateur. »

Comment expliquer alors la source de ce fléau ? D'après Martines Dieu ne peut avoir créé le mal, le mal n'est pas engendré par Dieu, il est en revanche « enfanté » par les pensées des mauvais esprits.⁴⁵ Les esprits émanés ne sont pas mauvais par nature mais

⁴² *L'aurore* naissante, chap. 3, verset 36 : « Toutes choses dans ce monde ont été formées à l'imitation de cette trinité. »

⁴³ *Leçons de Lyon*, p. 219.

⁴⁴ *Traité*, &17.

⁴⁵ *Ibid.* &15.

ils le sont devenus accidentellement à cause de leur orgueil. Il faut prendre garde de ne pas assimiler l'esprit qui enfante le mal avec le mal lui-même. Le mal ne provient donc pas de Dieu, ni d'aucune créature. En effet, Dieu a créé des êtres libres, des « chefs spirituels divins », et c'est à cause de leur choix de désobéir au Créateur que le mal s'est emparé d'eux ⁴⁶ :

« On me dira que le Créateur devait bien prévoir que ces premiers esprits émanés prévariqueraient contre les lois(...) Je répondrai à cela que, quand même le Créateur aurait prévu l'orgueilleuse ambition de ces esprits, il ne pouvait, d'aucune façon, contenir et arrêter leur pensée criminelle sans les priver de leur action particulière et innée en eux, ayant été émanés pour agir selon leur volonté et comme causes secondes spirituelles, selon le plan que le Créateur leur avait tracé. Le Créateur ne prend aucune part aux causes secondes spirituelles, bonnes et mauvaises, ayant lui-même appuyé et fondé tout être spirituel sur des lois immuables. Par ce moyen tout être spirituel est libre d'agir selon sa volonté et sa détermination particulière, ainsi que le Créateur l'a dit lui-même à sa créature(...) »

Ce passage est étonnamment proche des révélations de Böhme, il donne exactement la même explication afin d'exempter le Créateur de l'origine du mal⁴⁷ :

« Maintenant vous direz : le Dieu universel n'avait-il donc pas su avant le temps de la création des anges que les choses ne devaient pas aller ainsi ? Non ; car si avant le temps de la création des anges, Dieu eût su cela, il y aurait eu une éternelle volonté préméditée ; il n'y aurait eu aucune inimitié contre Dieu ; mais l'ange aurait été créé démon par Dieu, dès le commencement. »

Pour Martines, Saint-Martin et Böhme, Adam est libre par nature, ainsi que tous les autres esprits émanés ; Dieu n'est par conséquent aucunement garant de ses mauvaises actions et de sa chute. Le Créateur est donc un pur esprit doué d'une pensée, d'une imagination créatrice, d'une volonté libre et d'un *Logos* créateur. Son imagination est féconde et tournée vers le bien. Il est parfait et le mal ne peut provenir de lui.

⁴⁶ Ibid. &4.

⁴⁷ *L'aurore naissante*, chap. 14, verset 35.

Au sujet de la perfection divine, Böhme se distingue de Martines et de Saint-Martin ; en effet, le cordonnier est le premier théosophe chrétien à dévoiler « la perfectibilité » ou la non finitude originelle de Dieu, après Isaac Louryha⁴⁸. En effet, le Dieu trinitaire de Böhme est passé de l'Indétermination à la détermination, de l'*Ungrund* au *Grund*, il n'est donc pas fini et parfait dès l'origine, il est en devenir.

La divinité est entièrement libre de procéder ou non à la création, mais à partir du moment où elle crée, elle crée éternellement. L'Eternel est par conséquent défini par Martines et par son disciple, comme le Créateur par excellence, et en tant que tel Saint-Martin le qualifie comme une force agissante éternellement. N. Jacques-Lefèvre dans son ouvrage⁴⁹ nous renvoie au *Tableau naturel* (I, 16 et 28):

« Or, le Dieu de Saint-Martin est non seulement création mais action perpétuelles. Tous les verbes qui accompagnent, dès le *Tableau naturel*, son évocation en sont significatifs : (...). »

Conformément à la doctrine kabbalistique de l'émanation, les opérations divines sont nombrées. Il est question dans les instructions de Martines d'une arithmétique théosophique. L'émanation et la création de Dieu sont donc intimement liées aux pouvoirs magiques des nombres, Martines a initié les élus cœens à une approche théosophique de la numérologie.

2) La vertu magique des nombres

Pour Martines, la création et le fonctionnement de l'univers sensible et invisible dépendent d'une combinatoire numérique. Conformément à l'enseignement de la kabbale hébraïque, les nombres seraient dotés de pouvoirs particuliers, éminemment symboliques, ils participeraient à la manifestation divine. Saint-martin se base sur ce

⁴⁸ Il est né en 1534 à Jérusalem et mort en 1572, son apport à la kabbale juive est sans précédent. En effet, il a développé et introduit des notions nouvelles telles que le « *Tsimtsum* », la création par contraction ; l'Adam Kadmon signifiant l'archétype de l'homme ; la doctrine des vases ; et le « *Tiqqun* », c'est-à-dire la restauration.

⁴⁹ Opus cité, p. 53.

sujet sur les instructions de Martines. N. Jacques-Lefèvre a mis en évidence le lien entre le pouvoir des nombres et la kabbale juive⁵⁰ :

« Le rapport entre la conception saint-martinienne des dix nombres dans lesquels se manifeste la Divinité, et les *Sephiroth* de la kabbale, révélation dynamique progressive de *l'En-Soph*, est évident, et les nombres sont ainsi associés à un imaginaire de l'infini comme éternelle naissance et éternel renouvellement, imaginaire caractéristique de la pensée saint-martinienne, surtout après ses lectures boehmiennes (...). »

Les nombres seraient donc dotés à l'origine d'un sens théosophique, Saint-Martin tout en reconnaissant la valeur des mathématiques, critique cette science car elle ne mènerait pas l'homme sur le chemin de la vérité, elle reste à la surface des choses. Il met également en garde Kirchberger contre la numérologie théosophique, néanmoins plus proche de la vérité, mais n'exprimant que l'extérieur des choses, et non pas ce qu'elles sont en leur essence⁵¹. Les nombres expriment la puissance des êtres⁵², ils sont aussi des principes constitutifs et les bases des corps⁵³. Au niveau spirituel, les nombres constituent les essences, des vertus et des propriétés, et de ce fait ils sont éternels comme la source de laquelle ils sont émanés.

Dans le *Traité sur la réintégration des êtres* et conformément à l'arbre sephirotique de la kabbale, Martines associe la création et le Créateur lui-même à des nombres respectifs. Dans le troisième chapitre, aux paragraphes 63 à 66, et 74, puis au quatrième chapitre, paragraphes 96 à 102, le théurge divulgue le secret des dix premiers nombres. Martines rappelle un adage des anciens sages sur ce savoir, il serait indispensable pour quiconque souhaite atteindre la vraie connaissance, immuable et universelle.

C'est par le biais de la troisième postérité d'Adam, c'est-à-dire Seth, que le Créateur inculqua à l'homme les secrets des nombres, relatifs aux lois de la création matérielle et spirituelle, et aux actions divines, grâce à son envoyé Hély⁵⁴ :

⁵⁰ Opus cité, pp. 129-130.

⁵¹ Cf. *De l'esprit des choses*, I, 218 ; 243 ; 300-302.

⁵² *Les Leçons de Lyon*, n°18

⁵³ Ibid. n°73.

⁵⁴ Cf. *Traité*, &96.

« Il reçut immédiatement du Créateur, par l'esprit, toute connaissance des lois immuables de l'Eternel et apprit par là que toute loi de création temporelle et toute action divine étaient fondées sur les différents nombres. »

On peut également constater une parenté avec la doctrine mathématique pythagoricienne, et par conséquent avec les écoles initiatiques de l'Egypte antique. Dans son ouvrage consacré à Saint-Martin, N. Jacques-Lefèvre⁵⁵ relève cette spécificité :

« C'est qu'en Dieu, écrit Saint-Martin, associant immédiatement les mathématiques à la notion d'harmonie, 'l'existence et l'harmonie ne font qu'un seul et même être'. Il fait ainsi écho aux belles réflexions des écrivains de la Renaissance florentine, (...) à leur conception pythagoricienne. »

Saint-Martin adopte donc les instructions de son premier maître en admettant la distinction entre la vision théosophique des nombres et la conception mathématique, profane. La première est la seule capable de pénétrer le mystère intime des choses créées, des esprits et du Créateur lui-même. En quoi consiste la signification théosophique des nombres ?

Le chiffre 10, le dénaire est supérieure à tous les autres nombres, il est doté d'une force particulière, c'est le nombre divin. Martines évoque encore les sages du passé et ceux du présent pour appuyer cette assertion. Le dénaire contient tous les nombres de la création, il est la première puissance divine. Il a également cette particularité d'être indivisible⁵⁶.

Quant au septénaire il représente la seconde puissance divine, il est issu du dénaire et a servi à émanciper tous les esprits situés hors de l'immensité divine. Ce nombre est associé à une classe d'esprits lui correspondant, leur fonction consistait à agir sur les êtres corporels⁵⁷.

⁵⁵ Opus cité. p. 123.

⁵⁶ Cf. *Traité*, &97 et 98.

⁵⁷ Ibid. &99.

Le sénaire est une émanation du dénaire, il correspond à la troisième puissance divine, mais ce nombre n'est pas aussi parfait que le septénaire car il est divisible. Par ce nombre, le Créateur s'est représenté en six fois, par des « formes corporelles », sa future création. Ce sénaire correspond aux six jours symboliques de la Genèse.

Le neuvaire est lié au démon et donc à la matière, c'est un nombre néfaste car il renvoie à la première postérité d'Adam, c'est-à-dire à son premier fils Kaïn (signifiant le fils de ma douleur), et à ses deux sœurs, Kani, (enfant de confusion), et Abac, (enfant de matière ou de privation divine), tous trois engendrés dans la passion terrestre. Ces actes allaient à l'encontre des injonctions du Créateur. Ces trois premiers enfants furent donc conçus dans la douleur et la luxure⁵⁸. On obtient le nombre neuf en additionnant leur trois principes spirituels, leur trois vertus et leur trois puissances démoniaques⁵⁹.

Le nombre deux, « nombre de confusion », symbolise la division et l'alliance de l'homme et du démon ; il est attribué à la femme.

En revanche le mineur qui s'associe au majeur spirituel bénéfique, ne donne pas deux mais trois, car leur alliance s'effectue grâce à un intermédiaire : « la puissance mineure de l'intellect ». Cette puissance prépare l'âme du mineur à recueillir sa communication.

Le quaternaire est supérieur au sénaire. Il anime et met en action les formes corporelles, et il commande à la création de tous les êtres ; mais il revêt une importance capitale de par son aide au Créateur pour l'émanation et l'émancipation de l'homme céleste.

Saint-Martin se base sur les instructions de son maître en y mêlant ses réflexions personnelles comme en témoigne l'étude comparée du *Traité* de Martines et de son ouvrages sur les nombres⁶⁰.

Böhme reconnaît lui aussi le pouvoir magique des nombres, cela apparaît dans toute son œuvre, et notamment dans *De la triple vie de l'homme*. Cependant il semble en

⁵⁸ Ibid. & 51 à 53.

⁵⁹ Ibid. & 74.

⁶⁰ *Des nombres*, œuvre posthume, préface de Sédar, Bibliothèque Chacornac, Paris, (1913).

désaccord avec Saint-Martin au sujet du chiffre neuf, la réponse de ce dernier à Kirchberger du 6 novembre 1792 nous le confirme. A son correspondant de Berne lui demandant quel passage de Böhme correspond à la page 38 de *Des Erreurs et de la Vérité*, il répond⁶¹ :

« L'homme s'est égaré en allant de 4 à 9, et jamais il ne pourra se retrouver qu'en allant de 9 à 4. »

Le théosophe d'Amboise lui explique la signification de cette assertion : aller de quatre à neuf signifie passer du stade spirituel au stade matériel, le « neuvaire » étant doté d'une connotation extrêmement péjorative comme nous venons de le constater. L'homme est obligé de rebrousser chemin. Saint-Martin poursuit en appuyant sur l'aspect positif du chiffre neuf pour Böhme. En réalité leur divergence n'est qu'apparente, car ils ne se placent pas au même niveau d'interprétation⁶² :

« Böhme a dit la même chose que mon 4 et 9 sous d'autres termes, lorsqu'il dit que l'homme s'est égaré en allant du second principe, qui est l'amour et la lumière, au premier, qui est l'angoisse des ténèbres. »

Toujours au sujet des nombres, dans sa lettre du 1^{er} janvier 1793, Saint-Martin renvoie à des passages de Böhme relatifs à la numérologie ou arithmosophie qui confirment sa pensée. Ils se situent dans *De la triple vie de l'homme*, aux chapitres suivants : III, 17-18 ; IV, consacrés au ternaire et au sénaire ; VI, sur le quaternaire ; XVI, 49, à propos des chiffres neuf et dix ; X, 31 et 32 sur les deux sénaires et le douze ; et enfin le XI, 94, à propos des turcs et du chiffre mille.

Outre le lien kabbalistique reliant les nombres et la création, Martines et Saint-Martin ont traité des rapports du Créateur avec le Christ et la Vierge Marie. Quelle est la nature de leur relation ? De quelle façon Jésus-Christ et sa mère sont-ils liés au Créateur et appartiennent à son essence ? Quel est exactement leur rôle dans le rachat de l'humanité déchue ?

⁶¹ Lettre de Kirchberger du 16 octobre 1792.

⁶² Ibid.

3) La théophanie : le Christ et la Vierge

Les instructions de Martines nous ont appris que l'esprit appelé Christ est Hély. Il représente la volonté du Père, dont l'individu nommé Jésus en serait l'incarnation. Quant à Marie elle n'est pas mentionnée dans le *Traité* de Martines. En revanche elle apparaît dans les *Leçons de Lyon*, à quatre reprises, sous la plume d'Hauterive essentiellement. On peut penser que Martines avait prévu de lui consacrer une étude au moment où il devait traiter plus profondément du Christ.

Soulignons d'emblée que ces deux êtres le Christ et sa mère ont en commun d'être des médiateurs et des missionnaires entre Dieu et l'humanité. Comme le remarque Robert Amadou⁶³ la théologie et la philosophie de Pasqually sont axées sur la figure centrale du fils de Dieu. Effectivement, la doctrine qu'il nous présente est celle d'une réintégration de l'humanité tout entière ne pouvant s'accomplir qu'à travers Jésus-Christ et par conséquent grâce aussi à sa mère Marie. Le Messie est un médium entre l'Esprit divin et le monde terrestre, il est le « Réconciliateur », le « Réparateur ». En tant que tel c'est un être androgyne, entendu au sens donné à Martines à ce terme : homme-Dieu, et non pas homme-femme comme Böhme l'entend. Il est même triple puisqu'il est à la fois un homme corporel, spirituel et divin. Saint-Martin pense connaître la date de naissance de Jésus : il serait venu au monde le quatorzième jour de la lune de mars. Le Christ serait donc un esprit divin : Hély, incarné dans l'individu nommé Jésus. On peut lui accorder trois actes réparateurs d'envergure : la réconciliation d'Adam après la chute ; la réconciliation de l'humanité avec le Créateur qu'il a accompli lors de son incarnation terrestre ; et enfin, le troisième acte réparateur s'effectuera au moment de la réintégration finale, à la fin des temps⁶⁴. C'est par le *Messias* que l'Esprit du père agit sur l'univers pour nous divulguer sa Sagesse. Dans son *Traité* Martines assimile le Messie à la volonté divine⁶⁵ :

« Nous ne pouvons point douter de la vertu et de la toute-puissance de Dieu le fils, qui est vraiment l'action directe de la volonté du Créateur, père de toutes choses. »

⁶³ Préface aux *Leçons*, p. 27.

⁶⁴ Le *Traité*, & 36 à 38.

⁶⁵ Ibid. & 36 et *Les leçons de Lyon*, n°92.

La volonté de Dieu s'opère par l'entremise de son fils, et non par celle de l'homme. Le Christ est la Sagesse par excellence, il est Hély, l'esprit qui accompagne tous les prophètes et les comble de sa vertu ; le Christ est aussi le nouvel Adam, il est le modèle de l'homme régénéré. Au regard de Martines Hely, le Christ et l'Esprit ne font qu'un, il est celui dont la tâche principale est de réconcilier l'homme et Dieu ; son rôle est éminemment dialectique.

La christologie est cependant très peu développée dans le *Traité* de Pasqually et dans *Les leçons de Lyon*, puisque Martines devait consacrer au Messie la plus importante partie de son écrit, comme cela a déjà été indiqué. Martines et ses élèves *coëns* nous informent néanmoins sur la mission du Christ sur terre, mais nous ignorons à quel moment précis de la cosmogonie cet esprit a été émané. Nous savons que c'est forcément avant l'homme.

Böhme octroie une place prépondérante à l'esprit du Réconciliateur. Le Christ occupe effectivement un rang de premier ordre, il n'est pas considéré seulement comme un réparateur. A la suite de sa rébellion Lucifer fut rejeté de son trône et aussitôt remplacé par un autre roi : le Christ, à la fois fils de Dieu et fils de l'homme. Ce nouveau souverain reçut tous les atouts dont jouissait Lucifer avant sa chute ; il aurait été engendré dans le but de palier l'action luciférienne. La doctrine de Böhme a évolué depuis *L'aurore*. En effet, dans cet opuscule il déclare que Dieu ne pouvait pas prévoir la venue du Mal au sein de son monde ; dans ce cas, l'incarnation du Christ apparaît comme un accident ontologique servant de palliatif. Or, dans ses ouvrages ultérieurs, la doctrine du cordonnier théosophe évolue: Dans le *Mysterium Magnum*,⁶⁶ Böhme affirme que Dieu savait d'avance qu'Adam succomberait aux tentations du mal. Le Messie va progressivement passer du statut de réparateur, au statut de pivot absolument nécessaire pour le salut de l'humanité toute entière.

Néanmoins nous savons ici l'essentiel, à savoir le statut exceptionnel du Christ, homme-Dieu, incarné et envoyé aux hommes pour les racheter du « crime positif » commis par leur ancêtre, le premier homme. C'est pourquoi il est appelé le deuxième Adam par Martines et Saint-Martin.

En ce qui concerne le rôle de Marie, Pasqually admet en accord avec l'Eglise catholique sa virginité⁶⁷ ainsi que la conception magique de Jésus⁶⁸ :

⁶⁶ *Mysterium magnum*, chap. 17, verset, 7.

⁶⁷ *Traité*, &. 91.

« Car, avant que cet esprit divin doublement puissant et supérieur à tout être émané vînt opérer la justice divine parmi les hommes, il habitait le cercle pur et glorieux de l'immensité divine. Mais lorsqu'il fut député par le Créateur, il quitta cette demeure spirituelle pour venir se renfermer dans le sein d'une fille vierge. »

« Il prit naissance dans le sein d'une femme vierge, comme le commun des hommes. Il y vint revêtu de toutes ses vertus et puissances, mais il y fut conçu sans aucune opération physique matérielle(...) »

Comment expliquer concrètement la conception de Jésus ? Saint-Martin et de Hauterive prétendent que la Vierge contenait en elle-même, et ce depuis sa naissance, la semence divine. Le germe du corps du Christ aurait été réactivé au moment de l'annonciation de l'archange Gabriel à la future mère⁶⁹.

Pour Martines et pour Saint-Martin, la mère du Christ ne tient pas un rôle aussi notoire que pour Böhme dans l'économie divine. Selon ce dernier la *Sophia* céleste s'est incarnée dans la Vierge Marie.

Elle se singularise par son activité éminemment médiatrice, elle est celle par qui Dieu députe son fils sur terre. Marie a également permis par la conception du Christ en son sein le rachat de la femme. La Vierge aurait donc expié pour le crime originel de la femme, en souffrant au pied de la croix⁷⁰. Elle est la⁷¹ :

« (...) reine du ciel et de tous les esprits : par elle nous pouvons tout obtenir en l'invoquant, son fils ne lui refusant rien ; ce qui fut annoncé par le miracle aux noces de Cana fait à sa prière, et elle l'a accompagné dans tout son cours temporel d'opérations de réconciliation. »

La responsabilité assignée à Marie par le Créateur est donc essentielle, car par son intermédiaire le Christ et donc Dieu s'est incarné dans le monde temporel. Ce qui a eu pour conséquence de rendre possible la réconciliation des hommes avec leur créateur. Elle constitue dans l'union avec son fils la quatrième essence⁷² :

⁶⁸ *Les Leçons*, n°6, p. 237.

⁶⁹ Ibid. n° 53.

⁷⁰ Ibid. n°55, p. 271.

⁷¹ Ibid. n°58, p. 273.

⁷² Ibid. n°56, p. 272.

« La Vierge n'est point dans le rationnel, mais parfaitement unie avec son fils, faisant la quatrième essence. »

Cette assertion quelque peu énigmatique rappelle le rôle tenu par la *Sophia* böhméenne dans la révélation de Dieu et dans la création. Cependant, comme l'affirme lui-même Saint-Martin dans une de ses lettres⁷³, Pasqually n'a rien dévoilé à ses élèves même les plus avancés, sur ce sujet. Néanmoins, à l'école des élus *coëns*, Marie n'est pas considérée comme l'incarnation de la Sagesse divine, la mère de Jésus n'en était qu'une dépositaire parmi tant d'autres personnes.

D'après les écrits de Böhme, au contraire Marie a une fonction et une existence totalement inédites et uniques de part son union avec la céleste *Sophia* ; la Sagesse divine s'est incarnée une seule fois, dans notre univers sensible, en la personne de Marie. La Vierge Marie du catholicisme représente selon Böhme l'émanation sensible de la *Sophia* céleste, c'est par l'intermédiaire de la mère du Christ que la Sagesse divine s'est rapprochée de l'homme pour la première fois depuis sa chute. Marie tient sa pureté virginale de la Vierge céleste, et c'est par l'action du Saint Esprit que la Vierge a pu s'incarner en elle.⁷⁴ Böhme considère Marie comme la représentante de la Sagesse de Dieu, elle est la sagesse divine faite femme. Cette caractéristique est paradoxale sachant qu'il est de confession protestante, la mère du Christ tient à ses yeux un rôle prépondérant pour le rachat de l'humanité. Nous n'en savons pas plus, puisque le *Traité* est axé davantage sur la réintégration pratique de l'homme et sur les rituels théurgiques, que sur une doctrine théologique. Mais il n'est pas interdit de croire comme le pensait Saint-Martin que Martines n'a pas tout divulgué à ses disciples, par manque de temps, ou bien ce qui est plus probable pour Saint-Martin par manque de foi en la capacité de ses élèves.

III) L'émanation des esprits et la création de l'univers matériel : la naissance du temps et de l'espace

⁷³ Voir la note 23.

⁷⁴ Voir *Des trois principes de l'essence divine* et *De l'incarnation de Jésus-Christ*

Comme cela a déjà été mentionné, Martines nous met en garde de ne pas assimiler la création et l'émanation⁷⁵ :

« (...)Gardez-vous de confondre la création avec l'émanation ! La création n'appartient qu'à la matière apparente, qui, n'étant provenue de rien si ce n'est de l'imagination divine, doit rentrer dans le néant, mais l'émanation appartient aux êtres spirituels qui sont réels et impérissables. »

La création est souillée par la matière, elle est vouée à la mort, et elle est liée à la temporalité. Elle provient de l'imagination divine uniquement. En revanche l'émanation est éternelle, elle est réservée aux êtres spirituels divins éternels. Dieu est Créateur et « Emanateur », pour son propre désir et par sa libre volonté⁷⁶ :

« Avant le temps, Dieu émana des êtres spirituels, pour sa propre gloire, dans son immensité divine. »

« Dieu ne serait point le père et le maître de toutes choses, s'il n'avait innée en lui une source inépuisable d'êtres qu'il émane par sa pure volonté et quand il lui plaît. »

La « création » universelle est tripartite, elle comprend l'Immensité surcéleste, l'Immensité céleste, l'Immensité terrestre. Quant à l'Immensité divine, elle est inconnaissable et donc indescriptible. L'univers qui est une immense circonférence contient le général et le particulier, notre planète la terre, lieu d'habitation des esprits pervers et de l'homme déchu, et enfin tous les êtres célestes et terrestres qui peuplent l'univers dans son ensemble.⁷⁷ Ce schéma tripartite constitue le modèle pour toute la création et pour l'ensemble des choses créées.

1) L'immensité divine et la doctrine de l'émanation : les esprits divins, les quatre premiers esprits émanés et leur rébellion, l'émanation d'Adam : sa première destination et les causes de sa chute. (ses conséquences sur la création.)

⁷⁵ Voir le *Traité*,

⁷⁶ Ibid. & 1et 2, p. 77.

⁷⁷ Ibid. & 7.

L'immensité divine est le lieu de résidence de la Divinité et des esprits divins émanés, (le dénaire). Elle est illimitée, hors du temporel, et elle s'étend à l'infini au fur et à mesure que Dieu émane des esprits⁷⁸ :

« Il ne peut y avoir aucun vide auprès du Créateur ni dans son immensité : cette immensité divine n'ayant point de bornes, tous les esprits y trouvent facilement leur place dès qu'ils sont émanés du sein du Créateur, et aussi cette immensité s'étend à mesure que le Créateur émane des esprits de son sein. »

La doctrine spiritualiste de l'émanation a des affinités avec la kabbale juive espagnole propre à la doctrine martinesiste, judéo-chrétienne. Celle-ci n'est pas reconnue par le catholicisme romain⁷⁹. Saint-martin a fait sienne cette vision théosophique du cosmos, il la mentionne effectivement dès son premier ouvrage *Des erreurs et de la vérité*. La « doctrine » de l'émanation, comme nous l'avons constaté au chapitre précédent, est indépendante, voire étrangère au dogme catholique, même si elle est en puissance dans Le théosophe consacrera un long passage à ce concept d'émanation, dans le quatrième chapitre du *Tableau Naturel*, il explique la raison pour laquelle elle est si difficile à saisir. Cette difficulté résulte de la matérialisation ou de la dé-spiritualisation de l'homme qui ne parvient plus à comprendre spontanément ce genre de concept. Elle ne se confond nullement avec l'évaporation, ni avec l'image de la propagation du feu. Saint-Martin pense que le mot « émané » nous laisse entrevoir notre véritable essence ainsi que notre origine céleste. Il affirme qu'il nous est impossible de prouver par des faits matériels, et donc des démonstrations philosophiques, l'émanation et l'existence de Dieu, la vérité demeurant dans notre esprit.

La création s'effectue *ex-nihilo*, à partir de la seule volonté divine, elle concerne la matière ; quant à l'émanation elle est une sorte d'effusion à partir d'une certaine substance donnée, elle est corrélatrice au domaine spirituel. Les êtres émanés de et par Dieu sont l'expression du *Logos* divin, ils sont éternels, contrairement aux choses

⁷⁸ *Traité*, & 232. Remarquons que l'astrophysique contemporaine confirme cette thèse d'une extension exponentielle de l'univers, voir par exemple les ouvrages de Stephen Hawking.

⁷⁹ Paul Vulliaud, *La Kabbale juive*, tome 1, Emile Noury éditeur, Paris.(19..), pp. 385-390. Cf. tome 2, chap. 20.

créées temporelles et donc vouées à retourner dans le néant. Dans le *Tableau naturel*⁸⁰ le Philosophe Inconnu reconnaît la difficulté qu'ont les occidentaux à saisir cette notion d'émanation. Il relève les erreurs communément admises à ce sujet : il ne s'agit pas d'une évaporation d'une substance avec séparation et altération de celle-ci ; la Divinité ne peut subir la moindre altération ou perte lorsqu'elle procède à l'émanation des esprits. Aucune image terrestre n'est d'ailleurs apte à nous en faire saisir le sens exact, pas même celle du feu ; on ne peut démontrer Dieu à l'aide de preuves matérielles, il faut l'éprouver intuitivement. Il est donc important de retenir que les esprits ne sont pas créés mais émanés, l'univers matériel et l'homme déchu ont en revanche été créés parce que composés de matière impure. Jacob Böhme lui aussi évoque ce processus de l'émanation : « *Ausfluss* », au sujet du Dieu révélé et des sept qualités, dès *L'aurore naissante*. Dans ses ouvrages ultérieurs, il a écrit que le Dieu trinitaire est émané du Dieu des ténèbres, appelé *Ungrund*, l'Indéterminé. L'émanation concerne également les esprits et la nature éternelle.

Revenons à présent plus en détail sur l'émanation des premiers esprits par le Créateur. Les premiers sont les esprits divins, ils sont associés au chiffre 10, le dénaire. Les seconds sont les esprits majeurs, le chiffre 7 leur correspond, les troisièmes sont les esprits inférieurs, leur numéro est le 3, et enfin les mineurs spirituels coïncident avec le 4⁸¹ :

« Leur dénomination, ou leur nombre, prouve que leur émanation vient réellement de la quadruple essence divine(...)De plus, ces quatre premiers principes d'êtres spirituels avaient en eux, comme nous l'avons dit, une partie de la Domination divine, une puissance supérieure, majeure, inférieure et mineure, par laquelle ils connaissaient tout ce qui pouvait exister ou être renfermé dans les êtres spirituels qui n'étaient point encore sortis de la Divinité, ainsi que tout ce qui était contenu en elle-même. Ces premiers chefs avaient une connaissance parfaite de toute action divine, puisqu'ils n'avaient été émanés du sein du Créateur que pour être témoins face à face de toutes ses opérations divines et de la manifestation de sa gloire. »

⁸⁰ Voir la quatrième partie, pp. 66-71.

⁸¹ *Traité*, & 3.

Les majeurs, les inférieurs et les mineurs faisaient partie de l'immensité divine avant leur prévarication. Ces quatre classes d'esprits sont distinctes, mais ces principes ont tous des éléments en commun avec les esprits des autres cercles, chacun d'eux possède une part des trois autres. Ainsi ils sont capables de lire dans la Divinité puisqu'ils sont émanés d'elle, ils font partie d'elle. Ces esprits avaient une mission à remplir : manifester la gloire et la toute puissance divine. Ils étaient libres d'agir selon leur propre volonté pour mener à bien le plan que le Créateur leur avait dessiné. Ils devaient être des « causes secondes », c'est-à-dire des exécutants, ils n'étaient en aucun cas autorisés à agir sur les « causes premières »⁸². Quel fut donc leur crime ? Martines explique en détail ce « crime positif », appelé officiellement le péché originel⁸³ :

« Leur crime fut d'avoir voulu condamner l'éternité divine ; secondement, d'avoir voulu borner la toute-puissance divine dans ses opérations de création et, troisièmement, d'avoir porté leurs pensées spirituelles jusqu'à vouloir être créateurs des causes troisièmes et quatrièmes qu'ils savaient être innées dans la toute-puissance du Créateur, que nous appelons quadruple essence divine. »

Suite à cet événement, les mondes surcéleste, céleste et terrestre furent créés. C'est par orgueil que ces esprits se sont retournés contre leur Créateur pour le dominer lui ainsi que sa création. Mais revenons à l'émanation des mineurs quaternaires, les hommes. Etant un esprit mineur l'homme a été émané en dernier à la suite de la prévarication des esprits majeurs et inférieurs⁸⁴ :

« Adam fut émané le dernier de toute créature quelconque, il fut placé au centre de la création universelle, générale et particulière.(...) le Créateur, par sa toute-puissance, transmuta aussitôt la forme glorieuse du premier homme en une forme de matière passive.(...)L'homme vint ensuite habiter sur la terre comme le reste des animaux(...) »

⁸² Le *Traité*, voir les & 3, 4, 5.

⁸³ Ibid. &5.

⁸⁴ Ibid. &22 et 24.

L'épisode du péché originel adamique est sensiblement le même dans les écrits de Martines, de Saint-Martin, et de Böhme⁸⁵. L'interprétation de la chute de l'homme a des correspondances avec la kabbale juive et la doctrine des Rose-Croix, ces enseignements portent effectivement sur l'exégèse ésotérique de la *Bible*. Conformément à la tradition ésotérique juive, Adam est l'homme roux, d'après les instructions de Martines, il est un esprit libre façonné à l'image de Dieu, c'est un être androgyne, entendu au sens d'homme-Dieu⁸⁶. Ce nom lui aurait été donné parce qu'il devait être à l'origine d'une postérité spirituelle⁸⁷. Le premier homme est supérieur aux autres esprits émanés avant lui, car sa mission est des plus importantes, il doit manifester la toute puissance de son « Emanateur » et régner sur la terre et sur toutes les autres créatures émanées et émancipées avant lui⁸⁸. Pour ce faire, Dieu lui ayant dévoilé les trois principes qui ont présidé à la création de l'univers, le laissa à son libre arbitre afin qu'il agisse à sa guise mais en fonction de la volonté de son créateur.

Premièrement, Adam reçu l'ordre d'opérer sur tous les animaux actifs et passifs, se situant entre la surface terrestre et le centre céleste. Deuxièmement il devait agir sur la terre ou le général. Et enfin troisièmement il dû opérer sur tout l'univers créé afin de se soumettre les êtres spirituels qui le peuplent⁸⁹. D'après Martines, l'homme dès son origine était presque aussi puissant que Dieu, à l'instar de son Créateur il était doué des mêmes capacités psychiques et intellectuelles. A savoir qu'il fut placé au centre de la création, et qu'il pouvait lire directement dans les pensées de la divinité, de plus il pouvait produire ses pensées et des réflexions selon sa propre volonté⁹⁰ :

« Adam fut émané le dernier de toute créature quelconque, il fut placé au centre de la création universelle, générale et particulière. Il était revêtu d'une puissance supérieure à celle de tout être émané, relativement à l'emploi auquel le Créateur le destinait : les anges mêmes étaient soumis à sa grande vertu et à ses pouvoirs. »

⁸⁵ Cf. *L'aurore naissante*, chapitre 17, versets 16 à 27.

⁸⁶ D'après Böhme, Adam était un être doublement mixte, c'est-à-dire à la fois mi-homme, mi-femme, et mi-homme, mi-Dieu. Mais cette doctrine n'apparaîtra qu'à partir du *Mysterium Magnum*.

⁸⁷ Le *Traité*, & 10.

⁸⁸ Ibid. & 5.

⁸⁹ Ibid. & 8-9.

⁹⁰ Ibid. & 22.

La supériorité de l'homme vis- vis des autres esprits voire des anges est proclamée. Comment alors expliquer sa chute et son exil sur terre ? La trahison du premier homme résulte principalement d'une tentation qu'il a subie de la part d'un des principaux esprits pervers, et à laquelle il a volontairement cédé⁹¹. Après le discours subversif du mauvais démon⁹² :

« Adam resta comme dans l'inaction et sentit naître en lui un trouble violent, d'où il tomba dans l'extase. »

Grâce, ou bien à cause de sa liberté, Adam fit le mauvais choix et décida d'agir contre l'Eternel, en usant des facultés que Dieu lui avait données. C'est par orgueil et par ignorance que l'homme s'est rebellé, qu'il a trahi son créateur et qu'il a été déchu. Les conséquences de cette trahison sont les suivantes : l'homme a perdu sa substance spirituelle pour revêtir un corps matériel soumis au temps et donc à la mort. Il a été chassé de l'immensité surcéleste et exilé sur la terre⁹³ :

« Le Créateur transmua cette forme glorieuse, en précipitant l'homme dans les abîmes de la terre, d'où il avait sorti le fruit de sa prévarication. L'homme vint ensuite habiter sur la terre comme le reste des animaux, au lieu qu'avant son crime il régnait sur cette même terre comme homme-Dieu et sans être confondu avec elle ni avec ses habitants. »

D'être pensant, Adam est devenu un être pensif, la connotation péjorative est évidente. En d'autres termes il perdit sa faculté d'entrer directement en communication avec Dieu et avec le démon. Avant son crime il pouvait lire dans leurs pensées sans l'intermédiaire des esprits⁹⁴, or depuis son crime l'homme étant devenu impur, le Créateur ne peut plus entrer directement en relation avec lui, jusqu'à sa réconciliation totale et parfaite⁹⁵.

⁹¹ *Traité*, & 13.

⁹² Böhme procède à la même exégèse biblique : « » il évoque le sommeil dans lequel Adam a sombré suite à sa tentation.

⁹³ *Le Traité*, & 24.

⁹⁴ *Ibid.* & 29.

⁹⁵ *Les leçons*, n°6, p. 233.

2) La création universelle : les six pensées divines et les six jours de la création ; la création du temps et de l'espace, la tripartition de l'univers et celle de la terre

a) Les rapports du temps et de l'éternité dans la création

L'Immensité surcéleste est sujette au temps, Adam régnait en maître sur ce monde, elle comprend d'une part l'Immensité céleste, soumise aux lois de la temporalité, elle est placée sous la direction des esprits majeurs septénaires, il s'agit du monde de l'âme gouvernant les passions de l'homme. Et enfin, d'autre part elle intègre la nature terrestre et donc physique est gouvernée par les esprits ternaires.

La création universelle a été possible grâce aux six pensées divines correspondant aux six jours de la Création comme cela est dit par Moïse dans la *Genèse*⁹⁶ :

« Le nombre sénaire est celui par lequel le Créateur fit sortir de sa pensée toutes espèces d'images de formes corporelles apparentes qui subsistent dans le cercle universel. La *Genèse* n'enseigne-t-elle pas que Dieu a tout créé dans six jours ? (...) Le Créateur est un pur esprit supérieur au temps et à la durée successive, mais il peut avoir opéré six pensées divines pour la création universelle et ce nombre de six appartient effectivement à la création de toute forme de matière apparente. »

Que faut-il donc entendre par ce sénaire ? Les *Leçons de Lyon* nous donnent de plus amples informations sur ces six pensées divines. Selon l'instruction professée par Willermoz, le 7 janvier 1774, le plan de la création s'est présenté à l'imagination du Créateur sous une forme triangulaire dont les trois angles sont la puissance, la justice et la gloire divines. Ces trois facultés manifestent la force de la création *ex-nihilo*, la justice est révélée par la capacité de Dieu à punir les esprits rebelles ; et enfin au sujet de la gloire, cet univers aurait été créé pour la manifestation de la bonté et de la miséricorde divines⁹⁷. A ces trois premières facultés viennent s'ajouter les trois suivantes composant le second ternaire ou triangle : la pensée qui engendre la volonté, et enfin leur addition aboutit à l'action. L'homme partage avec son Créateur ces trois dernières facultés spirituelles, ayant été créé à l'image de Dieu.

⁹⁶ *Traité*, &100, voir aussi *Les Leçons*, n° 1, p. 218.

⁹⁷ Willermoz dit qu'il donnera plus d'informations plus tard.

Tout comme la matière est impure ce nombre sénaire qui l'a produit n'est pas aussi parfait et puissant que le septénaire parce qu'il est divisible. Il ne faut pas comprendre les jours bibliques avec nos journées terrestres, Dieu n'étant pas borné dans le temps. Les six jours de la création correspondent en réalité au temps que durera l'univers créé par Dieu, un jour équivalant à mille ans et concorde avec l'une des six pensées de Dieu⁹⁸. Le septième jour qui est le nombre parfait, toute la création matérielle sera abolie et tout retournera à l'origine. Le nombre septénaire a la vertu de donner la perfection à toute chose créée comme il a la vertu de tout détruire. Toute la création est dirigée par le septénaire.

D'après la doctrine de Pasqually le Créateur n'agit pas directement sur le temporel et sur la matière, ce sont en revanche les esprits émanés de son sein qui en ont la charge et qui agissent selon sa volonté, ils sont des intermédiaires, des agents⁹⁹. Ces esprits ont par conséquent une double action, l'une purement spirituelle et l'autre à la fois temporelle et spirituelle. Le temps et la matière apparaissent donc simultanément, suite à la prévarication des esprits pervers¹⁰⁰ :

« Le temps a commencé à l'époque de la création universelle et finira avec elle, car avant cette époque, tout étant dans l'unité, il n'y avait point de temps pour l'action spirituelle. Mais, dès que les esprits pervers ont attaqué cette unité, en cherchant à la diviser, et ont mérité par là d'en être séparés, des lois, l'espace et le temps ont été créés, l'un pour contenir leur action mauvaise et l'autre pour en fixer la durée dans les bornes qui leur furent prescrites par la justice et la miséricorde du Créateur. »

L'existence du temps est limitée, il a un début et une fin, il en est de même pour la notion d'espace. Il apparaît dans le *Traité* de Pasqually, et dans *Les Leçons* que notre univers matériel a été créé à titre palliatif, c'est-à-dire qu'il n'était pas conçu comme une fin en soi mais comme un moyen pour enfermer les esprits rebelles ; il n'a donc pas été formé pour lui-même ni à l'intention de l'homme, ce dernier ayant été créé après notre univers¹⁰¹ :

⁹⁸ *Traité*, & 227.

⁹⁹ *Les leçons*, n°8.

¹⁰⁰ Ibid. n°110, par Willermoz, p. 364.

¹⁰¹ *Traité*, & 6, et *Les Leçons*, n° 1, pp. 217-218.

« Ce mineur ne fut émané qu'après que cet univers fut formé par la toute-puissance pour être l'asile des premiers esprits pervers et la borne de leurs opérations mauvaises, qui ne prévaudront jamais contre les lois d'ordre que le Créateur a données à sa création universelle. »

Il est facile d'en extraire les enjeux philosophiques. Le temps et l'espace ne sont pas des catégories nécessaires et éternelles, elles sont plutôt accidentelles et temporaires. Elles ne dépendent pas non plus de l'homme. La temporalité est issue de l'éternité, elle est vouée à réintégrer cette dimension éternelle.

Examinons quels sont rapports de l'éternité du temps et de l'espace dans la théosophie de Jacob Böhme ?

La question de la temporalité et de la spatialité est manifeste dans toute l'œuvre du cordonnier, même si elle ne saute pas immédiatement aux yeux. Böhme a souligné le lien entre l'éternité et le temps, et entre la temporalité et la spatialité. Tout en étant étroitement liés, le temps et l'éternité ne sont pas confondus. Ils se compénètrent tout en gardant leur hétérogénéité¹⁰² :

« L'éternité habite dans le temps, mais sans sortir d'elle-même, néanmoins les deux sont aussi proches l'un de l'autre que le feu et la lumière. Toutefois se sont bien deux règnes distincts. »

La création se rapporte au temps, quant à l'éternité elle concerne l'émanation des anges et des esprits. Le cordonnier conçoit un entrelacement du temps et de l'éternité, puisque le Dieu créateur a évolué et continue de le faire grâce à sa création et à l'homme en particulier. Par conséquent, tout en étant bien distincts, le temps et l'éternité s'entremêlent. Gardons en mémoire une des maximes favorites du théosophe allemand :

« Pour qui le temps est comme l'éternité

Et l'éternité comme le temps

Celui-là est délivré

¹⁰² Cf. *De la signature des choses*, chap. VII, n° 8, p. 118.

De toute lutte. »

Le temps et l'éternité ne s'opposent pas, le problème est plus complexe que cela d'après Böhme. Le temps et l'éternité font parti de la création universelle, ils s'imbriquent l'un dans l'autre tout en se distinguant. Ceci nous permet de saisir comment Dieu a réussi à créer l'univers et de quelle façon il continue à le faire évoluer et à évoluer en même temps que lui, tout en restant éternel. La temporalité fait partie de l'éternité, elle correspond à l'émanation de l'éternité.

Tout en étant très proche de la théosophie de Saint-Martin, le problème du temps est néanmoins plus complexe chez Böhme qui a reconnu son rôle décisif et central. Ceci est dû à la complexité et à la richesse de sa théodicée et de sa cosmogénèse. Quant à la spatialité elle est évoquée par ces deux auteurs à propos de la révélation de Dieu dans les trois mondes d'une façon très similaire. L'éternité et le temps, comme le bien et le mal, ne sont pas deux réalités séparées, mais elles sont plutôt deux expressions apparemment contradictoires d'un même fait, d'une même histoire. Cet entrelacement du bien et du mal, du temps et de l'éternité se joue au sein même de la théodicée böhémienne.

L'*Ungrund* advient à la conscience de soi et à la vie organique grâce à un processus en devenir. Il existe donc une certaine temporalité au sein même de l'éternité ; quant à l'éternité pure et absolue, elle est à jamais inconnaissable, puisqu'elle se situe hors de la Nature. D'un autre côté, par les phénomènes de chute et d'incarnation, l'éternité pénètre le temps. Il existe un phénomène de compénétration de l'éternité et du temps, dans la théogonie et la cosmogonie böhméennes. Au sein de la nature éternelle, l'éternité est en fait relative puisque l'évolution de Dieu se déroule progressivement suivant l'interaction du cycle septénaire primordial et de la structure ternaire. Le temps qui intervient dans cette éternité et qui provoque la division au niveau des qualités du septénaire, est l'archétype de notre temporalité.

En revanche, le temps idéal, ou éternité, est celui qui advient au terme du cycle des sept sources-esprits de Dieu, il manifeste une plénitude. Ce temps correspond au temps de la lumière. Il existe donc deux temps pour Böhme : un temps de la lumière, le temps idéal, et un temps des ténèbres, c'est celui dans lequel nous évoluons.

Comme le dit Pierre Deghaye¹⁰³ à propos du premier qui est assimilé à cet absolu, elle est à jamais inconnaissable, puisqu'elle se situe hors de la Nature. D'un autre côté, par les phénomènes de chute et d'incarnation, l'éternité pénètre le temps. Au sein de la nature éternelle, l'éternité est en fait relative puisque l'évolution de Dieu se déroule progressivement suivant l'interaction du cycle une plénitude lumineuse : « En lui, tous les instants sont réunis en un seul. » Quant au temps tel que nous l'expérimentons, il a été créé à la suite de la rébellion luciférienne, et au même moment que la nature terrestre. Il est une émanation et une expression dégénérée de l'éternité¹⁰⁴ :

« Nous sommes enfants de l'éternité ; mais ce monde est une génération hors de l'Eternel, et sa *saisissabilité* prend sa source dans la colère. Sa racine est l'éternelle nature ; mais sa génération n'ayant pas été ainsi dès l'éternité, est une brisure, et tout doit aller de nouveau dans la substance éternelle. »

b) La création de l'espace

Nous pourrions dire la même chose à propos de l'espace et des rapports qu'il entretient avec l'éternité. Il existe trois mondes d'après Böhme, qui correspondent à un espace unique. L'espace comme le temps est un principe médiateur, un moyen terme entre l'éternité pure et incommutable, et le temps de notre monde. Il existe un méta-espace symbolisé par *Sophia* et pénétrant à la fois notre espace intérieur comme notre univers sensible qui en est une émanation altérée. Cet espace métaphysique est le lieu et la matière de toute la création, il est « pur et magnifique ». Le ciel et l'espace sont toujours synonymes sous la plume de Böhme. Le lieu d'habitation du divin n'est pas à chercher loin de nous, comme nous incline à le croire la raison. Mais il est à chercher en chacun de nous, ainsi que dans le ciel de notre monde¹⁰⁵ :

« *Maintenant remarquez.* Si vous voulez considérer ce qu'est le ciel, où il est, ou bien comment il est, vous n'avez pas besoin d'élancer votre pensée à plusieurs milliers de milles d'ici. (...) cependant vous n'êtes pas devenu créature dans ce lieu qui est à plusieurs cent milliers de milles au-delà ; mais dans le ciel de ce monde, qui a en soi

¹⁰³ *De Paracelse à Thomas Mann, les avatars de l'hermétisme allemand*, Editions Dervy, Paris, (2000), p. 113.

¹⁰⁴ Jacob Böhme, in *Confessions*, Chap. 10, verset, 43.

¹⁰⁵ *L'aurore*, chap. 18, verset 23.

une profondeur au dessus de tout calcul humain. (...) Car le vrai ciel est partout, même dans le lieu où vous êtes et où vous marchez. Lorsque votre esprit atteint la génération la plus intérieure de Dieu, et qu'il y pénètre au travers de la génération sidérique et charnelle, dès lors il est dans le ciel. »

La notion d'espace est relative pour Böhme. L'espace est en fait tout ce qui contient les corps, qu'ils soient spirituels ou matériels. Ainsi, il existe un ciel matériel, image du ciel spirituel qui abrite l'Esprit de Dieu ainsi que ses anges. Le ciel visible manifeste le ciel invisible, les deux ciels ne sont que la manifestation double d'une même réalité.

D'après Böhme l'univers est composé en trois parties, il est à l'image de la trinité, il est tripartite et la terre aussi. Martines affirme également que le partage de la terre en trois incombe à Adam, c'est une erreur que de la diviser en quatre points cardinaux comme on a coutume de le faire¹⁰⁶ :

« Mais, dès que cette division en quatre parties ne provient que de la convention des hommes sans la participation divine, elle ne peut être que fausse et trompeuse, par les raisons qui vont suivre.(...) Adam, selon l'ordre qu'il en avait reçu de l'Eternel, fit lui-même la division de la terre en trois parties et non en quatre. »

Adam aurait donc partagé la planète avec ses deux fils Kaïn et Seth, le premier a reçu le Sud, le second le Nord et Adam l'Ouest, quant à l'Est il appartient au divin¹⁰⁷. Martines refuse la conception quatriple de la surface terrestre. La création ayant été opérée selon l'image du triangle. La première instruction des *Leçons de Lyon*¹⁰⁸ est très explicite. Willermoz établit une analogie entre Dieu et un peintre, il affirme que Dieu désirant procéder à la création a imaginé son plan « sous une forme triangulaire ». Par conséquent l'univers physique créé est également ternaire.

Comme nous pouvons d'ores et déjà le constater, la cosmologie et la théologie martinesistes, telles qu'elles apparaissent dans le *Traité*, et dans les *Leçons*, ne sont

¹⁰⁶ *Traité*, & 108.

¹⁰⁷ *Les Leçons de Lyon*, n°15, p. 253.

¹⁰⁸ Ibid. n°1.

pas aussi complexes et développées que celles de Böhme, en tout cas sur de nombreux points.

Au sujet de la création en elle-même, Saint-Martin et son second maître ne semblent pas s'accorder *a priori* avec Böhme. En effet, Martines évoque une création *ex-nihilo*, à partir de la seule volonté divine. Il n'est pas question de chair spirituelle qui servirait de matière première à la création. Böhme, pour sa part, conteste toute création *ex-nihilo*, il s'insurge contre les défenseurs de cette théorie, tout doit avoir nécessairement une racine, de rien, rien ne provient¹⁰⁹. L'imagination divine revêt un caractère magique et mystérieux pour le philosophe de Görlitz¹¹⁰. Il aurait trouvé dans l'oeuvre de Paracelse la confirmation de sa conception sur l'imaginaire divin : l'imagination magique. Cette faculté est en effet intimement liée à la magie qui se trouve être à la source même de la création. L'acte magique consiste à créer des images à partir d'un Néant. Selon lui, la magie est liée à la volonté, c'est par son intermédiaire que naissent les formes idéales. La magie exécute le désir qui émane de la volonté, elle confère à l'imagination son pouvoir créateur. Le caractère magique de l'acte imaginal consiste à créer des formes à partir de rien, il s'agirait donc bien de la création d'une réalité *ex-nihilo*. Or tout dépend de ce que Böhme entend par Néant, ou le « rien ». D'après lui, Dieu procède à la création à partir de son imagination, de ses idées. Or, les formes créées le sont à partir des images auxquelles le cordonnier confère un véritable statut ontologique.

Par conséquent le Dieu de Böhme procède bien à une création *ex-nihilo* dans le sens où le « rien » renvoie à la matière terrestre. Mais en réalité Dieu procède à la création à partir des idées qui ont une réalité substantielle, c'est pourquoi le cordonnier s'insurge contre le concept d'une création sans matière première. A partir du moment où Dieu va commencer à créer à partir du *Salitter*, on ne pourra plus parler de création *ex-nihilo* au sens matériel du terme. On ne sait pas si la doctrine de chair spirituelle, la *Sophia* évoquée par Böhme était vraiment connue de Martines. Il est difficile de connaître avec exactitude l'étendue de son savoir, ses disciples eux-mêmes en étaient apparemment incapables.

¹⁰⁹ *L'aurore*, chap. 19, versets, 55-56.

¹¹⁰ Voir le *Theosopia*, Revue Hermès, n°3, Recherche sur l'expérience spirituelle, Paris, (1964-1965).

Par leur trahison les premiers esprits pervers ont entraîné les hommes dans leur chute, quels sont les moyens qui ont été mis à leur disposition pour renouer le contact avec leur Créateur ?

IV) Les concepts de régénération, de réconciliation, et de réintégration de l'homme et de la matière

La réintégration constitue la troisième et dernière phase de l'odyssée humaine, elle doit survenir après l'émanation glorieuse du premier Adam et sa chute lamentable. Mais il faut bien distinguer la réintégration et la régénération, ces deux termes étant utilisés par Saint-Martin. La réintégration évoque un retour en arrière, aux origines célestes, elle est donc tournée vers le passé ; quant à la régénération elle concerne plutôt l'avenir, dans le sens où l'homme est appelé à se ressourcer dans le temps, à établir une nouvelle genèse, comme le souligne Nicole Jacques-Lefèvre. La régénération ne s'accomplit que suite à l'action du « Réparateur », elle est donc une sorte de réparation précédant la réintégration finale. La régénération s'effectue par l'action du Saint-Esprit. Néanmoins, ces deux notions vont dans la même direction car elles invitent l'être humain à dépasser le monde matériel dans lequel il est plongé depuis sa chute, pour atteindre un niveau spirituel supérieur.

Les instructions et la théurgie de Martines sont axées sur le thème de la réintégration, comme le stipule le titre de son manuel. En effet, Matter remarque¹¹¹ que cette doctrine de la réintégration des êtres et de l'univers constitue également la base des instructions du théosophe d'Amboise, « c'est le mandat de sa mission, l'œuvre de sa vie. » Le retour aux origines adamiques constituait donc l'objectif premier des instructions de son premier maître qu'il a fait siennes.

Mais avant prenons aussi garde de distinguer les concepts de réconciliation et de réintégration : la réconciliation est une étape indispensable à la réintégration. La réintégration consiste à retrouver progressivement l'état initial avant la chute du premier homme, elle ne pourra être achevée que lorsque tous les mineurs auront terminé leur rachat ; deuxièmement, grâce au sacrifice du Christ tous les hommes auraient été régénérés et donc réconciliés. La réintégration devra également permettre

¹¹¹ Voir son ouvrage, *Saint-Martin le Philosophe Inconnu*, p. 356.

à l'homme réconcilié avec son créateur de communiquer à nouveau directement avec lui, et ce faisant, de se passer des intermédiaires, les agents. Quant à la réintégration elle s'opère par deux moyens : d'une façon pratique, par des actes, et d'une façon théorique, par la connaissance.

La réconciliation et la régénération ne constituent qu'une étape néanmoins nécessaire à la réintégration finale¹¹² :

« Adam ne peut être réintégré dans ses droits primitifs avant que le cercle des mineurs souillés par son crime n'ait fini son expiation temporelle ; il doit participer jusqu'à la fin à la peine qu'il a causé.

Il a été régénéré, ainsi que tous les hommes ses descendants, par le Christ qui a procuré à tous une seconde naissance spirituelle. La grâce de sa régénération a procuré sa réconciliation personnelle, mais sa réintégration dans ses droits est retardée jusqu'à la purification universelle de sa postérité. »

L'homme doit nécessairement¹¹³ se réconcilier avec le Créateur, afin de réparer la faute commise par Adam. Telle est la tâche des élus *coëns* qui oeuvrent à la fois pour leur propre salut et pour celui de l'humanité. Suite à la prévarication d'Adam, il fut maudit ainsi que la terre elle-même. On peut alors se demander pourquoi Dieu a-t-il autorisé l'homme à se réconcilier avec lui, malgré la trahison qu'il a subi de sa part. La première réponse est la suivante : Dieu est miséricordieux et l'homme a imploré son pardon. Adam a de lui-même reconnu ses erreurs au moment où il a été rejeté sur la terre pour vivre parmi les autres animaux¹¹⁴. De plus, et surtout, Dieu avait fait une promesse immuable à sa créature, celle de toujours couronner ses œuvres. Le Créateur s'est donc vu obligé d'accomplir cette promesse, à contre-cœur¹¹⁵ :

« Dieu, étant pris par Adam par la force de son serment et de son immutabilité, joignit, selon sa promesse, son opération spirituelle à l'opération temporelle d'Adam, quoi que contraire à sa volonté. »

¹¹² *Les leçons*, n° 112.

¹¹³ *Traité*, &49.

¹¹⁴ *Ibid.* &24 et 25.

¹¹⁵ *Ibid.* &30

Après la chute du premier homme, la réconciliation s'est effectuée en plusieurs étapes¹¹⁶. En effet, la première réconciliation d'Adam fut opérée par Hély, le Fils, puis sa première descendance a été réconciliée grâce à Enoch, Noé réconcilia sa seconde postérité tout en procédant à la réconciliation de sa propre descendance. Puis il réconcilia la terre avec celle-ci et par cet acte il réconcilia la terre avec Dieu. La pratique de la théurgie et de la prière est venue compléter ces actions divines.

Au niveau théorique, la réintégration en passe par la connaissance de l'Eternel, de la matière, des esprits émanés avant l'homme, bons et mauvais, et de l'esprit humain. C'est également grâce à cette connaissance que la réintégration de la matière et de l'âme humaine passive et active, pourra s'effectuer. Mais en quoi consiste la réintégration de la matière ?

Il s'agit en réalité de la forme corporelle de l'homme déchu. En effet, lors de sa prévarication, Adam a changé sa forme spirituelle glorieuse en une forme matérielle passive, et impure car contraire à la volonté divine¹¹⁷. Par conséquent la réintégration concerne aussi bien l'âme humaine que la matière souillée de notre monde.

Böhme n'évoque pas la réintégration, il mentionne en revanche la régénération, s'inscrivant par ce fait dans la mouvance rosicrucienne¹¹⁸ :

« De Dieu nous sommes nés, dans le Christ nous mourons, par le Saint-Esprit nous sommes régénérés. »

La régénération est selon Böhme le fait de la seconde naissance, il s'agit de la prise de conscience de notre origine divine et de notre destinée spirituelle rendue possible par l'action du Saint-Esprit. Cette régénération ne peut s'accomplir que si l'homme laisse pénétrer en lui la volonté divine.

Grâce au *Traité* de Martines et aux *Leçons de Lyon* nous pouvons constater les nombreuses concordances entre la théosophie de Saint-Martin et celle de Böhme. Les problèmes de l'émanation, de l'existence réelle et de la rébellion des mauvais esprits, les causes de la prévarication d'Adam et les conséquences de sa chute, la création

¹¹⁶ Ibid. & 33

¹¹⁷ *Traité*, &23-24.

¹¹⁸ Cité par Gerhard Wehr, in *Jacob Böhme*, Cahiers de l'hermétisme, p. 88.

accidentelle de la terre et du temps, ces questions ont toutes des liens de parenté avec les révélations böhmeennes. Les doctrines de l'imagination divine et de la Sagesse sont également présentes chez ces deux auteurs, elles sont néanmoins moins élaborées dans les écrits du théosophe d'Amboise, nous en avons expliqué les raisons.

Et aussi, leur reconnaissance respective de la liberté originelle dont tous les esprits émanés bénéficiaient et qui les a conduit à leur perte. Ils accordent enfin un pouvoir magique à la signification mystérieuse et symbolique des nombres, malgré certaines différences relevant davantage de la forme que du fond.

Il convient néanmoins de relever quelques différences significatives entre la « doctrine » de Saint-Martin à cette époque et celle de son second maître. Ces écarts nous aideront à mieux cerner l'évolution de la pensée de Saint-Martin et son rapprochement envers le cordonnier allemand.

En ce qui concerne la connaissance de Dieu d'abord, l'une des caractéristiques de Böhme est de souligner le côté obscur et ténébreux du divin, par le terme d'*Ungrund*. Or la notion d'Indéterminé est inexistante dans les enseignements de Saint-Martin. De plus, le théosophe d'Amboise ne fait pas référence à un Dieu dynamique évoluant avec le temps et à l'aide des hommes. Conformément aux instructions de Martines, la notion de personnes concernant la trinité est rejetée comme constituant une source d'erreur. L'interaction du temps et de l'éternité est beaucoup plus complexe dans la cosmogonie de Böhme. Enfin, la nature androgyne de Dieu mi-masculin, mi-féminin ne figure pas dans les premiers traités du maître de Martines. Les visions du cordonnier concernant la Sophia céleste ne se retrouvent pas dans les instructions et des *Leçons de Lyon*.

Au sujet des intentions des auteurs, elles semblent également diverger. Böhme écrit avant tout pour fixer ses pensées, son premier but ne consiste pas à divulguer des leçons, il décrit « simplement » ce qu'il voit par l'esprit : la vie intra-divine. Il cristallise ses visions pour un mémorial. Cependant, il prétend de temps à autre écrire pour instruire, il désire faire profiter ses lecteurs des connaissances qu'il a obtenues par la grâce de Dieu¹¹⁹ :

¹¹⁹ Cf. *L'aurore naissante*, chap. XVIII, verset 5, p. 291.

« Car je n'agis ici par aucun désir de gloire, mais pour donner une humble instruction, par laquelle les œuvres de Dieu puissent être un peu mieux connues du lecteur (...) »

Dieu constitue le cœur de son discours, la condition humaine est certes dévoilée et critiquée, mais elle ne représente pas son centre d'intérêt. Même si le cordonnier exhorte ses lecteur à la régénération, il recherche son propre salut, ainsi que le cœur de Jésus-Christ. En effet, la cosmogonie et la théogonie sont extrêmement développées dans son œuvre, mais il avoue n'avoir jamais cherché à connaître toutes ces vérités qui lui ont été révélées, ce qui est contraire à Saint-Martin.

Enfin, la théurgie est totalement absente des écrits böhméens, en cela le cordonnier de Görlitz confirmera Saint-Martin dans son éloignement progressif des pratiques théurgiques enseignées son premier maître. La seule communication qu'il préconisera avec Dieu et ses intermédiaires est la voie directe, le cœur et la prière.

A l'occasion de son premier livre le théosophe d'Amboise dévoilera pour la première fois aux profanes la doctrine de la réintégration. Saint-Martin commença à rédiger *Des erreurs et de la vérité* à la fin de l'année 1773, entre septembre et décembre, plus exactement, mais ce livre ne paraîtra que deux années plus tard, soit en 1775. Sa parution coïncide avec la période lyonnaise des *Leçons de Lyon*. Avec ce premier livre, Saint-Martin divulgue au public, mais de façon voilée la doctrine ésotérique de Martines mort un an plus tôt, le 20 septembre 1774, en l'appliquant à la religion chrétienne. D'aucuns ont considéré qu'il trahissait son maître avec cette publication, comme Bacon de la Chevalerie (1731-1821) par exemple. Ce dernier a accusé Saint-Martin d'avoir enfreint le secret de la doctrine de la réintégration. Une lettre de Willermoz du 12 août 1821 à Jean de Turkheim atteste le contraire, il reconnaît à Saint-Martin le mérite d'avoir réussi à masquer les point importants des instructions de Martines, tout en dévoilant ceux qui pouvaient être connus et compris.

Chapitre II

Les enjeux philosophiques et anthropologiques de la doctrine de Saint-Martin dans ses premiers ouvrages et ses point communs avec les révélations mystiques de Jacob Böhme

Dans les *Leçons de Lyon*, Saint-Martin se contente de reprendre les instructions de son Maître. Après avoir pris connaissance de leur teneur, voyons comment le Philosophe Inconnu fait coïncider le savoir dispensé par son maître Pasqually, avec ses réflexions philosophiques personnelles, dans ses écrits.

Le théosophe d'Amboise n'est pas un philosophe au sens classique du terme, c'est un illuminé, un gnostique. En effet, en considérant le contenu ésotérique et biblique de sa pensée, nous constatons une impossibilité de prouver philosophiquement ses thèses. Néanmoins, il signe ses ouvrages avec le pseudonyme du « Philosophe Inconnu » dans le sens où à l'instar des élus *coëns* sa définition de la philosophie est étymologique. Il est un amant de la sagesse et à ce titre un véritable philosophe au sens antique du terme. Saint-Martin est motivé par deux grandes tendances : la première consiste à remettre en question la philosophie matérialiste et plus particulièrement le sensualisme très en vogue à son époque ; la seconde réside dans l'exhortation à la régénération et à la réintégration, comme l'atteste la plupart de ses ouvrages.

Louis-Claude de Saint-Martin s'intéresse à la philosophie dès son jeune âge, il admire Rousseau, en revanche il critique vigoureusement le sensualisme de Condillac à travers celui qu'il juge comme son mauvais disciple : Garat. D'où la controverse avec ce dernier à l'Ecole Normale. Il lit Abadie, Montesquieu, Descartes, Voltaire et Burlamaqui. La lecture de ce dernier aurait engendré une sorte de déclic spirituel¹²⁰ :

« J'éprouvais alors une sensation vive et universelle dans tout mon être, que j'ai regardée depuis comme l'introduction à toutes les initiations qui m'attendaient. »

¹²⁰ Saint-Martin a lu ses *Principes du droit naturel* à dix-huit ans, voir *Mon portrait historique et philosophique*, publié par R. Amadou, Paris, (1961), p. 146.

Le théosophe adopte une position assez paradoxale, Nicole Jacques-Lefèvre¹²¹ remarque que tout en adhérant à la problématique des Lumières, de part ses centres d'intérêt, il s'en démarque en même temps quant à ses résultats. Il est vrai que Saint-Martin se tient informé des découvertes scientifiques de son temps, il met par exemple en parallèle ses connaissances mystiques avec les théories physiques reconnues, telles que celles de Newton ou de Kepler. Dans un souci d'intégrité intellectuelle, il reconnaît les atouts méthodologiques de ses « adversaires » ainsi que leurs bonnes intentions quand il s'agit de dénoncer les dérives d'un mauvais usage de la raison¹²² :

« On a beaucoup déclamé contre la doctrine et la philosophie du siècle, et moi-même je peux me compter au nombre de ses adversaires. Il fallait cependant peser avec soin les arrêts qu'on a portés contre elle, de peur de les rendre trop rigoureux, et par conséquent injustes. Cette philosophie a plus attaqué les travers de l'esprit que les vertus du cœur. Elle s'est révoltée contre tout ce qui ne parlait pas assez clairement à l'intelligence, sans avoir d'abord pour objet d'attaquer d'abord les choses respectables. »

Saint-Martin préfère l'utilisation des images et des symboles aux concepts pour exprimer sa pensée. Ce point commun avec Böhme résulte de la difficulté à conceptualiser les intuitions mystiques, c'est-à-dire à faire passer dans le langage usuel des révélations qui dépassent le cadre de la vie terrestre¹²³. De plus, le théosophe a régulièrement recours au procédé analogique comme en témoigne par exemple le titre de son deuxième écrit, le *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et la nature*¹²⁴. Toutes les choses ainsi que les êtres sont en étroite relation, Dieu, l'homme et la nature sont intimement unis par des liens intimes plus ou moins complexes, plus ou moins purs.

Les premiers livres du Philosophe Inconnu s'articulent autour de la question de l'accès à la connaissance, elle constituerait à ses yeux une quête essentielle de l'homme. Son initiation spirituelle placée sous l'égide de Pasqually, mêlée à ses

¹²¹ Opus cité, p. 85.

¹²² *Œuvres posthumes*, I, 277-278, à voir.

¹²³ Voir l'article de P. Deghaye : « Jacob Boehme ou de la difficulté du discours sur Dieu », dans les actes du colloque Boehme, Paris, Vrin (1979).

¹²⁴ Consulter à ce sujet l'ouvrage de N. Jacques-Lefèvre sur la notion de rapport, opus cité, partie II, pp. 109-120.

spéculations philosophiques personnelles ont données lieu à la rédaction de plusieurs écrits théosophiques, dont le premier *Des erreurs et de la vérité* publié en 1775, alors qu'il est âgé de trente deux ans a connu un certain succès et a contribué à le faire connaître notamment en Allemagne. En réalité, l'enseignement ésotérique judéo-chrétien de Martines a permis à son fervent disciple de formuler des objections sérieuses, ainsi que des réponses aux apories dans lesquelles se fourvoyaient à ses yeux les philosophes empiristes et les athées de son siècle, au sujet de la religion, de la destinée humaine, et du désir de connaissance qui habite l'être humain depuis ses origines.

I) Les enjeux philosophiques : la critique du matérialisme et la philosophie de la nature, la philosophie du langage, le désir de connaissance, l'imagination créatrice de Dieu, la temporalité, la liberté, le temps et l'espace

1) La critique du matérialisme et la mise en exergue de la philosophie de la nature

Les premiers ouvrages de Saint-Martin étaient destinés à combattre les méfaits de la philosophie matérialiste, de l'athéisme et surtout les thèses sensualistes relatives à la formation des idées et de la connaissance. Par exemple, *Des erreurs et de la Vérité* a été rédigé en réaction contre l'*Antiquité dévoilée* de Boulanger. Il s'agit d'une critique du matérialisme, de l'empirisme, du mécanisme, du sensualisme, de l'athéisme et des religions révélées. Saint-Martin y dénonce les erreurs de la philosophie matérialiste ainsi que celles commises par les religions dites révélées, au sujet du christianisme. Boulanger semble très proche de la théorie freudienne concernant le fondement des religions. Saint-Martin s'insurge contre cette thèse « psychologique » qui fait des religions de simples palliatifs aux peurs des hommes engrangées par la toute puissance de la nature :

« C'est à Lyon que j'ai écrit le livre *Des erreurs et de la vérité*. Je l'ai écrit par désœuvrement et par colère contre les philosophes. Je fus indigné de lire dans Boulanger, que les religions n'avaient pris naissance que dans la frayeur occasionnée par les catastrophes de la nature. Je composais cet ouvrage vers l'année 1774, en 4 mois de temps et auprès du feu de la cuisine, n'ayant pas de chambre où je pusse me chauffer. »

Saint-Martin tout en reconnaissant certains bienfaits du rationalisme, pensait que paradoxalement, l'une de ses expressions, à savoir le sensualisme, dégrade l'homme au lieu de l'élever. Le théosophe a mené son combat contre le matérialisme toute sa vie comme en témoigne « la bataille Garat ». Le *Tableau naturel* est encore une nouvelle occasion pour Saint-Martin de dénoncer les erreurs des matérialistes et des athées. Le quatrième chapitre notamment est consacré à la critique de ces systèmes de pensée.

Sa réflexion philosophique le conduit à s'interroger sur l'origine et la valeur des récits mythologiques, ainsi que sur les erreurs d'interprétation dont ces récits ont été victimes. Sa critique des doctrines sensualistes l'a aussi conduit à rejeter les théories scientifiques évolutionnistes pré-darwiniennes. Dans le *Tableau naturel* il écrit qu'une : « (...) pierre ne devient pas un arbre », un animal ne se transforme pas en homme. Il reconnaît l'évolution au sein d'un même règne, mais il récuse le saut brusque voire progressif entre deux règnes¹²⁵ :

« Nous devons combattre ici un faux système, renouvelé dans ces derniers temps, sur la nature des choses, dans lequel on suppose pour elles une perfectibilité progressive, qui peut successivement porter les classes et les espèces les plus inférieures aux premiers rangs d'élévation dans la chaînes des Etres, de façon que, suivant cette doctrine, on ne sait plus si une pierre ne pourrait pas devenir un arbre, si l'arbre ne deviendrait pas un cheval, un cheval, un homme, et insensiblement un Etre d'une nature encore plus parfaite. (...) Chaque classe, chaque famille a sa barrière, que nulle force ne pourra jamais franchir. »

De plus la spécificité de chaque espèce est due à son caractère fixe et immuable qui nous permet de la nommer. La preuve qu'il avance est sous nos yeux : la particularité et la supériorité de l'homme sur les autres êtres de la création universelle nous prouve qu'il est un être à part dans la création.

L'auteur du *Tableau naturel*¹²⁶ retourne très habilement contre eux-mêmes l'argumentation des athées et des matérialistes. En voulant démontrer l'inexistence de

¹²⁵ *Tableau naturel*, chap. 3, p. 51.

¹²⁶ Ibid. chap. IV, pp. 61-62.

Dieu, ils ne font au contraire que la reconnaître, en la suppléant par la matière ; et de ce fait ils se prennent pour celui qu'ils mettent tout en œuvre pour réfuter. C'est la matière qui est déifiée, et ce sont eux par la même occasion :

« Car si l'athée et le matérialiste répugnent à croire au Dieu invisible, au Dieu qui s'est peint dans leur âme, ils ne font, lorsqu'ils lui substituent la matière, que transporter sur elle les attributs du Principe vrai, dont leur essence les rend à jamais inséparables : ainsi cette idole est toujours un Dieu, qu'ils nous annoncent. »

En se glorifiant d'être détenteurs de la vérité ils s'octroient le statut de Dieu, car l'omniscience est une des ses principales caractéristiques. Saint-Martin prouve par cette démonstration que l'homme ne peut pas échapper à son créateur, même en s'opposant à son existence il ne fait paradoxalement que la prouver.

David Bates¹²⁷ a consacré un article sur la place de la théosophie dans les débats philosophiques du siècle des Lumières. L'auteur veut montrer par son étude sur Saint-Martin, la face cachée de la pensée du XVIII^e siècle, en France. Il pense que l'étude des mystiques de la fin de ce siècle éclairé pourrait nous aider à mieux saisir la philosophie européenne des Lumières. Le fait d'occulter sa dimension théosophique nous voile une partie de son message et par là même de sa vérité¹²⁸ :

« A ce propos, je ne veux pas revendiquer l'intégration de Saint-Martin aux Lumières, mais une lecture compatissante de ces penseurs complexes et généralement incompris, peut, je pense, nous aider à élargir notre compréhension de la philosophie européenne de la fin du XVIII^e siècle, particulièrement c'est important (quoi que souvent négligé) ses dimensions transcendantale et théologique. »

Cet auteur insiste sur l'erreur commise à l'époque et à l'heure actuelle, à l'encontre de l'illuminisme, le fait d'ignorer ce courant de pensée nous empêche d'avoir une connaissance objective de la philosophie propre à cette période cruciale de l'histoire des idées.

¹²⁷ In *Journal of the history of ideas*, "The Mystery of Truth : Louis-Claude de Saint-Martin's Enlightened Mysticism, volume 61, octobre (2000).

¹²⁸ Ibid. p. 637, traduit par moi.

Le premier livre de Saint-Martin, plus théosophique que philosophique, bien que très apprécié en Allemagne, a été fortement contesté par certains philosophes des « Lumières » et quelques hommes de lettres de son époque. Il a même été condamné en Espagne longtemps après sa parution française¹²⁹. Voltaire s'étant procuré l'ouvrage par l'entremise d'un ami de d'Alembert, l'a critiqué sévèrement et ouvertement¹³⁰ :

« Je crois que jamais personne n'a imprimé chose plus absurde, plus obscure, plus folle, et plus stupide. »

Ce jugement de valeur témoigne de l'état d'esprit de cette période. Voltaire comme bon nombre de ses contemporains, n'étant pas initié à ce type de connaissance, était incapable d'en saisir la teneur et la profondeur. Le philosophe était tributaire de la mentalité de son époque. Durant cette période le mysticisme était considéré comme « une sous-rubrique ». On pensait d'une manière générale que les mystiques rejetaient tout bonnement le monde des apparences pour lui préférer un univers invisible et fantasmagorique. Cette opinion caricaturale témoignait de l'ignorance dans lequel se trouvait la plupart des penseurs de ce siècle à ce sujet. On avait l'habitude d'adopter une attitude manichéiste avec d'un côté les partisans du rationalisme et du matérialisme, et de l'autre les illuministes adeptes du spiritualisme. Néanmoins, Saint-Martin et ses partisans faisaient figure de moyen terme entre ces positions extrêmes.

Dans le même mouvement, L. S. Mercier a caricaturé la pensée de Saint-Martin et de ses adeptes, il a non seulement assimilé le martinisme à une pensée sectaire, dans son volumineux ouvrage intitulé *Le Tableau de Paris*¹³¹, mais il lui a également reproché de régresser sur la voie de la connaissance, au lieu de suivre la pente ascendante des Lumières. Par sa critique de l'ouvrage de Saint-Martin, Mercier symbolise la mentalité du rationalisme ambiant et ses considérations péjoratives sur l'illuminisme. Barnave, un révolutionnaire, aurait lui aussi rangé la mystique martiniste parmi les autres « folies métaphysiques » de ce siècle.

¹²⁹ Saint-Martin, *Mon portrait historique et philosophique*, (1789-1803), publié par Robert Amadou, (1961), n°861, p. 370.

¹³⁰ Citée par David Bates, pp. 635-636, et traduit par moi.

¹³¹ Voir le chapitre 519, consacré aux martinistes, section 39, (1783), pp. 450 et suiv...

Saint-Martin oppose à ces philosophies matérialistes et mécanistes une pensée basée sur une approche qualitative de la nature. La nature participe à la vie divine, elle a besoin d'être réintégrée à l'instar de l'homme. Saint-Martin se situe dans la lignée de la *Naturphilosophie* de Paracelse et de Böhme. Dans son ouvrage intitulé *De la signature des choses*, le cordonnier allemand expose en détail sa théorie des signatures : « Toute chose présente au-dehors la signature de ce qu'elle est au-dedans. »¹³² L'extérieur renvoie à l'intérieur, la nature contient des signes de l'existence de Dieu. Böhme exhorte ses lecteurs à l'observer attentivement, afin de décrypter ces signes. Le créateur se révèle dans la nature, elle constitue le lieu de sa manifestation extérieure¹³³. Le lieu de sa révélation intérieure étant l'esprit humain. De plus, en ce qui concerne l'homme, Böhme prétend que la signature est « l'habitable » de l'esprit humain, il la compare d'une façon générale à un luth silencieux et invisible qui attend d'être vibré pour être perçu. L'esprit aurait été modelé sur l'image de Dieu. Lorsque les cordes de cet instrument sont touchées, le son émis révèle la signature de chaque chose et être¹³⁴ :

« La signature se situe au niveau de l'essence. Elle est comme un luth qui serait silencieux, en elle-même elle est muette et inintelligible. C'est lorsqu'on la fera vibrer qu'on en discernera la figure, la forme, la composition, la tonalité. »

La résonance fait parler la signature, la manifeste, la révèle. Le bien comme le mal sont dévoilés par la signature que toute chose et tout être possède. Les règnes animal et végétal sont également dotés de signatures qui leur sont propres. Nous pouvons également rapprocher la « signature » de Böhme avec le « germe » de Saint-Martin. Le germe invisible contient en puissance toutes les potentialités d'un être ou d'une chose. A l'image d'un germe matériel, il est destiné à se développer, afin de manifester son essence. Le théosophe français utilise une métaphore organique, il compare le germe invisible, la signature avec les germes végétaux¹³⁵ :

¹³² Chap. I, n° 11, p. 49.

¹³³ Ibid. chap. III, n° 1, p. 65.

¹³⁴ Ibid. chap. I, n° 5, p. 48.

¹³⁵ *Tableau naturel*, chap. IV, pp. 69-70.

« Lorsque les germes matériels produisent leur fruit, ils ne font que manifester visiblement les facultés ou propriétés qu'ils ont reçues par les lois constitutives de leur essence. »

La grossièreté d'un germe est proportionnelle à la vitesse de sa croissance, Saint-Martin en déduit que les germes de la nature physique sont grossiers dans la mesure où il se développent lentement. En revanche¹³⁶ :

« (...) la Création générale étant le fruit d'un Principe et d'un germe qui ne sont point corporels, mais qui sont invisibles, comme les mobiles intérieurs, qui nous dirigent dans tous nos actes, cette Création générale doit être née dans le temps. »

Dans le *Tableau naturel* comme plus tard dans *Ecce Homo*, puis dans sa controverse avec Garat, et suivant les instructions de Martines, le Philosophe Inconnu évoque la théorie des « signatures » et des signes, « doctrine » selon laquelle Dieu aurait placé dans la nature physique et en l'homme lui-même des indices de sa présence, et des événements futurs au sein même de notre environnement. Selon Saint-Martin nous pouvons donc supposer que Dieu par sa sagesse nous a laissé des signes de sa magnificence, signes qu'il nous incombe d'interpréter. Le théosophe en conclut que l'homme est nécessairement le témoin privilégié aux vues de toutes ces empreintes divines, car il a été façonné à l'image de Dieu¹³⁷ :

« Mais parmi tous ces signes ou ces témoins, quel autre que l'homme pourrait être plus digne de notre attention et nous révéler les plus grandes réalités ? »

En effet, l'homme étant destiné à refléter l'image divine, il est l'être le mieux placé pour nous faire connaître Dieu. Il est la référence principale, la signature d'où il convient de partir pour comprendre Dieu et l'univers. Mais à cause de son orgueil et de sa faiblesse l'homme a perdu certains de ses privilèges d'où le titre ambivalent choisi par Saint-Martin. En effet, « Voici l'homme ! » est un renvoi à la fois sa lamentable condition terrestre, mais également ce que devait être sa vocation

¹³⁶ Ibid. chap. XIII, p. 231.

¹³⁷ Cf. *Ecce Homo*, chap. I, pp. 9-10.

première, car le Christ est l'image, l'incarnation simultanée des deux natures, humaine et divine.

L'objectif du véritable philosophe consiste donc à déchiffrer ces empreintes divines et pourtant immanentes, en vue de la connaissance de Dieu de l'homme et de l'univers. Il faut toutefois prendre garde à la tentation trop facile consistant à associer la théorie des « signes » avec le panthéisme ; la terminologie employée par Saint-Martin avec notamment la notion d'émanation interdit cette association douteuse. Il consacre d'ailleurs un passage sur la réfutation de la doctrine panthéiste¹³⁸.

Saint-Martin entrevoit lui aussi le lien intime qui relie Dieu, l'homme et la nature, comme l'atteste le titre de son ouvrage. Dieu, l'homme et la nature sont étroitement unis dans une relation d'interdépendance. La nature porte l'empreinte de son créateur, mais Dieu laisse l'homme libre de voir les signes divins et d'y répondre. Rappelons que Martines avait déjà soulevé brièvement cette théorie dans son traité. Néanmoins, et à l'instar de Böhme, Saint-Martin ne confond pas pour autant Dieu avec la nature. La nature est le temple de l'Eternel, ainsi que son corps physique, mais elle ne se confond pas pour autant avec lui.

La nature n'est donc pas considérée comme un simple environnement, elle est en revanche perçue comme un être vivant « à part », participant au tout. Néanmoins elle n'a pas de raison ni de volonté étant entièrement gouvernée par son créateur. Le théosophe constate à la fois le chaos qui règne dans l'univers et son harmonie, il regarde la nature comme la scène de la révélation divine. Au début du deuxième chapitre du *Tableau naturel*¹³⁹ Saint-Martin insiste sur cette ambiguïté relative à l'univers :

« Mais en nous offrant ce spectacle majestueux d'ordre et d'harmonie, il nous manifeste encore plus évidemment les signes de la confusion, et nous sommes obligés de lui donner, dans notre pensée, le rang le plus inférieur : (...). »

Dans sa relation avec Dieu, la nature est moindre par rapport à l'homme pour trois raisons : premièrement elle n'est pas rationnelle en elle-même, elle n'a de ce fait

¹³⁸ Ibid. chap. II, p. 32.

¹³⁹ Ibid. p. 31.

aucune relation personnelle avec son créateur et par conséquent elle ne peut pas agir sur ses puissances et donc sur lui ; deuxièmement, elle est « étrangère » à Dieu étant totalement composée de matière ; troisièmement, la nature n'appartient pas à l'essence divine, contrairement aux hommes et aux anges. De cette façon, Saint-Martin en profite pour critiquer le panthéisme, la nature étant un mélange d'harmonie et de chaos elle ne peut pas se confondre avec Dieu¹⁴⁰.

Outre les reproches adressés aux matérialistes, Saint-Martin a opposé aux sensualistes une philosophie du langage personnelle héritée en partie de Martines, et s'accordant déjà avec celle de Jacob Böhme qu'il ne connaît pas encore.

2) La philosophie du langage

La question du langage tient une place centrale dans l'œuvre de Saint-Martin, elle n'a cessé d'évoluer comme l'attestera son intervention à l'Ecole Normale. Cette question a été élaborée en réaction contre les doctrines des Lumières. En effet, il est important de rappeler que le théosophe ne se situe pas en marge des philosophies de son temps, même s'il s'en démarque ; bien au contraire, il se tient informé des découvertes philosophiques et scientifiques de son époque. De ce fait, Saint-Martin connaît bien les thèses en vogue, celles concernant l'origine des langues retiennent particulièrement son attention. Les thèses de Locke et de Condillac ne le satisfont pas car elles ont en commun de concevoir le fondement des langues comme un apprentissage artificiel et conventionnel. Or, elles ne touchent pas à l'essence de l'homme, c'est-à-dire à Dieu. Entre les deux points de vue extrêmes sur la nature du langage, c'est-à-dire les innéistes et les idéologues, Saint-Martin trouve sa place, il est plus proche de Rousseau¹⁴¹.

Le langage est à la fois inné et en même temps appris. En faisant référence à sa théorie des « germes » il montre que les différentes langues dérivent d'un langage originel céleste, dont le noyau est renfermé en chacun de nous. Les sens ne faisant que ré-actionner ce germe silencieux, ils ne sont en aucun cas eux-mêmes à l'origine de nos connaissances et de la parole. Ils sont en revanche des facteurs déclenchant.

¹⁴⁰ Ibid. p. 32.

¹⁴¹ Voir l'article de D. Bates, opus cité, pp. 645-648.

Dans *Des erreurs et de la vérité*¹⁴², le théosophe amorce déjà sa philosophie du langage, auquel il consacre quelques passages. La parole serait une « caractéristique ontologique » de l'homme, Dieu étant lui-même Logos, par conséquent l'homme émané à son image est un être de parole. Pour Saint-Martin le langage n'est pas une invention humaine comme le pensent les sensualistes, il ne résulte pas d'une convention originelle. Le langage serait le signe de Dieu en l'homme. Le titre de ce premier livre est déjà très significatif en lui-même de la pensée de son auteur, il indique qu'il existe une pluralité d'erreurs mais que la Vérité est Une. Saint-Martin y dénonce les errances de la raison humaine qui s'achemine sur les sentiers de la Vérité. Philosophiquement, Saint-Martin est très proche de l'idéalisme platonicien et du kantisme qui distinguent entre l'être et l'apparaître, entre le noumène et le phénomène. Mais contrairement à Platon, les apparences ne sont point trompeuses, elles sont au contraire les signes du divin, elles doivent nous guider sur le chemin qui mène au savoir absolu. Néanmoins les phénomènes doivent être décryptés, décodés. A ses yeux la nature physique est une déformation et une altération du principe unitaire divin ; comment parvenir à la Vérité dans ces conditions ? Il suffit de dépouiller le réel de son hétérogénéité et d'en dégager l'unité sous-jacente.

Le problème du langage est traité par Saint-Martin dès son premier livre, mais il est approfondi dans le *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers* aux chapitres IV et VI et à L'Ecole Normale, le 9 ventôse en III¹⁴³ :

« Saint-Martin a défié la doctrine sensualiste de Garat, héritée de Condillac. Leur débat a été publié par la suite. Saint-Martin a prétendu que la difficulté conceptuelle autour de l'origine du langage a prouvé que l'homme avait en lui-même une nature sociale et morale, exprimée dans le langage, une idée qu'il aurait développé davantage dans divers écrits de cette période. »

Le langage serait l'expression de notre nature profonde et non pas une fabrication artificielle, son essence serait divine. D. Bates a constaté que ce débat philosophique avec Garat a donné lieu à une réflexion sur les rapports du langage avec l'intelligence. Il rapporte le titre de l'un de ses travaux « Déterminer l'influence des signes sur la formation des idées » pour montrer à quel point le théosophe a su adapter ses

¹⁴² Voir à la fin de l'ouvrage.

¹⁴³ D. Bates, opus cité, p. 646. Traduit par moi.

connaissances théosophiques au domaine de la « psychologie linguistique idéologue ». D. Bates fait allusion à son *Essai sur les signes et les idées*¹⁴⁴.

a) L'origine céleste du langage et de l'écriture

Saint-Martin évoque l'existence de « signes primitifs » intermédiaires et extérieurement invisibles, entre les « facultés créatrices » divines et les choses sensibles. Ils sont comme des substances médiatrices entre le spirituel et le matériel, du fait de l'hétérogénéité de ces deux mondes. Les signes primaires favorisent la cohabitation et l'union des essences opposées ; ils ne sont pas aléatoires, ils sont au contraire déterminés selon leur essence et leur « nombre ». Ces signes se retrouvent dans tout ce qui compose le monde physique, et donc dans les actes matériels humains¹⁴⁵ :

« (...) il ne peut, dis-je, imaginer aucune forme, exécuter même un seul mouvement volontaire ou involontaire, qui ne tiennent à ces modèles exclusifs, dont tout ce qui se meut, tout ce qui dans la Nature, n'est que le fruit et la représentation. »

Dans ses créations l'homme se base inconsciemment sur les archétypes primitifs, il ne fait qu'exprimer à un degré ontologique moindre l'activité créatrice divine. Dans la suite de son raisonnement Saint-Martin s'élève à l'expression de la pensée. Selon lui, la parole et l'écriture sont également fondées sur des signes et des tonalités primaires. Si la sagesse divine a ordonné la nature selon des lois fixes et immuables pour les phénomènes naturels, alors à plus forte raison, les pensées qu'elle nous insuffle ainsi que leur expression doivent être médiatisés par des signes primaires¹⁴⁶ :

« (...) ainsi tous les mots que nous voudrions composer, imaginer, fabriquer, seront toujours des assemblages tirés de ces caractères primitifs, (...) Ces sons et ces caractères primitifs étaient les vrais signes sensibles de nos pensées, ils doivent être aussi les signes sensibles de l'unité pensante, car il n'y a qu'une seule idée, comme il n'y a qu'un seul Principe de toutes choses. »

¹⁴⁴ Opus cité, pp. 169-238.

¹⁴⁵ Voir le *Tableau naturel*, chap. VI, p. 63.

¹⁴⁶ Ibid. p. 65.

Derrière la diversité des langues se cache d'une part l'expression de la pensée divine, qui est unique, et d'autre part la langue adamique universelle.

Dans les débats philosophiques sur l'origine du langage, Saint-Martin opte pour l'antériorité des signes sur le langage. Les signes doivent porter l'essence des choses qu'ils désignent. L'écriture témoigne de l'avancée intellectuelle d'un homme ou d'un peuple¹⁴⁷. Le théosophe critique l'aspect conventionnel et artificiel du langage. A ses yeux l'homme n'aurait pas pu avancer sur le sentier de la connaissance sans l'existence de signes fixes et immuables garants de l'authenticité du savoir¹⁴⁸ :

« Par conséquent, les signes et les hiéroglyphes relatifs à la Nature physique n'ont pu dépendre de la convention arbitraire de l'homme(...). »

L'aspect conventionnel et artificiel ne s'accorde pas avec la réalité en perpétuel mouvement. De plus les objets portent en eux-mêmes leur propre dénomination permettant de les identifier durant leur absence visuelle¹⁴⁹. Le théosophe en appelle à l'observation des différentes nations ; en effet, elles communiquent toutes par deux moyens : soit par les objets, soit par les mots correspondants.

b) La multiplication des langues : la tour de Babel

Saint-Martin constate l'existence de deux langues supérieures et appartenant à l'homme céleste car surpassant les langues courantes et « vulgaires » terrestres.¹⁵⁰ La première est dotée d'un alphabet très réduit puisqu'il ne comporte que quatre lettres (*yod, hé, vav, hê*)¹⁵¹ ; la seconde en a vingt-deux, elle a servi aux créations intellectuelles et matérielles. Le premier homme a été privé de ces langues lors de sa chute. L'auteur constate l'existence de « langues fausses » opposées aux langues citées, celle qui s'oppose à la première est composée d'un alphabet à deux lettres, et l'alphabet de celle qui fait face à la seconde à cinq lettres.

¹⁴⁷ Ibid. chap. XII, p. 206.

¹⁴⁸ Ibid p. 203.

¹⁴⁹ Ibid. p. 204.

¹⁵⁰ Ibid. chap. VI, p. 97.

¹⁵¹ Voir le Cahier des langues de Louis-Claude de Saint-Martin, in *Les cahiers de la tour saint-Jacques*, n° VIII, 1961, l'article « l'auxiliaire du verbe être », pp. 150-151.

La diversité des langues et la perte des langues supérieures provient par conséquent de la chute primitive, et des chutes successives. A l'époque du déluge, une nouvelle subdivision des langues s'est produit qui eut pour effet de provoquer une scission auprès du peuple terrien¹⁵² :

« La suite de ce crime fut cette célèbre confusion des langues qui divisa le peuple en plusieurs nations. (...) ils ont pu voir ensuite leur langue commune et primitive s'altérer par le temps et produire une multitude innombrable d'autres langages, presque absolument étrangers les uns aux autres. »

Saint-Martin fait référence au mythe biblique de la tour de Babel qui illustre le passage de la langue pure aux divers langages humains. Cette descente aurait eu pour conséquence de provoquer l'éloignement de l'homme vis-à-vis de son créateur et de mener à une incompréhension entre les hommes. La multiplicité des langues est donc l'indication d'une déperdition du langage humain universel et pur d'Adam ainsi que le signe d'une scission entre les hommes déchus. Cet argument était déjà avancé par Saint-Martin dans son premier livre.

Tous les êtres humains étant dotés à l'instar du créateur des trois facultés suivantes, à savoir : la pensée, la volonté et l'action, ils devaient nécessairement avoir en commun une langue originelle : il s'agit de la langue adamique. Cette langue céleste était la conjugaison de la pensée et de la volonté divines, ce qui explique sa pureté. Le langage de l'Adam céleste était un attribut inné en l'homme, un don naturel, de caractère univoque, il ne laissait aucune place aux malentendus car il obéissait à son principe directeur. De plus cette langue primitive était en parfaite adéquation avec les choses qu'elle désignait. Avec la chute la langue adamique a perdu ce privilège d'univocité et donc de vérité. Elle a fait place, selon Saint-Martin, aux différents langages qui ne seraient que des dégradations de la langue originelle. La multiplication des langues a donné lieu à de nombreuses malentendus entre les hommes, en outre elle creusé un fossé entre les différents peuples.

c) Supériorité de la langue hébraïque

¹⁵² *Tableau naturel*, chap. XIV, pp. 246-247.

Malgré la dégradation de la langue originelle, Saint-Martin reconnaît la supériorité du langage hébreu sur les autres, car il contiendrait le plus grand nombre de vestiges de la langue adamique. Dans le *Tableau naturel*¹⁵³ au début du chapitre XIII, le théosophe reconnaît la richesse de cette langue mais également les nombreux contre-sens que cela implique :

« D'ailleurs les livres des Hébreux, vu leur profondeur et la fécondité de la langue dans laquelle ils ont été écrits, se prêtent à un si grand nombre de sens, qu'ils sont comme un champ de bataille où chaque parti, chaque secte trouve de quoi s'attaquer et de quoi se défendre. »

Le théosophe d'Amboise évoque huit arguments en faveur de la supériorité de l'hébreu sur les autres langues¹⁵⁴ :

- elle provient directement de la langue primitive
- les langues usuelles sont basées sur les objets de la nature et non sur la pensée
- tous les dialectes issus de l'hébreu (le syriaque, l'arabe, le samaritain, et le chaldéen) contiennent les vestiges de la langue primitive mentionnés précédemment
- ses racines sont presque toutes ternaires, elles correspondent au ternaire saint
- ces mêmes racines sont des verbes, elles expriment donc des actions
- l'utilisation de la troisième personne pour exprimer ces racines
- l'emploi fréquent du passé et du futur, plus adapté à la réalité
- et enfin, parce que l'utilisation du présent est le signe de la corruption car ce temps n'est pas adapté à la réalité fluctuante. L'utilisation du présent ne conviendrait qu'à Dieu lui-même

Le problème du langage est lié à celui de la connaissance, pour Saint-Martin le savoir est envisagé comme une action nominative et ontologique. La parole fait accéder les

¹⁵³ Cf. p. 221.

¹⁵⁴ Ibid. chap. XII, pp. 215-216.

choses nommées à l'être. Ce qui explique la supériorité de l'hébreu, dont les racines sont des verbes.

De plus, Saint-Martin insiste à de nombreuses reprises sur les erreurs de traductions commises à partir du texte biblique écrit en hébreu. Le problème des transcriptions vient du fait qu'elles ne révèlent bien souvent qu'un seul sens et qu'elle masque par conséquent les autres. De ce fait le sens profond du message nous échappe.

Il s'agit donc pour le théosophe de percevoir ce langage originel et par là même de retrouver le véritable nom des choses. Saint-Martin pense que l'homme pourrait retrouver l'alphabet primordial, à condition de sortir de la brume dans laquelle il est plongé depuis sa prévarication. L'homme doit absolument réintégrer son état initial afin d'y parvenir, tel est d'ailleurs l'enjeu de notre passage sur terre. Existe-t-il des points communs entre Saint-Martin et Böhme sur ce sujet ?

Dans l'œuvre de Jacob Böhme la question du langage revêt également une importance capitale, on peut le constater dès *L'aurore naissante*, ainsi que dans le *Mysterium magnum*, et dans le *Mysterium Pansophicum*¹⁵⁵ traduit par Saint-Martin et publié en 1807. Le Septième texte fait état d'un « arbre des langues » composé de cinq alphabets et de soixante douze langues. Le premier est inconnu des hommes, il est mystérieux et appartient au langage de la nature, il compose l'origine de toutes les langues ; seul le Saint-Esprit a la capacité de l'ouvrir. L'alphabet hébreu vient en seconde position, le grec en troisième, et enfin le quatrième est le latin. Quant à l'esprit de Dieu il le cinquième alphabet, il est la clef pour ouvrir les quatre autres. Contrairement cet alphabet divin ne s'enseigne pas, seul Dieu a la possibilité de le faire pénétrer dans l'esprit humain. Ces alphabets dérivent des couleurs suivantes : le bleu, le rouge, le vert, le jaune, et le blanc attribuée à Dieu. Böhme relate l'épisode biblique de la tour de Babel, occasionnant une multiplication des langues à partir des cinq principales¹⁵⁶ :

« Ainsi poussèrent plusieurs langues, ou 72, de la Babel égarée, et elles rentrèrent chacune en elles-mêmes, et cherchèrent l'entendement, ou l'intelligence, chacune

¹⁵⁵ Traduit de l'allemand par Saint-Martin, in *Jacob Böhme*, pp. 189-198.

¹⁵⁶ Ibid. septième texte, p. 195.

dans sa propre raison et méchanceté ; car elles ont abandonné Dieu, et devinrent païennes, et ils les laissent aller dans leurs merveilles. »

Le langage naturel évoqué par Böhme correspond à la « signature » de chaque chose de la nature, à la vibration émise par les choses et les êtres. Avec *De la signature des choses*, le cordonnier développe cette idée semblable à Paracelse et à Saint-Martin d'un langage propre à chaque chose et à chaque être, et révélant son être profond.

Saint-Martin et Böhme constatent la multiplication des langues à partir d'une langue divine primitive, ils jugent tous deux cette multiplicité comme une déperdition source de malentendus et de confusion entre les différents peuples.

Cette question primordiale des sources primitives du langage nous amène tout naturellement à celle non moins essentielle de la connaissance.

3) Le désir de connaissance : leitmotiv humain

Pour Saint-Martin, connaître c'est se ressouvenir, c'est retrouver le savoir divin détenu avant la série des prévarications humaines¹⁵⁷ :

« Après avoir été détaché de l'*arbre universel*, qui est son arbre générateur, l'homme se trouvant précipité dans une région inférieure pour y éprouver une végétation intellectuelle, s'il parvient à y acquérir des lumières et à manifester les *Vertus* et les facultés analogues à sa vraie nature, il ne fait que réaliser et représenter par lui-même ce que son Principe avait déjà montré à ses yeux ; il ne fait que recouvrer la vue d'une partie des objets qui avaient déjà été en sa présence, (...). Voilà pourquoi aussi, l'homme ayant la réminiscence de la lumière et de la vérité, prouve qu'il est descendu du séjour de la lumière et de la vérité. »

L'homme avait la capacité de lire directement en Dieu, il était télépathe et n'avait donc nul besoin d'intermédiaire entre lui et son créateur. Saint-Martin respecte scrupuleusement les instructions de son maître relatives aux facultés et au savoir humain avant sa chute¹⁵⁸.

¹⁵⁷ *Tableau naturel*, chap. IV, p. 71.

¹⁵⁸ Ibid. voir le premier chapitre.

La question de la connaissance est néanmoins traitée par le théosophe d'Amboise de façon philosophique, elle sera développée progressivement. Dans ses premiers ouvrages, comme dans *Le Ministère*, il montre que l'homme est avant tout un être de connaissance. Ceci s'explique par le fait qu'il avait directement accès au Savoir divin avant de chuter, connaissance dont il éprouve plus ou moins consciemment une certaine nostalgie. Dans un article Nicole Jacques-Chaquin analyse cette spécificité saint-martinienne¹⁵⁹ :

« Le rapport à la connaissance vraie s'inscrit donc, au fondement ontologique de l'homme, sous le signe d'un désir. »

Selon le théosophe, le désir de connaissance atteste de l'origine divine de l'homme. Ayant perdu le pouvoir de percevoir directement la connaissance de Dieu, il doit retrouver par lui-même ce savoir perdu ; il s'agit d'une réminiscence, d'une « reconquête ». Toute connaissance implique une volonté de « l'objet » à connaître d'être connu par l'homme. Ceci s'applique aussi bien à l'homme, à la nature qu'à Dieu lui-même.

Au niveau philosophique il est question dans le *Tableau naturel* de la connaissance humaine dans le monde physique. Saint-Martin examine le rapport de l'esprit connaissant au monde des phénomènes. Il fait écho aux philosophies empiristes en apportant une réponse originale de la relation sujet-objet. Les organes sensoriels de l'être humain ne résument pas toute la connaissance qu'il est possible d'atteindre ici-bas. L'homme est placé sous une double subordination, d'une part une dépendance par rapport au monde sensible, et d'autre part une dépendance vis-à-vis des idées intellectuelles et morales comme la justice et la sagesse, ou encore d'ordre et d'unité. Placé entre deux feux l'homme primitif a succombé au mal ce qui a provoqué sa chute. Afin de réintégrer son statut initial et de retrouver ses facultés spirituelles, intellectuelles et morales originelles, l'homme doit travailler à revivifier sa volonté avec l'aide de Dieu.

La connaissance dont il s'agit n'est pas seulement d'ordre intellectuel mais elle crée une dynamique entre le sujet et l'objet qui sont nécessairement liés. Cette quête qui

¹⁵⁹ « Louis-Claude de Saint-Martin : le désir de connaissance », ARIES, n°17, (1991-1994), p. 13.

anime l'homme a des répercussions non seulement sur sa propre personne, mais également sur l'objet vers lequel est porté ce désir de connaissance. Cette idée d'une compénétration entre le sujet et l'objet est confirmée dans *Ecce Homo*¹⁶⁰. La connaissance a un pouvoir unificateur de l'homme avec Dieu, avec la nature et avec autrui. Elle doit lui permettre de poursuivre sa mission créatrice parallèle à celle de Dieu.

Comme nous le disions précédemment, le problème de la connaissance est lié à celui du langage, dans le sens où la première est envisagée comme une action nominative, Nicole Jacques-Chaquin a souligné ce fait¹⁶¹ :

« Connaître les choses, c'est, retrouvant le geste primordial d'Adam, les nommer. C'est appréhender l'objet dans sa vérité, offrir à la nature muette une expression, c'est-à-dire dans la mouvance böhméenne, la porter véritablement à l'être. »

La connaissance d'une chose ou bien celle d'un être lui confère une existence, elle est par conséquent dotée d'une valeur ontologique de par son lien avec la parole. Effectivement, au sein de la nature, seuls les être humains sont aptes à connaître et donc à nommer les choses. Mais comme nous allons le constater, l'imagination fait également partie des facultés propres à l'homme et à Dieu.

4) L'imagination créatrice de Dieu

Le problème philosophique de l'imagination est développé par Saint-Martin surtout à partir de son avant dernier écrit intitulé *De l'esprit des choses*, au sujet des miroirs divins. Néanmoins le théosophe commence à approfondir cette question dans *Ecce Homo*, c'est-à-dire un peu avant qu'il ne connaisse la pensée de Böhme. Au début de cet ouvrage, l'auteur établit une analogie entre les créations humaines et divines. En effet, tous les objets existants proviennent de la réalisation d'une idée préexistante, et donc à plus forte raison¹⁶² :

¹⁶⁰ Cf. pp. 7-8.

¹⁶¹ Ibid. p. 19.

¹⁶² Cf. p. 9.

« Croyons que la sagesse suprême a aussi des idées et des plans dans ses ouvrages, comme nous en avons dans les nôtres ; croyons même qu'étant plus féconde et plus intelligente que nous, ses ouvrages, si nous en connaissons l'esprit, auraient le sublime avantage de procurer à notre pensée et à notre âme de plus vives satisfactions encore, qu'ils n'en procurent à notre vue, en étalant devant nous la pompe de leur magnificence extérieure et de la riche mais régulière variété de leurs formes. »

Martines n'a pas élaboré de doctrine à ce sujet, on ignore sous sa plume les procédés de la création divine. Le théurge n'a fait que mentionner brièvement le rôle de l'imagination créatrice de Dieu, comme nous l'avons constaté dans le premier chapitre. Dieu se représente mentalement sa future création avant de la réaliser, comme le ferait un artiste ou un architecte¹⁶³ :

« Le nombre sénaire est celui par lequel le Créateur fit sortir de sa pensée toutes espèces d'images de formes corporelles apparentes qui subsistent dans le cercle universel. »

La préexistence des six idées divines présidant à la création s'apparente avec le septénaire de Böhme. Néanmoins, Martines ne s'est pas attardé sur cette question. L'imagination étant liée à la Sagesse divine, selon Böhme, Saint-Martin prétend dans une lettre à Kirchberger que son premier maître n'a rien dévoilé au sujet de la *Sophia* et de sa fonction dans le processus divin. Par conséquent l'imagination de Dieu étant dans la théosophie chrétienne étroitement liée à cette question de la réflexion, elle n'est pas approfondie par le théurge. Ce point est confirmé par Nicole Jacques-Lefèvre¹⁶⁴ :

« La manifestation divine dans la *Sophia* peut être dite, au sens propre, *imagination*. Alors que Martines ne voyait dans cette imagination qu'une idée préalable à la sensibilisation, elle devient chez Saint-Martin, inspiré par Boehme, l'acte même de sensibilisation, de réalisation de l'être, et Saint-Martin, après Boehme encore, la nommera le magisme divin. »

¹⁶³ *Traité*, &100, p. 178.

¹⁶⁴ *Louis-Claude de Saint-Martin le philosophe inconnu, (1743-1803)*, p. 38.

Saint-Martin va donc creuser cette idée de l'imagination créatrice divine et l'approfondir progressivement, il sera conforté dans cette voie par sa lecture de Böhme, comme en témoignent ses derniers écrits. Grâce à son second maître, le théosophe d'Amboise va prendre conscience de l'importance de ce pouvoir imaginal divin rendu possible par la découverte de la *Sophia* céleste. Dans ses deux derniers livres il développera sa propre réflexion sur ce sujet.

Outre leurs facultés créatrices respectives procurées par leur capacité imaginative, Dieu et l'homme bénéficient d'une liberté originelle déterminante.

5) La liberté humaine et divine

Le problème de la liberté est un point crucial de la philosophie, Martines l'a placé au centre de son traité. Comme nous l'avons vu dans l'étude du *Traité* de Martines et des *Leçons de Lyon*, l'homme céleste était totalement indéterminé, il avait la possibilité de choisir librement entre le bien et le mal. En suivant son maître, Saint-Martin s'autorise dans ses écrits quelques réflexions philosophiques sur la liberté de Dieu et de l'homme, dans le *Tableau naturel* par exemple. La liberté humaine n'est pas réductible à la volonté, il l'envisage sous deux angles différents ; elle est considérée par l'auteur d'une part en tant que Principe, et d'autre part en tant qu'effet. Comme Principe, il s'agit du libre arbitre, d'une liberté d'esprit qui est innée et que rien ne peut venir entraver. Cette liberté est considérée comme la véritable faculté déterminante. L'homme est libre de choisir entre les différentes voies qui s'offrent à lui¹⁶⁵ :

« Cette *liberté principe* se manifeste dans l'homme, même lorsqu'il s'est rendu esclave des *influences* étrangères à sa loi. Alors on le voit encore, avant de se déterminer, comparer entre-elles les diverses impulsions qui le dominent, opposer ses habitudes et ses passions les unes aux autres, et choisie enfin celles qui a le plus d'attrait pour lui. »

La liberté de principe peut se manifester chez tout homme et à tout moment. En revanche, en tant qu'effet, elle est le signe d'un détachement vis-à-vis des pressions

¹⁶⁵ *Tableau naturel*, chap. 1, pp. 28-29 ; chap. IX ; voir également *Ecce Homo*, chap. II, p. 17.

extérieures. Cette liberté est propre à chaque personne, elle n'est pas une liberté d'indifférence, elle est teintée de la personnalité intellectuelle singulière. L'homme qui souhaite se libérer n'obéit qu'à sa propre loi intérieure, indépendamment des circonstances. Cette liberté, seule une élite est capable d'en bénéficier. Selon Saint-Martin¹⁶⁶ :

« (...)elle suppose l'indépendance, l'exemption entière de toute action, force ou influence contraire à cette loi, exemption que peu d'hommes ont connue. »

La liberté considérée en tant qu'effet s'acquiert avec le temps et l'expérience, elle demande beaucoup d'efforts et de la volonté. Saint-Martin rapproche le libre arbitre et l'amour, ils sont indissociables à ses yeux. L'amour et la justice sont des outils susceptibles de sortir l'homme de l'abyme dans lequel il a chuté. Le théosophe constate une réciprocité entre l'obtention de l'amour grâce à l'exercice de la liberté, et l'amour qui rend possible l'usage du libre arbitre. L'homme est libre d'opter pour l'amour et la justice ou bien de les fuir¹⁶⁷.

Mais étant donné que l'homme bénéficie d'une liberté, à plus forte raison Dieu aussi. La liberté de Dieu est encore supérieure à celle de ses créatures, sa liberté est totale et contrairement à l'homme il ne peut en faire mauvais usage, étant lui-même confondu avec cette liberté originelle. Il lui est impossible d'agir à son encontre car il ne peut obéir qu'à sa propre loi indépendamment des pressions étrangères à sa nature¹⁶⁸ :

« (...)ce Premier Principe a aussi une liberté qui diffère essentiellement de celles des autres Etres ; car étant lui-même sa propre loi, il ne peut jamais s'en écarter, et sa liberté n'est exposée à aucune entrave ou impulsion étrangère. Ainsi il n'a pas cette faculté funeste par laquelle l'homme peut agir contre le but même de son existence. »

6) La naissance du temps et de l'espace

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid. chap. IX, pp. 144-145.

¹⁶⁸ Ibid. chap. I, p. 29.

Le théosophe français revient d'une façon plus personnelle sur cette question de la temporalité, qu'il ne l'avait fait dans les *Leçons de Lyon*. Il s'intéresse au problème du temps et de l'espace, en fonction de la cosmogonie, c'est-à-dire de la création, et de la théodicée, par rapport à la chute de Lucifer et d'Adam. Dans le sixième chapitre du *Tableau naturel*, Saint-Martin aborde le problème de la temporalité. Le premier Principe est à l'origine du temps dans le sens où son action le crée de façon alternative. En effet, lorsque Dieu octroie ou retire les puissances aux êtres qui lui sont subordonnés, il se produit une suspension dans ses actes, d'où la naissance du temps et de l'espace. Le temps et l'espace sont donc proportionnels. Le temps est vu comme un entre deux, un terme intermédiaire, un arrêt entre deux faits, un moyen terme manifestant une pause momentanée. La définition du temps selon Saint-Martin est double et spatio-temporelle : le temps est envisagé d'un côté comme « un intervalle entre deux actions », un instant ; et de l'autre comme « un espace entre deux lignes formant un angle ».

Le temps est conçu de façon péjorative, il est destructeur et comparé à un poison, à un « venin » qui ronge l'homme. Il est décrit par Saint-Martin comme¹⁶⁹ :

« (...) le principal instrument des souffrances de l'homme et le puissant obstacle qui le tient éloigné de son Principe. »

Le temps est une instance séparatrice entre le Créateur et l'homme, il est apparu pour la première fois suite à la rébellion de Lucifer. L'homme était originellement destiné à pallier l'action du temps, et paradoxalement le voilà lui-même tributaire de l'action temporelle néfaste. De plus, Saint-Martin souligne la dimension psychologique du temps, il n'est pas vécu par tous de la même façon. L'homme est le seul être de la création à éprouver de l'ennui. Il ajoute que le nombre de temps pour remonter à Dieu, c'est-à-dire pour se réintégrer, est proportionnel à la profondeur de la chute de chaque être. Logiquement, plus nous sommes tombés bas, plus longue est la remontée :

« Le nombre des temps que l'homme doit subir pour accomplir son œuvre est proportionné au nombre des degrés au-dessous desquels il est descendu, car plus le

¹⁶⁹ Ibid. chap. 6, p. 93.

point d'où une force tombe est élevé, plus il lui faut de temps et d'efforts pour y remonter. »

Arrêtons-nous tout d'abord sur l'utilisation du pluriel, quand Saint-Martin évoque des temps, c'est en fonction de la vie terrestre et des étapes successives de la réintégration. Les différents temps correspondent à des étapes successives relatives à sa réintégration.

Nous pouvons constater une correspondance émise par le théosophe entre la temporalité et la spatialité : le temps et l'espace sont des barrières entre l'homme et Dieu destinées à être arrachées. Saint-Martin ajoute que pour Dieu le temps n'existe pas, il est dans l'éternité. Il en est de même pour notre esprit ou « Etre intellectuel ». Ce qui est de nature matérielle est assujetti aux contraintes de l'espace-temps, en revanche ce qui appartient au domaine spirituel ne connaît pas les entraves du temps et de l'espace¹⁷⁰. L'émanation est éternelle car elle est indépendante des catégories spatio-temporelles, quant aux créations secondes issues de la première elles sont dépendantes de la spatialité et de la temporalité.

II) Les enjeux anthropologiques : critique de la condition humaine et nécessité de réintégrer l'état primitif ; les relations entre l'homme et Dieu : la notion de rapport ; l'âme et l'esprit

1) La condition humaine et la nécessité de se réintégrer

Tous les ouvrages théosophe « Philosophe Inconnu » dénoncent la condition lamentable de l'homme déchu et l'exigence voire l'urgence de sa réintégration. Saint-Martin n'a de cesse d'éveiller l'homme à sa véritable et originelle destination. Il est persuadé que la chute a obscurci son jugement. Le théosophe s'adresse donc aux hommes de désir, comme l'atteste son ouvrage du même nom. La ligne directrice de ce manuel reste axée sur la nécessité et l'urgence de la réintégration de l'homme et de l'univers par la prière. Saint-Martin est en cela toujours très marqué par les

¹⁷⁰ Ibid. chap. XIII, p. 231.

instructions de Martines. Il est en effet question du statut de l'être humain déchu et de sa triste condition terrestre.

Mais, la question se pose de savoir en premier lieu qui est l'Homme de désir auquel se réfère si souvent Saint-Martin ? L'Homme de désir est l'homme qui souhaite réintégrer son état initial. C'est donc l'homme qui a pris conscience de la déchéance de l'humanité et qui a la volonté de pallier cette condition déplorable. Mais « L'homme est un désir de Dieu », et il doit retourner à son créateur, telle est sa mission terrestre. L'homme a été désiré par Dieu, son existence n'est pas superfétatoire. Cet ouvrage s'adresse à tous les hommes, Saint-Martin, y dénonce en contre-partie l'insouciance et l'ignorance, dans lesquelles se trouve la plupart des êtres humains¹⁷¹. Il invite de ce fait son lecteur à se tourner vers le Créateur, et à constater son intelligence, manifestée par sa création, l'homme et la nature.

Saint-Martin insiste dans tous ses écrits sur la description de l'état de l'homme depuis qu'il s'est détourné de son créateur. Le livre le plus significatif à ce sujet est très certainement *Ecce Homo*, le titre étant en lui-même révélateur de l'état dans lequel l'homme se trouve depuis qu'il est devenu un être de matière. Saint-Martin commence à rédiger ce livre lors de son séjour à Strasbourg, dans le but d'instruire la duchesse de Bourbon, une amie, et surtout de la mettre en garde contre les dérives du somnambulisme et les prodiges de Cagliostro¹⁷². Dans sa lettre à Kirchberger du 8 juin 1792, le théosophe affirme que ce livre a pour but de « prémunir contre les merveilles et les prophéties du jour » :

« En outre, il y a actuellement sous presse deux ouvrages de la même plume, l'un intitulé *Ecce Homo*, et ayant pour but de prémunir contre les merveilles et les prophéties du jour, un petit volume in-12 (...) »

Le second livre dont il est question est *Le Nouvel Homme*, il sera édité un peu après celui-ci. Publié en 1792, mais commencé avant le séjour strasbourgeois, *Ecce homo* ne nous apprend rien de nouveau qui ne soit abordé dans les ouvrages antérieurs du théosophe, mais l'auteur insiste ici tout particulièrement sur la déchéance de l'humanité. En cela on peut considérer qu'il est plus pessimiste que *L'homme de désir*

¹⁷¹ Chant n°3.

¹⁷² Voir la lettre à Kirchberger du 28 septembre 1792.

par exemple. Saint-Martin s'adresse à un public assez large, en témoigne la simplicité du style. Dans cet ouvrage Saint-Martin disculpe encore Dieu du mal, le créateur n'est aucunement responsable de l'état de dégradation dans lequel l'homme se trouve actuellement. Son propos ne vise pas à décrire la façon dont l'homme a chuté, mais à en dévoiler les conséquences¹⁷³. L'auteur ne s'adresse qu'aux hommes ayant conscience de la dégénérescence humaine, les autres étant incapables de comprendre.

Au niveau méthodologique, Saint-Martin procède par antinomies. En effet, il revient constamment dans ce manuel, sur l'opposition caractérisant les deux conditions de l'homme, la passée et la présente : celle glorieuse précédant sa chute, et sa vie terrestre des plus lamentables. Le titre, justement, peu glorieux, voire plutôt humiliant, dénonce la triste condition humaine depuis sa déchéance. Saint-Martin fait directement référence avec ce titre à l'épisode de l'*Evangile* selon saint Jean. Lorsque Pilate présente le Christ au peuple juif, en ces termes : « *Ecce Homo* », « Voici l'homme ! », il fait voir l'état lamentable dans lequel se trouve l'homme depuis sa chute, le Messie a dû racheter notre conduite¹⁷⁴ :

« (...) il s'est laissé couvrir, par les puissances terrestres de tous les signes de la dérision, et que, couronné d'épines, meurtri de coups, souillé de crachats, abandonné de tous, il a souffert qu'on le montrât publiquement armé d'un roseau pour sceptre, et que l'on dît de lui aux yeux des nations de la terre : *ecce homo*, voilà l'homme, voilà l'état où il a été réduit par le crime primitif et par toutes ses prévarications secondaires. »

Le théosophe met en opposition tout au long de son livre le statut primitif et glorieux de l'homme, avec une certaine nostalgie, et son état actuel humiliant. Il critique l'hypocrisie et les erreurs humaines, en dénonçant le travail des prêtres, des philosophes, et des hommes de loi¹⁷⁵. Le principe des ténèbres s'opposant sans cesse à notre évolution, ainsi que les faiblesses de l'homme sont deux obstacles de taille à combattre, d'où la difficulté de la lutte¹⁷⁶.

¹⁷³ *Ecce Homo*, éditions Demeter, Paris, (1987), II, p. 16.

¹⁷⁴ Cf. chap. IV, p. 31.

¹⁷⁵ Ibid. III, p. 22.

¹⁷⁶ Ibid. V, p. 33.

Hélas, l'appellation « *Ecce Homo* » n'évoque encore que la nature déchue de l'homme, et Saint-Martin pense qu'à partir du moment où tous les peuples auront pris conscience unanimement de la déchéance humaine « le règne glorieux pourra descendre librement dans le cœur de l'homme » et ainsi permettre à tous les hommes d'être réintégrés¹⁷⁷.

Böhme a lui-même insisté avec pitié et dégoût sur la condition humaine depuis sa chute. Il a également dénoncé, à partir de son premier écrit, les aléas de la vie terrestre dans des termes peu édifiants. Le théosophe d'Amboise avance des arguments identiques à ceux de Böhme dans son *Mysterium Magnum*, au chapitre XVIII, 6, :

« Toute créature apporte depuis le corps de sa mère son vêtement ; seul l'homme arrive misérable, nu et dénué de tout, dans la plus grande pauvreté et le plus grand dénuement, sans aucune puissance ; et à son arrivée en ce monde il est, parmi toutes les espèces, la plus pauvre et la plus misérable, (...) nous avons là une indication suffisante de ce qu'il ne fut pas créé par Dieu pour cette misère mais pour sa perfection (...). »

L'homme est dépeint entre deux excès. Sa situation est en effet paradoxale car il est d'un côté supérieur à toutes les autres créatures de par son élection divine, et de l'autre côté il est le plus démuné.

2) Les relations entre l'homme et Dieu : la notion de rapport

La question des rapports est essentielle dans toute la théosophie saint-martinienne, comme l'a montré Nicole Jacques-Lefèvre¹⁷⁸. Les relations existant entre Dieu, l'homme et l'univers manifestent à la fois une différence, mais aussi une ressemblance. En effet, tout rapport fait nécessairement appel à une dissemblance, à une « tendance » à la différenciation. Une chose ne se compare pas avec elle-même. En ce qui concerne la similitude, Dieu, l'homme et l'univers pour entretenir une relation doivent nécessairement et logiquement avoir des liens analogiques, des points de ralliement. L'homme et la nature sont tous deux des créations divines mais

¹⁷⁷ Ibid. VIII, p. 52.

¹⁷⁸ Louis-Claude de Saint-Martin, *le philosophe inconnu (1743-1803)*, première partie, II, pp. 109-120.

dégradées depuis la chute ; ils contiennent des traces de Dieu en eux-mêmes, des signes de leur appartenance au divin. Néanmoins, l'univers n'a pas un lien identique vis à vis du Créateur qu'envers l'homme. Saint-Martin se propose de dévoiler ces rapports dans le *Tableau naturel*. L'homme est créé à l'image de Dieu, d'où la relation privilégiée qu'il entretient avec lui, il est destiné à témoigner de la grandeur divine¹⁷⁹ :

« (...)l'homme est né pour être le chiffre universel, le signe vivant et le tableau réel d'un Etre infini. Il est né, dis-je, pour prouver à tous les Etres qu'il y a un Dieu nécessaire, lumineux, bon, juste, saint, puissant, éternel, fort, toujours prêt à revivifier ceux qui l'aiment, toujours terrible pour ceux qui veulent le combattre ou le méconnaître. »

De la même façon que Dieu laissa l'homme libre de choisir entre le bien et le mal et ainsi de s'éloigner de lui, il lui donna également le choix de se réintégrer. Grâce à l'action du Christ, qui a montré la voie, Dieu aurait procuré toutes les possibilités à l'homme désirant rétablir sa condition initiale. Saint-Martin dépasse le cadre d'un judéo-christianisme traditionnel qui envisage les relations entre Dieu et ses créatures comme relevant de l'obéissance. Les rapports entre l'homme et son Créateur ne sont pas ceux d'un enfant à son père, ou d'un esclave à son maître, ils ne sont pas régis par la servilité mais au contraire par un respect de la dignité et de la liberté.

Les relations entre l'homme et Dieu ont évolué depuis son émanation et jusqu'au moment de sa chute. L'homme est passé d'un statut universel de représentant privilégié pur et glorieux, à un état de déchéance :

« (...)l'homme paraissant placé sous l'aspect de la divinité même, s'annonce assez comme destiné à la réfléchir directement, et par conséquent à nous la faire connaître toute entière ; (...). »

Deux idées ressortent de cette remarque, premièrement l'homme est au-dessus de tous les autres êtres, et deuxièmement, il doit nous permettre de mieux connaître Dieu. La

¹⁷⁹ Cf. chap. IV, p. 71.

chute ayant provoqué une multiplication et une complexification de tous les rapports analogiques, il existe désormais des rapports « troublés » entre Dieu et les hommes. Ceux-ci ont néanmoins la mission de rétablir le lien originel rompu et obscurcit. L'étude des rapports révèle donc une nouvelle dimension de l'homme, selon Nicole Jacques-Lefèvre¹⁸⁰ :

« La distinction intellectuelle des vrais rapports permet ainsi, chez le Philosophe Inconnu, une nouvelle représentation de l'homme, « réparateur » et « dissolvant universel », capable de rétablir l'ordre dans les régions, de transmuter les éléments dégradés, de restructurer différents ensembles. »

La notion de rapport chez Saint-Martin nous permet effectivement de percevoir l'être humain sous un jour nouveau. L'homme est perçu comme un second Christ dont la tâche consisterait à restaurer l'équilibre originel perdu.

Le théosophe français est cependant beaucoup plus optimiste quant au rôle de l'homme que ne l'est Jacob Böhme.

Au sujet des liens, ceux qu'entretiennent l'âme et l'esprit sont fondamentaux aussi bien dans la théosophie de Böhme que dans celle de Saint-Martin ? Considérons-les à présent.

3) Les rapports entre l'âme et l'esprit

La distinction entre l'âme et l'esprit n'est pas originale en elle-même, cependant la qualité de leur relation en l'homme est significative. L'étude d'un passage de *L'homme de désir* va nous permettre de constater l'influence de Böhme à ce sujet dans l'évolution de la pensée de Saint-Martin.

Ce livre a été achevé à Strasbourg, à cette période Saint-Martin connaît l'existence de l'œuvre du théosophe allemand. Mais il ne peut la lire qu'en anglais, dans sa traduction effectuée par William Law¹⁸¹. Entre la première et la deuxième édition de 1802, le théosophe n'ôte rien, en revanche, lors de cette deuxième publication il n'a

¹⁸⁰ Ibid. p. 116.

¹⁸¹ Voir la lettre à Kirchberger sur ce sujet.

fait que rajouter de petites additions au chant 97, relatives à sa lecture de Böhme. Ceci confirme la parenté déjà existante entre ces deux auteurs ; rappelons aussi que Saint-Martin déclare avoir retrouvé dans les écrits de son maître allemand une confirmation et les germes de ses propres pensées. Il paraît donc intéressant d'étudier ce passage rajouté en 1802.

Il est à remarquer que l'exposition du paragraphe diffère entre les deux éditions. La première datant de 1790 n'est pas présentée sous forme de dialogue, comme ce sera le cas en 1802. Mais la question de savoir d'où vient l'homme reste la même. Saint-Martin va exposer sa véritable provenance, en utilisant le procédé dialogique entre trois personnes. Ce choix n'est pas innocent, il est très certainement destiné à faire ressortir la joute dialectique typique de la pensée böhméenne. Le Philosophe Inconnu reste fidèle à son principe de « raison analogique » dans le sens où il existe à ses yeux une correspondance entre Dieu, l'homme et la nature lui permettant de comprendre à la fois son créateur et son environnement par un phénomène empathique¹⁸² :

« On ne peut nier qu'il ne porte en lui toutes les facultés analogues aux objets qu'il peut connaître, car que sont toutes nos découvertes, sinon la vue intime et le sentiment secret du rapport qui existe entre notre propre lumière et les choses mêmes ; (...) »

L'homme étant à la fois matériel et spirituel, il est par son esprit immortel.

La question du premier interlocuteur est la suivante : l'origine de l'homme-esprit est-elle humaine ? Non, car ce qui est immortel ne peut être engendré par ce qui est mortel, la chose créée ne peut être absolument différente de son créateur. En d'autres termes, l'homme possède une âme immortelle qui n'a pu être façonnée que par « un seul être » tout aussi éternel : Dieu lui-même. La deuxième question est posée par un second intervenant, il propose le point de vue opposé : si Dieu a créé cet homme-esprit, comment rendre compte de sa condition terrestre l'obligeant à se reproduire de façon si « grossière » ? Et comment expliquer que Dieu n'en soit pas souillé ? Enfin, le troisième interlocuteur (Saint-Martin), va résoudre l'antinomie : il faut considérer que les âmes humaines se trouvent dans un « lieu d'attente » précédant leur incorporation. Cet endroit est le monde des émanations (*atzilouth*). Ceci explique que

¹⁸² *Tableau Naturel*, chap. I, p. 25.

d'une part les âmes des hommes ne sont pas auto-crées, mais émanées, et que d'autre part elles ne salissent pas non plus la pureté divine. Dieu n'est aucunement entaché par l'impureté des ses créatures. Là encore Saint-Martin et Böhme se rejoignent. Quant à ce « lieu d'attente » le théosophe le considère à l'instar du cordonnier, comme un état infantile duquel ces âmes sortiraient pour se perfectionner jusqu'à la régénération parfaite. Cet état est celui qu'il nomme au début du chant « la seconde enfance », celle de l'homme déchu, par opposition à la « première enfance de l'homme » toute divine, c'est-à-dire celle précédant la chute.

Cette dialectique met en lumière la dimension paradoxale de l'être humain, mi-ange par son esprit, et mi-démon par son corps. D'un côté l'homme s'apparente au monde spirituel, et de l'autre côté, il est souillé dans et par la matière de notre univers. C'est à ce moment que Saint-Martin évoque Böhme pour résoudre ce paradoxe, et ainsi dépasser cette antinomie :

« Selon Jacob Bêhme, l'âme humaine produit le germe, ou les essences spirituelles, et non pas l'esprit tout formé. Pesez sa doctrine ; elle paraît concilier bien des difficultés. »

L'âme est productrice de spiritualité, mais pas de l'esprit lui-même, l'âme est bonne ou mauvaise en elle-même. L'esprit est lié à l'âme, il l'habite, mais il n'est aucunement créé par elle, il n'est pas un produit humain mais purement divin. Pour Böhme, l'âme a une fonction autonome, elle est créatrice mais non pas émanatrice.

Saint-Martin à l'instar de Böhme émet donc une distinction spirituelle entre l'âme et l'esprit. L'âme est liée au corps, elle est son principe d'animation, et de plus elle constitue l'intermédiaire entre la matière et l'immatériel, alors que l'esprit est un pur don de Dieu et non une production humaine. L'âme est une substance, elle est l'enveloppe de l'esprit, quant à l'esprit c'est une entité indépendante du corps. Dans son *Portrait historique et philosophique*¹⁸³, Saint-Martin analyse le rapport de l'âme et de l'esprit, il compare ce dernier à l'activité visuelle, il dit ceci : « L'esprit est pour notre âme ce que nos yeux sont pour notre corps. ».

¹⁸³ Voir p. 112, &180.

De même, dans *L'aurore naissante*¹⁸⁴ Böhme explique très clairement cette relation entre l'âme et l'esprit. L'essence de l'âme est de nature divine, elle abrite l'esprit saint ; mais étant à l'intérieur du corps, elle tire également son origine de la nature, car elle naît avec le corps. Quant à l'esprit humain il porte en lui la lumière et la vertu divines, c'est lui qui reçoit l'esprit saint. Les paragraphes 42 et 43 du troisième chapitre de *L'aurore* sont très instructifs à ce sujet. En effet, Böhme prétend que l'esprit de l'homme est formé à partir de tout ce qui est en lui.

Comme on peut s'en apercevoir, *L'homme de désir* ne porte pas encore le sceau de Jacob Böhme. Ce livre est d'inspiration martinesiste, comme l'atteste le vocabulaire employé et les références. L'auteur n'a modifié qu'un passage entre les deux éditions de cet ouvrage. Néanmoins les affinités entre les deux auteurs sont indéniables.

Selon le théosophe d'Amboise, il convient donc non pas d'expliquer l'homme par les choses mais à l'inverse, il faut comprendre les choses par l'homme. La théosophie de Saint-Martin est profondément anthropologique et anthropocentrique car l'homme étant l'œuvre d'une pensée de Dieu il représente le mode d'accès privilégié à la divinité.

La pensée théosophique de Saint-Martin est très proche de celle de son maître portugais, il ne remet jamais en cause ses instructions. Sa conception de Dieu est fidèle au martinesisme, ainsi que son exégèse ésotérique sur la chute de l'homme et sa réintégration. Néanmoins il ne se contente pas de la répéter tout bonnement, il la développe avec ses propres réflexions. Ce qui le rapproche très nettement de son second maître qu'il ne connaît pas encore : Jacob Böhme. Les instructions de Martines correspondent sur de nombreux points aux révélations du cordonnier, cela s'explique par leur référence commune telles que la kabbale judéo-chrétienne et le rosicrucisme par exemple. Ils ont les mêmes centres d'intérêt : la philosophie de la nature, l'origine du langage, ou encore la naissance accidentelle du temps et de l'espace. Dans son article prononcé au colloque de Tours, R. Amadou¹⁸⁵ reconnaît les affinités entre Böhme et Saint-Martin avant que celui-ci ne connaisse ses écrits :

¹⁸⁴ *L'aurore*, p. 43.

¹⁸⁵ Cf. « Saint-Martin, fou à délier », in *Présence de Louis-Claude de Saint-Martin*, p. 190.

« L'essentiel leur est, de longtemps commun : l'existence d'un principe universel à la fois dominateur suprême et source de tout ce qui est au nombre des êtres ; la nature de l'homme pensant et distinct de la classe animale ; la dégradation de l'espèce humaine, dégradation qui s'est étendue jusqu'à l'univers et a fait que cet univers n'est plus que comme notre prison et notre tombeau au lieu d'être pour nous une demeure de gloire.

Néanmoins certains aspects de la « doctrine » de Böhme sont totalement absents des instructions de Martines. La lecture de l'œuvre du théosophe allemand va pallier ces lacunes, et ainsi permettre à Saint-Martin d'approfondir certaines de ses connaissances ; elle va également lui ouvrir de nouveaux horizons jusque là inconnus, ou bien voilés par le premier maître.

Par l'intermédiaire de Saint-Martin, la doctrine de Pasqually a ouvert considérablement le champ des investigations théologiques, philosophiques et anthropologiques au XVIII^e siècle, surtout en Allemagne et en Angleterre. La France écrasée sous le poids du rationalisme ambiant est restée sourde à ce renouvellement de la pensée chrétienne, contrairement aux intellectuels allemands comme Baader par exemple, qui ont su reconnaître et en extraire la quintessence philosophique.¹⁸⁶

Les ouvrages du théosophe d'Amboise témoignent d'une part de l'attachement du disciple pour les instructions de son maître, et d'autre part ils attestent de l'intelligence et de la créativité de Saint-Martin qui a parfaitement intégré et qui a su développer les thèses de Martines. Ces écrits n'apportent donc rien de nouveau par rapport au *Traité* et aux *Leçons de Lyon*, si ce n'est une théorie théosophique personnelle du langage s'inscrivant dans la lignée des préoccupations des philosophes de ce siècle des « Lumières ». Mais ils ont permis de la faire connaître parmi les milieux littéraire et de gagner l'amitié et le respect de Joseph de Maistre notamment.

Dans ce chapitre, nous avons constaté les nombreux points communs des doctrines de Saint-Martin et la théosophie de Böhme avant même que le théosophe d'Amboise ne fasse la connaissance de ses écrits. Ces correspondances sont les suivantes :

¹⁸⁶ Voir Ernst Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, et l'article de J. L. Vieillard-Baron : « Saint-Martin en Allemagne », in *Hegel et l'idéalisme allemand*.

- Le problème de l'imagination divine
- La structure ternaire de toute la création
- La chute de l'homme provoquée par la rébellion de Lucifer
- La théorie de l'émanation des esprits divins et humains
- La nature symbolique et magique des nombres
- La nécessité de la régénération de l'homme et de la matière
- Les nombreuses références à Moïse
- Le rôle éminent du Christ et de Marie

Dans ce chapitre les nombreux points communs existant entre la doctrine de Martines, de Saint-Martin et les « élucidations » de Jacob Böhme ressortent, et ce, bien avant que le théosophe d'Amboise ne séjourne à Strasbourg. Les affinités entre ces auteurs sont manifestes, elles témoignent d'un état d'esprit philosophique et spirituel similaire quant à leur vision du monde, l'origine de Dieu, du cosmos, de l'homme et de sa destinée originelle. Comme l'affirme lui-même Saint-Martin dans une de ses lettres à Kirchberger, il arrive souvent que les personnes éclairées perçoivent les mêmes choses sans se concerter.

Examinons à présent l'influence proprement dite et avérée de Jacob Böhme sur Saint-Martin par rapport aux notions clefs suivantes : les lois physiques d'attraction et de répulsion, la distinction entre la nature éternelle et la nature créée, la théorie des miroirs divins et la *Sophia*, et enfin le problème de l'hermaphrodisme humain et divin.

Chapitre III

La rencontre avec l'œuvre de Böhme : confirmations, approfondissement de ses pensées et élaboration de nouveaux « concepts »

Matter¹⁸⁷ le biographe de Saint-Martin remarque que les trois ouvrages rédigés par le théosophe dans la ville de Strasbourg révèlent des « habitudes nouvelles ». Les trois années strasbourgeoises ont effectivement marqué un essor décisif dans la vie du théosophe, dû à la lecture de l'œuvre de Böhme. R. Amadou¹⁸⁸ rapporte les propos de Divonne, ami de Saint-Martin :

« Cependant, Divonne, ami et confident de Saint-Martin, conclut, avec une originalité de bon aloi, sur le rapport de celui-ci à ses deux maîtres humains, par conséquent subsidiaires : 'Vous aurez sans doute été frappé de la lacune qui existe entre l'Esprit des choses et les ouvrages qui l'ont précédé : en effet l'*Esprit des choses* fut comme le produit d'une effervescence résultant du contact de son esprit avec celui de Böhme'. »

Au moment où il rédige ces trois livres, même s'il connaît l'existence de l'œuvre de Böhme, il ne l'a pas encore traduite en 1790, comme l'attestent ses lettres à Kirchberger. Rappelons qu'il ne connaissait pas l'allemand en 1788, et qu'il a commencé à étudier cette langue dans le but d'établir des traductions de Böhme en français. Ces nouvelles tendances sont bien réelles, elles témoignent de l'évolution spirituelle en train de s'accomplir en son fort intérieur.

Saint-Martin a pris connaissance des ouvrages de Jacob Böhme à l'âge de quarante-cinq ans lors de son séjour à Strasbourg. A partir de ce moment sa vie spirituelle va prendre une nouvelle direction. Le théosophe français a trouvé dans ses livres tout ce qui lui manquait, il le place d'ailleurs au-dessus de tous les autres auteurs mystiques¹⁸⁹ :

¹⁸⁷ Voir son ouvrage, *Saint-Martin Le Philosophe Inconnu*, Diffusion Traditionnelle, Paris, (1862, 1992), p. 185, op. cité.

¹⁸⁸ Opus cité. p. 193.

¹⁸⁹ Propos rapportés par Papus, *Louis-Claude de Saint-Martin, sa vie, sa voie théurgique ses ouvrages, son œuvre, ses disciples*, suivi de la publication de cinquante lettres inédites, Editions Demeter, Paris, (1988).

« Mes ouvrages, particulièrement les premiers, ont été le fruit de mon tendre attachement pour l'homme, mais en même temps du peu de connaissance que j'avais de sa misère d'être et du peu d'impressions que lui font les vérités dans cet état de ténèbres et d'insouciance où il se laisse croupir. C'est, en effet une chose lamentable que de voir le peu de fruit qu'il retire de tout ce qu'on lui offre pour son avancement. Ce ne sont pas mes ouvrages qui me font le plus gémir sur cette insouciance, ce sont ceux d'un homme dont je ne suis pas digne de dénouer les cordons de ses souliers, mon chérissime Boehme. Il faut que l'homme soit entièrement devenu roc ou démon, pour n'avoir pas profité plus qu'il n'a fait de ce trésor envoyé au monde il y a 190 ans. »

Le théosophe se rend dans la capitale alsacienne en juin 1788, très certainement dans le but de voir de près les nombreuses sociétés secrètes qui fleurissent en Alsace. Il rencontre de plusieurs familles, les Franck, les Turkheim, et d'autres ; des savants, dont Oberlin et Haffner par exemple, ainsi que le neveu de Swedenborg, le baron de Silberhielm, et aussi le théosophe Saltzmann C'est donc à partir de cet instant que Saint-Martin entend parler de l'œuvre de Böhme, par l'intermédiaire de Madame de Böcklin. Cette allemande versée dans l'étude de la théosophie lui aurait ouvert des horizons nouveaux, ce dont il lui sera éternellement reconnaissant.

Une évolution dans la pensée du Philosophe Inconnu est visible dans le constat d'un approfondissement de problèmes et de certaines notions déjà présentes avant 1788, comme la question du langage adamique, mais également dans l'émergence de « concepts » inédits jusque là : le problème des miroirs, de *Sophia* la sagesse divine et l'hermaphrodisme, le septénaire et la nature éternelle primitive, et enfin les concepts de force et de résistance. Le terme de « teinture » cher à Böhme est mentionné également par le théosophe d'Amboise dans *De l'esprit des choses*.

Dans une lettre à Kirchberger datant du 30 avril 1797¹⁹⁰, Saint-Martin répond à son correspondant, celui-ci lui demandant quelles sont ses occupations du moment :

¹⁹⁰ Opus cité.

« En attendant, pour vous dire à quoi je m'occupe, puisque vous me le demandez, je vous avouerai que j'ai entrepris, un peu pour moi, un par la sollicitation de mes amis, un ouvrage qui a pour titre *Révélations naturelles*, dans lequel je rassemble, soit dans mes notes, soit dans ce qui se présente de neuf, plusieurs points de vue qui me paraissent pouvoir être utiles au cœur et à l'esprit de mes semblables. »

Saint-Martin avait donc prévu un autre titre pour cet ouvrage. Il s'agit d'un recueil d'articles raccommodés par ses soins, dit-il dans une de ses lettres datant de 1799¹⁹¹. Ce « livre » commencé en 1797 paraît en 1800 à Paris. Il regroupe des pensées diverses qui ont jalonné sa vie et son présent, concernant les domaines scientifiques et physiques, ainsi que la spiritualité et le divin. Comme il l'atteste lui-même dans sa lettre, l'objectif principal de cet écrit consiste à « désobstruer les sentiers de la vérité », car il se considère comme le « balayeur de Temple ». Le théosophe présente son manuel comme une introduction à l'œuvre de Böhme. Il destine cet ouvrage à la vente non seulement dans le but de récolter des fonds pour la publication de *L'aurore naissante* qu'il est sur le point de faire paraître, mais également pour l'aider à vivre au quotidien, la Révolution ayant fortement entamé ses ressources personnelles.

A l'époque de la rédaction de ce livre, le théosophe d'Amboise a une connaissance profonde de l'œuvre de Böhme. Sa lettre à Kirchberger datant du 7 juin 1796 nous apprend qu'il a traduit *Les trois principes de l'essence divine* et *De la triple vie de l'homme*, et qu'il s'apprête à transcrire les *Six points* accompagnés des *Neufs textes* et par la suite qu'il se penchera sur la traduction des *Quarante questions sur l'âme*. Quant à la traduction de *L'aurore naissante*, elle est pratiquement terminée. C'est par conséquent à partir de *l'Esprit des choses* surtout que l'empreinte du cordonnier de Görlitz se manifeste clairement dans les écrits de Saint-Martin. Comme nous allons le constater, certaines notions alors encore absentes de la terminologie saint-martinienne font leur apparition.

Le théosophe français est adepte du principe de raison suffisante. Son idée maîtresse est la suivante : l'homme ressent plus ou moins consciemment qu'il détient en lui-même des bribes de vérité, ce désir qui le pousse à trouver une raison à tout ce qui

¹⁹¹ Voir l'ouvrage de Matter, opus cité.

existe et à tout ce qu'il fait en constitue la preuve. L'envie ardente d'approfondir de façon exponentielle ses connaissances caractérise l'homme ; elle est le signe de sa supériorité sur les autres êtres de la création, ainsi que de son origine divine et de sa destination initiale. Cette conception saint-martinienne de la connaissance est très platonicienne, elle apparaît effectivement dans son *Tableau naturel*, le concept de réminiscence auquel Saint-Martin se réfère est éminemment philosophique, il est lié à la notion kabbalistique d'émanation. Il l'affirme lui-même dans le quatrième chapitre¹⁹² :

« (...)car si nous sommes émanés d'une source universelle de vérité, aucune vérité ne doit nous paraître nouvelle. »

L'ouvrage est composé de deux tomes et de quatre parties : le premier traite de l'homme et de ses rapports extérieurs et scientifiques ; le second considère les relations directes de l'homme avec sa réintégration, c'est-à-dire les rapports spirituels « actifs et curatifs ».

Les correspondances avec le cordonnier de Görlitz sont manifestes surtout dans les deux premières parties du livre, elles sont visibles à travers quatre principaux concepts :

- L'universalité de la loi des deux forces opposées : impulsive et compressive, correspondant au double désir divin de rester dans son propre centre et de se diffuser à l'extérieur¹⁹³
- La nature éternelle primitive dont est issue notre univers physique
- La théorie des « miroirs divins »
- La reconnaissance de l'hermaphrodisme humain et divin

Outre l'emploi de ces nouvelles problématiques, Saint-Martin utilise un vocabulaire inédit et typiquement böhméen, tel le concept de « teinture », la primauté du feu qui engendre tout, et enfin l'idée novatrice d'un narcissisme divin.

¹⁹² *Tableau naturel*, p. 69.

¹⁹³ *Le ministère*, p. 162.

Avec *De l'esprit des choses*, l'auteur introduit ses lecteurs à l'œuvre de son second maître. Mais c'est avec *Le Ministère de l'Homme-Esprit* qu'il va réussir à célébrer le mariage entre ses deux initiateurs privilégiés. Cet ouvrage, publié en 1802, le dernier écrit du théosophe d'Amboise, est considéré à juste titre comme le « chant du cygne » ou encore le « testament spirituel » de Saint-Martin. Il est composé de trois parties à peu près égales : la première concerne la nature, la deuxième est consacrée à l'homme, et la dernière enfin concerne la parole, c'est-à-dire qu'elle est dédiée au verbe. Le théosophe concilie parfaitement dans ce livre l'enseignement de ses deux maîtres, Martines et Böhme.

Le livre paraît en 1802 chez Migneret à Paris. Le théosophe se propose de traiter de la régénération de l'univers qui est triple : elle comprend celle de l'âme humaine, celle de la nature et celle de la parole. Il est en fait question de leur repos successif intervenant suite à leur réintégration. Tel est le Ministère, c'est-à-dire la mission de l'Homme-Esprit, celui qui exerce un ministère spirituel. Böhme est évoqué dès la première partie du manuel, le Philosophe Inconnu annonce à ses lecteurs les traductions et publications qu'il a déjà effectuées, à savoir *L'aurore naissante* et *Les trois principes de l'essence divine*¹⁹⁴. Il renvoie également son lecteur au *Mysterium Magnum*, au sujet des voies offertes par l'amour Dieu envers les hommes en vue de sa réintégration¹⁹⁵. Il avoue également que les écrits du cordonnier théosophe complètent les siens¹⁹⁶.

Saint-Martin insiste également sur l'imitation du Christ, évoquée surtout à partir du *Nouvel Homme*. De plus, il préconise la voie intérieure, la prière, comme le cordonnier, plutôt que la théurgie cérémonielle invoquant les esprits¹⁹⁷. Pour Saint-Martin comme pour Böhme, Dieu manifeste ses propres secrets dans la nature qu'il a créé et c'est à l'homme de les déchiffrer¹⁹⁸. Le théosophe d'Amboise invoque la maladresse de l'être humain qui ignore les signes du divin peuplant notre univers.

Il utilise et adopte la doctrine cosmologique et astrologique de Böhme, telle qu'elle est esquissée pour la première fois dans *L'aurore naissante* aux chapitres XXV et XXVI notamment. Il reprend telle quelle sa théorie du septénaire et des sept sources-esprits, ainsi que ses révélations sur la nature éternelle, ébauchée dans son

¹⁹⁴ *Le Ministère*, p. 53.

¹⁹⁵ Ibid., pp. 213-214.

¹⁹⁶ Ibid. pp. 53-55.

¹⁹⁷ Voir l'édition de Migneret, p. 43.

¹⁹⁸ *Le Ministère*, p. 144.

livre précédent. La « doctrine » de la *Sophia* céleste est également mentionnée explicitement pour la première fois.

I) La théorie des miroirs et la Sagesse divine : l'imagination créatrice

On voit apparaître timidement la thématique de la réflexion dans *L'homme de désir* et dans *Ecce Homo*. Cependant c'est essentiellement à partir de sa connaissance des écrits de Böhme que Saint-Martin va approfondir ses idées. Dans *De l'esprit des choses* le « Philosophe Inconnu » creuse sa doctrine personnelle des miroirs, elle est clairement inspirée par Böhme. Sa correspondance avec Kirchberger atteste de son intérêt pour les visions du cordonnier en ce qui concerne la Sagesse divine. Il fait de nombreux renvois aux passages concernant la Vierge *Sophia*. Le problème des miroirs tient également une place centrale dans la théosophie de Böhme, puisqu'il est lié à ses révélations sur la *Sophia* céleste.

L'idée générale de cette « doctrine » est la suivante : Dieu a besoin de se connaître, de prendre conscience de son potentiel, afin de créer le monde et de parfaire son évolution personnelle. Pour ce faire il a besoin de s'auto-contempler, il lui faut des réflecteurs capables de lui renvoyer sa propre image. La première image de Dieu est la Trinité, quant aux autres, elles sont de plusieurs sortes : les esprits angéliques, les esprit humains, et l'univers. Néanmoins, certains de ces miroirs sont déformants.

Nous allons commencer par considérer les révélations du cordonnier allemand à ce sujet, ensuite nous verront ses affinités avec celles de Saint-Martin.

1) La Vierge *Sophia* et les miroirs dans la théosophie de Böhme

a) Nature et description de la Vierge *Sophia*

Même si cette question de la virginité divine rejoint l'ésotérisme juif, l'hermétisme et le gnosticisme, la sophiologie böhémienne reste totalement originale. A. Koyré n'a pas pu lui trouver une influence quelconque, même si par certains points elle ressemble à une des *sephiroth* de la kabbale juive¹⁹⁹ :

¹⁹⁹ Opus cité, note 2, pp. 213-214.

« D'où vient chez Boehme cette conception de la sagesse ? Nous avouons que nous n'en savons rien(...) Devons-nous chercher chez Philon ou plus près de Boehme, dans la Cabbale ?(...) Peut-être avons-nous affaire chez Boehme à une influence cabbalistique indirecte et par là même inexacte et vague. (...)Par contre, Weigel l'applique déjà à la vierge Marie, et c'est peut-être de là que le terme parvient à Boehme. »

La *Sophia* se rattache non seulement au mythe de l'androgyné primitif, c'est-à-dire au mythe du premier Adam, représentant la condition de l'homme céleste avant sa chute, et au cycle septénaire originel. Cette conception est fondamentale dans l'œuvre du philosophe allemand, elle sera approfondie et reprise dans tous ses écrits ultérieurs. La *Sophia* symbolise selon Böhme la chasteté, la pureté trinitaire ainsi que la fécondation. Mais par elle-même la Vierge céleste n'engendre rien²⁰⁰ :

« Car elle est le prononcé que le père prononce du centre du cœur par le Saint-Esprit, et elle reste en formation et en figuration divine en aspect de la tri-unité de Dieu, mais comme une vierge sans engendrer ; »

Cette Vierge est originellement contenue en Dieu, en puissance. Les images qu'elle reflète contiennent les formes idéelles, ce sont « des figures tout à fait légères », les pensées et les idées de Dieu quant à la création. Grâce à la Vierge *Sophia* Dieu aperçoit dans son propre fond une multitude d'idées et de pensées ainsi que l'image de leurs manifestations virtuelles. La Vierge céleste a donc un pouvoir réfléchissant, il n'est pas étonnant qu'elle soit associée à la Lune dont la vertu astrologique consiste à dédoubler, à multiplier mais aussi à leurrer. Elle symbolise à la fois l'imagination bénéfique et maléfique.

Sophia est à la fois intérieure à Dieu et extérieure à lui, elle est l'œil et la matière spirituelle de Dieu, c'est-à-dire la septième source-esprit du cycle septénaire. Böhme utilise principalement trois termes pour désigner la *Sophia* : il est question du *Salitter* ou *Salnitter* dans *L'aurore naissante*. Notons que l'orthographe de ce mot varie, Böhme écrit parfois, *Salliter* ou *Sallniter*. Il emploie également le terme de *Bildniss*,

²⁰⁰ Base des six points théosophiques, I, verset, 17.

signifiant l'image-reflet, et de *Wesen* que l'on peut traduire par substance. Mais il ne faut pas entendre cette notion d'une manière philosophique, il s'agit d'une matière spirituelle. Le choix de cette terminologie n'est pas vain, il exprime les deux visages de *Sophia* ; elle est d'abord la vision de Dieu, le réceptacle de son esprit et la matière première spirituelle de la création. De plus ces différentes dénominations attestent d'une évolution dans la pensée de Böhme au sujet du rôle de cette²⁰¹. Dans les *Quarante questions sur l'âme*, traduite par Saint-Martin, Böhme exprime l'essence de *Sophia* et son rôle dans la théophanie²⁰² :

« Ainsi c'est là ce que nous devons reconnaître et comprendre au sujet de l'éternelle sagesse cachée de Dieu, laquelle se compare ainsi à un œil éternel sans essence ; elle est le sans-fond, et cependant elle voit tout. »

La *Gottheit* a dans un premier temps conscience d'être un esprit unitaire²⁰³ :

« Dans cette génération perpétuelle il convient de distinguer trois choses : à savoir : a) une volonté éternelle ; b) une éternelle affectivité de la volonté ; c) le produit de la volonté et de l'affectivité qui est un esprit de volonté et d'affectivité. ».

Cependant cette division de l'Un est purement virtuelle, elle n'est pas de nature ontologique, mais elle est d'ordre logique et psychologique. Elle ne permet pas à Dieu de s'accomplir en tant que tri-Unité. Afin que l'Esprit puisse accéder à la parfaite auto-connaissance de soi, il doit s'opposer un *Contrarium* ; une pensée ne pouvant effectivement se réaliser qu'au travers d'un objet²⁰⁴. Dieu se connaît en tant qu'esprit Un, c'est pourquoi la conscience qu'il a acquit de lui-même est encore imparfaite. Cette idée originelle sera immédiatement fécondée par sa pensée qui produira une multitudes d'autres idées dans son esprit. Progressivement Dieu se découvre en même temps qu'il entrevoit son pouvoir et toutes les créations qui s'offrent à lui.

Cet univers harmonieux et parfait est un *médium* entre le monde divin et le monde sensible, néanmoins, n'étant pas actualisé, il a une valeur ontologique moindre. Par conséquent, Dieu qui se perçoit comme créateur va décider librement de donner une

²⁰¹ Voir sur cette question le livre de Koyré, opus cité.

²⁰² Cf. chap. I, 11, p. 120.

²⁰³ *Mysterium*, chap. 1, verset, 3.

²⁰⁴ *Théoscopie*, chap. 1, versets, 10 et 11.

consistance, une réalité propre à toutes ses idées. C'est à cet instant qu'il commence à imaginer. Les images vont incarner l'infinité des pensées de Dieu, et vont constituer un monde organisé et harmonieux, à part entière. Cet univers parfait existant dans l'imaginaire divin est l'expression absolue de Dieu.

D'après Böhme, Dieu conçoit sa future création d'une manière tout à fait délibérée et ludique, elle n'est due à aucune nécessité. Dieu ayant continué à évoluer, à présent il est conscient de sa capacité à imaginer ; de ce fait, et tel un architecte il va procéder à l'élaboration de son plan de création. Ses Idées et ses pensées archétypales vont être mises en forme. Ce monde imaginé, ou imaginaire fera office d'opposition interne. Dieu a franchi une étape supplémentaire, il n'est plus recentré sur lui, il n'est plus égocentrique, il est devenu « extra-centrique », c'est-à-dire qu'il est à présent ouvert sur l'extérieur. Koyré déclare à ce propos que selon Böhme, « Dieu, s'opposant le monde imaginé, devient une personne. »²⁰⁵

En s'extrayant de son centre spirituel Dieu accède au statut de Personne, cependant, en tant que pur esprit il est incapable de la moindre création. Dieu ne se connaît pas encore totalement. Il n'est d'ailleurs pas encore tout à fait réalisé. Afin de donner corps à l'univers magique qu'il a imaginé, il doit lui-même parer son esprit d'une enveloppe « charnelle ». Celle-ci sera engendrée comme nous l'avons vu, à l'issue du cycle septénaire. Le premier univers engendré, émané de la *Sophia* est donc constitué par la nature éternelle. Cette nature céleste sert d'opposition à Dieu afin qu'il se perçoive et qu'il se connaisse en tant que composé d'un esprit et d'un corps. La nature éternelle est également la *materia prima* de l'ensemble de la création. Dieu a pris conscience d'être un esprit triple, incarné dans un corps vivant et organique²⁰⁶. Entre le début et la fin du cycle septénaire originel, Dieu est passé de l'inconscience à la conscience de soi, en tant que Dieu triple et créateur. Afin de parachever complètement sa manifestation, Dieu devra se révéler dans l'homme et dans l'univers qu'il habite.

²⁰⁵ Opus cité. p. 348.

²⁰⁶ Ibid. pp. 357-358. Koyré parle à ce sujet du « vitalisme naïf » de Böhme très en vogue à son époque. Le vitalisme résulte d'une analogie entre le corps humain, c'est-à-dire sa structure organique et la structure de l'univers. Existence d'un centre vital du monde. Bergson ? Le monde est un corps vivant.

Böhme exprime cette vision dans plusieurs de ses ouvrages, notamment dans *Les quarante questions sur l'âme*, dans *De l'élection de la grâce* il exprime le rapport entre l'*Ungrund*, le vierge *Sophia* et la Trinité²⁰⁷ :

« Ce Rien éternel se concentre par son propre aspect, par son propre regard éternel, en lui-même ; c'est cela sa contemplation, sa sagesse, sa sensibilité, sa compréhensibilité, (...) C'est dans cette contemplation que l'on peut se former une idée juste de la trinité de Dieu. Elle est son miroir où il se regarde, la sagesse où il se représente et se développe lui-même, en lui-même, par son propre aspect.

La Trinité est pour la Dêité un miroir qui lui permet de se contempler et donc de perfectionner son auto-connaissance. Grâce à son œil, c'est-à-dire sa Sagesse céleste, Dieu a le double pouvoir de se regarder, et de se manifester dans le monde céleste, terrestre, et spirituel. La Vierge *Sophia* exposée par Böhme est une révélation totalement originale même si elle rejoint d'autres traditions comme la kabbale juive et la philosophie platonicienne et hermétique. En témoigne la correspondance entre Saint-Martin et Kirchberger. Cette théorie sophiologique occupe une place de premier ordre dans l'œuvre du cordonnier puisqu'elle concerne directement la nature divine et la condition de l'homme, sa portée est théologique et anthropologique. La Vierge céleste apparaît donc à deux niveaux de réalité différents : antérieurement au cycle septénaire, c'est-à-dire hors de la nature, et à l'issue de ce cycle primordial. La conception sophiologique de Böhme est complexe à première vue. Elle est parfois confondue avec l'*Ungrund*²⁰⁸ et tantôt postérieure à la Trinité. En réalité la Sagesse divine est toujours déjà présente en Dieu, mais elle intervient à deux moments distincts. Dieu qui aspire à se connaître doit donc créer un lieu d'habitation pour son Esprit, une enveloppe spirituelle.

Le *Salitter* est le nom de la septième source-esprit englobant les six autres. Il est la première dénomination de la Vierge céleste. Cette Substance divine est la matrice du corps spirituel de Dieu, composé comme on l'a vu par l'action conjointe des sept sources-esprits. Böhme évoque l'opération de ces qualités par lesquelles Dieu se constitue peu à peu et se manifeste d'abord à lui-même, puis pense, imagine et crée. D'après lui toute la réalité procède d'un processus ternaire ou dialectique,

²⁰⁷ Cf. chap. 1, p. 10.

²⁰⁸ Voir *L'élection de la grâce*, chap. 1, 12.

concomitant à la Trinité. Il existe par conséquent trois mondes en un seul : la nature éternelle, abritant le monde spirituel et divin, invisible pour les yeux du corps, mais renfermant néanmoins le cœur le plus profond de la réalité. Il se situe aux confins de l'éternité. Notre nature terrestre dans laquelle nous évoluons, c'est le monde sensible plongé dans le temps qui est une expression dégénérée et déformée de la nature archétypale, mais il est également un moyen pour Dieu de se manifester et de se mieux connaître. Et enfin notre propre espace intérieur, psychique et psychologique, moyen terme entre Dieu et l'homme. Ce dernier constitue leur lien de communication, une attache qui relie intimement l'être humain à son créateur. Saint-Martin et Böhme sont très proches à ce sujet²⁰⁹. Selon Maria Moneti Codignola²¹⁰ :

« Toute la réalité est la manifestation de Dieu et reproduit en soi la triplicité divine. Dieu qui se dévoile à lui-même crée le monde pour s'y réfléchir.(...)La trinité se reflète dans les choses comme dans le cœur de l'homme. »

Sophia n'est pas un attribut divin, encore moins une quatrième personne postérieure à la Trinité. Elle est à la fois une image et un miroir, c'est l'œil de Dieu, elle est une surface imaginale qui reflète la Divinité en son essence. *Sophia* symbolise le pouvoir de la pensée de Dieu, ainsi que son imagination créatrice. La demeure de l'esprit de Dieu est constituée par la septième source-esprit dans laquelle il prend corps. En tant que telle elle subsiste comme enveloppe de l'esprit divin, elle est par conséquent une substance visible mais seulement pour les yeux de l'esprit. La Sagesse conçue par Böhme est l'œil du Néant, « l'œil magique de l'éternité ». C'est à la fois un œil qui voit en lui-même et un miroir, par conséquent grâce à cette composante de sa personnalité, Dieu est vision et visible par essence. En effet le phénomène de la vision pour l'acquisition de la connaissance des mystères divins était primordial pour Böhme, comme il l'était aux yeux des philosophes de l'antiquité grecque. Le cordonnier allemand s'accorde avec Platon quand ce dernier affirme que nous contemplons les Idées non avec les yeux de notre corps mais avec les yeux de l'esprit. A ce propos le terme grec d'*Idea* soumis à Böhme pour désigner le miroir de la

²⁰⁹ Voir la *Lettre à Kirchberger* du 6 mars 1793,

²¹⁰ Voir son article « Monde sensible, monde supra-sensible et monde renversé. Influences de Böhme sur la troisième figure de *La Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, in *Les Etudes Philosophiques*, « L'idéalisme allemand entre gnose et religion chrétienne », p. 187, (avril-juin 1999)

Sagesse divine, lui serait apparu tout à fait adéquat²¹¹. Les Idées platoniciennes représentent les archétypes dont notre univers sensible n'est qu'une pâle imitation. Le monde des idées figuré par la *Sophia* est analogue au monde Intelligible de Platon, il est une image mentale de la création idéale pensée par Dieu, en d'autres termes il est, pour reprendre les propos de Koyré « une expression parfaite de son essence. »²¹², en même tant ce monde idéal symbolise la perfection des intentions divines.

b) La fonction de la *Sophia*, miroir intérieur de Dieu

La Vierge céleste a plusieurs fonctions, d'une part elle sert de *contrarium* à l'esprit de Dieu, elle intervient pour la première fois au moment où l'Un se divise afin de se contempler, donc au début du cycle septénaire ; et d'autre part, elle fait office de réceptacle pour son esprit, à l'issue de ce cycle septénaire archétypal. Dans son premier dédoublement l'Indéterminé qui est un œil, sous l'impulsion de sa libre volonté, se mire en se réfléchissant dans son propre miroir, car en dehors de lui rien n'existe. La Sagesse c'est donc l'œil de l'*Ungrund*, le miroir dans lequel le Néant se projette lui-même et qui lui montre ses potentialités imaginaires et créatrices. C'est elle qui permet à la Déité incommutable de devenir Dieu.

Cette image dans laquelle l'Indéterminé se contemple va lui permettre de s'opposer à lui-même, à passer de l'en-soi au pour-soi. En d'autres termes, l'*Ungrund* va pouvoir passer progressivement de l'Inconscience à la Conscience, par l'entremise de son intuition et de son imaginaire.

La Sagesse divine a donc plusieurs fonctions, elle sert de miroir à Dieu, elle compose son enveloppe son corporelle et celle de ses créatures célestes, et enfin elle lui permet d'imaginer, et par ce biais de donner corps à ses idées, et donc par extension de créer l'univers dans son ensemble. Il s'agit dans un premier temps, c'est-à-dire lors de l'émanation, de corps spirituels, puis dans un second moment de corps matériels, lors de la création. Le miroir de la Sagesse va dévoiler à Dieu sa fécondité ainsi que sa capacité à créer. Le monde fictif imaginé par Dieu est idéal, certes, mais il n'existe que d'une façon imaginaire, il n'est pas encore un être à part entière.

²¹¹ Voir la préface du *Mysterium Magnum*, opus cité.

²¹² Ibid. p. 214.

La Vierge éternelle est la condition *sine qua non* à la fois pour l'évolution de la vie psychologique et organique de Dieu, mais aussi pour la constitution de notre propre univers. Cette Sagesse divine permet à Dieu non seulement de se percevoir en tant qu'Esprit, mais elle lui octroie par la suite un corps, une substance. Afin de se connaître en tant qu'Esprit triple, Dieu doit poursuivre son évolution vers la Conscience, c'est le deuxième stade de son auto-connaissance. Par conséquent Dieu se voit, il pense, mais il ne se connaît pas encore.

Avant de se révéler par le biais de sa création Dieu se manifeste à lui-même grâce à sa Sagesse. Par conséquent Dieu regarde en son propre fond et que voit-il ? Il se voit d'abord en tant qu'Esprit libre, doué d'une volonté indéterminée et d'une pensée, en même temps il a conscience de se méconnaître. Ensuite, lui vient une première idée, celle de l'existence d'un être séparé, distinct ou extérieur à lui. Elle est le miroir extérieur de Dieu, sa première émanation. *Sophia* est l'œil de l'Indéterminé, c'est un œil qui voit en lui-même et un miroir réfléchissant, elle est un reflet intérieur de la divinité. Son rôle consiste donc en premier lieu à réfléchir l'esprit divin afin qu'il puisse se connaître lui-même. Cependant, telle une vierge, elle ne peut rien engendrer, si ce n'est des images. Elle est en même temps la première et la dernière source-esprit du cycle septénaire primitif, car comme l'atteste Böhme, dans son premier écrit. Dieu a donc besoin d'un miroir pour se contempler et prendre conscience de son pouvoir créateur²¹³. Selon Böhme, l'homme a tendance à ne se fier qu'à son miroir extérieur, c'est-à-dire aux images qui frappent sa vue. Or lorsqu'il en est privé il se demande ce qu'il adviendra de lui²¹⁴, car peu d'hommes ont conscience de l'existence eu eux-mêmes d'un miroir intérieur.

Dans la pensée de Böhme la Sagesse divine se rattache à plusieurs éléments annexes : au mythe de l'androgynie, à l'imagination créatrice de Dieu et au problème des miroirs divins. Examinons ce qu'il en est dans la théosophie de Saint-Martin.

2) La *Sophia*, les miroirs et l'imagination dans l'œuvre de Saint-Martin

a) La Sagesse divine

²¹³ Voir l'ouvrage de P. Degahye, *La naissance de Dieu*, Albin Michel, Paris, (1985).

²¹⁴ Cf. *Quarante questions*, chap. VII, 14, p. 154.

Saint-Martin reconnaît de lui-même ne pas avoir reçu d'instructions de la part de Martines au sujet de la « doctrine » de la Vierge *Sophia*, telle qu'elle est révélée par Böhme. En effet, dans sa lettre du 18 juin 1796, le correspondant bernois demande à Saint-Martin si on lui a fait part de Sophie et du Roi du monde, c'est-à-dire Lucifer, dans son ancienne école. Il soupçonne Martines d'avoir connu les instructions relatives à la *Sophia*, et peut-être de l'avoir confondu avec « la cause active et intelligente ». Saint-Martin lui répond le 11 juillet de la même année :

« Quant à Sophia et au Roi du monde, il ne nous a rien dévoilé sur cela, et nous a laissés dans les notions ordinaires de Marie et du Démon. Mais je n'assurerai pas pour cela qu'il n'en eût pas la connaissance ; et je suis persuadé que nous aurions fini par y arriver, si nous l'eussions conservé plus longtemps... »

La Sagesse divine évoquée par Saint-Martin dès ses premiers écrits ne correspond pas exactement à la Vierge Sophie de Böhme, même si elle lui ressemble. Saint-Martin insiste davantage sur la fonction réfléchissante, sur la pluralité des miroirs de Dieu, que sur la nature même de la Sagesse divine. Comme le remarque Nicole Jacques-Lefèvre (Chaquin)²¹⁵ dans son article intitulé « Sophia, miroir des formes et terre des générations spirituelles » le théosophe d'Amboise va peaufiner au fil du temps et de sa correspondance avec le baron sa doctrine de la Sophie céleste. Ses lectures et traductions de l'œuvre du cordonnier l'aideront à envisager des aspects encore méconnus de ce parèdre de Dieu.

Dans une lettre datant du 6 juillet 1793, Kirchberger demande à son correspondant de comparer sa théorie avec celle de Böhme exprimée dans plusieurs ouvrages : *Les trois principes de l'essence divine*, chapitre XXII²¹⁶, puis dans *De l'incarnation de Jésus-Christ*, première partie, chapitres VIII, IX et X, la deuxième « question théosophique », et enfin la première apologie contre Tilken. Dans *Les trois principes*, Böhme fait le lien entre *Sophia* et la vierge Marie laquelle est dépositaire de la Sagesse divine. Celle-ci s'est incarnée uniquement dans l'âme de la mère de Jésus, mais elles ne sont cependant pas confondues. Selon Böhme, la Sagesse divine a été conçue avant « le ciel et la terre », c'est-à-dire qu'elle existe de tout temps.

²¹⁵ Cf. *Sophia l'âme du monde*, in Cahiers de l'hermétisme, Albin Michel, Paris, (1983).

²¹⁶ Cf. & : 38, 41, 43-45, 61, 71, 74, 82.

Le 3 octobre de la même année Kirchberger revient sur le problème de la Sagesse divine, plus particulièrement sur la notion de substance céleste qui lui est associée, il invite Saint-Martin à consulter la XLVI^e lettre de Böhme, n° 40 ; *De la triple vie de l'homme*, V, n° 50 et 53 ; *Des trois principes*, le même chapitre que dans sa lettre du 6 juillet, n° 26.

Enfin, au sujet de l'imagination, le correspondant de Saint-Martin relève l'originalité de Böhme dans *De l'incarnation de Jésus-Christ*²¹⁷ et *Des trois principes de l'essence divine*²¹⁸, dans sa lettre à Saint-Martin datant du 29 mars 1793. Il copie l'expression suivante : « *Imagination macht Wesenheit* ». Par cette phrase Böhme évoque la fonction formelle de la *Sophia*, c'est-à-dire qu'elle est dotée du pouvoir de transformer les idées de Dieu en substance spirituelle. Kirchberger reconnaît à la suite de Böhme l'aspect créateur de l'imagination divine symbolisée par sa Sagesse, son principe féminin²¹⁹ :

« C'est-à-dire que l'imagination change les idées en substance. Ceci est diamétralement opposé à l'opinion vulgaire, qui croit que l'imagination prend des idées pour des substances, et que c'est par là qu'elle devient une source d'illusions. »

Saint-Martin ne contredit pas les conclusions de Kirchberger, il adopte les révélations de Böhme sans chercher à ajouter quoi que ce soit en ce qui concerne la nature et le rôle de Sophia dans la théodicée et la cosmogonie. *Sophia* est le miroir extérieur de Dieu, sa première émanation, elle est l'œil de l'*Ungrund*, le reflet intérieur de la divinité. Son rôle consiste donc à réfléchir l'esprit divin. C'est exactement cette fonction que Saint-Martin retient dans *Le Ministère*²²⁰ ; il raconte la *kénose* divine, c'est-à-dire les différents stades par lesquels le réparateur s'est incarné dans notre univers. Dieu a dû se contempler dans le « miroir de l'éternelle Vierge SOPHIE » afin de prendre l'aspect de l'homme immatériel, et donc de son fils. De ce fait la pensée de Dieu a gravé dans cette Sagesse divine « le modèle de tous les êtres ». Dans un second temps il dû se revêtir de « l'élément pur » ou « corps glorieux ». Ensuite, il s'est unie à l'esprit du grand monde pour devenir le principe de la vie corporelle. En enfin, il est

²¹⁷ Cf. partie, I, chap. III, 6, 8.

²¹⁸ Cf. chap. X, 48, et chap. IV, 45.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Cf. pp. 276-277.

devenu l'élément terrestre en naissant du sein de la Vierge Marie. Saint-Martin renvoie son lecteur à Böhme²²¹ :

« Et sur ceci je ne puis que renvoyer à Jacob Boehme qui a répandu sur ces objets des lumières assez vastes et assez profondes pour dédommager les lecteurs de toute les peines qu'ils pourront prendre. »

Quant au problème du rôle spéculatif et productif de l'imagination il est développé essentiellement dans *De l'esprit des choses* à propos des trois classes de miroirs, puis dans *Le Ministère* au sujet de la Sagesse divine. Saint-Martin comprend à présent l'imagination divine non seulement comme la faculté de se représenter des images par l'intermédiaire des miroirs, mais également comme un pouvoir créatif.

Le Philosophe Inconnu consacre à *Sophia* plusieurs passages du *Ministère*²²². La conception de Saint-Martin quant à la Sagesse divine, tout comme celle du Christ d'ailleurs, a évolué tout au long de sa recherche spirituelle et philosophique, grâce notamment à ses propres réflexions et également par sa découverte de l'œuvre de Böhme. Enfin, sa correspondance avec Kirchberger l'a conduit à éclaircir et à approfondir sa vision personnelle de la sagesse divine. Il fait notamment référence aux *Trois principes de l'essence divine*²²³. *Sophia* est le miroir de la sagesse divine qui renferme toutes les formes de la création ainsi que celle de l'homme. Elle appartenait à l'essence de l'homme primitif, mais elle a dû le quitter lors de sa chute, celui-ci n'étant plus digne d'elle. L'éternelle Sophie constitue le corps premier et originel de l'homme avant sa déchéance, Saint-Martin invite son lecteur à remonter vers ce principe divin²²⁴.

Dans ses deux derniers ouvrages, il développe la question de l'imagination en appuyant davantage sur l'imagination créatrice que sur la fantasie. Antoine Faivre a relevé que²²⁵ :

²²¹ Ibid.

²²² Cf. pp. 70, 78...

²²³ Chapitre XV, &48, Chapitre XXII, &38-41-43 à 45-61-71-74-82, passages avec lesquels il se sent très proche.

²²⁴ *Le Ministère*, p. 283.

²²⁵ *Accès de l'ésotérisme occidental*, II, pp. 196-197.

« Saint-Martin n'insiste pas sur cet aspect secondaire, il développe plutôt une théorie de l'imagination créatrice que la notion de 'magisme' nous permet de saisir dans ses grandes lignes. »

En effet, le « Philosophe Inconnu » évoque cette notion de magisme dans *Le Ministère*, en nommant Böhme, au sujet de la nature terrestre dans son opposition à la nature éternelle. Il traite du « magisme de la génération des choses » que Böhme a dévoilé avec sa « doctrine » des sept sources-esprits²²⁶ :

« (...) et même on peut dire que sur ce point Jacob Boehme a levé presque tous les voiles en développant à notre esprit les sept formes de la nature, jusque dans la racine éternelle des êtres. (...) Dans ce sens, la nature actuelle a son magisme ; car elle renferme tout ce qui est au-dessus d'elle en dispersion, (...) et en outre, elle renferme toutes les propriétés cachées du monde supérieur à elle, et vers lequel elle tend à rallier toutes nos pensées. »

Le magisme a un pouvoir unificateur, il sert de relais entre l'état chaotique des choses, et leur sensibilisation. Il existe un magisme au sein de la nature éternelle, et dans notre univers sensible. Saint-Martin le constate dans les productions de la nature.

b) L'activité réfléchissante des miroirs par une réaction en chaîne

Avant de connaître les livres de Böhme, Saint-Martin n'insiste pas sur la problématique de la réflexion des miroirs. Au paragraphe 132 de *L'homme de désir* il évoque rapidement l'activité réfléchissante des êtres émanés par Dieu :

« Ces légions d'êtres se succèdent comme des vagues de la mer, (...) Ils réfléchissent la clarté éblouissante de leur éternelle source, (...). »

Ce problème de la réflexion proche de l'esprit de Böhme est déjà timidement mentionnée par Saint-Martin dans son « Carnet d'un jeune élu coën »²²⁷, il ne concerne pas Dieu mais seulement les hommes. Le jeune initié invite l'homme à se

²²⁶ Cf. pp. 102-103..

²²⁷ « Louis-Claude de Saint-Martin : 'Carnet d'un jeune élu cohen' », n° 361, p. 278.

connaître lui-même afin de connaître autrui, car les autres constituent des miroirs pour chacun d'entre-nous. Cette doctrine prend forme progressivement dans l'œuvre du théosophe français. Dans *Le nouvel homme*, Saint-Martin revient avec plus d'insistance sur la question des miroirs.

Il existe selon lui deux « organes » dans l'homme susceptibles de réfléchir la sagesse divine : son âme et son cœur. L'âme est considérée comme le « miroir de l'éternel », et « le reflet actif de son amour »²²⁸. Elle est vouée à accueillir Dieu, et donc à jouer le rôle d'intermédiaire entre l'homme et son créateur. Un peu plus loin c'est le cœur de l'homme qui est envisagé comme le miroir de Dieu²²⁹ :

« Bienheureux ceux qui auront assez purifié leur cœur pour qu'il puisse servir de miroir à la divinité, parce que la divinité sera elle-même un miroir pour eux ! Le nouvel homme ne doute pas que par ce moyen il ne parvienne intérieurement à voir Dieu, parce qu'il sait que tel était l'objet de l'existence de l'homme primitif. »

Le miroir de l'homme c'est aussi son cœur, il est l'instrument qui sert à refléter Dieu en l'homme. Le cœur purifié de l'homme permet également à Dieu de se contempler lui-même. Et ainsi par ce double mouvement contemplatif, le nouvel homme a la possibilité de rétablir sa communication et sa communion avec son créateur. Saint-Martin exhorte ses lecteurs à rechercher dans les *Ecritures* la trace de ce miroir interne dans lequel nous devrions tous nous observer afin de mieux nous connaître et de renvoyer son image à Dieu. Le *Nouvel homme* est un livre intermédiaire avec lequel Saint-Martin a amorcé plusieurs sujets typiquement böhméens, tels que celui de la réflexion.

Le théosophe français va peaufiner sa propre conception des réflecteurs, en effectuant à cette occasion une première synthèse entre l'enseignement de ses deux maîtres. Dans *De l'esprit des choses*, le paragraphe qu'il consacre à ce thème occupe la première partie de l'ouvrage. Le théosophe distingue trois grandes classes de miroirs, correspondant aux trois mondes et aux trois classes d'esprits mentionnés par Martines : divins, spirituels et naturels. Tous les miroirs sont sensés réfléchir leur créateur par un système de chaîne, et chaque miroir est lui-même doté d'un miroir intérieur et extérieur afin de réfléchir à la fois l'image divine et de se refléter sur le

²²⁸ Ibid. &28, p. 145.

²²⁹ Ibid. &36, p. 185.

miroir inférieur. Mais il existe des miroirs purs réfléchissant un image fidèle à la copie, et des miroirs déformants.

La « doctrine » des miroirs a des correspondances avec les visions de Böhme. Et même si cet enseignement existait en puissance, elle n'était pas déployée dans ses précédents livres. Force est de constater une évolution sur cette question, nous pouvons à bon droit supposer une franche inspiration vis à vis de l'œuvre du cordonnier, dans le sens où Saint-Martin présente effectivement *De l'esprit des choses* comme une introduction aux livres de son second maître. Le théosophe d'Amboise est proche de Böhme lorsque celui-ci déclare que l'homme reflète l'image de Dieu²³⁰ :

« Car la vie de l'homme est un véritable miroir de la Divinité, où Dieu se contemple intérieurement, il donne son éclat et sa vertu dans le miroir humain ; et se trouve dans l'homme, aussi bien que dans l'ange et dans les formes du ciel. »

L'homme constitue le miroir extérieur privilégié de Dieu, il a été conçu spécialement à cet effet. En effet, Böhme écrit dès *L'aurore naissante* que l'être humain est au-dessus des anges dans la hiérarchie divine.

Dieu aurait donc créé selon Saint-Martin des millions d'« êtres-esprits » pour avoir une image de sa propre genèse, et ce, afin de se connaître lui-même. Le créateur est donc doté d'un miroir intérieur et d'une infinité de miroirs extérieurs. Les êtres spirituels émanés sont apparentés à des réflecteurs. Il en existe une infinité qui rassemblent autour de Dieu ses « universels rayons », chacun selon leurs propriétés particulières. Ces miroirs divins sont purs, ils renvoient à Dieu sa propre image, son reflet personnel. Mais prenons bien garde de ne pas confondre le miroir et le reflet, le miroir est le support du reflet.

Néanmoins, ces êtres réflecteurs sont insuffisants, car ils ne permettent à Dieu de se connaître que de son propre point de vue²³¹ :

²³⁰ *Les quarante questions sur l'âme*, ou *Base des six point théosophiques*, traduit par Saint-Martin, chap. VI, n° 14, p. 151.

²³¹ *De l'esprit des choses*, p. 34.

«(...) malgré ces innombrables miroirs (...) Il ne Se connaît que dans Son produit et Son résultat (...) »

Le créateur qui désire s'extraire de son égo-centrisme, va par conséquent émaner des esprits différents afin qu'il se connaisse à travers eux, ce sont les esprits mineurs. Ils étaient destinés

Les miroirs qui aident Dieu à mieux se connaître par notre intermédiaire remplissent la même fonction dans notre univers. Ils existent en l'homme grâce à l'esprit de son âme. Les images naissent en lui et jaillissent de son propre centre. Ces images sont les miroirs dans lesquels l'esprit humain se contemple et acquiert la connaissance de ses propres trésors. Plus il exerce ses facultés intellectuelles et morales et plus il a de l'admiration et de l'estime pour la nature de son être propre, et donc plus l'homme remplit le plan suprême qui l'appelle à aider à Dieu « à Se connaître dans Ses produits et dans Ses résultats », et il ne le peut qu'en trouvant autour de lui des miroirs purs, sur lesquels il puisse voir réfléchir ses propres rayons. Dieu étant doté d'un miroir intérieur (*Sophia*) et de miroirs extérieurs, à savoir les « êtres-esprits », l'homme bénéficie lui aussi de réflecteurs extérieurs à sa personne. L'homme ayant été créé à la ressemblance de Dieu, les êtres humains sont également dotés de miroirs. Ils ont ainsi la possibilité de s'auto-contempler, d'analyser et de connaître leurs pensées grâce à deux types de miroirs, intérieurs et extérieurs.

Ainsi, notre environnement est susceptible d'accomplir la même fonction que celle que nous effectuons envers Dieu. Il nous aide à rassembler nos images et à nous les réfléchir, en plus des cadres formés par notre propre esprit. Ce qui explique que nous soyons toujours à la recherche de carcans autour de nous, dans l'étude des arts et des sciences par exemple. Ces objets extérieurs frappent nos yeux et réfléchissent nos propres sagesses, comme nous réfléchissons la sagesse de Dieu. La raison pour laquelle nous aimons être considéré par autrui s'explique par le fait que les autres constituent des miroirs capables d'augmenter l'intensité des nôtres, et de ce fait ils nous aident à mieux nous connaître, et ainsi à nous perfectionner. Autrui est un miroir pour chacun d'entre nous, comme nous le sommes pour Dieu. Tout ce qui constitue notre environnement peut remplir ce rôle.

Dans la troisième partie de l'ouvrage, Saint-Martin revient sur ce problème, il prétend que certains hommes ont gardé le « germe de restauration » semé par Dieu au moment de la chute alors que d'autres au contraire ont conservé et multiplié le mauvais grain ensemencé par Lucifer. Ce qui explique la différence entre les bonnes personnes et les mauvaises. Ces dernières ne reçoivent plus les rayons divins, elles reflètent en revanche les rayons maléfiques²³² :

« Mais parmi les rejetons de cet homme, les uns ont encore augmenté et attiré sur eux-mêmes les suites de l'égarement du chef ; les autres ont augmenté et attiré sur eux-mêmes le pouvoir de ce germe de restauration. Ce sont ceux-là qui, dès les premiers temps, ce sont trouvés comme des miroirs propres à réfléchir les dons et les merveilles que la suprême sagesse destinait au monde. »

Les hommes porteurs des germes sains avaient pour mission de les faire croître en eux-mêmes puis de les répandre aux autres afin d'accomplir leur mission initiale perturbée par le chute de l'homme. Ils font un bon usage de leur imagination alors que les autres procèdent à des « assemblages monstrueux » et usent de la fantasia, c'est-à-dire d'une imagination débridée.

A côté donc des « miroirs fidèles à nos facultés », et réfléchissants nos propres trésors spirituels ainsi que la vérité ; il se forme souvent de faux miroirs, trompeurs en l'homme et dehors de lui éloignant la vérité²³³. Il existe aussi une absence de miroirs, ces derniers étant représentés par les personnes légères et négatives : les « impies » et les « imbéciles ». Toujours dans ses *Quarante questions sur l'âme*, Böhme oppose lui aussi les miroirs positifs reflétant la lumière divine, et le monde ténébreux privé de miroir²³⁴ :

« Car la vie de l'homme est un véritable miroir de la Divinité, où Dieu se contemple intérieurement, il donne son éclat et sa vertu dans le miroir humain ; (...) Il (l'essence du monde de lumière) ne se voit point dans le monde ténébreux. Car celui-ci n'a point de miroir qui soit susceptible de la lumière ; (...). »

²³² Cf. tome II, p. 97.

²³³ Ibid. p. 35.

²³⁴ Ibid. chap. VI, 14-15, p. 151.

Dieu ne peut donc se refléter que dans l'homme dont l'âme est colorée du principe du bien et dans le monde de la lumière, car le monde des ténèbres lui est totalement étranger. Saint-Martin ajoute que même les êtres naturels sont pourvus de miroirs, ils servent à leur montrer leurs propres facultés de reproduction et de conservation. Saint-Martin pense aux animaux et à la classe matérielle qui étant privés d'esprit ne sont pas destinés à reproduire et donc à refléter la sagesse divine. Saint-Martin ajoute que²³⁵ :

« (...) chaque classe d'êtres sert de miroir et de lieu de repos à la classe qui est immédiatement au-dessus d'elle ; car toute unité est un miroir. »

Le théosophe constate donc trois classes principales de miroirs, divins, spirituels, et naturels, tous chargés de refléter à la classe supérieure jusqu'à Dieu lui-même, leurs propres facultés. Les miroirs ne se réduisent pas à réfléchir des images, ils favorisent une dynamique créatrice, ils permettent de concentrer les rayons divins, de les unifier afin que Dieu augmente sa connaissance et sa propre conscience de lui-même. A. Faivre souligne la place prépondérante de l'imagination au niveau divin et humain²³⁶ :

« (...)l'imagination n'est pas une faculté parmi d'autres mais une vocation première en tant que tâche et pouvoir de refléter, réaliser, propager, recréer ; pouvoir démiurgique certes, mais théogoniquement et anthropogoniquement fondé. »

Le rôle de l'imagination est déterminant pour l'évolution divine et humaine, sa puissance créatrice est fondamentale. L'homme a été créé dès l'origine pour réfléchir l'image de Dieu qui lui-même s'auto-contemple. Ainsi par l'intermédiaire de sa création Dieu peut non seulement se réfléchir dans la nature toute entière mais également avoir une image de lui grâce à tous les miroirs de la création. Dieu se manifeste à l'homme dans la nature en lui laissant des signes de sa présence.

Le théosophe d'Amboise admet implicitement une non-finitude divine, dans le sens où Dieu « aurait besoin » de miroirs pour se contempler, pour se connaître et donc pour évoluer. Même si la création n'était pas nécessaire elle lui est profitable. Cette

²³⁵ Première partie, pp. 35-36.

²³⁶ *Accès de l'ésotérisme occidental*, tome II, p. 199.

problématique de la réflexion nous permet de constater l'apport décisif opéré par la lecture des œuvres de Böhme sur l'évolution spirituelle et philosophique de Saint-Martin. Cependant, le théosophe ne copie jamais, il s'inspire de Böhme pour créer une théorie qui lui est propre.

Outre cette théorie des miroirs traitée plus amplement par Saint-Martin à partir des lectures de Böhme, le théosophe d'Amboise va évoquer un problème totalement inédit et absent de ses précédents recueils, celui qu'il appelle peut-être un peu maladroitement l'hermaphrodisme humain et divin.

II) L'hermaphrodisme de l'homme et de Dieu dans la théosophie de Saint-Martin

Le problème de l'androgynie est lié à *Sophia* dans l'œuvre de Böhme, car la virginité céleste symbolise le principe féminin de Dieu. Comme le précise A. Faivre²³⁷ l'androgynie ne se situe pas au sein de l'*Ungrund*, dans lequel la dualité n'existe pas, mais en Dieu lui-même.

Par conséquent il n'est pas étonnant que jusqu'à sa découverte de Böhme, Saint-Martin n'ait jamais mentionné la notion d'hermaphrodisme. Il était question d'une humanité divine sublimée dans le Christ. Or le passage dans lequel le théosophe traite de cette question se situe dans *De l'esprit des choses*, il manifeste une véritable nouveauté dans la pensée de Saint-Martin. Celui-ci n'emploie pas le terme d'androgynie comme le fera plus tard Berdiaev²³⁸, il évoque un « hermaphrodisme ». Ces deux notions ne sont pas synonymes, en effet, les personnes hermaphrodites souffrant d'une pathologie anatomique, ce terme ne semble pas approprié pour désigner l'état originel de l'homme céleste. C'est la raison pour laquelle Berdiaev a préféré le terme d'androgynie.

Dans ce passage, le théosophe oppose la reproduction originelle de l'homme, sublime, véritable signe de sa noble destination, à sa reproduction terrestre devenue périlleuse. Parce qu'il a détourné son amour de Dieu et de la spiritualité, il a ainsi

²³⁷ Cf. *Accès de l'ésotérisme occidental*, Tome I, p. 250.

²³⁸ Voir sa préface du *Mysterium magnum*, opus cité, pp. 29-45.

causé sa propre scission. L'amour qu'il avait en son sein s'est détaché de l'homme céleste et s'est porté vers les régions matérielles²³⁹ :

« C'est ainsi que nous voyons tous les jours notre amour se détacher de nous et s'emprisonner dans les objets et les régions externes (...). »

Afin de poursuivre sa démonstration, Saint-Martin convoque un autre argument en faveur de notre déchéance. Le fait que l'enfantement terrestre soit accompli par la femme est un signe supplémentaire de notre dégradation. C'est elle qui « engendre l'image de l'homme », celui-ci se trouvant de ce fait privé de cet honneur. Toutes les images qu'il crée, qu'elles soient mythologiques ou bien physiologiques manifestent sa déchéance, et donc les dangers relatifs à sa génération. Saint-Martin pense aux créatures mixtes de l'Egypte ancienne, et aux malformations des animaux et des êtres humains. Il en vient à faire référence à l'hermaphrodisme oublié, « dénigré », voire incompris qui seul confère son unité à la génération²⁴⁰ :

« En effet, cet hermaphrodisme primitif, qui seul constate et opère universellement l'unité génératrice ; cet hermaphrodisme indispensable, mais si dénigré par le commun des hommes et si peu entendu, on peut en apercevoir encore aujourd'hui des témoignages intellectuels et physiques. »

Saint-Martin nous invite à constater deux types de traces de cet hermaphrodisme originel : physiologiques et intellectuelles. Il prend à témoin la poitrine de l'homme dont les seins seraient le signe de sa bisexualité primitive. Quant à la femme elle porterait elle aussi une empreinte de sa masculinité, au niveau sexuel. En ce qui concerne l'aspect intellectuel, ou psychologique de l'homme, ses pensées seraient une marque de sa féminité.

La fin du paragraphe fait référence pour la première fois dans son œuvre à un hermaphrodisme divin, il serait le « signe distinctif de la divinité », de l'autosuffisance divine. Dieu est donc doté d'une nature féminine et masculine. Le théosophe ne développe pas davantage cette idée. Elle est très certainement empruntée à Böhme car

²³⁹ *De l'esprit des choses*,. p. 42.

²⁴⁰ *Ibid.* p. 43.

elle n'apparaît pas dans le traité de Martines, d'autant plus qu'elle survient à une époque où il connaît bien les écrits du cordonnier.

Dans l'œuvre de Böhme cette révélation de la « bisexualité » originelle de l'homme céleste est traitée de façon originale. Il est vrai qu'elle apparaît dans la *Bible*, mais elle n'est pas reliée à l'androgénéité de Dieu lui-même. Böhme l'évoque dans plusieurs ouvrages comme par exemple *De l'incarnation de Jésus-Christ*, *De la signature des choses* ou encore dans le *Mysterium Magnum*. Dans cet ouvrage, le théosophe traite de l'androgynie originelle d'Adam, au chapitre XVIII, 6 à 10. Adam était constitué des deux êtres immuables : un corps spirituel intérieur, et un corps matériel fait de la bonne terre, le limon, il est extérieur, ces deux corps s'aimaient et éprouvaient du désir l'un pour l'autre. L'enveloppe extérieure servait de réceptacle pour le corps intérieur. Böhme insiste sur le fait que les deux corps n'en formaient qu'un seul. Les deux corps célestes et profondément unis vivaient en parfaite harmonie et pouvaient s'auto-engendrer sans la moindre douleur, de façon magique et à l'« image virginale ». Böhme donne tous les détails de cette fécondation surnaturelle diamétralement opposée à la reproduction terrestre²⁴¹ :

« (...) lorsque Dieu l'eut par la suite pendant son sommeil figuré dans le Fiat extérieur pour la vie naturelle en homme et en femme, selon la propriété de toutes les créatures terrestres et lui eut accroché le sac à asticots avec les membres bestiaux pour se reproduire ; ce dont la pauvre âme rougit encore de honte aujourd'hui, devant ainsi porter sur son corps une forme animale. »

Le passage de Saint-Martin consacré à l'hermaphrodisme est très court. Comme on peut le constater le théosophe ne se borne pas à répéter les visions de Böhme. Il cherche et trouve en l'homme des traces visibles de cet hermaphrodisme perdu. Ce problème de la bisexualité originelle de l'homme et de Dieu est nouveau sous la plume du théosophe français, et le fait qu'il soit peu développé atteste que Saint-Martin ne devait pas maîtriser encore totalement l'impact de cette révélation sur l'anthropologie. Peut-être que le théosophe français n'avait pas encore clairement

²⁴¹ *Mysterium Magnum*, chap. XVIII, 6.

établi le lien entre *Sophia* et l’hermaphrodisme humain et divin ? Ce passage ne fait pas référence à la *Sophia* céleste.

Une autre nouveauté apparaît dans les derniers écrits de Saint-Martin, il s’agit de la distinction entre la nature physique, et la nature spirituelle dite éternelle.

III) La nature éternelle primitive

Dès *L’aurore naissante*, Böhme met en opposition la nature éternelle et la nature terrestre, cette différenciation est effectivement cruciale dans son œuvre, comme le souligne Koyré²⁴² :

« L’idée de nature éternelle, l’idée de corps divin—idée fort simple et très primitive au fond—joue chez Jacob Boehme un rôle d’une importance extrême. »

Cet auteur souligne également la polysémie de ce terme sous la plume du théosophe²⁴³.

La nature éternelle n’est pas soumise au temps corrompu, mais à une temporalité intermédiaire. En effet, au terme du cycle septénaire la nature céleste est créée, et comme elle n’existe pas dès l’éternité alors elle est d’une certaine manière liée au temps. Cette nature transcendante est l’archétype de notre univers visible sujet à la temporalité et donc à la destruction finale. Les anges habitent ce lieu céleste.

Le « concept » de nature éternelle apparaît pour la première fois sous la plume du théosophe à partir de son avant-dernier livre, à savoir *De l’esprit des choses*. Néanmoins il ne fait pas référence à Böhme dans cet écrit. C’est à partir du *Ministère* que Saint-Martin va explicitement résumer la conception böhméenne des deux natures, dans la première partie de l’ouvrage. Notre nature actuelle s’oppose à la « nature primitive et éternelle » parfaitement ordonnée. Pour la première fois et de la même façon que Böhme, dans *De l’esprit des choses*, Saint-Martin met clairement en opposition deux types de nature, la nature éternelle primitive, et notre nature terrestre couverte de « plaies ». Cette pensée d’une nature dégradée n’est pas neuve sous la

²⁴² Opus cité, VII, p. 350

²⁴³ Ibid. p. 354.

plume du théosophe, mais elle n'était pas clairement formulée comme dans ce livre. Saint-Martin a toujours évoqué la nécessité de réintégrer la nature physique du fait de sa dégradation. Ce qui sous-entend l'existence d'une nature transcendante, celle qui englobe les mondes surcéleste et céleste. Dans la première partie de l'ouvrage, après avoir cité les sévisses propre à notre univers, il dit ceci²⁴⁴ :

« D'après ce tableau, on voit quelles plaies a souffert la nature actuelle, en comparaison de cette nature primitive et éternelle, que nous avons reconnu comme devant avoir été l'apanage de l'homme. »

Plus loin, Saint-Martin revient sur l'opposition entre ces deux natures, sans la développer, au moment où il traite des insectes, et plus particulièrement d'une troisième nature. Cette dernière est composée par le monde des insectes et des animaux imparfaits. Le théosophe établit un rapport analogique entre les trois natures : la troisième nature est à notre nature physique, ce que la nature physique est à la nature éternelle²⁴⁵. Il prétend que si l'homme est déchu alors forcément l'univers qui l'abrite doit lui aussi être atteint de dépérissement²⁴⁶.

Dans la première partie du *Ministère*, intitulée « De la nature », Saint-Martin revient sur cette question de la double nature, et la prolonge. Il rappelle brièvement la cosmologie böhémienne. Il évoque une autre nature, dont la notre ne serait qu'une pâle copie dégradée²⁴⁷ :

« Le lecteur y trouvera que la nature physique et élémentaire actuelle n'est qu'un résidu et une altération d'une nature antérieure, que l'auteur appelle l'éternelle nature... »²⁴⁸

Néanmoins, notre nature contient encore des vestiges de sa beauté initiale et des propriétés « utiles et suaves » qui témoignent de son essence primitive.²⁴⁹

²⁴⁴ Cf. p. 94.

²⁴⁵ 2^o partie, p. 110.

²⁴⁶ Ibid. p. 107.

²⁴⁷ Voir également pp. 104 et 115.

²⁴⁸ Ibid. p. 54.

²⁴⁹ Ibid. p. 102.

Notre univers est donc sujet au temps, contrairement à la nature éternelle ; de plus son mode d'être est ontologiquement altéré à cause de la rébellion de Lucifer.

Saint-Martin en reprenant Böhme relate l'histoire luciférienne telle qu'elle est racontée par le cordonnier dès *L'aurore naissante*²⁵⁰. Le théosophe adopte la conception de la double nature évoquée par Böhme dans ses ouvrages²⁵¹ :

« Il croyait que la nature primitive, qu'il appelle l'éternelle nature, et dont la nature actuelle, désordonnée et passagère, est descendue violemment, reposait sur sept fondements capitaux(...) »

Il est ici question d'une double ontologie proche de l'ontologie platonicienne : une nature supra-terrestre et éternelle, et notre nature temporelle. La nature éternelle est intermédiaire entre le monde transcendant et insondable de la divinité, et notre propre univers qui n'en constitue qu'une pâle imitation. Elle est le royaume des anges et la matrice de notre nature temporelle. Cette nature est le monde des essences, elle est le corps spirituel de Dieu, ce que Böhme appelle le *Salitter* divin. En tant que telle elle n'est pas soumise à la temporalité et donc à l'altération. Dieu créa la nature éternelle pour se contempler et se révéler à lui-même ; quant à la création de notre propre univers elle est intervenue accidentellement, pour servir de prison aux anges rebelles ; puis dans un second temps afin de constituer un asile pour l'homme déchu²⁵² :

« En effet lorsque Dieu, après la chute de Lucifer, opéra la création de ce monde, tout fut créé de ce même *salitter* dans lequel Lucifer avait eu son siège. Ainsi les créatures devaient aussi par la suite être formées du même *salitter* dans ce monde. Elles se forment maintenant bonnes et mauvaises selon le mode des qualités enflammées. »

En revanche, la nature divine n'a pas été touchée par cet acte rebelle. Notre univers sensible a donc été produit après la dégénérescence luciférienne, par conséquent les créatures qui le peuplent sont contaminées par le mal²⁵³ :

²⁵⁰ Voir les chapitres 13 à 15.

²⁵¹ *Le Ministère de l'Homme-Esprit*, pp. 115-116.

²⁵² *L'aurore*, chap. 15, verset, 78.

²⁵³ Ibid. chap. 15, verset, 77.

« Et c'est de là que les bêtes sauvages et méchantes ont leur origine dans ce monde ; car la légion de Lucifer a enflammé le *salitter* des étoiles et de la terre, et l'a presque tué et détruit. ».

C'est par l'intermédiaire de notre nature terrestre que Dieu se révèle à l'homme. Notre univers est donc sujet à la temporalité, à la corruption et à la mort. Ces deux natures que tout semble opposer sont en fait les deux versants d'une même réalité, elles dépendent l'une de l'autre mais sont toutefois séparées par la barrière du temps et de l'être véritable. Cette identité dans la différence est typique de la pensée dialectique de Böhme, elle est la conséquence de sa vision relative au vase d'étain. La lumière n'est visible que par son opposition aux ténèbres. Mais quel est le lien entre la nature considérée dans son ensemble et les sept qualités ou « fondements capitaux » mentionnés par Böhme et par Saint-Martin ?

IV) Le septénaire de Saint-Martin et ses correspondances avec les sept sources-esprits de Dieu

On peut constater une évolution dans la pensée de Saint-martin entre *Le Nouvel Homme* et *Le Ministère*. Le premier ouvrage constitue un intermédiaire entre l'avant et l'après Böhme, au sujet du rôle du septénaire. Saint-Martin passe d'un septénaire psychologique et spirituel, à un cycle septénaire cosmologique. Cet écrit reprend et développe les problèmes évoqués dans *Ecce Homo*, mais de façon moins populaire, c'est-à-dire plus philosophique. L'ouvrage est plus conséquent, Saint-Martin y dépeint la voie de la régénération de l'homme, il s'agit de passer du vieil homme déchu au nouvel homme régénéré.

Le théosophe le rédige à Strasbourg, sur les conseils du neveu de Swedenborg, à savoir le chevalier Silberhielm. Cela va jouer sur la validité de son argumentation quant à l'influence de Böhme sur Saint-Martin que ce dernier aurait volontairement infirmé.

L'objet de ce livre consiste à souligner les étapes et les résultats obtenus grâce à la régénération humaine. Le théosophe insiste sur la volonté du Créateur de conclure une nouvelle alliance avec sa créature, mais pour ce faire ce dernier doit œuvrer à sa propre purification et ainsi passer du vieil homme au Nouvel Homme. Cette

possibilité lui est offerte grâce au sacrifice du Christ, le « réparateur »²⁵⁴, cette appellation est typique de la terminologie de Martines.

L'auteur invite ses lecteurs à suivre les paroles du Messie²⁵⁵. Il est question de l'imitation du Christ, que Saint-Martin évoque en effet à de nombreuses reprises. Le Christ serait l'image type du nouvel homme. Le théosophe établit un parallèle entre la signification symbolique de certains épisodes des *Evangelies* et notre propre condition humaine. Saint-Martin cite par exemple la résurrection de Lazare, l'injonction adressée au mort : « Lève toi et marche », est en réalité destinée à tous les hommes, en vue de leur renaissance. La mort du frère de Marthe et de Marie exprimerait en fait la mort du premier homme²⁵⁶. Néanmoins quand on l'étudie de plus près, ce livre témoigne d'un enrichissement par rapport à ses écrits antérieurs, il manifeste effectivement une nouvelle maturité²⁵⁷ :

« Les trois ouvrages composés ou ébauchés en Alsace portent des traces de nombreuses habitudes nouvelles, plus pures, plus sérieusement spéculatives. »

1) Les sept puissances sacramentelles

Dans *Le Nouvel Homme*, Saint-Martin évoque l'existence d'un septénaire : il s'agit des « sept puissances sacramentelles ». Les références au septénaire en lui-même ne sont pas nouvelles, elles sont abordées par Martines dans son *Traité*, comme cela a été exposé précédemment. Le théurge parle effectivement d'une interaction entre le dénaire et le septénaire²⁵⁸ :

« Le nombre septénaire, qui est sorti du nombre absolu dénaire, est le nombre plus que parfait que le Créateur employa pour l'émancipation de tout esprit hors de son immensité divine. »

Martines, assimile le septénaire à la manifestation de Dieu, et donc à l'émanation des esprits. Ces esprit sont dits « émancipés », car ils sont libres. En effet, Martines

²⁵⁴ *Le Nouvel Homme*, & 60, p. 308 ; & 67, p. 345.

²⁵⁵ Ibid. & 66, p. 340.

²⁵⁶ Ibid. & 13, p. 70.

²⁵⁷ Matter, opus cité, p. 185.

²⁵⁸ *Traité*, & 99, p. 177.

emploi d'un côté le terme d'émanation, et de l'autre celui d'émancipation, ces deux mots n'étant pas synonymes. Saint-Martin ne reprend pas exactement la doctrine de son premier maître, telle qu'elle est décrite dans son traité et dans les leçons de Lyon. Il développe ses propres réflexions par rapport à l'enseignement qu'il a reçu de Martines, voyons en quoi elles consistent.

Ces sept puissances sacramentelles faisaient parti intégrante de l'homme céleste dès son émanation, mais sa chute lui aurait fait perdre ce privilège inné. Que sont ces puissances ? Ce sont des « canaux de la vie de l'esprit »²⁵⁹ qui se situent dans l'âme humaine.

Grâce à sa régénération l'homme déchu pourra réactiver l'action de ces sept puissances spirituelles. Aux paragraphes 46, 49, 57, Saint-Martin mentionne à plusieurs reprises « sept sources actives » en l'homme, dotées de vertus particulières et agissant de concert et ce de façon continue, elles sont animées par « la source de vie », c'est-à-dire Dieu. Il prétend que leur objet consiste à diffuser et à transmettre les sacrements divins au nouvel homme. En ce qui concerne le vieil homme, celui qui n'est pas régénéré, ces sources sont inactives et mortes. Les sept puissances de l'âme ne peuvent être vivifiées que par « le sacrement de la parole ». C'est par la régénération de l'âme que ces sept sources sont ravivées en l'homme, et retrouvent leur activité originelle harmonieuse perdue²⁶⁰ :

« Disons donc que le nouvel homme ne possède en lui ces sept sources sacramentelles ou ces sept sacrements, que parce qu'il a reçu réellement en lui le sacrement de la parole, et que c'est ce sacrement de la parole qui a fait jaillir en lui ces sept sources, qui auparavant étaient dans la stagnation et dans la mort. »

L'homme étant selon les instructions de Martines une pensée de Dieu, à partir du moment où il est régénéré en pensée, il est régénéré en parole. Il devient alors également une parole de Dieu. Le statut de la parole est primordial puisque c'est elle qui confère à l'être humain sa divinité. En effet, les animaux en sont privés, car la parole évolue en fonction de la pensée. Quand l'homme est régénéré, il manifeste par conséquent la pensée mais aussi la parole divines.

²⁵⁹ Ibid. &57, p. 290.

²⁶⁰ Ibid. &46, p. 237.

2) Les sept canaux spirituels

Saint-Martin mentionne également dans *Le Nouvel Homme* l'existence de sept canaux spirituels, faisant penser aux sept chakras du corps humain²⁶¹. Ces centres étaient chargés de diffuser les sept puissances sacramentelles, ils avaient ainsi pour tâche de transvaser « les eaux fertilisantes » divines au sein des zones stériles de l'homme. Le théosophe mentionne l'action réparatrice et préparatoire du Christ, elle a consisté à rétablir l'activité de ces canaux, sur sa propre personne, lorsqu'il s'est retiré pendant quarante jours dans le désert.²⁶² Ces canaux sont comme des veines favorisant l'écoulement des sources divines au sein de l'être humain régénéré²⁶³ :

« C'est à toi de veiller sans cesse pour que les eaux de cette source de vie ne se détournent point de leur cours naturel, et qu'elles viennent journellement se rendre dans tes sept canaux spirituels. »

La déchéance humaine aurait donc provoqué à la fois la fin de l'écoulement de ces sept sources en l'homme, et par la même occasion l'obstruction des sept canaux correspondants. Saint-Martin invite ses lecteurs à se surveiller afin de maintenir leur propre équilibre intérieur. Le travail spirituel du « réparateur » aurait donc consisté à restaurer cette canalisation en premier lieu sur sa propre personne. Le théosophe poursuit en mettant en garde celui qui négligerait le travail spirituel de régénération, de la perte et du gâchis de ce don divin²⁶⁴ :

Ces eaux spirituelles « se répandront, au lieu d'entrer dans tes sept canaux spirituels, et elles ne te procureront aucun avantage ; (...) »

Il s'agit de retrouver ce qui a été perdu, ce travail que tout homme devrait accomplir à l'image du Christ, consiste à rétablir la communication directe avec Dieu en réveillant nos facultés spirituelles originelles.

²⁶¹ Ibid. &32, p. 161.

²⁶² Ibid. &34, p. 177.

²⁶³ Ibid. &47, p. 235.

²⁶⁴ Ibid.

Si l'on en croit son auteur lui-même, ce livre ne contiendrait aucune influence de Böhme. Il prétend dans une lettre²⁶⁵ que si il l'avait connu avant, il l'aurait rédigé d'une autre façon et ce entièrement. Or Matter veut démontrer que Saint-Martin a bien procédé à des retouches. Il remarque un délais important d'environ sept ans entre le début de sa rédaction en 1789 et sa publication en 1796. Or comme nous l'avons souligné ce manuel a été édité en 1792. Pour étayer ses dires, Matter nous renvoie à la page 422, de la première édition. Il retrouve à cet endroit des affinités très fortes entre Saint-Martin et Böhme, c'est-à-dire un nouvel esprit.

Au moment où Saint-Martin publie *Le Nouvel Homme*, il connaît l'existence de l'œuvre du cordonnier, depuis quatre ans. De plus, et contrairement à ce qu'affirme le théosophe d'Amboise, Matter pense qu'il aurait retouché son ouvrage dans ce laps de temps en s'inspirant du cordonnier. Mais pourquoi Saint-Martin aurait menti dans sa lettre à Kirchberger ? Cela semble peu probable. Nous n'avons aucune raison de douter de la sincérité du théosophe.

3) Les sept sources-esprits ou le septénaire de Böhme : leur rôle dans l'ontogenèse divine et dans la théophanie

Dans *L'aurore*²⁶⁶ Böhme procède au classement des sept *Qualirung* ou sources-esprits qui procèdent de Dieu simultanément, ces formes constituent un cycle d'interactions, formant son corps glorieux. Ces sept formes interagissent dans toute création, elles constituent donc une infinité de phases. Il faut savoir que chaque qualité ou forme opère différemment selon le cycle dans lequel elles agissent. Ce cycle septénaire est un archétype, il sert de modèle de référence à tous les autres cycles qui se reproduisent à son image dans notre monde temporel. Tous les cycles s'engendrent librement et éternellement, Dieu ne faisant que donner l'impulsion initiale. Le processus exposé par Böhme d'une façon linéaire est en réalité circulaire, et simultané, la septième qualité rejoignant la première. On retrouve dans toute l'œuvre du cordonnier des références à un septénaire primitif.

Ces sept qualités originelles permettent à Dieu de se manifester d'abord à lui-même, puis au monde spirituel et ensuite accidentellement à l'univers temporel. Le cycle des sept qualités de Böhme est beaucoup plus complexe que celui exposé par Saint-Martin

²⁶⁵ Lettre de Saint-Martin à Kirchberger du 8 juin 1792 .

²⁶⁶ Voir les chapitres VIII à XI.

dans *Le Nouvel Homme*. Il se manifeste effectivement à plusieurs niveaux : dans Dieu, et au sein de toute la création, et pas seulement dans l'homme. Les sept qualités ou sources-esprits sont distinctes, elles agissent d'abord en Dieu²⁶⁷. Leur action est simultanée bien que présentée par le cordonnier de façon linéaire, pour nous en faciliter la compréhension. Ce cycle septénaire archétypal est la matrice de la « naissance » tragique et douloureuse de Dieu qui doit mourir à lui-même avant de renaître et de se manifester. Ce septénaire est à l'œuvre dans toute chose et dans tout être. Dans le troisième chapitre de *De l'élection de la grâce*, Böhme résume ses révélations concernant les sept qualités et leur interaction, il prétend que²⁶⁸ :

« Tous les sept effets font un mouvement momentané, instantané, simultanément comme celui de la pensée. »

Néanmoins, dans *Le Nouvel Homme*, le théosophe français ne reprend pas l'énumération détaillée des qualités mentionnées par Böhme. Mais il décrit l'action du cycle des sept formes de façon similaire. Nous avons relevé une autre correspondance entre les deux auteurs, au sujet du dysfonctionnement de ce cycle en l'homme caractéristique de sa déchéance, c'est-à-dire atteint par le mal. Selon Böhme, le mal survient lorsque l'action des sept qualités ou sources-esprits se dérègle. Les maladies en sont les conséquences néfastes. À cause de son audace, Adam voulut goûter à ces qualités malgré les injonctions de son créateur, ce qui provoqua un dérèglement dans l'harmonie initiale du cycle des sept qualités²⁶⁹ :

« De là ces formes de vie se firent contraires les unes aux autres en se concentrant à l'instant dans une grande faim, en s'imprimant de plus en plus la multiplicité des qualités.(...)De là aussi les qualités divisées dans l'Esprit du monde pénétrèrent dans l'homme ; (...)

C'est également de là que proviennent les maladies dans la chair ; car les qualités et les propriétés tombèrent dans la disharmonie et dans la contrariété. »

Le théosophe d'Amboise reprend à sa façon cette « doctrine » cosmogonique.

²⁶⁷ *De l'élection de la grâce*, chap. III, 7, p. 39.

²⁶⁸ Ibid. chap. III, 3, p. 37.

²⁶⁹ Ibid. pp. 49-50.

Quant au cycle septénaire propre aux êtres humains, nous sentons bien également une étroite ressemblance avec Böhme. Néanmoins le dérèglement de ce cycle a des conséquences beaucoup plus pesantes dans l'œuvre du cordonnier. Or, pour Saint-Martin, l'inactivité du septénaire provoque un gâchis, une perte spirituelle, et non pas un dysfonctionnement physiologique. Le théosophe d'Amboise ne soulève pas les conséquences tragiques inhérentes au dérèglement du septénaire en l'homme. Il ne fait que découvrir progressivement cette « doctrine » de Böhme lors de son séjour à Strasbourg.

Entre la rédaction de *L'esprit des choses* et celle du *Ministère*, Saint-Martin a eu le temps d'approfondir la connaissance du cycle des sources-esprits, et de l'étendre à la Nature tout entière. Les sept formes s'appliquent à la nature éternelle et elles sont présentes dans notre propre nature terrestre mais entravées dans leur interaction. Ce sont des qualités primordiales qui auraient présidées à la formation de l'univers.

Ces sept qualités divines naissent les unes des autres éternellement. Elles sont évoquées par Saint-Martin, à titre d'hypothèse dans la première partie du *Ministère*, intitulée « De la nature »²⁷⁰. Il les énumère ainsi : l'astringence, l'amertume, l'angoisse, le feu, la lumière, le son, et enfin la substance. Or ce n'est pas l'ordre dans lequel Böhme les présente au premier chapitre de *L'aurore*, puis au vingt-sixième paragraphe du dix-huitième.²⁷¹ Saint-Martin rappelle que selon Böhme, les « éternelles puissances génératrices de cet Être universel » donc de Dieu, sont issues de deux sources antagonistes, à savoir les ténèbres et la lumière, ou encore l'âpreté et l'amertume.²⁷²

Böhme constate, *via* le premier chapitre de *L'Aurore*, l'existence de deux « qualités » contraires dans tous les êtres de la création, ces *Qualirung* ou forces, sont des impulsions, des énergies antithétiques, elles sont, soit de nature olfactive, soit affectives. Pierre Deghaye²⁷³ relève le sensualisme böhmeen :

²⁷⁰ *Le Ministère*, Diffusion Rosicrucienne, Le Tremblay, (1992), pp. 116-118.

²⁷¹ Voir également le chapitre 20, &73 à 103.

²⁷² Ibid. pp. 162-163.

²⁷³ Pierre Deghaye, *De Paracelse à Thomas Mann*, Editions Dervy, Paris, (2000).

« La divinité qui naît à elle-même dans les régions situées hors de la nature, est un Dieu qui se goûte dans la douceur de son éternel accomplissement. »

Par leur dynamique de contradiction ces forces énergétiques vont permettre l'évolution de Dieu puis la création de la Nature éternelle et terrestre. Afin d'illustrer ses propos le théosophe prend l'exemple du feu qui a la possibilité de consumer et de dévorer, tout comme il a la vertu de réchauffer et d'éclairer. Tout ce qui existe sur terre et dans l'au-delà est composé de deux qualités opposées qui s'affrontent : une bonne et une mauvaise agissant à travers toute chose dans un combat perpétuel. Tout en étant distinctes les unes des autres, ces qualités sont unies dans leur combat. C'est là que résiderait sa découverte fondamentale, selon Berdiaev, « à savoir que chaque chose ne peut être révélée que par une autre qui lui résiste. ».

Böhme expose le processus du devenir de Dieu et la genèse de l'univers à partir d'un Néant originel. La première qualité étudiée par Böhme dans *L'aurore* est le feu ou la chaleur, bénéfique et féconde quand elle s'accompagne de la lumière. Comme le remarque Alexis Klimov dans sa préface aux *Confessions*²⁷⁴, le feu et la chaleur sont presque toujours synonymes sous la plume du cordonnier. Le feu est pour Böhme comme pour Héraclite la substance ou l'élément moteur primordial : « Le feu est le principe de tout, sans le feu rien n'existerait, il n'y aurait que l'Indéterminé. »²⁷⁵ Le froid est la seconde qualité observée, tout en s'opposant à la première elle opère en elle afin de la tempérer. Il ne faut pas considérer ces deux qualités comme deux éléments séparés, elles sont deux expressions antinomiques d'une même substance.

En effet, Böhme commence par les quatre premières formes : l'amertume, la douceur, l'aigreur, et l'astringence. La sixième source esprit, à savoir le ton ou le son, occupe le dixième chapitre et la septième forme, le corps, se situe dans le onzième chapitre. Böhme récapitule dans ces deux chapitres l'interaction des sept sources-esprits. L'amour étant la cinquième qualité manquante, elle n'est mentionnée qu'au chapitre onze²⁷⁶. Quant à l'angoisse elle ne fait pas partie du septénaire de *L'aurore*. En effet l'angoisse n'étant pas considérée par Böhme comme une qualité par elle-même, mais comme le l'effet produit par l'action des trois premières formes. Faut-il en conclure que Saint-Martin ne se base pas seulement sur le premier livre de Böhme,

²⁷⁴ « Le philosophe teutonique ou l'esprit d'aventure », in *Confessions*, Fayard, Paris, (1973).

²⁷⁵ In *Psychologia Vera*, VI, 155.

²⁷⁶ *L'aurore*, chap. 11, p. 168.

comme on tend à le croire ? Cela signifierait qu'à cette époque il aurait peut-être lu la *Clef ou Explication des divers points et termes principaux* de Böhme.²⁷⁷ En effet, l'ordre chronologique ainsi que la dénomination des sept sources-esprits est identique à celle évoquée par Saint-Martin dans *Le Ministère de l'Homme-Esprit*. Elle occupe les paragraphes 29 à 35 de ce petit opusculé écrit par Böhme en avril 1624.

La doctrine du cordonnier a évolué et s'est peaufinée au fil du temps, et que de plus la classification de ces sept sources-esprits change assez souvent comme l'a montré Koyré²⁷⁸. Le théosophe d'Amboise aurait donc utilisé le résumé de Böhme lui-même, pour la raison évidente, qu'il constitue la version définitive de la doctrine du septénaire.

En ce qui concerne l'ordre chronologique de l'apparition de ces qualités notons qu'il est illusoire et d'ordre pratique, il rend la compréhension de l'interaction du septénaire plus facile. En effet, Böhme affirme à plusieurs reprises, et ce dès *L'aurore*, que leur action est simultanée et qu'aucune d'entre-elles ne précède l'autre. Néanmoins la septième qualité est engendrée par l'action simultanée des six autres, et inversement cette dernière forme engendre à son tour les six autres²⁷⁹. Ce septénaire s'applique à toute la création comprenant la nature éternelle et la nature temporelle, et par conséquent il a des correspondances avec les planètes connues à l'époque de Böhme. Elles sont au nombre de sept.

4) Naissance du soleil et correspondance entre les sept planètes de notre système solaire et les sept sources-esprits

Saint-Martin à la suite de Böhme admet une correspondance entre les sept qualités primordiales et les sept premières planètes reconnues de notre système solaire²⁸⁰. Il résume en deux pages la doctrine de son second maître et les thèmes principaux et originaux qu'il développe dans ses nombreux ouvrages : l'existence d'une double

²⁷⁷ Jacob Böhme, *Clef ou Explication des divers points et termes principaux*, précédée *De la vie et de la mort de Jacob Böhme*, éditions Archè, Milan, (1977). Cet ouvrage a été rédigé par Böhme en avril 1624, et traduit en français par un anonyme, un certain Noë, juif polonais. Il fut publié pour la première fois en 1715 ? sur la base des œuvres complètes éditées elles en 1715.

²⁷⁸ Opus cité, pp. 381-382.

²⁷⁹ *L'aurore*, chap. 11, p. 176.

²⁸⁰ *Le Ministère*, pp. 120-129.

nature, la trahison de celui qui était le plus bel ange, à savoir Lucifer, l'intervention de la sagesse divine lors de cette tragédie, la tentation de l'homme et sa chute, sa nature primitive et son rôle, et la possibilité de réintégration offerte à l'homme. Le théosophe d'Amboise encourage ses lecteurs à lire Böhme et à surpasser la difficulté occasionnée par ses écrits. Il continue à décrire dans ses grandes lignes la prévarication de Lucifer et la chute de l'homme. Ensuite, Saint-Martin mentionne l'action de la « vierge SOPHIE » qui reflète l'image primitive et spirituelle de l'homme, et que nous avons perdu. Saint-Martin reconnaît la richesse des révélations de Böhme²⁸¹ :

« Lecteur, si tu te détermènes à puiser 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. »

L'empreinte du théosophe allemand est avouée et flagrante, il le cite tout au long du livre. De plus on retrouve certains termes qu'il a été contraint de créer afin de le traduire, tels les concepts d'« engendrement »²⁸² ou encore de « teinture »²⁸³. Le vingt-cinquième chapitre de *L'aurore* est consacré à l'étude du soleil et des astres, il s'intitule comme suit : « Du corps entier de la génération des étoiles ; c'est-à-dire, l'universelle astrologie, ou le corps entier de ce monde. » Saint-Martin reprend explicitement la doctrine astronomique et cosmogonique de son second maître. Les pages 120 à 121 sont dédiées à l'origine du soleil, elles correspondent aux paragraphes 62 à 71 de *L'aurore*. Saint-Martin utilise l'expression böhémienne de « vallée ténébreuse » pour désigner notre monde. Comparons les deux versions :

« Pour expliquer cette restauration de l'univers(...)il prétend(Böhme)que lors de l'altération, il se forma par la puissance supérieure une barrière entre la lumière de l'éternelle nature, et l'embrasement de notre monde ; que par là ce monde ne fut alors qu'une vallée ténébreuse(...) »

²⁸¹ Ibid. p. 55.

²⁸² Ibid. pp. 164-165. Saint-Martin nous donne des éclaircissements sur ce néologisme dans son « avertissement au lecteur » de sa traduction de *L'aurore*.

²⁸³ Ibid. pp. 55, 217-218, 283.

Böhme s'exprime en ces termes²⁸⁴ :

« Lorsque le ciel fut formé pour servir de séparation entre la lumière de Dieu, et la corruption enflammée du corps de ce monde, le corps de ce monde n'était qu'une vallée ténébreuse. »

Saint-Martin rapporte et adopte la doctrine de Böhme sur la naissance de notre soleil telle qu'elle est décrite dans *L'aurore*. Suite à la rébellion des esprits mauvais, notre nature actuelle qui faisait partie de la nature éternelle primitive, s'éteignit, elle devint comme morte : « la maison de la mort ». Mais afin de stopper cette mort annoncée, la Sagesse divine est intervenue, d'où la naissance du soleil, pour illuminer à nouveau notre univers désormais séparé de la nature éternelle.

De là, Böhme et Saint-Martin en viennent à décrire la formation du soleil. Böhme prétend qu'il n'est pas un corps comme les autres astres²⁸⁵ : « (...)car il est un lieu enflammé par la lumière de Dieu. » Le lieu qu'il occupe contenait les sept puissances prisonnières. Leur mutuelle angoisse donna lieu à un échauffement arrivant à un tel degré que la Sagesse divine dut captiver cette chaleur grâce à sa propre lumière. Le résultat de cette opération donna naissance au feu. Par cette intervention divine l'angoisse fut abolie et le feu contenu dans une limite inextensible. Tel est l'endroit où se situe le soleil, il serait engendré par toutes les étoiles. Cependant il ne tirerait pas sa lumière d'elles mais de l'éternelle nature. Au contraire, les étoiles obtiennent leur luminosité par le rayonnement du soleil²⁸⁶.

Böhme était partisan de l'héliocentrisme au moment même où celui-ci fut démontré par Copernic et Kepler. Le soleil étant le cœur de la vie, il ne se déplace pas autour de la terre, mais c'est l'inverse, sa place est fixe.²⁸⁷ Böhme a des connaissances astronomiques et astrologiques, ces deux sciences n'en formaient qu'une à cette époque, l'astronome étant également astrologue. Il rejoint les dernières découvertes de son temps et y adhère, tout en s'opposant aux préjugés qui ont régnés pendant des siècles, notamment au sujet du géocentrisme²⁸⁸.

²⁸⁴ *L'aurore*, chap. 25, &68.

²⁸⁵ Ibid. chap. 25, &62.

²⁸⁶ Ibid. chap. 3, & 19 à 21, p. 72 ; *Le Ministère*, p. 120.

²⁸⁷ Ibid. chap. 25, paragraphes, 60-61.

²⁸⁸ Cf. Koyré, opus cité, note 5, p. 382.

Passons à l'étude comparée des sept planètes et de leur correspondance avec les sept qualités. Saint-Martin commence donc par la Terre, Mars, Jupiter, Saturne, Vénus, Mercure et la Lune. Là encore on peut constater certaines différences entre les deux auteurs. En effet, dans *L'aurore*, Böhme ne mentionne pas la Lune, et de plus l'ordre des planètes n'est pas le même. Cela peut s'expliquer par le fait que le cordonnier n'a pas terminé son premier livre, comme il l'atteste lui-même à la fin. Et que d'autre part, ce luminaire étant associé à la *Sophia*, cette notion n'est pas encore mentionnée ou alors révélée par Böhme.

Le cordonnier consacre un chapitre entier à Saturne, dans lequel il inclut l'étude de Vénus. Les ressemblances entre les chapitres 25 et 26 de *L'aurore* sont manifestes ; néanmoins à ce sujet le théosophe français est également très proche de l'ouvrage de Böhme qu'il a traduit en 1793, à savoir *De la triple vie de l'homme*, soit neuf ans avant la parution du *Ministère de l'Homme-Esprit*. Au chapitre IX, à partir du paragraphe 89 jusqu'au paragraphe 97 le cordonnier énumère les sept planètes comme suit : la Terre, puis Mars liée au soleil, puis Jupiter, Saturne, Vénus, Mercure et la Lune. Comme on le constate l'ordre est identique. En revanche, au sujet des correspondances entre les planètes et les sept qualités c'est bien *L'aurore* qui semble avoir servi de modèle principal à Saint-Martin.

- 1) Saturne est associée à la dureté et au froid et à la colère divine. Elle correspond à l'astringence.
- 2) Jupiter est associée à la douceur, elle est synonyme de tempérance.
- 3) La Terre correspond à l'âpreté.
- 4) Mars correspond à la chaleur.
- 5) Vénus représente l'amour saint.
- 6) Mercure correspond au ton ou au son, elle est le réceptacle de tout ce qui résonne et retentit. C'est le verbe exprimé de Dieu
- 7) La Lune correspond à la substance ou bien au corps spirituel qui n'est ni moins que la divine sagesse : le corps de Dieu et du monde.

Il existe des divergences quant aux correspondances entre les sept qualités et les sept planètes, selon les ouvrages de Böhme. Parfois le soleil fait parti du septénaire planétaire et d'autres fois c'est la terre. Le schéma n'est pas toujours très clair. Notre

planète est comparée à un excrément, et une prison par les deux auteurs, et non comme le centre de l'univers²⁸⁹. Cette vision archaïque du cosmos renvoie à l'égoïsme de l'homme ; elle est néanmoins justifiée du fait de sa majesté initiale. L'homme a assimilé le sentiment intérieur de sa propre grandeur à celle supposée de la planète qui l'abrite et lui sert de cachot²⁹⁰.

On pourrait cependant soulever une objection à ce septénaire planétaire. Est-ce que la découverte des planètes Uranus, Neptune et Pluton survenue plus tard, remet-elle en cause la théorie de Böhme ? Saint-Martin rejette cette idée. En effet²⁹¹ :

« Quand même actuellement le catalogue des planètes dépasserait le nombre de sept, la prédominance de l'une ou de l'autre des sept formes de la nature, ne cesserait pas pour cela d'avoir lieu dans chacun des corps célestes ; seulement plusieurs de ces planètes pourraient être constituées de manière à offrir à nos yeux l'empreinte et la prédominance de la même forme ou propriété. »

Cela signifie que les qualités que l'on retrouve dans chaque planète sont inchangeables, même si le nombre des astres augmente. Les sept sources-esprits pourraient aussi bien se trouver dans de nouvelles planètes, mais leur prédominance initiale ne serait pas pour autant remise en question.

V) Les concepts de force et de résistance

L'idée d'un jeu de forces opposées à l'œuvre dans la nature apparaît déjà dans le premier chapitre du *Tableau naturel*. C'est par l'intermédiaire de Newton que Saint-Martin prend connaissance de la théorie de la gravitation universelle, il reconnaît l'existence d'une force invisible capable de maintenir l'harmonie et la distance entre les planètes du système solaire²⁹² :

« Il y a donc une force physique invisible, supérieure aux étoiles fixes, comme celles-ci le sont aux planètes, et qui les soutient dans leur espace, comme elles soutiennent tous les Êtres sensibles renfermés dans leur enceinte. »

²⁸⁹ *Le Ministère*, p. 138.

²⁹⁰ Ibid. pp. 139-140.

²⁹¹ Ibid. p. 119.

²⁹² Cf. chap. I, p. 24.

C'est surtout dans son avant dernier livre que Saint-Martin développe sa propre théorie sur la présence et l'action de deux forces en toutes choses, matérielles et immatérielles, ainsi que dans les deux mondes : la force impulsive et la force compressive. Il a décelé grâce à cette « théorie » une loi naturelle universelle²⁹³. En effet, il affirme la présence et l'alternance de ces deux lois partout et de façon éternelle. Le théosophe d'Amboise traite de cette question dans un chapitre spécifique, dans la première partie de *De l'esprit des choses*²⁹⁴, il s'y réfère aussi régulièrement dans la deuxième partie. Saint-Martin évoque par exemple l'action de ces deux forces opposées au sein de la nature terrestre, chez les animaux, et même dans la musique²⁹⁵.

Toute chose faite de matière ou bien spirituelle, contient une force impulsive principe de l'existence même de cette chose. Le théosophe constate la réalité et la puissance de ce phénomène, d'une part par l'effet qu'il produit, et d'autre part, par l'existence que cette force d'impulsion confère aux choses qu'elle anime. Au sujet de l'effet, Saint-Martin prend l'exemple de l'impulsion du sang dans le corps des animaux, élan très fort qui s'étend jusqu'aux extrémités du corps en passant par le cœur. Il la qualifie de « force centrale et universelle », elle est à l'origine des mondes matériels et spirituels et agit quotidiennement au sein de ces deux univers. Il fait implicitement référence au concept de création continuée. La force impulsive rend les êtres visibles, grâce à l'élan qu'elle engendre. Cette visibilité est de l'ordre qualitatif car par son action nous pouvons percevoir :

« (...) toutes les formes, les propriétés, la substantialité, l'action, enfin, avec tous les caractères merveilleux qui les distinguent. »

Le théosophe poursuit ainsi son raisonnement²⁹⁶ :

« Mais cette force impulsive-universelle que nous observons dans la nature, n'aurait pas lieu si une force compressive et comme opposée, ne la resserrait pour en augmenter l'intensité ; c'est elle qui, en lui donnant du ressort, opère en même temps

²⁹³ Cf. deuxième partie, p. 33.

²⁹⁴ Cf. *De l'esprit des choses*, pp. 92-100.

²⁹⁵ Ibid. deuxième partie, p. 13.

²⁹⁶ Ibid.

le développement et l'apparence de toutes les propriétés et de toutes les formes engendrées par l'élan de la force impulsive. »

Saint-Martin constate l'existence d'une force antinomique, de même amplitude que la force d'impulsion, il s'agit de la force de compression. Son pouvoir consiste à faire redoubler de puissance la force impulsive, en s'opposant à elle. Cette dernière garantit le mouvement, tandis que la force compressive assure l'existence des corps. Saint-Martin insiste sur le fait que ces deux forces qu'il nomme aussi « force » et « résistance » doivent être en proportion dans les choses afin de garantir leur existence et leur harmonie naturelle. Nous pouvons associer l'impulsion à une force positive, et la compression à une force négative.

Comme l'auteur l'annonce dès le début du paragraphe, l'action de ces deux puissances se manifeste également et de la même façon dans le monde spirituel dans l'univers divin. L'argument est nouveau sous la plume du théosophe, il constate ce jeu de forces en Dieu lui-même. Cependant, dans la divinité il est totalement harmonieux car constant et immuable. Saint-Martin suppose en effet une vie intra-divine parfaitement équilibrée.

Les esprits, ou « êtres spirituels » sont eux aussi composés et animés par ces deux forces contraires, et à l'image de Dieu, ils se doivent de maintenir un parfait équilibre entre la force et la résistance. En revanche, dans les choses matérielles, les deux forces antinomiques existent, mais leur équilibre est instable, et chacune l'emporte sur l'autre à son tour à un moment donné.

Afin de démontrer ses dires, Saint-Martin convoque la nature physique et plus particulièrement la végétation. Il prend l'exemple du noyau d'un fruit dans lequel la résistance prime sur la force, d'où sa léthargie. En revanche, lorsque ce noyau est planté, et que le germe donne des feuilles et des fleurs, alors les deux forces se mettent en équilibre : la résistance est combattue par la force. Et enfin, au moment de l'éclosion du fruit, la force vainc. Cette illustration témoigne de la lutte des forces contraires agissant au sein de notre nature terrestre, et caractéristique de celle-ci. Le théosophe qualifie de « plaies » ces combats qui se jouent quotidiennement au sein de notre nature. Il en cite plusieurs : la guerre des saisons, la lenteur de la croissance des êtres, les amas de « substances pierreuses et cristallisées » Ces phénomènes naturels sont le

signe de la déchéance de notre univers physique, et cette déchéance résulterait de notre propre chute que l'homme se refuse toujours d'admettre. Saint-Martin accuse la philosophie matérialiste d'en être coupable car elle masquerait à l'homme sa véritable essence spirituelle. Le théosophe soulève un paradoxe, l'homme est associé par les matérialistes à la vie animale, mais en même temps sa fierté lui interdit de se situer au même niveau que les animaux²⁹⁷ :

« Mais pour que l'homme crût à son propre cataclysme, comme suite de son égarement, il faudrait qu'il se crût esprit, (...) or, la philosophie matérielle l'arrête au bord de ces puissantes vérités et lui défend de se croire esprit, puisqu'elle l'invite à se confondre avec la nature des bêtes.

D'un autre côté, l'orgueil de l'homme se révolte si on le prend pour une bête ; de façon qu'il ne veut être ni bête ni esprit ; ou plutôt il consentirait bien à être esprit, pourvu qu'il eût la permission de vivre comme une bête ; (...) »

Saint-Martin dénonce la position ambiguë de l'être humain pris au piège de la philosophie matérialiste qui lui interdit l'accès à sa dimension spirituelle. Son ignorance et son orgueil lui font préférer une position équivoque et inconfortable, à la prise de conscience pourtant salvatrice de sa véritable histoire et destinée.

Le « Philosophe Inconnu » va ensuite démontrer la suprématie de la force compressive au sein de notre nature temporelle. Notre univers terrestre serait essentiellement l'empire de la force négative de compression, ou de « contraction ». La résistance serait dominante sur notre planète, pour la simple raison que celle-ci a été créée pour servir de prison aux anges rebelles. Notre univers tout entier aurait subi l'emprise de la force compressive.

Saint-Martin utilise le même procédé démonstratif que pour l'argumentation précédente, c'est-à-dire qu'il prend à témoin la nature physique elle-même. Il se lance dans une étude minéralogique métaphysique, avec un exemple concret : les minéraux et le phénomène de cristallisation. Il constate que dans les pierres, la résistance aurait complètement annihilé la force, celles-ci étant effectivement des corps privés de mouvement. En revanche, dans les cristallisations l'action dévastatrice de la force

²⁹⁷ Ibid. p. 95.

compressive n'aurait pas toujours aboutie avec la même intensité, voire, elle aurait parfois échouée. Les faces des cristaux témoignent non seulement du retrait de la vie en eux, et donc également de la prédominance de la résistance qui est à son paroxysme. La platitude des faces des cristaux atteste d'un combat entre la force et la résistance et d'une victoire de cette dernière.

Puis le théosophe évoque les sels minéraux avant leur cristallisation, ils sont « comme enveloppés de globules sphériques », les deux forces opposées étant en bonne proportion. Or, au moment de leur cristallisation, dès l'évaporation du liquide, les sels perdent leur aspect sphérique et l'harmonie de la force et de la résistance. D'où une fuite de la force devant l'emprise de la résistance. Le cercle et la sphère sont les signes de l'harmonie originelle existant entre la force et la résistance, la transformation de la forme arrondie témoigne d'une perte de proportion²⁹⁸.

Saint-Martin pense que les sels minéraux qui se sont cristallisés, étaient porteurs de propriétés très précieuses du fait de leur nature sphérique. Dans la deuxième partie du livre, au paragraphe intitulé « Des deux gravités »²⁹⁹, le théosophe revient sur l'action des deux forces contraires, qu'il désigne cette fois d'une autre façon. Son but consiste à remettre en cause les sciences physiques de son temps en dénonçant leur limites. La force est qualifiée d'« ascendante et même rayonnante », tandis que la résistance est appelée « gravité ». Mais il n'est pas question de la gravité entendue par Newton, que Saint-Martin appelle « gravité de descension », ou encore « gravité inerte »³⁰⁰. Il reconnaît donc l'existence d'une deuxième gravité inconnue de Newton : la gravité active, véritable fondement de l'attraction universelle découverte par le physicien.

L'air serait l'élément qui confère au sein du monde matériel la forme sphérique aux choses, il s'associe avec la résistance pour accomplir son œuvre. Quant à la sorte de gravité découverte par Newton, elle serait gouvernée par l'eau. Saint-Martin voit en cet élément naturel le principe de formation des corps, « de leur entretien et de leur conservation ». Le « Philosophe Inconnu » profite donc de l'occasion pour remettre en cause les sciences physiques traditionnelles, et particulièrement la théorie de la gravitation universelle et de l'attraction des corps, théorie dont Newton était dans

²⁹⁸ *ibid.* p. 98

²⁹⁹ Cf. p. 46 à 51.

³⁰⁰ Au sujet de la critique de Newton voir *Le ministère*, pp. 107-108, et p. 132.

l'incapacité de trouver le fondement ultime. Saint-Martin reprend à son compte la critique adressée à Newton lors de sa découverte. Tout en reconnaissant le mérite des sciences physiques, il admet qu'elles permettent d'expliquer justement le mécanisme des mouvements et des déplacements des corps, c'est-à-dire ses effets, mais sans en connaître la cause. C'est exactement ce que leur reproche Saint-Martin dans son ouvrage. Newton en particulier n'a pas découvert la deuxième gravité, la gravité active de la résistance, celle qui est à la véritable base de l'attraction. Le théosophe est persuadé que les principales lois découvertes par Newton et Kepler tombent sous le joug de cette gravité.

Ensuite, il récapitule trois cas de figures dans les rapports entre la force, la résistance et les éléments de la nature qui leur sont associés, avec néanmoins des stades intermédiaires plus ou moins visibles :

- La force est supérieure à la résistance : le feu grossier
- La force égale la résistance : l'eau
- La résistance supérieure à la force : la terre. Gravitation de « descension » de Newton

Ces cas de figures généraux ont déjà été exposés sous forme de l'exemple des différents stades de l'éclosion du noyau d'un fruit. Saint-Martin ne se contente pas de reprendre Böhme, il compare ses révélations avec les sciences contemporaines. De plus il parvient à en tirer des idées scientifiques originales et pertinentes.

L'œuvre du cordonnier témoigne aussi d'un dualisme apparent à l'œuvre dans l'univers entier et en Dieu lui-même. Le combat qui se joue au sein de la divinité est un jeu de forces contraires. Le théosophe Oetinger, commentateur de l'œuvre de Böhme, identifie ces deux forces antinomiques à celles que Newton appelle la force d'attraction et la force de répulsion. Pierre Deghaye³⁰¹ prétend que Oetinger a parfaitement repéré la filiation du physicien envers Böhme en ce qui concerne ces deux forces. Il se réfère à un ouvrage d'Ernst Benz intitulé *Theologie der Elektrizität* publié en 1971, pour dire que les termes scientifiques d'attraction et de répulsion sont

³⁰¹ Cf. P. Deghaye, *De Paracelse à Thomas Mann*. p. 151.

employés en anglais et ce pour la première fois au niveau cosmologique dans un commentaire d'une édition anglaise du *Mysterium Magnum*.

Dans un article, J. L. Vieillard-Baron³⁰² repère trois dualismes fondamentaux chez Böhme : le dualisme cosmique, métaphysique et moral. En effet, pour le cordonnier, toute chose manifesterait le combat de deux forces contraires, la lutte des ténèbres et de la lumière, la présence en tout d'un mal et d'un bien, l'existence d'un monde intérieur et d'un monde extérieur. Böhme fait état du combat d'une force positive et d'une force négative au début du cycle septénaire original. Cette lutte entre les deux puissances se déroule également en Dieu. Néanmoins la force de résistance est première chez Böhme. En effet, la première qualité du cycle est négative dans le sens où Dieu répugne à sortir de son centre, il refuse de se connaître ; il s'agit de la force compressive ou de résistance. En revanche, la seconde qualité est une puissance positive qui tend à la manifestation ; il s'agit de la force d'impulsion. La lutte entre ces deux puissances représente le caractère tragique lié à la « naissance » de Dieu³⁰³. Saint-Martin semble donc s'inspirer du théosophe allemand au sujet du combat entre la force et la résistance.

Comme le remarque J. L. Vieillard-Baron le caractère dualiste de la pensée de Böhme n'est que temporaire. Il est dépassé dialectiquement, par un troisième terme résolvant les antinomies³⁰⁴. Böhme considère en effet une troisième force conciliatrice, correspondant à la troisième qualité du septénaire et également à l'action de réconciliation du Christ.

Böhme a fourni des connaissances novatrices à Saint-Martin, absentes des instructions de Martines:

- La doctrine de la *Sophia* et le rôle spécifique et unique de Marie
- L'androgynie de l'homme et de Dieu
- La nature éternelle
- Le cycle septénaire primitif et les sept qualités

³⁰² « Le problème du dualisme dans la pensée de Jacob Böhme », in Colloque Böhme, Vrin, Paris, (1978), pp. 61 à 75.

³⁰³ Cf. p. 49.

³⁰⁴ Ibid.

Comme l'avouera volontiers le « Philosophe Inconnu », sa découverte de Böhme le confortera dans ses pensées. Il lui permettra également d'aller plus loin dans ses propres investigations, favorisant ainsi de nouvelles découvertes. Sans jamais renier son premier Maître, il se détournera de la théurgie pour suivre la voie du cœur et celui qu'il appelle désormais son second maître. Grâce à ses lectures et à ses traductions, Saint-Martin n'a cessé d'évoluer dans sa quête de connaissance. Il a ainsi non seulement pu réaliser sa propre régénération, mais il a également engagé ses lecteurs dans cette voie de sagesse.

Les nouveaux « concepts » employés par Saint-Martin apparaissent à partir de sa connaissance de l'œuvre de Böhme, ils découlent tous de la « doctrine » de *Sophia* céleste. En effet, la chaîne des miroirs, la nature éternelle, le septénaire, l'hermaphrodisme, ainsi que les concepts de force et de résistance sont tous liés directement à cette entité divine féminine qu'est la Sagesse divine.

Même si l'on constate un esprit similaire entre la fin du *Nouvel Homme*, et la doctrine de Böhme, il ne faut pas en conclure comme le fait Matter, que le théosophe d'Amboise se soit inspiré de Böhme car les germes de la « doctrine » qu'il développe dans ce livre apparaissent déjà à l'époque des instructions de Martines. C'est donc essentiellement dans les deux derniers livres du théosophe d'Amboise, que nous pouvons parler à bon droit d'une inspiration de Böhme, dans ses écrits. Nous n'avons aucune raison de croire Matter quand il prétend dans sa lettre du 8 juin 1792, que le théosophe veut cacher l'ascendant de Böhme. Ceci n'a aucun sens, sachant que Saint-Martin ne s'étant en effet jamais caché de « l'influence » de ce dernier.

Grâce à l'étude des correspondances entre Saint-Martin et Böhme nous avons pu établir que les instructions théosophiques de Martines mêlées aux réflexions philosophiques du théosophe d'Amboise ont donné lieu à une doctrine originale qui se situe à la fois à contre-courant du siècle des Lumières, tout en étant s'inscrivant dans la lignée de ce mouvement philosophique. Saint-Martin a su contrecarrer philosophiquement le matérialisme et à travers lui le sensualisme et l'athéisme, et ce, à l'aide de ses connaissances théosophiques. Comme l'atteste la « bataille Garat », à l'Ecole Normale ainsi que ses écrits philosophiques, Saint-Martin a remis en question la doctrine sensualiste sur la formation du langage et sur le fonctionnement de

l'entendement dans l'acquisition de la connaissance, au nom du spiritualisme. Sa méthodologie est particulière, il utilise en effet des outils philosophiques sur des matériaux théosophiques. Ses démonstrations sont philosophiques, mais il ne peut pas prouver ses axiomes car ils appartiennent au domaine de l'esprit. A l'instar de Martines, et contrairement à Descartes par exemple, Saint-Martin se refuse à la moindre démonstration intellectuelle de l'existence de Dieu. La preuve de son existence est visible dans l'observation des hommes et de la nature.

Grâce à l'étude de l'œuvre de Saint-Martin, nous avons vu de quelle façon la philosophie et la théosophie peuvent parfois se confondre. David Bates³⁰⁵ remarque que les connaissances philosophiques de Saint-Martin lui ont permis de mieux cerner le rapport entre les erreurs humaines et la vérité divine. Il a su mêler son savoir philosophique à ses connaissances théosophiques, ce qui a donné lieu à la création d'une philosophie originale et personnelle, même s'il n'est pas reconnu comme un philosophe dans le sens classique et contemporain du terme.

Même si Saint-Martin a avoué être influencé par Martines et Böhme, il n'en demeure pas moins que sa théosophie est une véritable création. Enfin, le travail de traduction qu'il a accompli a favorisé la diffusion de l'œuvre de Böhme en France mais également et surtout en Allemagne. L'œuvre de cet auteur incarne parfaitement l'entrelacement de la pensée philosophique et spirituelle ou théosophique, que nous évoquions au début.

Le travail de Berdiaev que nous allons à présent examiner, a permis au « Prince des obscurs » de continuer sa timide avancée sur le terrain de la philosophie française.

³⁰⁵ Opus cité, p. 638.

DEUXIEME PARTIE

LES FILIATIONS DE LA THEOSOPHIE DE JACOB BOHME DANS L'UNIVERS DE LA
PHILOSOPHIE

NICOLAS BERDIAEV ET HENRI BERGSON

JACOB BOEHME ET NICOLAS BERDIAEV

Chapitre I

Nicolas Berdiaev : sa vie, son œuvre et son intérêt pour la mystique chrétienne

I) Nicolas Berdiaev (1874-1948) : présentation générale

1) Quelques éléments biographiques

Nicolas Berdiaev est né dans une famille aristocrate à Kiev en 1874, ville dans laquelle il grandit. Il s'adonna très jeune à la philosophie, il lit Kant dès l'âge de quatorze ans et s'intéresse particulièrement à Nietzsche, Hegel, Ibsen, Tolstoï et Dostoïevski. Le philosophe russe est également fortement attiré par l'idéalisme allemand, il avoue être inspiré par Schopenhauer¹. Doté d'une personnalité indépendante et volontaire, Berdiaev est épris d'une liberté de pensée et d'action qu'il chérit par dessus tout. La plupart des auteurs qu'il préfère ne l'influencent pas vraiment, à ses dires il est plus question d'une parenté intellectuelle et spirituelle que d'une influence. C'est la raison pour laquelle il n'adhère jamais complètement à une philosophie ou à une pensée, même celles qu'il admire le plus.

Comme le souligne à maintes reprises M. M. Davy², l'une de ses plus ferventes admiratrices et amie, Berdiaev est attaché, voire passionné par son pays, par la terre russe. Sa psychologie et sa philosophie seraient calquées sur son pays natal.

Fidèle à ses premières amours, Berdiaev suit des cours de philosophie à la faculté et se met en marge de la carrière paternelle militaire. Entre 1894 et 1901, il se rapproche du marxisme, voyant en cette idéologie la possibilité d'établir une nouvelle justice pour l'homme. Il devient alors membre du comité social-démocrate de sa ville natale. Le marxisme auquel il adhère est modéré et son attitude envers ce mouvement est critique. Durant son cursus universitaire il est arrêté une première fois lors d'une manifestation étudiante, puis il est emprisonné plusieurs jours. En 1898, le philosophe est écroué pour la deuxième fois, pendant cinq semaines. Il est expulsé de l'université

¹ Berdiaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Editions Desclée de Brouwer, Paris, (1990), p. 17.

² M. M. Davy, *Nicolas Berdiaev, l'homme du huitième jour*, Editions du Félin, Paris, (1991).

et à nouveau enfermé en prison. Puis, à la suite de ces événements, il subit l'exile durant trois ans, de 1900 à 1901 au nord de Moscou dans la province de Vologda, dans des conditions assez confortables lui permettant de rédiger son premier ouvrage intitulé *Subjectivisme et individualisme dans la philosophie sociale*. C'est aux alentours de sa vingt-sixième année que Berdiaev découvre la dimension du tragique au sein de la philosophie, d'une part à travers l'œuvre de Nietzsche par l'intermédiaire de son ami Chestov, et d'autre part par le biais d'auteurs scandinaves³.

En 1904 Berdiaev déménage et s'installe à Pétersbourg où il rencontre Lydie, sa future femme. Il participe à l'élaboration d'une revue « La voie nouvelle », en compagnie de Dimitri Méréjovski et de l'épouse de ce dernier. En 1907 il crée lui-même sa propre revue avec Boulgakov, nommée « Problèmes de la vie ». Il s'établit à Moscou la même année et commence à se rapprocher discrètement et progressivement de l'Eglise orthodoxe. Il adhère à cette Eglise en 1909 et se tourne vers le mysticisme. En 1912 il cite les saints qu'il a étudié⁴.

La révolution russe éclate en octobre 1917, Berdiaev est un opposant, il s'insurge également contre le bolchévisme. Il en fait part dans son *Autobiographie*⁵ :

« Octobre 1917 m'avait trouvé trop passionnément émotif, pas assez spiritualisé. Je ne sais comment je fus délégué pour quelque temps par les militants culturels, comme membre du Soviet républicain, le soit-disant pré-Parlement, ce qui n'était nullement conforme à ma nature. C'était stupide ! »

Durant cette période difficile, Berdiaev se voit contraint d'exécuter des travaux manuels d'intérêt public avec sa femme et sa belle-sœur.

En 1920 le philosophe est nommé professeur à l'université de Moscou pour une année, il continue à critiquer le marxisme, après y avoir adhéré un certain temps. Mais bien plus qu'un révolutionnaire politique, il avoue être un révolté de l'esprit, il s'insurge contre la stupidité et l'esclavage moderne. A l'instar de Nietzsche, le philosophe russe croit en l'existence de l'homme supérieur. Et, suite à ses propos et à

³ Cf. l'article de Olivier Clément, « Nicolas Berdiaev de 1899 à 1914 », in actes du colloque sur le centenaire de la naissance de Berdiaev, tenu en 1975 à la Sorbonne, Institut d'Etudes Slaves, Paris, (1978).

⁴ Cf. colloque Berdiaev, p. 24.

⁵ Cf. p. 286.

ses écrits, Berdiaev est interrogé par la Tcheka et incarcéré à plusieurs reprises. Néanmoins il est à chaque fois relâché, ayant fait preuve d'une étonnante sincérité et d'un courage exemplaire.

Malgré tout, il finit par être expulsé définitivement de Russie en 1922, il est alors âgé de quarante-huit ans ; Berdiaev est accusé d'être un adversaire idéologique du parti communiste, au moment où Lénine veut imposer le marxisme. Il se rend alors en Europe, séjourne deux ans à Berlin avant de s'établir en France en 1924 à Clamart où il vécut jusqu'à sa mort en 1948. Berdiaev a été beaucoup lu dans le monde entier, mais aujourd'hui ses ouvrages ne sont plus édités en France.

2) Ses ouvrages

Berdiaev a écrit une trentaine de livres et presque autant d'articles. Tous n'ont pas été traduits en français. Dans son autobiographie il donne la liste des écrits qu'il affectionne le plus, ce sont ceux qu'il rédigea à Paris⁶. Il s'agit d'écrits de philosophie morale et spirituelle⁷ :

Le sens de l'acte créateur, (1916 / 1955)

Esprit et liberté, (1927/1928)

De la destination de l'homme, (1931/1935)

Essai d'une éthique paradoxale

Le moi et le monde des objets

De l'esclavage et de la liberté de l'homme, (1939/1946)

Essai de métaphysique eschatologique, (1947/1946)

Dialectique existentielle du divine et de l'humain

Esprit et Réalité

Le destin de l'homme dans le monde contemporain

Le sens de l'acte créateur est le livre qu'il considère comme le plus important de l'époque russe. La traduction du *Mysterium Magnum* ainsi que les deux préfaces

⁶ *Essai d'autobiographie spirituelle*, traduit du russe par E. Belenson, Editions Busset/Chastel, Paris, (1958), p. 362. Avec une mention spéciale pour les livres soulignées par mes soins.

⁷ La date de l'édition russe est indiquée en premier, la parution française en second.

écrites par Berdiaev ont été éditées en russe en 1930, elles sont parues en français en 1945.

Comme le remarque Laurent Gagnebin au début du premier chapitre de son livre, bon nombre de ses écrits comportent dans leur titre le mot « esprit », outre ceux cités précédemment il y a ceux-ci⁸ :

L'Esprit de Dostoïevski

De l'Esprit Bourgeois

Esprit et Réalité

Royaume de l'Esprit et royaume de César

Cette notion d'esprit est effectivement centrale dans toute son œuvre, elle renvoie essentiellement à la dimension spirituelle de l'homme. Berdiaev rejète la notion hégélienne d'esprit « objectif », à ses yeux l'esprit est toujours liée à une personne donnée, non à un peuple⁹. En tant que pneumatologue, c'est l'esprit que le philosophe russe cherche à comprendre et à expliquer, non pas en tant que psychologue mais en tant que pneumatologue¹⁰ :

« C'est de la pneumatologie, non de la psychologie que relève mon travail. Dévoiler la part spirituelle, tel est mon objet. »

Berdiaev s'intéresse à l'aspect et à la vocation spirituelle de l'homme, la dimension psychologique est nécessaire, mais inapte à rendre raison de la destination originelle des êtres humains.

3) La notion d'esprit dans l'œuvre de Berdiaev

Le philosophe examine avec acuité la notion d'esprit dans sa relation à l'être, ainsi que son évolution historique, dans *Esprit et réalité*¹¹. En grec l'esprit se traduit par

⁸Laurent Gagnebin, *Nicolas Berdiaev ou de la destination créatrice de l'homme*, Editions l'Age de l'homme, Lausanne, (1994).

⁹ Cf. *Esprit et réalité*, Editions Montaigne, Paris, (1943), p. 48.

¹⁰ *L'Esprit de Dostoïevski*, Stock, Paris, (1946), p. 11.

¹¹ Cf. chap. I.

pneuma, et en hébreu par *rouak*. Ce terme signifie « souffle ». Les termes de *nous* et de *pneuma* se sont souvent confondus. Berdiaev constate une spiritualisation progressive de l'esprit au cours des siècles. L'esprit est une émanation de Dieu, il provient également de l'*Ungrund*, il est divino-humain, divino-cosmique.¹² La notion d'esprit telle qu'elle apparaît dans la *Bible* et dans les *Evangelies* est bien spécifique, il s'agit d'un don de Dieu, synonyme de liberté. Selon Berdiaev il est impossible d'en donner une définition rationnelle, on peut seulement énumérer ses caractéristiques. En quoi l'esprit se distingue-t-il de l'âme selon Berdiaev ?

a) Distinction et relation entre l'esprit, l'âme et le corps

Comme la plupart des théosophes, Berdiaev émet une distinction, mais non pas une opposition entre l'âme et l'esprit. La traduction du grec *psukhê* donne *anima* en latin, cela signifie l'âme, le souffle de la vie, ce mot aurait donc une connotation originaire biologique. Quant au terme latin *animus* il renvoie à l'esprit comme siège des facultés de l'âme. L'âme est donc liée au corps de façon organique, tandis que l'esprit serait un don divin.

Si les philosophes idéalistes constatent traditionnellement une opposition entre l'esprit, l'âme et le corps, il n'en va pas de même pour Berdiaev. Le problème est plus subtil que cela. A l'instar des hébreux il n'oppose pas l'esprit et la matière¹³ :

« La pensée hébraïque primitive ne connaissait pas l'évolution entre la matière et l'esprit telle qu'on la trouve chez Platon et Descartes. »

Dans *Esprit et Réalité*, il reconnaît tout de même la supériorité existentielle de l'esprit qui n'est pas entaché par la vie organique terrestre. Quant à l'âme et au corps ils font partie intégrante du monde de l'objectivation, et de ce fait ils sont impurs. Le philosophe nous met en garde contre une vision trop simpliste de ces réalités et des relations qu'elles entretiennent entre-elles, l'esprit ne s'oppose ni au corps ni à l'âme, il ne se situe pas sur le même plan d'existence¹⁴ :

¹² Ibid. chap. II, p. 43.

¹³ Ibid. p. 22.

¹⁴ Ibid. pp. 10-11

« En vérité, l'esprit appartient à une qualité d'existence différente, supérieure à celle de l'âme et du corps. La conception tripartite de l'homme comme être tout ensemble spirituel, psychique et corporel, a un sens éternel et doit être retenue. Cela ne signifie pas qu'il existe, pour ainsi dire, dans l'homme, à côté de sa nature psychique et corporelle, une nature spirituelle. »

L'âme et le corps sont solidaires, et inférieurs à l'esprit, néanmoins il peuvent accéder à la spiritualisation lorsque l'homme atteint un degré de liberté suffisant, grâce à la lumière de l'esprit. L'esprit est un guide pour le corps et l'âme susceptible de les mener sur la voie de la conversion. Il est un don de Dieu, il est « la vérité de l'âme ». Il n'est pas une nature à part, il donne son sens à la vie.

Berdiaev bannit l'opposition traditionnelle entre l'âme, le corps et l'esprit car ces antinomies seraient des entraves insurmontables à l'harmonie humaine et donc à la liberté. Il prend soin de ne pas mélanger la pneumatologie et la psychologie, c'est-à-dire la part spirituelle de l'homme et son psychisme. L'esprit et l'âme sont distincts mais ils ne s'opposent pas pour autant. Au contraire l'esprit communique intimement avec l'âme, elle constitue son réceptacle.

b) Distinction et antinomie de l'esprit et de la raison : les pouvoirs de l'esprit

Berdiaev conçoit l'esprit de façon non pas philosophique, mais religieuse, voire mystique. L'esprit est l'élément divin en l'homme, il est le souffle de Dieu en l'homme, c'est grâce à lui que l'être humain est créé à la ressemblance de Dieu¹⁵ :

« C'est l'esprit qui fait de l'homme l'image de Dieu (...) Et c'est grâce à l'esprit que l'homme peut accéder aux plus hautes sphères divines. L'esprit est l'acte créateur intégral de l'homme. L'esprit est la liberté qui se perd dans les profondeurs préontiques du monde. »

¹⁵ *Esprit et réalité*, p. 42.

Cette vision de l'esprit comme un don de Dieu insufflé à l'être humain, nous apparente au créateur, et garantit un pouvoir de création et de libération. La conception de l'esprit est mystique et chrétienne. Grâce à l'esprit l'homme a la capacité de sonder les lois du monde de la divinité, la raison humaine quant à elle en est incapable. C'est le motif pour lequel le philosophe russe oppose radicalement l'esprit et la raison. Le premier renvoie à l'existence, à la vie, au mouvement, la seconde se fait l'écho de l'être, du concept, de la fixité. Berdiaev fait référence à la notion d' « esprit intégral » représentant l'homme pris dans sa totalité et capable de reconnaître les limites de la raison. Il en appelle à l'intuition et à l'inspiration des mystiques dans leur appréhension des mystérieuses lois divines. A l'instar de Böhme il met en garde ses lecteurs contre l'autosuffisance de la raison dans sa quête des mystères divins. Dans son ouvrage intitulé *De l'incarnation de Jésus-Christ*, le théosophe allemand affirme que¹⁶ :

« Il convient donc que tout homme qui veut parler des mystères divins ou les enseigner, ait aussi l'esprit de Dieu, qu'il reconnaisse dans la lumière divine la chose qu'il veut annoncer comme une vérité, et ne l'enfante point de sa propre raison qui, sans connaissance divine, appuie son opinion sur la lettre morte, et tire l'Ecriture par les cheveux, comme la raison a coutume de le faire (...). »

La raison privée de l'éclairage divin est impuissante à saisir la profondeur de la divinité, elle est par conséquent incapable de comprendre et par suite d'enseigner ce qui se rapporte à Dieu. Les abstractions des théologiens et des philosophes sont visées par Böhme et par Berdiaev. Sans le secours de l'inspiration divine l'homme tourne en rond et commet des erreurs dans ses exégèses. Sans l'esprit, la raison est totalement impuissante à comprendre la vérité ultime.

Mais, nous l'avons vu, l'esprit est également synonyme de liberté, comme l'indique le titre de l'un des ouvrages de Berdiaev¹⁷, l'esprit s'oppose non seulement à la raison mais aussi au monde objectif. L'esprit est par nature libre et créateur. Mais il arrive qu'il perde ses facultés initiales lors de son objectivation ; L'objectivation dont il est question sous la plume du philosophe comporte toujours une connotation péjorative.

¹⁶ Cf. chap. I, 3, p. 5.

¹⁷ Cf. *Esprit et liberté*, traduit du russe par I. P. et H. H. M. Editions « Je sers », Paris, (1933).

Elle une espèce d'aliénation dans le sens où c'est la raison qui domine, et comme nous l'avons déjà remarqué la conceptualisation est synonyme de fixité. Elle ne correspond nullement aux critères mouvants de l'existence.

4) L'existentialisme

Berdiaev se qualifie lui-même de philosophe existentiel, et conformément à la philosophie de son pays natal, sa pensée est axée sur l'homme lui-même, la philosophie russe serait de nature anthropocentrique. Berdiaev est un philosophe personnaliste, dans le sens où l'être humain considéré en tant que personne, se situe au centre de ses spéculations philosophiques. Comme le remarque Laurent Gagnebin¹⁸, Berdiaev a toujours œuvré dans le sens du personnalisme bien avant que cette notion ne soit officiellement inventée par Emmanuel Mounier. L'homme est avant tout un sujet, il n'appartient pas à la sphère objective. Dans son ouvrage *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*¹⁹, il distingue et oppose la personne et l'individu, l'individu serait atomistique, c'est-à-dire indivisible. Il appartient à un tout, à une sphère sociale, ou bien à une espèce. L'individu manifesterait tous les aspects négatifs de l'homme, comme par exemple l'égoïsme ; il serait étroitement lié au monde matériel. Berdiaev pense que l'égocentrisme tue la personne à cause de l'enfermement sur soi-même qu'il provoque²⁰. En revanche, la personne est contraire à l'individu, elle ne naît pas de parents biologiques, « elle émane de Dieu » ; elle se situe à l'opposé de l'égoïsme sur tous les points²¹ :

« Ce qui caractérise, au contraire la personne, c'est la liberté, l'indépendance par rapport à la nature, à la société, à l'Etat ; elle est tout le contraire de l'auto-affirmation égoïste. »

La personne provient de Dieu, tout en étant distincte de lui. La personne est indéterminée vis-à-vis d'une quelconque hérédité, familiale ou sociale, contrairement à l'individu, elle est l'enfant de Dieu. La personnalité s'acquiert par la liberté, c'est la liberté qui fait de l'homme une personne digne de ce nom. Mais cette liberté doit se

¹⁸ Ibid. p. 31.

¹⁹ Voir pp. 46-48.

²⁰ *De l'esclavage*, pp. 55-56.

²¹ Ibid. p. 47.

conquérir, et pour ce faire l'être humain doit faire l'effort de sortir de l'esclavage dans lequel il est quotidiennement plongé, et ce plus ou moins consciemment ; il en dénombre plusieurs sortes. Dans le deuxième chapitre de son livre, Berdiaev relève toutes les formes d'esclavages susceptibles d'aliéner l'homme :

- L'Etre
- Dieu
- La nature
- La société
- La civilisation
- L'individualisme

Dans le troisième chapitre, il dénonce les différentes tentations et aliénations dues à la vie politique en particulier :

- La séduction étatique
- La séduction de la guerre
- La séduction du nationalisme
- La séduction de l'aristocratie
- La séduction de la bourgeoisie
- La séduction de la révolution, ainsi que son esclavage
- La séduction du collectivisme
- La séduction et l'esclavage sexuels
- La séduction et l'esclavage esthétiques

Le philosophe russe pense que l'homme peut être à la fois une personne et un individu, mais que tout être humain n'est pas forcément une personne tant qu'elle ne s'est pas affranchie de ses propres liens et de ceux de la société. Ce personnalisme philosophique est intimement lié à la philosophie existentielle que Berdiaev oppose au courant ontologique.

Au tout début du troisième chapitre de son ouvrage *De l'esclavage*, Berdiaev revendique sa position de philosophe existentiel en affirmant le primat de la liberté sur

l'Etre²². A ses yeux, la vraie philosophie est nécessairement une philosophie existentielle. Il prétend que le philosophe commence à philosopher à partir de la vie et qu'il philosophe pour la vie. L'Etre des philosophes n'a pas de vie, il n'est pas dynamique, il n'est qu'une abstraction produite par la pensée. Un philosophe digne de ce nom ne peut pas, selon Berdiaev, s'extraire du monde qui l'entoure. Sa vocation première consiste donc à sonder les mystères de l'existence et à la transformer²³ :

« Ma vie philosophique était dominée par le désir non seulement de connaître le monde, mais aussi de le changer. »

Il soutient l'idée que la philosophie est une lutte, un combat, en citant les philosophies de Platon, Plotin, Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, et Hegel. Toutes ces pensées contiennent des contradictions provenant d'une bataille spirituelle, car elles sont des philosophies existentielles et non logiques. Et « l'existentialité » est par essence contradictoire. Fidèle à Héraclite, à Böhme et à Hegel, il remarque que la vie est pleine d'antinomies et que la véritable unité de la pensée est d'ordre existentiel et non logique. Le philosophe constate le malaise de la philosophie de son temps, elle souffre de ses abstractions trop éloignées de la vie, il déclare au début de son ouvrage *Khomiakov*²⁴ :

« La philosophie doit revenir dans le temple pour y retrouver son réalisme perdu, pour y recevoir à nouveau l'initiation aux mystères de l'être. »

Enfin, Berdiaev reste fidèle à l'âme de la « vieille Russie » dans le sens où il est animé d'un sentiment ou d'une inspiration religieuse très profonds. Mais il faut prendre garde de ne pas assimiler la passion de Berdiaev pour son pays natal pour du nationalisme. Au contraire, il en dénonce très souvent les dérives²⁵. Par exemple, il critique sévèrement l'intolérance religieuse ; à ses yeux, aucune religion n'est supérieure à une autre. Toutes les croyances préfigurent la venue du Christ et culminent dans le christianisme. Dans son *Autobiographie*, il prétend s'être non pas

²² Voir aussi *Le sens de la création*.

²³ Cf. *De l'esclavage*, p. 11.

²⁴ *Khomiakov*, traduit du russe par Valentine et J. C. Marcadé, en collaboration avec Emma Sebald, *L'Age de l'Homme*, Lausanne, (1988), p. 8.

²⁵ Voir son autobiographie, ainsi que *De l'esclavage*, chap. III, 1, c, pp. 210 et suiv.

convertie, mais avoir suivi la voie du christianisme à un moment donné de sa vie qu'il ne saurait situer. Il s'agirait plutôt d'une évolution, d'une progression. Berdiaev déclare être un libre représentant de la philosophie religieuse, c'est-à-dire qu'il n'est enfermé dans aucun cadre confessionnel dogmatique. Il reconnaît cependant sa filiation et ses affinités avec l'orthodoxie russe, celle-ci s'accordant parfaitement avec son esprit indépendant. Rappelons néanmoins que sa pensée transcende ce cadre institutionnel religieux.

II) L'intérêt de Berdiaev pour la mystique chrétienne en général et pour Jacob Böhme en particulier

1) Les atouts du mysticisme dans l'évolution de la religion et de la philosophie

A contre-courant, Berdiaev, comme Bergson d'ailleurs²⁶, considère le mysticisme comme le moteur non seulement de la religion, mais également comme une source de connaissance unique pour la philosophie.

Au moment où le pneumatologue rejoint l'Eglise orthodoxe, il commence à s'intéresser aux Pères grecs et surtout à Saint Grégoire de Nysse et à Origène. Il lit également le mystique ascétique Isaac le syrien. Plus tard il s'intéressera à la mystique germanique, c'est-à-dire à Jacob Böhme, à Angélus Silésius et à Maître Eckhart, considérant cette mystique allemande comme « une des plus hautes manifestations dans l'histoire de l'esprit »²⁷. Dans son autobiographie, le philosophe reconnaît et admire la dimension universelle des révélations mystiques, à travers le temps et par-delà les différentes confessions²⁸. :

« J'ai commencé à faire beaucoup de lectures mystiques et j'ai été surpris de la ressemblance des mystiques de tout temps et de toute confession. »

Ces correspondances attestent de la bonne foi de ces êtres d'exception. Il avoue être une « *homo mysticus* » plutôt qu'un « *homo religiosus* », le mysticisme est à ses yeux

²⁶ Cf. *Les deux sources de la morale et de la religion*.

²⁷ *Autobiographie*, p. 227.

²⁸ Cf. p. 227.

premier par rapport au moment religieux²⁹. En effet, si l'on regarde l'histoire des religions, force est de constater que les religions sont bâties sur les révélations des prophètes³⁰. Les religions chrétiennes, musulmanes et le judaïsme illustrent cette réalité. Le philosophe admire les mystiques parce qu'ils nous révèlent Dieu non pas comme l'Etre immuable et parfait des philosophes et des théologiens mais comme une personne vivante³¹ :

« Les mystiques enseignaient avec raison, et c'est ce qui faisait la profondeur de leur enseignement, que Dieu n'est pas l'Etre, que la notion étroite d'Etre est inapplicable à Dieu : Dieu *est*, mais il n'est pas l'Etre. »

Lorsque Dieu dit : « Je suis celui qui est », il faut mettre l'accent non pas sur le verbe mais sur le sujet. Dieu est avant tout autre chose une personne. Cette notion onto-théologique serait selon Berdiaev une des causes de l'esclavage humain. L'homme doit choisir entre l'ontologie déterministe, et le personnalisme seul garant de la liberté. Les mystiques seraient les seuls à entrevoir cette primauté de la liberté sur l'Etre. La Vérité se tient du côté de la mystique et de la philosophie personnaliste et dramatique, elle doit exprimer la vie et la voie spirituelle, et non un concept figé. La Vérité est la vie de la personne concrète.³² Berdiaev est persuadé que l'expérience mystique est le résultat logique de l'intime rencontre entre deux personnes, Dieu et l'homme³³. Il démystifie le mysticisme en quelque sorte, en démontrant que cette expérience est le fruit que tout homme pourrait récolter s'il prenait la peine de renouer le dialogue avec son créateur.

Les visions des mystiques attestent que la religion est vivante et qu'elle évolue. Le mystique a la possibilité de se dépasser, et de transcender sa sphère sociale et culturelle pour aller directement à l'essentiel, c'est-à-dire au delà du monde visible, vers l'univers invisible, et vers Dieu. Ce monde spirituel se situe en réalité à l'intérieur de l'homme lui-même. Le mystique correspond exactement à ce que Dieu attend de l'homme, c'est-à-dire qu'il accomplit sa destination première d'être créateur. Il a la

²⁹ *Autobiographie* p. 110.

³⁰ *Ibid.* p. 227.

³¹ Cf. *De l'esclavage*, chap. II, 1, p. 98.

³² *Ibid.* p. 106.

³³ *Esprit et Réalité*, p. 167.

faculté de transcender les fausses antinomies entre le divin et l'humain, il échappe ainsi aux catégories spatio-temporelles pour se retrouver dans son intimité la plus profonde. En d'autres termes, le mystique a le pouvoir de s'extraire et de s'évader hors du monde de l'objectivation, pour ainsi franchir les confins de l'éternité.

Berdiaev émet une distinction, voire une opposition entre la fausse mystique exaltée fuyant le monde, et le véritable mysticisme. Dans *Esprit et Liberté*, il oppose les deux figures que sont les saints et le prophètes. La mystique de la sainteté se morfond dans un ascétisme stérile, passif et égoïste, l'ascète ne recherchant que son propre salut. Ce type de mysticisme irait à l'encontre de l'acte créateur demandé à l'homme par Dieu. Quant au mysticisme prophétique que lui oppose Berdiaev, il est eschatologique. Le philosophe remarque certains dénominateurs communs aux prophètes chrétiens : ils sont créatifs et révolutionnaires, et donc en même temps rejetés et incompris par la majorité de la société dans laquelle ils vivent, ils sont jugés comme hérétiques par les ecclésiastiques et même persécutés. Le prophète est un être marginal par définition, qui paradoxalement, se sacrifie pour ses semblables. Berdiaev prône donc l'expérience personnelle de Dieu dont la portée est évidemment universaliste. Son esprit profondément épris de liberté ne pouvait d'une part que le conduire vers un christianisme totalement indépendant des institutions ecclésiastiques et d'autre part aboutir à l'étude du mysticisme chrétien. Son intérêt pour le mysticisme ne s'accompagne pas d'une adhésion à une société occulte. Dans son autobiographie³⁴, il se défend d'appartenir à quelque société secrète quelle qu'elle soit, l'occultisme en général le rebutait, contrairement à Böhme qui aurait appartenu à l'ordre des Rose-Croix.

Berdiaev place la mystique allemande au-dessus des écrits bibliques, avec une nette préférence pour Jacob Böhme. C'est en lui surtout qu'il découvrira la confirmation d'une liberté originelle de laquelle dépend la création de l'univers. Comme le souligne M. M. Davy dans *L'encyclopédie des mystiques*, c'est par ce thème de la liberté que Berdiaev touche au mysticisme³⁵. Le pneumatologue insiste sur le fait que les découvertes de Böhme ont joué un grand rôle dans l'évolution de l'anthropologie russe en particulier.³⁶ Il reconnaît ouvertement dans son autobiographie être lui-même

³⁴ Cf. p. 185.

³⁵ M. M. Davy, *Encyclopédie des mystiques*, tome 2, Editions Seghers, Paris, (1977), p. 540.

³⁶ Cf. sa deuxième étude.

un mystique³⁷, sa philosophie serait d'ailleurs à ses dires de type prophétique³⁸. Il déclare à ce sujet que³⁹ :

« S'il arrive que le philosophe soit un chrétien croyant, il lui est absolument impossible de l'oublier dans sa philosophie. Le mystique sera également mystique dans sa philosophie. »

Le philosophe ne peut pas faire abstraction de ce qu'il est au plus profond de lui-même, qu'il soit religieux ou non sa philosophie est un reflet de sa personne.

2) La découverte de la mystique de Jacob Böhme

Berdiaev est l'un des premiers philosophes, au sens moderne du terme, à avoir mis en valeur la profondeur et le génie de Jacob Böhme, en France, un peu après Emile Boutroux et Alexandre Koyré. On ne sait pas trop comment il a connu l'œuvre de Böhme, il ne le dit pas. Peut-être en étudiant l'idéalisme et le romantisme allemands, grâce à Schelling et Baader, mais certainement aussi par l'intermédiaire de Soloviev. Il faut rappeler que la notion böhémienne de la *Sophia* était fort prisée en Russie.

La majorité de l'œuvre du théosophe allemand fut traduite en français à la fin du XVIII^e siècle par le théosophe Louis-Claude de Saint-Martin. Koyré a lui aussi présenté Böhme, mais son message est passé inaperçu à l'époque⁴⁰. Berdiaev a traduit le *Mysterium magnum* et préfacé cet ouvrage d'une double étude. L'œuvre de Böhme était tellement prisée qu'elle a été répandue dans les couches populaires du pays. Berdiaev en donne une explication⁴¹ :

« A nous autres russes, Böhme et Baader apparaissent certainement plus proches que tout autre penseur occidental. En raison de nos qualités spirituelles, notre mission est de construire une philosophie de la tragédie, car la rationalisme optimiste de la pensée européenne nous est étranger. »

³⁷ Cf. *Autobiographie* p. 120.

³⁸ Ibid. p. 118.

³⁹ Ibid. p. 131.

⁴⁰ Comme en témoigne son ouvrage, opus cité.

⁴¹ Première étude, p. 27.

En effet, il semblerait que les visions mystiques de Böhme coïncident avec la pensée et l'esprit russe en général, contrairement à la philosophie occidentale. Ceci semble expliquer l'engouement des russes pour les ouvrages du cordonnier de Görlitz. L'aspect tragique de la théodicée et de l'anthropodicée böhméennes ne pouvait que coïncider avec l'état d'esprit de ce peuple, mais aussi se distinguer très nettement de la philosophie occidentale. Ceci confirme notre propos au sujet de la réception de la théosophie en France, par opposition à bon nombre de grands Etats mondiaux.

Dans le but de dévoiler la pertinence de la pensée de Böhme pour la philosophie, Berdiaev procède à une analyse, il oppose l'ontologie et la cosmologie grecques à la théodicée et à la cosmogonie de Böhme qu'il juge beaucoup plus réaliste⁴² :

« La conception grecque du monde était fondée sur la contemplation esthétique du Tout. Mais il existe dans le monde un conflit entre des forces polarisées, c'est-à-dire un désordre à côté de l'ordre, une dysharmonie à côté de l'harmonie. De cela Jacob Boehme avait une vision plus profonde que n'importe qui. »

Berdiaev est avec le cordonnier allemand très proche d'Héraclite, ils sont tous trois persuadés que notre univers résulte et manifeste un certain chaos initial, et non une harmonie préétablie comme le pensait Leibniz. Le philosophe russe va même jusqu'à affirmer que cette idée d'une harmonie primitive est erronée et aliénante, ce serait plutôt l'irrationnel qui présiderait au fonctionnement de l'univers. L'action divine ne s'exerçant que dans l'esprit de l'homme et dans la liberté.⁴³

Böhme a fortement insisté sur cet aspect tragique de l'évolution de Dieu, de l'univers et de l'homme. Au sujet de l'homme justement, de son activité créatrice et de la liberté, Berdiaev avoue qu'ils sont devenus les points centraux de sa philosophie⁴⁴ :

⁴² Cf. *De l'esclavage*, chap. II, 1, p. 100.

⁴³ Ibid. chap. II, 2, pp. 114-115.

⁴⁴ Ibid. pp. 22-23.

« Je dois encore mentionner, à ce propos, le rôle qu'a joué, au point de vue du développement de mes idées philosophiques et de ma formation spirituelle, ma rencontre avec Jacob Boehme. »

La lecture de l'œuvre de Böhme a laissé une empreinte indélébile sur l'esprit de Berdiaev, comme il le déclare ouvertement, le cordonnier a joué un rôle notoire quant à l'évolution de sa pensée philosophique et spirituelle. Il a également trouvé chez l'auteur allemand des confirmations de sa propre philosophie. C'est une des raisons pour laquelle il a traduit en français le *Mysterium Magnum*, dont il a rédigé en préface deux études intitulées : « L'*Ungrund* et la liberté », et « La doctrine de la *Sophia* et de l'androgynie. Jacob Böhme et les courants sophiologiques russes ». Ces deux études sont significatives à la fois de son admiration pour le théosophe de Görlitz, et également de l'intelligibilité de ses textes. Berdiaev fait ressortir l'apport décisif de Böhme non seulement pour la théologie et la théosophie chrétiennes, mais également pour la philosophie et l'anthropologie en générale.

Quels sont concrètement les éléments qui ont favorisé le rapprochement entre le philosophe russe et le cordonnier mystique ?

D'un point de vue spirituel, ils sont tous les deux chrétiens ; Berdiaev reconnaît que le christianisme est la seule confession à avoir mis en exergue et à avoir révélé le mystère des relations entre l'homme et Dieu contrairement à la théologie occidentale. Le christianisme met en évidence pour la première fois l'humanité de Dieu⁴⁵. De plus, ils reconnaissent tous les deux l'importance cosmique du Christ qu'ils conçoivent comme une personne « théo-andrique », c'est-à-dire mi-homme mi-Dieu, et androgynie. Enfin, ces deux auteurs ont des affinités avec la kabbale. E. Levyne⁴⁶ assimile le Dieu de Berdiaev à celui de la kabbale, dans le sens où le divin et l'humain ne font qu'un, et ce contrairement au Dieu de Moïse correspondant à un patriarche autoritaire.

D'un point de vue psychologique, leur personnalité respective est assez similaire. Leur anticonformisme et leur indépendance d'esprit sont semblables. Il est effectivement impossible de les enfermer dans une confession religieuse ou

⁴⁵ Nicolas Berdiaev, *L'homme du huitième jour*, p. 89.

⁴⁶ Voir son ouvrage, *Un kabbaliste à la rencontre de Berdiaev*, Tsédek, Paris, (1977), p. 52.

philosophique quelconque ; ils transcendent respectivement leur Eglise natale : le protestantisme pour Böhme et l'orthodoxie pour Berdiaev. Ce dernier déclare être un philosophe existentialiste religieux et spiritualiste. Il pense comme Böhme que les orthodoxies religieuses en générale ne délivrent pas le véritable message divin. Bien que le cordonnier soit beaucoup moins direct que Berdiaev sur ce sujet, à cause des persécutions du pasteur de Görlitz, Richter. L'homme ne comprend pas Dieu quand il conçoit dans sa relation avec lui un rapport de maître à esclave, de dominant à dominé⁴⁷. Il dénonce par exemple la doctrine de l'enfer qui constitue à ses yeux une déformation, voire une affreuse caricature du christianisme. Pour l'un comme pour l'autre la vérité ne peut être approchée que d'une façon personnelle, le rapport à Dieu est intime et non scolaire. C'est l'une des raisons pour lesquelles Berdiaev s'intéressait vivement à la mystique chrétienne, il projetait d'ailleurs à la fin de sa vie d'écrire un ouvrage sur ce sujet dont le titre était le suivant : *Mystique nouvelle*.

De plus, Berdiaev a trouvé dans l'œuvre de Böhme des affinités avec sa propre pensée religieuse et philosophique. Le philosophe le considère comme un de ses précurseurs. Il reconnaît sa supériorité et son originalité ; les répercussions sur la théosophie et la philosophie chrétienne sont les suivantes :

- Ses déclarations originales sur la liberté indéterminée comme source de la création et de l'Etre suprême lui-même
- Ses révélations sur l'origine du Mal
- Le dépassement de la métaphysique antique de Platon et d'Aristote
- Le dépassement de la philosophie médiévale
- La source d'inspiration et en même temps la supériorité vis-à-vis de la métaphysique de l'idéalisme allemand

Berdiaev remarque que la théologie chrétienne imprégnée par la pensée philosophique antique n'est pas parvenue à résoudre les questions essentielles de l'existence tels que le problème du mal, de la liberté, et du « dynamisme créateur » :⁴⁸

⁴⁷ Cf. *De l'esclavage*

⁴⁸ Première étude, p. 28.

« Je suis d'avis qu'il est nécessaire pour la philosophie chrétienne de dominer aussi bien le platonisme que l'aristotélisme, philosophies statiques qui divisent le monde et qui sont hors d'état de saisir les secrets de la liberté et de la puissance créatrice. »

Il exhorte les philosophes chrétiens à se détacher de l'emprise qu'exerce encore sur nos esprits la philosophie antique de Platon et d'Aristote. Berdiaev considère Dieu comme une personne vivante dont la conscience évolue avec le temps. Si Dieu aime, il doit forcément souffrir, tout comme sa créature façonnée à son image, et à plus forte raison comme son fils Jésus-Christ. Dieu, le Christ et l'homme sont forgés dans le même moule⁴⁹ :

« Vous dites qu'il n'y a qu'un seul être dans Dieu, que Dieu n'a point de fils ; ouvrez donc vos yeux, et considérez vous vous-même ; un homme est formé à l'image et de la vertu de Dieu dans sa trinité. »

Selon Böhme, le Père le Fils et le Saint Esprit sont des personnes à la fois individuelles, et unies. Le philosophe russe critique sévèrement la philosophie chrétienne, car celle-ci se base sur la conception métaphysique d'Aristote considérant Dieu comme un Etre parfait, immuable et finalement insensible à la souffrance. Il souligne le fait que cette philosophie ne se base pas sur le Dieu de la *Bible*, mais sur le Dieu des philosophes.

L'œuvre de Böhme symboliserait la supériorité des révélations mystiques sur la pensée conceptuelle philosophique et théologique traditionnelles dans l'appréhension des mystères divins. Berdiaev considère le cordonnier de Görlitz comme l'un des plus grands gnostiques chrétiens, dans le sens où il utilise des mythes et des symboles plutôt que des concepts, mais également de part ses interrogations sur l'origine du mal⁵⁰. Il est en cela un philosophe religieux ou bien pour le dire autrement, un théosophe.

Conformément à la théosophie et à la kabbale juive et chrétienne, non seulement la connaissance des lois de Dieu n'est pas interdite mais elle est susceptible de

⁴⁹ Böhme, *L'aurore naissante*, verset 37, pp. 76-77.

⁵⁰ Première étude, pp. 5-6.

progresser dans le temps. Seule l'intuition est apte à nous faire appréhender les mystères divins et ceux de l'homme. A l'instar de Pascal, Berdiaev refuse l'impérialisme de la raison, sans la dénigrer toutefois, il en dénonce les limites. La vérité humaine et divine n'est pas d'ordre logique, elle n'est pas écrite en langage mathématique, elle contient en revanche une part d'irrationnel. Berdiaev reconnaît l'importance des symboles sur les concepts⁵¹, la connaissance religieuse est par essence symbolique, le symbole exprimerait de façon plus adéquate le langage religieux et surtout mystique⁵². De plus, la connaissance de Dieu ne se prouve pas, elle se ressent à l'intérieur de l'être. Fidèle à la mystique de Maître Eckhart et de Böhme, Berdiaev évoque une naissance de Dieu dans l'âme humaine et vice et versa, de l'homme en Dieu. L'homme et Dieu ont besoin l'un de l'autre pour avoir conscience d'eux-mêmes et pour évoluer. Cette idée est totalement inhabituelle et considérée comme hérétique par rapport aux conceptions théologiques traditionnelles d'un Dieu non seulement imperfectible mais également immuable et statique. Dans sa première étude sur Böhme⁵³, le philosophe russe insiste sur le fait que le mystique allemand « (...) arrive à la connaissance de Dieu et du monde par l'homme. » C'est en partant de la nature et de l'homme que l'être humain peut s'élever vers la sphère des mystères touchant la divinité, il en est de même pour Böhme⁵⁴ :

« Mais il arrive à la connaissance de Dieu et du monde par l'homme, sa connaissance émane du sujet et non de l'objet malgré la part prépondérante qu'il fait à la philosophie de la nature et à la cosmologie. »

Dans son ouvrage intitulé *De la triple vie de l'homme*, le cordonnier insiste particulièrement sur le travail spirituel que l'homme doit accomplir pour retrouver son état initial, pour se régénérer⁵⁵. Le problème de la régénération rejoint celui de la liberté, si crucial pour Berdiaev. Pour parvenir à se régénérer l'homme doit en premier lieu se libérer de ses chaînes terrestres. Il se sent proche du cordonnier allemand parce qu'il a conçu la liberté comme le fondement ultime de toute la réalité⁵⁶ :

⁵¹ Voir sa première étude dans le *Mysterium Magnum* : « L'*Ungrund* et la liberté ».

⁵² Cf. l'article de P. Deghaye, « Jacob Boehme ou la difficulté du discours sur Dieu », Vrin, Paris, (1979).

⁵³ Cf. l'article « L'*Ungrund* et la liberté », p. 7.

⁵⁴ Première étude, p. 7.

⁵⁵ Cf. la seconde partie de l'ouvrage, à partir du septième chapitre.

⁵⁶ Première étude, p. 18.

« Böhme, le premier dans l'histoire de la pensée humaine, a fait de la liberté le fondement premier de l'Etre, elle est pour lui plus profonde et plus primaire que tout Etre, plus profonde et plus primaire que Dieu lui-même. »

L'ontologie de Berdiaev est à la fois très particulière, et très proche de celle de Jacob Böhme ; pour ces deux auteurs, l'Etre suprême, Dieu est une personne totalement libre. Le philosophe russe pense que le Dieu créateur prend naissance de cette liberté originelle et complètement indéterminée. Cette liberté première serait par conséquent antérieure au Dieu créateur lui-même ; elle est à sa source et à l'origine de toute la création. Comme on peut le constater, Berdiaev et Böhme se distinguent l'un de l'autre sur ce point, ceci confère toute son originalité à leur philosophie respective. En effet, pour Berdiaev la liberté indéterminée est antérieure au Dieu créateur, alors que pour Böhme elle existe en lui à partir du moment où il décide de créer, et non pas avant lui.

L'esprit humain est créateur et dynamique, or la rationalisation et la conceptualisation lui font perdre sa liberté originelle. Le concept transforme la liberté en nécessité. Dans sa traduction Berdiaev utilise le terme de doctrine au sujet des écrits de Böhme, et comme le remarque M. M. Davy à la suite de Koyré, ce vocable serait inadapté. En effet, les révélations mystiques de Böhme ne s'exprimant pas à l'aide de concepts mais par des symboles⁵⁷.

La liberté n'est pas un droit de l'homme vis-à-vis de Dieu mais un devoir, c'est pourquoi elle les effraie. Cette liberté originelle est la réponse de Böhme, selon Berdiaev, à la question de l'origine du mal, elle est inséparable de ses révélations concernant l'*Ungrund* :

« Toute la doctrine de Böhme sur l'*Ungrund* est à un tel point entrelacée avec celle de la liberté, qu'il est impossible de les séparer. Et moi-même, je suis enclin à interpréter l'*Ungrund* comme une liberté absolument originelle, même pas comme une liberté méontique déterminée par Dieu. »

⁵⁷ M. M. Davy, *Nicolas Berdiaev, l'homme du huitième jour*, p. 103.

Cette liberté primordiale antérieure au Dieu créateur est à la base de tout ce qui existe, elle est tellement co-extensive à l'Indéterminé que Berdiaev lui-même a du mal à les distinguer. Et comme nous allons l'exposer dans le chapitre suivant, la thèse de Böhme sur l'Indéterminé ne trouve aucune correspondance avec la théologie traditionnelle. Nous verrons quelles en sont les causes, et en quoi Böhme est selon Berdiaev le premier à avoir entrevu cet aspect du divin.

Berdiaev et Böhme sont persuadés que le monde des phénomènes est le signe du monde invisible et spirituel. Il s'agit de la théorie des « signatures » à laquelle Paracelse se référait. Dieu habite la nature, il a laissé en elle des signes de son existence qu'il appartient à l'homme de déchiffrer. Il existe une correspondance entre le spirituel et le matériel, le premier servirait de fondement du second. On retrouve cette idée dans la *Table d'émeraude*, et dans le judaïsme : « Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas ». La doctrine des « signatures » a été nettement développée par Böhme comme l'indique le titre de l'un de ses ouvrages *De la signature des choses*. Néanmoins cet argument des signatures est devenu très courant depuis la Renaissance. Nous verrons en quoi il rapproche Berdiaev de Böhme sur le problème théosophique des rapports qui unissent Dieu, l'homme et l'univers.

Examinons à présent les convergences de Böhme et de Berdiaev sur des concepts et idées maîtresses de leur pensée.

Chapitre II

La question de la liberté et de la libération : l'éternelle « naissance » de Dieu ; l'origine du mal ; la destination créatrice de l'homme ; l'homme comme microcosme et *microthéos*

Berdiaev a placé l'homme au centre des ses recherches philosophiques, en cela il se distingue de Jacob Böhme, qui est avant tout un penseur de Dieu. Quant aux problèmes concernant la création du monde et de l'homme, le statut de la personne et de l'individu, le mal et la théodicée, et enfin et surtout la question de la liberté, ils constituent le point de départ des réflexions philosophiques de Berdiaev. Celui-ci déclare dans son *Autobiographie* que ses idées tournent autour de la place de l'homme dans l'univers et de sa destinée⁵⁸ :

« Cependant, mes problèmes restaient les mêmes. La liberté, la personne, la création, le mal et la théodicée furent toujours au centre de ma philosophie ; ces problèmes se réduisaient, au fond, à un seul, celui de l'homme, de sa destinée, de la justification de son activité créatrice. »

Comme Berdiaev le déclare lui-même, dès son plus jeune âge il a personnellement expérimenté le phénomène de la liberté de façon existentielle. Ses expériences lui ont permis de comprendre la liberté comme étant à la base de toute existence voire celle de Dieu.

Il pense que la philosophie grecque, le bouddhisme ainsi que les différentes religions ont occulté ou bien sont passés à côté du problème essentiel de la liberté⁵⁹. Berdiaev considère que seuls Böhme, Nietzsche et Dostoïevski ont bien cerné le mystère relatif à ce point fondamental de la philosophie anthropologique et de la religion. Il est persuadé à l'instar de Böhme que la liberté est cause de la souffrance, elle serait également à l'origine de l'existence humaine et divine. Le philosophe croit en un Dieu personne, en mouvement, en devenir. Dans son autobiographie, il déclare

⁵⁸ Cf. p. 127.

⁵⁹ Berdiaev, *Esprit et réalité*, p. 136.

que cette croyance en une évolution divine serait due à la philosophie idéaliste allemande.⁶⁰

Le cordonnier théosophe a effectivement révélé le lien entre la question du mal et celle de la liberté, et ce dès son premier ouvrage. Berdiaev se demande lui aussi quelle est l'origine du mal si ce n'est Dieu. Reprenons son raisonnement sur le fondement du mal. Dans *Esprit et Liberté*, il affirme que le mal serait sans cause, c'est-à-dire sans raison d'être, néanmoins il serait né de la liberté⁶¹. Le mal échapperait donc à toute rationalité, par conséquent sa source, la liberté serait elle-même irrationnelle. Celle-ci est selon nos deux auteurs incréée. Berdiaev pense qu'elle expliquerait l'histoire universelle⁶² :

« Si (...) la liberté du mal n'existait pas, si ce principe des ténèbres était absent, il n'y aurait jamais eu d'histoire, le monde aurait commencé par la fin, et non par le commencement, c'est-à-dire qu'il aurait été d'abord le règne de Dieu parfait, du Bien et de la Beauté absolus. Or c'est la liberté du Mal qui a été le début du grand processus historique. »

Berdiaev reprend la question böhméenne jugée hérétique par ses concitoyens de la préexistence ou coexistence des ténèbres et de la lumière symbolisée par l'*Ungrund*, et de leur combat. Le philosophe pense que le principe du Mal coexiste avec le principe du Bien et qu'il est le moteur de l'histoire humaine. Il admire les intuitions du cordonnier de Görlitz qui a révélé au monde le dynamisme tragique lié au divin⁶³. Dans sa première étude⁶⁴, Berdiaev souligne un fait très important, l'aspect statique et immuable de Dieu est emprunté à l'ontologie grecque de Platon et d'Aristote, et non à la *Bible*. La philosophie ontologique est donc vivement rejetée par le pneumatologue. Cette méconnaissance de la philosophie antique aurait sans doute permis à Böhme de percevoir plus facilement certains mystères divins, car il était indépendant de tout

⁶⁰ Cf. p. 119.

⁶¹ Cf. le chapitre V, pp. 175-204.

⁶² Berdiaev, *Le sens de l'histoire*, p. 34.

⁶³ Première étude, pp. 8-9.

⁶⁴ Ibid. p. 11.

conditionnement dogmatique lié aux catégories de la philosophie antique et de la scolastique. Berdiaev remarque que⁶⁵ :

« Le Dieu immobile, Dieu comme Acte pur, est un concept de Dieu et non un être vivant. »

Le Dieu de la *Bible* aurait ainsi échappé à la plupart des théologiens de toutes confessions confondues. Selon Böhme⁶⁶ et Berdiaev Dieu est une personne vivante et perfectible; il ne faut pas l'entendre comme une imperfection au sens commun du terme. La perfectibilité en jeu est plutôt liée au manque qu'elle ne signifie un défaut. Car en effet, à partir du moment où Dieu a créé l'homme il a besoin ou envie de s'unir à lui et de communiquer avec lui. Dieu étant une personne, il vit, il évolue, son existence est tragique tout comme celle de ses créatures. La création s'est opérée selon Berdiaev dans la douleur et non comme dans un conte de fée.

I) L'*Ungrund* et la liberté

1) La liberté incréée en Dieu

Dans son ouvrage consacré à Berdiaev, le théologien Laurent Gagnebin insiste sur l'importance décisive de la notion de liberté dans la philosophie de Berdiaev⁶⁷ :

« L'idée de liberté incréée est une des plus délicates et inattendues dans la pensée et l'œuvre de Berdiaev, idée qu'il a mis longtemps à préciser, mais qui apparaît en fait dès son premier grand livre, à savoir *Le sens de la création*. »

Cette idée d'une liberté indéterminée est essentielle tant pour l'homme que pour le philosophe. En effet, Berdiaev ne cesse de clamer sa passion pour la liberté qui est à ses yeux notre bien inné le plus fondamental. Le problème de la liberté est le nœud gordien de l'existence de Berdiaev, aussi bien au regard de sa vie personnelle que de

⁶⁵ Ibid. p. 11.

⁶⁶ Cf. les ouvrages postérieurs à *L'aurore naissante*.

⁶⁷ Opus cité, p. 56

sa philosophie ; elle est l'essence de son existence, sa devise. Il se considère lui-même comme un homme libre ou plutôt libéré de l'objectivation du monde.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser de prime abord, le concept de liberté incréée n'est pas emprunté à Böhme, l'auteur russe s'en défend dès son premier ouvrage majeur : *Le sens de la création*. Sa rencontre avec l'œuvre du cordonnier ne fera que le conforter dans ses propres conceptions, celles relatives au problème de la liberté indéterminée de l'homme et de Dieu, et à la vie intra-divine. Il pense à l'instar de Böhme et de Maître Eckhart, et contrairement aux théologiens, qu'un principe irrationnel est à la base de la création⁶⁸. Il est par conséquent impossible de conceptualiser l'*Ungrund*, le symbole seul est plus approprié pour nous faire appréhender les mystères divins, non pas le concept.

La liberté est absolument originelle, elle serait antérieure à tout être, même au Dieu de la Trinité ; elle est inséparable des notions de création *ex-nihilo* et du problème du bien et du mal. La liberté est toujours déjà là. Il est également difficile d'en donner une définition, elle est comme le souligne M. M. Davy un concept-limite⁶⁹. Berdiaev déclare que l'originalité de sa philosophie réside justement dans le fait d'avoir posé la liberté avant l'Être, tout comme Böhme a révélé l'existence de l'Indéterminé « avant » le Dieu trinitaire créateur. La liberté n'est pas issue de l'Être, ses racines sont dans le Néant.⁷⁰

Le pneumatologue interprète donc la notion böhméenne d'*Ungrund* (*bedzna*, en russe) comme étant étroitement liée voire confondue avec la liberté⁷¹. En effet, cette Indétermination originelle est liberté originelle, liberté au sein des ténèbres. Mais contrairement à Böhme, il la considère comme étant antérieure au Dieu créateur lui-même. L'Indéterminé est un non-être, ou en tout cas ce n'est pas un être. Berdiaev rejette tout comme Böhme, la notion de naissance de Dieu, car celle-ci implique le rejet de l'éternité⁷² :

⁶⁸ cf. *De la destination de l'homme*, chap. II, pp. 41-42. *Esprit et réalité*, chap. VI, p. 175.

⁶⁹ Opus cité, p. 107.

⁷⁰ Cf. *De la destination de l'homme*, chap. II, p. 47. *De l'esclavage*, chap. II, 1, p. 99.

⁷¹ *De l'esclavage*, pp. 12-13

⁷² *De la destination de l'homme*, ibid.

« Ce processus s’accomplit dans l’éternité et désigne non pas la naissance d’un Dieu qui n’aurait pas existé antérieurement, mais le mystère, la vie ésotérique et l’éternelle naissance de Dieu procédant de l’*Ungrund*. »

Berdiaev admet donc la distinction de Böhme et de Maître Eckhart⁷³ entre le Dieu créateur et la Déité. Pour Böhme la Déité correspond à une sorte de Néant obscur totalement indéterminé, à une liberté infondée, c’est l’*Ungrund*. Il s’agit d’un abîme insondable et ténébreux. Ce Néant représente le berceau dans lequel le Dieu trinitaire prend vie et devient une véritable personne. Le Dieu créateur est par conséquent second d’un point de vue ontologique et chronologique.

Dans *Esprit et réalité*⁷⁴ Berdiaev explique très clairement le rapport de l’*Ungrund* et du Dieu créateur tel qu’il le conçoit à la suite de Böhme, et ce en deux temps. Premièrement, il prétend que le Dieu de la *Bible* correspond au Dieu trinitaire, il n’est pas l’Absolu. De plus il se déploie au sein même de l’éternité. Ce Dieu créateur est lui-même issu de l’Indéterminé. Dans un deuxième temps Dieu procède à la création du monde. Berdiaev en conclut que la temporalité et l’histoire appartiennent à l’éternité et à la théogonie. A ses yeux Böhme est celui qui a su le mieux exprimer cette idée fondamentale relative au rapport du temps et de l’éternité.

Berdiaev remarque dans son article consacré à l’*Ungrund* que ce terme n’apparaît pas dans les premiers ouvrages de Böhme. En effet, dans *L’aurore naissante*, il n’est pas question d’une *Gottheit*, c’est-à-dire d’une Déité transcendante par rapport au dieu créateur. Comme le remarque Alexandre Koyré tout au long de son ouvrage, certaines révélations du théosophe allemand évoluent et se précisent du premier livre aux suivants. C’est dans les *Quarante questions sur l’âme* que cette notion est dévoilée pour la première fois, puis dans le *De la signature des choses* et dans le *Mysterium magnum*⁷⁵. L’*Ungrund* est pour Böhme une sorte d’Inconscient divin primordial divin, infini et libre. Ce sans-fond ne possède ni la vie, ni le mouvement, il est un repos éternel, sans commencement ni fin. Il n’est en aucun lieu, et n’a aucune limite, il est une volonté insondable et désirante. Böhme le compare à un œil ayant la capacité de

⁷³ Malgré certaines ressemblances concernant une transcendance relative au Dieu créateur de la Trinité, la Déité de Maître Eckhart ne se confond pas avec l’*Ungrund* de Böhme. Voir à ce sujet l’article de P. Degahye, opus cité, p. 38.

⁷⁴ cf. chap. VI, p. 177.

⁷⁵ Cf. pp. 126-127.

s'auto-contempler.⁷⁶ Cet abyme est mystérieux et ténébreux, et comme il se situe hors de la nature, son origine nous est à jamais inconnue. Koyré le décrit ainsi⁷⁷ :

« Cet Absolu, cet *Ungrund* absolument indéterminé et vide, est-ce réellement le Dieu que nous avons cherché ? Non, selon Boehme, l'Absolu, défini comme nous venons de le faire, 'ne s'appelle pas Dieu'. Cet Absolu, silence éternel sans essence, ne s'appelle d'aucun nom. »

Cette indétermination primitive est à l'origine du Dieu trinitaire, Berdiaev le compare à un germe contenant l'avenir de la création.

Néanmoins si Böhme et Berdiaev ont des affinités en ce qui concerne leur théogonie, il existe une différence notable que le philosophe russe n'hésite pas à soulever. Dans son *Autobiographie* il revient sur son interprétation de l'*Ungrund*. Comme cela a été déjà signalé, il constate une distinction au sujet de leur conception respective de la liberté. Pour Böhme cette liberté primordiale et incréée se situerait en Dieu créateur lui-même, alors qu'à ses yeux elle est transcendante, elle se trouve au niveau de l'*Ungrund*⁷⁸ :

« Mais on commet une erreur en réduisant mes idées sur la liberté à la doctrine de l' '*Ungrund*' chez Boehme. J'interprète l'*Ungrund* de Boehme, comme la liberté première, précédant l'être. Pour Boehme elle se situe en Dieu, comme son principe secret—pour moi, c'est en dehors de Dieu. »

Le philosophe russe se propose d'examiner dans sa préface au *Mysterium Magnum*, la position de Böhme par rapport à la théologie officielle sur le sujet de l'Indéterminé. Il distingue la théologie de la théosophie, la première étant à ses yeux trop rationnelle au sujet des mystères divins, la seconde au contraire favoriserait leur connaissance en admettant la possibilité d'une connaissance exponentielle. Il reproche ce fait paradoxal à la théologie, celui de favoriser l'agnosticisme, la connaissance de Dieu qu'elle défend transformerait les relations entre Dieu et sa création en une comédie. Pour ce

⁷⁶ Cf. *De l'incarnation de Jésus-Christ*, Deuxième partie, chap. I, 8, pp. 163-164.

⁷⁷ Cf. *La philosophie de Jacob Boehme*, livre IV, II. p. 321.

⁷⁸ MMD, p. 111, B, pp. 126-127.

faire, il décrit cette théologie rationnelle et cataphatique⁷⁹ comme une absurdité : Dieu ayant connaissance des conséquences de la liberté humaine aurait créé le monde en connaissance de cause, c'est-à-dire en sachant à l'avance qu'il courrait à sa perte. Cette pseudo liberté serait plus un cadeau empoisonné qu'un véritable don. A l'inverse de la théologie cataphatique, la création est envisagée par Böhme non comme ce que Berdiaev qualifie de comédie mais comme une tragédie, une tragédie à la fois humaine certes mais également divine. Selon Berdiaev la théosophie de Böhme est par définition beaucoup plus proche de la théologie apophatique, en ce qui concerne sa doctrine de l'Indéterminé. C'est-à-dire que le Néant précède l'Être⁸⁰, et par extension le Mal est antérieur au Bien. La liberté est incréée, elle existe de tout temps. Le philosophe russe affirme que Böhme est le premier dans toute l'histoire de l'humanité à avoir reconnu la liberté comme le fondement originel de toute la création et de Dieu lui-même. Cette liberté est totalement neutre, dans sa préface au *Mysterium magnum* Berdiaev soulève cette méprise⁸¹ :

« Il y eut un temps où Boehme eut pour moi une valeur particulière ; je l'ai beaucoup aimé, beaucoup lu, et j'ai écrit par la suite plusieurs essais sur lui. Mais on commet une erreur en réduisant mes idées sur la liberté à la doctrine de l'*Ungrund* chez Boehme. J'interprète l'*Ungrund* de Boehme, comme liberté première, précédant l'être. Pour Boehme elle se situe en Dieu, comme son principe secret—pour moi c'est en dehors de Dieu. »

Böhme révèle l'existence d'une Déité mais elle n'est pas vraiment séparée du Dieu trinitaire, elle est perçue dans un rapport d'émanation. Le philosophe russe dissocie lui distinctement l'Indéterminé du Dieu créateur, c'est la raison pour laquelle il revendique sa conception de la liberté comme étant originale, il n'admet pas l'erreur commise par ses commentateurs. Ceux-ci n'ont pas conscience que Böhme place la liberté en Dieu créateur et non comme lui dans le Néant, c'est-à-dire au sein de la Déité elle-même⁸² :

⁷⁹La théologie cataphatique se caractérise par sa tendance à rationaliser les mystères divins, elle s'oppose à la théologie apophatique, tournée vers les révélations mystiques et donc vers la connaissance directe et intuitive de la divinité.

⁸⁰ Cf. Alexis Klimov, in *Confessions*, sur la distinction des deux types de non-être, et sur le néant.

⁸¹ Cf. Première étude, p. 16.

⁸² Ibid. p. 26.

« La liberté de l'Indéterminé n'est ni lumière ni ténèbres ni bien ni mal. La liberté réside dans les ténèbres et a soif de lumière. Et la liberté est la cause de la lumière. »

La liberté inhérente à l'*Ungrund* est neutre, c'est-à-dire totalement indéterminée, elle demeure dans les ténèbres et aspire à son opposé, à savoir la lumière. C'est d'ailleurs parce que cette liberté première est indifférente qu'elle peut produire le bon comme le mauvais. Dieu n'est donc en rien responsable du mal.

Berdiaev se considère comme un anarchiste mystique non pas à l'image du courant littéraire de Petersbourg, mais dans le sens où il assimile Dieu à la liberté. Dieu est à la fois l'incarnation et le garant de la liberté⁸³. Le philosophe pense que les hommes envisagent à tort les rapports avec Dieu comme des rapports sociologiques de dominant à dominé. Dieu est un esprit libérateur avant tout.

La différence essentielle entre la vision de Böhme et celle de Berdiaev réside donc dans leur caractérisation de l'*Ungrund*, la Déité telle que Böhme la perçoit intuitivement est avant tout une volonté indéterminée, elle devient par suite le Dieu trinitaire. Pour Berdiaev la liberté et la déité se confondent, et se distinguent très nettement du Dieu créateur. L'auteur revient et insiste sur cet argument dans son autobiographie⁸⁴ :

« (...)habituellement on rattachait cette idée à la doctrine de mon cher J. Boehme sur le « *Ungrund* ». Mais chez Boehme, l'« *Ungrund* », c'est-à-dire selon moi, la liberté initiale, est située en Dieu, tandis que pour moi elle est située hors de Dieu. »

La primauté de la liberté est essentielle pour Berdiaev, tant d'un point de vue métaphysique qu'anthropologique. Voyons en quoi consiste la liberté humaine et de quelle façon elle se manifeste.

2) La manifestation de la liberté incréée dans l'homme

a) Dans la philosophie de Berdiaev

⁸³ *Autobiographie*, pp. 195-196.

⁸⁴ Cf. p. 221.

Le philosophe distingue dans son œuvre deux libertés, il les énumère par exemple dans *Le sens de la création*⁸⁵ : celle précédant la chute, et celle qui lui est consécutive. Il s'agit de la « liberté divine » et de la « liberté diabolique ». La première est liée à celle du premier Adam, la seconde est attachée à celle de l'homme déchu, elle est « négatrice » car elle nie toute créativité. Il déclare dans le même sens que la nécessité provient de la première liberté dont l'homme a fait un mauvais usage. D'où selon Berdiaev, la nécessité de la mission du Christ grâce auquel l'homme a pu bénéficier d'une nouvelle liberté, sans l'intervention du Christ nous serions encore dans la liberté du premier Adam, dans la liberté de la création biblique des sept jours⁸⁶.

La véritable liberté humaine ne se comprend que dans sa vocation créatrice. Berdiaev pense que l'homme est un être libre par nature, mais il prend garde de distinguer la liberté du libre-arbitre. La liberté fait partie intégrante de l'homme, elle ne lui est pas extérieure, contrairement au libre-arbitre. Berdiaev va jusqu'à affirmer que la notion de libre-arbitre tend davantage du côté de l'esclavage que de celui de la liberté⁸⁷ :

« Le libre-arbitre, en tant que *liberum arbitrum indifferentiae*, n'existe pas ; il offre plutôt un esclavage qu'une liberté, (...). Le principe traditionnel du libre arbitre n'est pas un principe créateur. Loin d'élever l'homme, il l'amoindrit, car par son intermédiaire ce dernier ne peut rien créer, il ne fait qu'accepter ou rejeter ce qui lui est tendu du dehors. »

La liberté originelle est un mystère, car il est impossible de remonter à sa source, rappelons le, elle transcende le Dieu créateur lui-même. Le philosophe russe pense que cette liberté est donnée à l'être humain dès l'origine, elle est innée, elle est son esprit. Cette liberté dont bénéficie l'homme n'est pas procurée par Dieu, il s'agit en réalité de cette même liberté Indéterminée dont jouit le créateur⁸⁸. L'esprit humain constituerait d'ailleurs l'élément divin en l'homme, c'est en lui que plongent ses racines. Berdiaev n'a de cesse de le répéter, la liberté de l'homme c'est la liberté de l'esprit.

⁸⁵ Cf. chap. VI, pp. 194-195.

⁸⁶ *Le sens de la création*, chap. VI, p. 200.

⁸⁷ *De la destination de l'homme*, chap. III, 5, p. 108.

⁸⁸ Cf. *De l'esclavage*, chap. II, 2, p. 117.

Dans ses ouvrages⁸⁹ l'auteur montre que le problème de la liberté est avant tout religieux et spirituel ou métaphysique, car la liberté appartient au domaine de l'esprit et non à celui de la raison /volonté. C'est le motif pour lequel elle n'est pas à confondre avec le libre-arbitre. Berdiaev targue la philosophie classique de la confondre avec la véritable liberté. Cette pseudo-liberté était liée selon lui au problème morale et judiciaire de la responsabilité⁹⁰. Le pneumatologue reproche le fait que l'on se soit penché sur la question de façon intéressée et « utilitaire », à des fins pédagogiques. Il critique également la liberté d'indifférence comme étant encore moins satisfaisante que la doctrine du libre-arbitre, car elle est d'autant plus déterminée. En résumé Berdiaev pense que la question de la liberté de l'esprit n'a jamais été vraiment posée par ses prédécesseurs et contemporains. Les philosophes ont trop tendance à la rationaliser, et de ce fait ils passent à coté de son aspect dynamique et tragique. De plus, ni le catholicisme, ni le protestantisme n'ont su percevoir les interrogations essentielles liées à cette question fondamentale pour l'être humain⁹¹ :

« L'idée de liberté est une des idées centrales du christianisme. Sans elle, la création du monde, la chute et la rédemption sont incompréhensibles, le phénomène de la foi demeure inexplicable. Sans la liberté la théodicée est impossible, le processus universel est dénué de sens. (...) nous devons poser le problème de la liberté dans l'atmosphère spirituelle qui lui est favorable. »

Il se propose de remettre à plat la question de la liberté et de la replacer dans son contexte initial. Il commence par en donner la définition suivante : la liberté nous permet de nous auto-déterminer intérieurement, du plus profond de notre esprit et indépendamment de tout conditionnement physique ou psychique. En revanche, il existe un autre type de causalité dans lequel l'antinomie entre la liberté et le déterminisme est absente, il s'agit de la causalité spirituelle. En effet, elle n'est pas soumise à la moindre causalité extérieure, elle s'auto-détermine. Berdiaev pense que

⁸⁹ Cf. *De la destination de l'homme*, chap. III, 5, p. 108. *Esprit et liberté*, chap. IV.

⁹⁰ Cf. *Autobiographie*. p. 72.

⁹¹ Ibid. pp. 137-138.

l'univers physique est issu du monde spirituel, par conséquent le domaine du spirituel détermine mais n'est pas lui-même déterminé⁹².

Dans la suite du texte, le philosophe prolonge son raisonnement sur la liberté, en se référant à Saint Augustin, ce philosophe a soulevé la polysémie inhérente à cette notion : la *libertas minor* et la *libertas major*. La liberté se comprend selon deux acceptions principales, mais elle n'aurait été envisagée que sous le second point de vue. Ces deux types de liberté sont également menacés de sombrer dans les pièges qu'elles veulent éviter : la nécessité et la soumission. Le premier sens, le moins connu, renvoie à la liberté incréée et irrationnelle, à la source de la création et de l'homme ; quant au second sens, le plus commun il est envisagé comme un objectif à atteindre en vue du bien et de la vérité, comme une quête, comme un aboutissement. Telle est la liberté prônée par les grecs et les évangélistes. Il est dangereux d'opter uniquement pour ce second type de liberté, car il n'incarne pas la véritable liberté, celle qui est attendue de Dieu. Elle est la liberté donnée par Dieu dans la vérité, elle n'est pas celle de l'homme. De plus cette seconde liberté a des effets pervers, elle est susceptible de produire le contraire de ce qu'elle cherche lorsqu'elle est envisagée indépendamment de la liberté irrationnelle. En effet, elle mènerait selon les dires de l'auteurs à une « organisation » artificielle de l'esprit, à une « théocratie » et non plus à la quête de la vérité.⁹³

Berdiaev montre que la liberté de l'homme doit être tri-directionnelle : vis-à-vis de lui-même, de Dieu et de la nature⁹⁴. Dieu attend une réponse totalement libre à son appel. Berdiaev oppose la liberté prescrite par Dieu à l'homme, et celle que l'homme impose à Dieu. Seule la première est légitime, Dieu attend de l'homme sa liberté, elle existe en lui de façon latente, mais elle est obscurcie par sa chute. L'homme est libre de croire ou non à Dieu, c'est cette liberté qui est qualifiée de tragique par Berdiaev dans le sillage de Böhme. Elle est tragique dans le sens où elle laisse l'être humain libre de choisir entre le bien et le mal⁹⁵ :

« L'homme privé de la liberté du mal ne serait qu'un automate du bien. (...) Tragique est en vérité le destin de la liberté, tragique est aussi celui de la vie humaine. »

⁹² Ibid. p. 142.

⁹³ Ibid. pp. 150-151.

⁹⁴ Ibid. p. 145.

⁹⁵ Ibid. p. 149.

La liberté irrationnelle est donc elle aussi entachée d'une négativité, car elle peut être et a été la cause du mal. Paradoxalement elle est donc susceptible de réduire l'homme en esclavage, comme ce fut le cas lors de la chute.

Berdiaev constate que le mal résultant de ces deux sortes de liberté ne trouve aucun échappatoire. C'est pourquoi l'homme doit reconquérir cette liberté perdue en répondant à l'appel divin. De quelle façon cela est-il possible ? Par la révélation d'une troisième liberté, celle qui nous est offerte par le Christ. Le fils de Dieu est celui qui favorise la résolution de l'antinomie opposant les deux premières libertés, et ce dialectiquement⁹⁶. La liberté offerte par le Christ est exempte de toute contrainte, de toute obligation, l'homme est libre de croire ou non en lui. Berdiaev rajoute que le christianisme est la seule religion capable de concilier les deux premières libertés, grâce à la nature théandrique de Jésus-Christ. En tant que Dieu le Fils il est garant de la liberté humaine, et si l'homme rejette Dieu il perd sa liberté originelle, comme ce fut le cas lors du péché originel. La liberté humaine est possible grâce au christianisme, et uniquement grâce à lui car le Christ incarne l'union des deux natures, divine et humaine. Berdiaev écrit ce passage capital en majuscule⁹⁷ :

« La source de la liberté de l'homme réside en Dieu, non en Dieu le Père, mais en Dieu le Fils. Or le Fils n'est pas seulement Dieu, mais homme spirituel Absolu, homme de toute éternité. »

Le Christ solutionne l'antinomie causée par l'opposition des deux premières libertés, c'est-à-dire qu'il permet de résoudre la tragédie humaine mais aussi divine. Berdiaev pense que le mystère de la liberté de l'homme ne peut se comprendre que dans la double nature du Christ, à savoir grâce à son essence théandrique. Dans *Le sens de la création*⁹⁸, le philosophe évoque l'instrument libérateur du Christ : l'amour. L'amour christique symbolise à ses yeux la liberté propre au nouvel homme, au second Adam. Le philosophe insiste sur le rôle libérateur du Christ, cet amour n'a pu être conféré aux hommes que par son intermédiaire. La troisième liberté est le cadeau du huitième jour de la création.

⁹⁶ Ibid. p. 153.

⁹⁷ Ibid. p. 154.

⁹⁸ Cf. p. 199.

La liberté n'est pas un droit mais un devoir exigé à l'homme par Dieu. C'est pourquoi elle ne se réalise pas facilement. Le philosophe russe prétend à plusieurs reprises que paradoxalement, l'homme préfère l'esclavage à la liberté, car la quête de la liberté engendre des souffrances et des sacrifices. Elle est le point d'encrage entre l'homme et son créateur, c'est par sa liberté et son esprit que l'homme s'apparente à Dieu. La véritable liberté est sacrée, elle doit se comprendre d'une façon métaphysique, elle est *a priori* vis-à-vis du Dieu créateur et vis-à-vis des hommes. En effet, là où se trouve Dieu se trouve la liberté, il n'agirait qu'à travers elle⁹⁹. Elle est une énergie créatrice totalement indéterminée qui doit pousser l'homme à se dépasser et à s'apparenter à son créateur.

b) La liberté dans la théosophie de Böhme.

La liberté est une question centrale dans l'œuvre du cordonnier de Görlitz. Pour Koyré¹⁰⁰ la philosophie Böhme est une philosophie de la liberté. Elle apparaît à deux moments, hors de la nature, dans l'éternité pure, en Dieu, et dans la nature, c'est-à-dire dans le temps. La liberté est à la fois co-substantielle à l'Indéterminé, au cosmos et à l'homme. L'univers évolue dans une totale liberté, à partir d'une impulsion primordiale donnée par Dieu. Comme nous l'avons vu, les différents cycles septénaires interagissent spontanément et tout à fait librement, ce qui explique à la fois leur unité ainsi que leur diversité. Pour Böhme, l'univers est totalement indéterminé. La liberté est dotée d'une véritable valeur ontologique, Berdiaev prétend qu'elle ne relève ni de l'éthique ni de la psychologie. Elle est propre à la divinité, à la Nature et à l'homme. Par l'entremise de ses spéculations métaphysiques, la théosophie böhémienne débouche sur une philosophie de la liberté touchant le statut de l'être humain dans sa condition terrestre.

Même si l'homme ne constitue pas le point de départ des révélations de Böhme, celles-ci le conduisent à une philosophie anthropologique. D'après lui, l'être humain est la créature privilégiée de Dieu, son plus digne émissaire. De plus, il permet au divin de parfaire son auto-connaissance, à travers lui. A l'image de son créateur,

⁹⁹ *Autobiographie*, p. 65.

¹⁰⁰ *Opus cité*, p. 327.

l'homme est doté d'une liberté originelle, celle de choisir entre le bien et le mal. Cette liberté incréée lui a été accordée par Dieu, elle est en l'homme comme en Dieu, intimement liée à la volonté. C'est par elle que la responsabilité de l'homme est engagée. Berdiaev¹⁰¹ affirme à ce propos que :

« Böhme, le premier dans l'histoire de la pensée humaine, a fait de la liberté le fondement premier de l'Etre, elle est pour lui plus profonde et plus primaire que tout Etre, plus profonde et plus primaire que Dieu lui-même. »

La volonté est considérée par Böhme comme une puissance supérieure car elle exprime la liberté créatrice de Dieu ; néanmoins elle ne peut rien créer sans l'aide de l'imagination. Selon le philosophe russe, cette conception originale a ouvert la voie à une théodicée et à une anthropodicée inexplorées. En effet, la liberté n'est pas seulement une justification de la responsabilité de l'homme ; bien plus que cela elle est d'ordre métaphysique, puisqu'elle est à l'origine de la théodicée et de la cosmogonie. Cette doctrine répond de ce fait aux questions que se posait Böhme concernant l'origine de Dieu et du Mal. La liberté divine et humaine est non seulement source de tragédie, mais elle est aussi la condition *sine qua non* de l'évolution intra-divine. Elle est donc à envisager aussi bien comme un atout et comme un don, mais aussi comme un ennemi intérieur potentiel dont il faut se méfier ; la volonté est en effet corruptible quand elle est excitée par la mauvaise imagination et en conséquence elle est susceptible d'influer sur la liberté humaine. Même si Dieu a prédestiné l'évolution de la Nature et de l'homme, il n'empêche qu'il n'a pas pu déjouer ni même en prévoir toutes les conséquences ; il était seulement conscient des risques que pouvait entraîner la liberté dans la chaîne de la création.

Böhme rompt avec toutes les confessions chrétiennes quand il affirme implicitement que Dieu n'est pas une personne parfaite dans le sens où il n'avait pas tout prévu, néanmoins il doit se perfectionner dans le temps grâce à l'homme.

Avec cette théorie, Böhme s'insurge non seulement contre Saint Augustin mais aussi contre le culte luthérien, et calviniste de la prédestination¹⁰². D'après ces doctrines, Dieu avantagerait les élus et désavantagerait les réprouvés. La doctrine de

¹⁰¹ Voir son étude, « L' « *Ungrund* » et la liberté », op. cité, p. 18.

¹⁰² Voir *L'aurore naissante*, p. 456.

Saint Augustin varie selon les circonstances ; il insiste sur la liberté de l'homme quand il s'adresse aux manichéens, mais il affirme son impuissance, face aux pélagiens. En ce qui concerne Luther, l'homme est l'esclave de Dieu depuis qu'il a commis le péché originel, seule la grâce divine sélective a la capacité de le sauver. Böhme récuse ainsi le fatalisme qui ne s'accorde nullement avec la bonté et la justice divines. Comme il est dit dans la *Bible*, Dieu ne peut que donner à tous les hommes une chance égale de se régénérer et de s'unir avec lui. Si le nombre d'élus est moindre ce n'est pas de la faute de Dieu mais de celle des hommes qui préfèrent ignorer l'appel divin.¹⁰³ Le théosophe allemand écrit que en Adam « tous les hommes étaient appelés au Paradis », en Christ ils sont tous conviés à la seconde naissance. Dans sa préface à *De l'élection de la grâce*, le cordonnier critique les préjugés, et donc les erreurs de la raison et de la *phantasia*, au sujet de la façon dont Dieu accorde sa grâce aux hommes¹⁰⁴ :

« Il en résulte l'opinion erronée, la fantaisie et l'incertitude de la dispute touchant cette délibération divine, tenue sur le sort des hommes ; comme si Dieu, de propos et de dessein prémédités, eût élu une partie des hommes à posséder la royaume des cieux, fondé sur la béatitude sainte ; et l'autre partie pour lui faire subir la damnation éternelle. »

Dieu accorde sa grâce d'une manière universelle, il invite tous les hommes à s'unir avec lui, mais ils sont libres d'accepter ou de refuser cet appel à la fois personnel et universel. Refuser cet appel paternel c'est jouer contre soi. Pour le cordonnier théosophe, la prédestination au salut est inacceptable. En revanche, Dieu peut destiner les enfants au malheur quand leurs parents l'ont offensé, et ce jusqu'à la troisième voire la quatrième génération. En d'autres termes, les descendants payent pour les péchés commis par leurs ascendants¹⁰⁵ :

« Non, cela ne provient d'aucune manière du propos délibéré de Dieu, mais de la qualité des véritables péchés des parents et des aïeux ; car Dieu dit par Moïse : *Exod. XX, 5-6 : Je poursuivrai et je punirai le péché des pères sur les enfants, jusque dans*

¹⁰³ *De la signature des choses*, chap. 16, versets, 35-36.

¹⁰⁴ *De l'élection de la grâce*, p. 3.

¹⁰⁵ Ibid. chap. 7, verset, 57 ; chap. 8, verset, 46.

la troisième et quatrième génération ; mais je ferai miséricorde à ceux qui m'aiment jusque dans la millième génération. »

L'homme a donc la possibilité de retrouver sa liberté primitive par sa ré-union avec Dieu, mais il n'y est pas contraint, la décision devant émaner de sa propre volonté. Pour ce faire il doit s'abandonner à Dieu et mourir à lui-même ; il s'agit bien entendu d'une mort symbolique qui en passe par un renoncement de notre volonté au profit de notre union avec la volonté éternelle divine. C'est-à-dire que l'homme doit faire fi de son propre vouloir pour se fondre dans la volonté divine ; ceci afin que le créateur se révèle dans son âme, et que, en retour, Dieu puisse parfaire son auto-connaissance et donc sa révélation¹⁰⁶ :

« Voilà de quoi dépend l'élection. La volonté de l'homme s'est séparée de la volonté divine, elle est devenue sa volonté propre. S'il meurt à lui-même, s'il voue tout son désir à la mère qui l'a enfanté dans l'éternité, elle le choisira pour qu'il soit à nouveau son enfant. Elle fera que sa volonté soit une avec la volonté une de l'éternité. Ce sera son élection ! Par contre, si l'homme persiste dans son moi, il sera livré à la mort éternelle, il sera la proie de l'éternelle discorde. Lorsque la créature prétend se gouverner elle-même, elle devient ennemi de Dieu. Le péché n'est pas autre chose. »

A l'instar de Maître Eckhart, Böhme prône les vertus évangéliques du détachement, l'abandon de l'extérieur pour l'intérieur peut seul nous rendre effectivement libres de toutes les tentations liées au monde de la matière. La liberté de l'homme réside dans le choix qui lui est accordé d'opter pour le bien ou pour le mal, de s'unir à Dieu ou de se lier avec le Diable.

Outre la question métaphysique de la liberté, la doctrine du théosophe de Görtlitz aboutit sur une conception de l'espace-temps, et de l'éternité.

La différence essentielle entre la liberté divine et la liberté humaine est la suivante : celle de Dieu est effective alors que celle de l'homme est à réaliser. Les efforts que ce dernier doit fournir sont multiples et variés, autant que le sont les sources d'esclavage aliénantes causées non seulement par sa chute, mais également par la vie en société.

¹⁰⁶ *De la signature des choses*, chap. 15, verset, 10.

Nous avons relevé brièvement dans les pages précédentes les correspondances concernant les interrogations de Böhme et de Berdiaev sur l'origine du mal, examinons les à présent dans le détail.

II) Le problème de l'origine du mal et l'interprétation ésotérique du péché originel

Berdiaev se considère comme un gnostique chrétien et comme un théosophe, son point de départ concerne une réflexion religieuse sur la présence du mal : comment accorder le mal et l'injustice avec Dieu. Le philosophe russe constate que cette interrogation est l'argument type des athées pour justifier leur incroyance¹⁰⁷ :

« C'est la difficulté de concilier avec le mal et les souffrances du monde, l'existence d'un Dieu tout-puissant et bienfaisant qui représente l'unique argument sérieux de l'athéisme. »

Berdiaev comme tous les mystiques chrétiens, disculpe Dieu du mal. Si Dieu n'est pas responsable du mal alors comment a-t-il pu permettre son existence et sa propagation ? Que peut on en conclure ? Examinons la réponse de Böhme en premier lieu, puis celle de Berdiaev.

1) La source du mal selon Böhme d'après l'analyse de Berdiaev

Berdiaev est persuadé que sans la doctrine böhémienne de l'Indéterminé, du principe des ténèbres, la compréhension claire de l'origine du mal et donc du péché originel est impossible¹⁰⁸. Les révélations du théosophe sur ce sujet apparaissent effectivement dès *L'aurore naissante*. Le philosophe russe reprend dans sa préface au *Mysterium Magnum* les arguments de Böhme relatifs à la manifestation du mal et à la chute de Lucifer¹⁰⁹. Comme cela a déjà été exposé dans la première partie, Böhme fait appel à un mythe pour décrire la rébellion et la chute de Lucifer. Cet épisode cosmique n'apparaît pas tel quel dans l'*Ancien Testament*, il est en revanche décrit dans la

¹⁰⁷ *Autobiographie*, p. 220.

¹⁰⁸ Cf. première étude, p. 20.

¹⁰⁹ Ibid. p. 18.

kabbale juive. Le théosophe allemand admet l'existence réelle du démon comme la personnification du mal¹¹⁰. Le mal étant provenu non pas de Dieu lui-même mais de la mauvaise imagination et de l'orgueil de l'ange glorieux qu'il était à l'origine. Le mal est pour Böhme issu de la liberté conférée par Dieu à ses anges, puis à l'homme émané le dernier. C'était dans le but de détrôner son créateur que Lucifer s'est rebellé contre lui.

Cette trahison cosmique est conçue par le cordonnier comme un dérèglement dans le processus septénaire original. Berdiaev le résume ainsi¹¹¹ :

« Le péché originel et le mal sont pour Böhme des catastrophes cosmiques, un moment de la création du monde, du processus cosmogonique et anthropogonique, le résultat du conflit de propriétés opposées, des ténèbres et de la lumière, du courroux et de l'amour. »

L'existence du mal serait donc accidentelle, elle serait survenue à cause de la liberté attribuée par Dieu à ses anges, et à l'homme céleste. Berdiaev est d'accord avec cet argument. Néanmoins dans *L'aurore*, Böhme prétend que Dieu ne pouvait pas prévoir cette catastrophe cosmique, or dans le *Mysterium Magnum*¹¹² il affirme le contraire. Les conséquences de cette évolution se répercutent sur le rôle initial du Christ. Dans la première hypothèse il aurait donc été créé accidentellement, pour pallier la rébellion luciférienne, alors que dans le second cas de figure le Messie existe de tout temps, son esprit aurait donc été créé dès l'origine. Il passe ainsi du statut de réparateur, au statut de l'éternel sauveur.

Quant à la chute de l'homme elle suit celle de Lucifer, le démon aurait entraîné Adam dans sa déchéance par jalousie, en jouant sur ses faiblesses¹¹³. Le mal est lié selon Böhme à la mauvaise imagination, la *phantasia*, de l'esprit diabolique et à la faiblesse de la nature humaine¹¹⁴. Celle-ci aurait été la cause d'une catastrophe cosmique. Le mal provient de la liberté conférée par Dieu à tous ses esprits : les esprits angéliques et les esprits humains. En effet, comme Böhme l'annonce dès

¹¹⁰ Cf. *L'aurore naissante*

¹¹¹ Première étude, p. 20.

¹¹² Cf. chap. 17, 7.

¹¹³ Cf. *Mysterium Magnum*, chap. 17, 36.

¹¹⁴ Ibid. IV, 317-318.

L'aurore naissante, c'est par orgueil que Lucifer qui était le plus beau des anges s'est retourné contre son créateur et a entraîné l'homme dans son sillage. Et pour ce faire ils devaient être libres. Dieu est donc totalement disculpé du mal. La liberté originelle est conçue comme la cause de la tragédie humaine et divine. Le péché originel ne provient pas d'une désobéissance des hommes envers Dieu, il résulte d'une mauvaise utilisation de la liberté, d'un manque de discernement.

Le mal revêt un caractère positif chez Böhme dans le sens où il permet à l'homme de se surpasser et donc de progresser. Le mal n'est pas absolu, tel est le sens de la première vision de Böhme, le vase d'étain.

2) Le problème du mal et la tragédie divine selon Berdiaev

a) L'origine du mal

Pour Berdiaev le fondement des religions repose sur la volonté humaine d'échapper au mal, c'est la raison pour laquelle elles se basent sur des interdictions et recommandations. Il est reconnaissant à Böhme d'avoir découvert la vérité sur le mal, à travers ses révélations concernant l'*Ungrund*¹¹⁵ :

« La vérité dernière sur le mal, c'est dans les visions géniales de Jacob Boehme qu'elle est enfermée. (...) Le mal n'est pas enfanté par Dieu, il a sa source dans les fondements divins, dans l'abîme où naissent également les ténèbres et la lumière. C'est pourquoi il ne peut s'explicitier que si l'on admet à l'intérieur de la vie divine le principe d'un développement. »

L'existence du mal n'incombe pas au Dieu créateur, elle a sa source en deça dans l'*Ungrund*, en puissance. Le mal est issu des ténèbres et non de Dieu lui-même. Au contraire le mal masque la lumière divine.

Le philosophe russe n'a pas écrit contrairement à Böhme, une théogonie, ni même une cosmogonie, il déclare être un anthropologue et un moraliste, non un théologien,

¹¹⁵ *Le sens de la création*, chap. VI, p. 197.

l'homme constituait le leitmotiv de ses spéculations. Son intuition est centrée non pas sur une interprétation ésotérique de la *Bible*, mais sur l'Homme¹¹⁶ :

« Sans doute, je concentrais surtout mon attention sur le problème de l'Homme, (...) C'est le mal de la vie humaine universelle qui me tourmentait par-dessus tout. »

Pour Berdiaev, comme pour Böhme, la liberté ne résulte pas d'une création divine, car si tel était le cas il serait responsable du mal, or cela est totalement inconcevable. Sur ce point les deux auteurs s'accordent parfaitement, à un détail près que nous avons déjà mentionné. Pour le philosophe russe, la liberté dont est issu le mal est en dehors de Dieu, elle est coupée de lui, pour Böhme elle se situe en Dieu. C'est la façon dont Berdiaev disculpe totalement Dieu du Mal. D'ailleurs, si Dieu créateur était le fondateur de la liberté originelle, elle serait forcément bonne. Or, elle est neutre, la liberté de l'*Ungrund* n'est ni lumière ni ténèbres.

Berdiaev distingue le mal originel appartenant au monde spirituel, et le mal qui sévit dans notre monde matériel résultant du premier¹¹⁷. Le mythe de la rébellion luciférienne et de la chute de l'homme serait symbolique à ses yeux. Le philosophe avoue ne pas être tributaire des croyances populaires dont Böhme était encore prisonnier. Satan n'existe pas comme une entité extérieure à l'homme, comme un véritable esprit maléfique, il représente et personnifie l'orgueil humain. Berdiaev critique le dualisme et la monisme au sujet de leur résolution du problème du mal. La source du mal provient de l'*Ungrund*, d'une indétermination originelle. Le mal est assimilé au mensonge, à l'orgueil, à l'illusion¹¹⁸, il est totalement négatif. Effectivement, l'orgueil mène à tous les excès, et surtout il prive l'homme de sa liberté. L'orgueil enchaîne l'homme et le rend esclave de lui-même.

A la suite du cordonnier, Berdiaev pense que l'origine du mal n'est pas conceptualisable. Le mal n'a pas de fondement pour la simple raison qu'il est lié à la liberté originelle. Le mal n'a pas de cause, il dérive de la liberté¹¹⁹ :

¹¹⁶ *Autobiographie*, p. 205.

¹¹⁷ *Esprit et liberté*, chap. V, p. 178 et suiv..

¹¹⁸ *Ibid.* p. 183.

¹¹⁹ Cf. *Esprit et réalité*, p. 143.

« La liberté est irrationnelle. Elle donne également naissance au mal et au bien, elle ne choisit pas, mais engendre. »

Le mal est issu d'un principe irrationnel ainsi que la liberté qui l'engendre, Böhme et Berdiaev sont d'accord sur ce point. Par conséquent, la liberté et les ténèbres sont antérieurs à la création, et le Dieu Trinitaire n'a aucune emprise sur ces deux principes. Berdiaev dira que les ténèbres ne sont pas une absence de lumière, « mais un effroi causé par l'absence de lumière »¹²⁰. En revanche, si la liberté n'est pas la cause du mal elle est la source de la lumière¹²¹. Berdiaev pense qu'une victoire définitive sur le mal est possible, mais elle ne peut s'effectuer qu'en Dieu. Il ne nie pas qu'il y ait eu une force créatrice et une inspiration divine avant la venue du Christ, le monde hellénique en est la preuve. Néanmoins, avec le Christ c'est une nouvelle ère qui s'est ouverte pour tous les hommes : la possibilité de vaincre le mal définitivement.¹²²

b) La dimension du tragique dans la théodicée

Berdiaev reconnaît à Böhme le mérite d'avoir su percevoir les processus théogonique et cosmogonique comme une véritable tragédie. Il le loue d'avoir été l'un des rares mystiques à avoir décelé et à avoir osé révéler au grand jour le processus de la mort tragique de Dieu¹²³. Seule la théologie ésotérique peut comprendre le tragique inhérent à l'évolution divine¹²⁴ :

« La vie intérieure de Dieu est fermée à la théologie exotérique, quant à la méthode ésotérique, elle doit reconnaître la tragédie en Dieu. C'est là précisément ce que Jacob Boehme appelait un processus théogonique. »

Le philosophe russe perçoit la catégorie du tragique comme religieuse en son essence ; contrairement à ce que les philosophes et les théologiens pensent habituellement, Dieu et l'homme sont intimement liés au tragique. Berdiaev traite du

¹²⁰ Opus cité, p. 160.

¹²¹ Première étude, p. 16.

¹²² *Esprit et liberté*, p. 187.

¹²³ Première étude, p. 15.

¹²⁴ *De la destination de l'homme*, II, p. 46.

tragique de la vie humaine et divine dans la plupart de ses ouvrages, il a été particulièrement sensible à Dostoïevsky sur ce sujet. Il entend ce terme de tragédie de façon classique, aristotélicienne, c'est-à-dire comme une opposition, une lutte entre des principes antinomiques¹²⁵ :

« Ce n'est pas une vie harmonieuse que nous présente une tragédie, mais un conflit entre des principes opposés. »

Pour Berdiaev, la vie divine est engendrée dans le mal et la souffrance. Dieu doit subir le poids de son propre destin et paradoxalement il est obligé de mourir à lui-même avant de « naître » et de devenir une personne. Selon Böhme, Il doit lutter contre le Mal en personne : le diable. Berdiaev reconnaît néanmoins la beauté inhérente à cette tragédie. Il avoue être également préoccupé par la théodicée¹²⁶ :

« Le problème de la théodicée fut toujours au centre de mes recherches religieuses. »

Néanmoins, il ne s'intéresse pas à Dieu en théologien, mais en anthropologue, car l'homme est son point de départ. Il perçoit une correspondance entre la révélation humaine, anthropologique et la révélation divine, les mystères humains et divins sont liés, ils se confondent. Découvrir l'un c'est forcément découvrir l'autre. Le pneumatologue décrit la tragédie divine en ces termes¹²⁷ :

« C'est là la tragédie authentique qui n'est pas seulement celle du monde, mais aussi celle de Dieu. Dieu désire son autre lui-même, son ami ; il languit après lui et attend sa réponse à l'appel qu'il lui adresse, (...). Le mythe de la chute nous parle de cette impuissance du Créateur à enrayer le mal consécutif à la liberté qu'il n'a pas créée. »

La tragédie intra-divine, humaine et historique provient de la liberté primordiale infondée, de l'*Ungrund*. Dieu est libre de créer et l'homme est libre de choisir entre le bien et le mal. De là va découler l'histoire cosmique et la tragédie qui lui est propre. Celle-ci s'explique en effet par la mort de Dieu, et par la liberté des premiers esprits et

¹²⁵ *Dialectique existentielle de l'humain et du divin*, chap. X, p. 174.

¹²⁶ *Autobiographie*, p. 220.

¹²⁷ *De la destination de l'homme*, chap. II, p. 42.

du premier homme. Non seulement Dieu vient au monde dans la douleur, mais en plus il est trahi par l'homme céleste qui s'est laissé tenter par le mal ; étant lui-même une personne vivante et dynamique, Dieu souffre en venant au monde ; de plus il est triste d'être séparé de l'homme. Berdiaev remarque ce fait paradoxal que la tragédie divine ne témoigne pas d'une imperfection de Dieu, mais au contraire de sa perfection. Celle-ci est attestée par son ouverture à l'autre, par le dépassement de son narcissisme¹²⁸. En effet, il remet en cause les critères de perfection et d'imperfection attribués à l'homme et à Dieu. Ce que l'on considère habituellement comme parfait ne l'est pas forcément et vice et versa. Les qualificatifs alloués à Dieu tels que l'orgueil, l'immobilité ou encore la suffisance sont considérés comme injurieux lorsqu'ils s'adressent à l'homme. Comme nous l'avons vu, l'immobilisme ne s'accorde pas avec la vie divine et n'est pas envisagé par Berdiaev comme une perfection. Par conséquent le tragique faisant partie intégrante de la vie, ne doit pas être jugée comme une imperfection.

Il existe effectivement de nombreuses affinités entre le processus théogonique conçu par Berdiaev et celui révélé par Böhme. Comme nous l'avons constaté en étudiant le cycle septénaire du théosophe allemand, avant de s'auto-révéler, Dieu se meurt. Il doit mourir en tant que Dieu obscur à lui-même, pour devenir le Dieu trinitaire, Père, Fils, et Saint Esprit, créateur de l'univers. Pierre Deghaye dans son commentaire de Böhme, commente la mort de Dieu précédant sa naissance¹²⁹ :

« Le Dieu des théologiens a pour nom *Je-suis*. Le Dieu de Böhme n'est pas a priori. Il naît, et le symbolisme du cycle septénaire sert à illustrer cette naissance.

Pouvons-nous a priori conférer l'être et l'exister au Dieu de Böhme alors que la *vie* n'apparaît qu'au quatrième degré de ce cycle septénaire, avec le *feu*, et que la ténèbre et l'angoisse qui règnent auparavant, symbolisent la mort de Dieu ? Le Dieu de Böhme meurt avant de naître. »

La tragédie chrétienne se joue donc en trois actes, à trois niveaux : premièrement avant la « naissance » du Dieu personne, créateur, et donc au moment de sa mort ;

¹²⁸ *De la destination de l'homme*, chap. II, pp. 45-46.

¹²⁹ Pierre Deghaye, « Psychologia sacra », in *Jacob Böhme*, Cahiers de l'Hermétisme, éditions Dervy, p. 204.

deuxièmement lors de la trahison de l'homme envers son créateur ; et enfin au moment où le fils Jésus-Christ est mis à mort.

Berdiaev admet une interdépendance entre Dieu et celui qu'il considère comme le « sommet de sa création » : l'homme. Dans *De l'esclavage et de la liberté*, il prétend que Dieu est une personne à partir du moment où il rencontre l'homme¹³⁰. En effet, selon Berdiaev, un homme devient une personne digne de ce nom quand il parvient à s'extraire de son égocentrisme pour tendre vers ce qui lui est étranger. Donc par déduction la Déité n'est pas d'emblée une personne, elle ne le devient que par son développement interne, son opposition à soi. En d'autres termes la personnification se produit dans la manifestation de la Trinité, dans la naissance de Dieu. Berdiaev adopte la vision böhémienne de la conception de l'univers à l'image de cette trinité, il déclare que la « naissance » du Dieu trinitaire s'opère selon un mouvement intérieure duquel toute la réalité est calquée¹³¹.

Dans *Le sens de l'acte créateur* Berdiaev dépeint ce besoin mutuel et souvent inconscient chez l'homme, ressenti par les deux membres du couple homme-Dieu. En s'inspirant du mystique Angélus Silésius, lui même imprégné de la théosophie de Böhme, il lui emprunte en guise d'épigraphe de ce livre une de ses citations :

« Je sais que sans moi Dieu ne saurait vivre un instant. Si je m'anéantissait de détresse, Il rendrait l'âme. »

Berdiaev s'accorde sur ce point avec la mystique allemande et la kabbale juive pour reconnaître cet amour réciproque de Dieu et de l'homme, ainsi que leur interdépendance. Le pneumatologue pense que cette union sacrée est invisible, et oubliée à cause de la chute. L'homme et Dieu formaient un couple, et même si l'être humain rejette son amant, ce ne peut être qu'en surface dira Berdiaev. En effet, l'homme possédant une partie du divin en lui-même, son esprit, il ne peut pas, même s'il le désire, rejeter cette appartenance. Lors de la prise de conscience de cette réalité, il se produit une double naissance, en Dieu et réciproquement en l'homme : Dieu naît dans l'âme humaine et en retour l'homme est libre de répondre à cette attente. Dieu a

¹³⁰ Cf. p. 51.

¹³¹ Cf. *Le sens de la création*, chap. XIV, p. 405.

besoin de l'homme, car il existe un enracinement mutuel entre les deux personnes formant ce couple.

A ce sujet une question se pose, comment concilier la gratuité de la création évoquée à la fois par Böhme et Berdiaev, avec le besoin éprouvé par Dieu de se rapprocher de l'homme ? Cette question fut posée à M. M. Davy lors du colloque¹³² sur Berdiaev qui eut lieu le 12 avril 1975 à la Sorbonne. Sa réponse fut que la gratuité n'exclut aucunement le besoin, ni l'espérance. Dieu a besoin de l'homme mais il le laisse libre de l'aimer, sans cela le sens de la création serait inconcevable.

Dans *Esprit et réalité*, Berdiaev constate un échange réciproque en Dieu et l'homme provoquant des modifications internes pour l'un comme pour l'autre¹³³ :

« L'être contemplé est transformé par la contemplation. La réponse créatrice de l'homme à l'appel et à la question de Dieu entraîne des changements non seulement dans la vie humaine, mais aussi dans la vie divine. »

Il s'agit d'une communication enrichissante pour les deux parties, la contemplation provoque une transformation des deux personnes en relation. Cette idée est cruciale et novatrice.. En effet, les théologiens et les philosophes avaient coutume de penser que seul l'homme pouvait trouver une source d'épanouissement dans sa relation avec Dieu. Or, au sein du christianisme Böhme a révélé le contraire. Dieu en tant que personne, évolue, il n'est pas un être statique et parfait d'emblée, il est sensible. A chaque fois qu'un homme se rapproche de lui il est comblé de joie.

L'idée d'un Dieu omnipotent est étrangère à Berdiaev, Dieu ne règne pas comme un monarque sur notre univers, il n'est pas tout-puissant. Berdiaev à l'instar du cordonnier allemand, et bien plus que Saint-Martin, reconnaît une certaine perfectibilité en Dieu, à l'inverse des théologiens qui le qualifient de tous les superlatifs. Le Dieu de Berdiaev n'a pas tous les pouvoirs, il n'est pas non plus un tyran, il éprouve des sentiments, il aime et il souffre.

La mise à mort du Christ est vécue comme une tragédie par Dieu, cet épisode historique montre son impuissance. Dans *Esprit et Liberté* le philosophe prétend que

¹³² Colloque organisé par l'association Nicolas Berdiaev, édité par l'Institut d'Etudes Slaves, Paris, (1978).

¹³³ Cf. chap. VII, p. 217.

la Croix et le Crucifié manifestent, non pas la volonté de Dieu, mais son impuissance et sa faiblesse¹³⁴. Dans *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* il soutient encore cette idée d'un personnalisme divin, en tant que Dieu fait homme, il partage les souffrances de l'homme¹³⁵. Néanmoins, la sensibilité divine n'entame en rien la grandeur de Dieu.

Berdiaev adresse une critique sévèrement au « socio-morphisme » appliqué à Dieu par les hommes¹³⁶ :

« Dieu comme force, comme toute-puissance et pouvoir, je ne puis absolument l'accepter. Dieu ne possède nulle puissance. Il est moins puissant qu'un agent de police. La catégorie de puissance est sociologique (...) Aucun concept d'origine sociale n'est applicable à Dieu. »

Paradoxalement, la crucifixion conserve et exprime la liberté humaine et divine : en effet, d'un côté le Christ a accepté librement sa sentence, et de l'autre l'homme est libre de croire ou pas en Dieu et en son fils¹³⁷ :

« (...)il n'y a nulle contrainte , rien qui force qui force à croire en lui comme en Dieu. »

Aucun qualificatif en lien avec la société ne peut convenir à Dieu, la présence divine se manifeste non seulement dans les vertus positives de la morale pure et pratique, mais également dans les sentiments. La justice, la vérité, la beauté, l'amour, les actions héroïques et la liberté représentent la divinité. Le pneumatologue préfère les catégories anthropomorphiques comme « Dieu le Fils » et « Dieu humain » pour l'évoquer. Il critique la vision étroite de Dieu comme créateur et comme père, celle-ci a le tort de refléter à ses yeux la projection de la société et du cosmos¹³⁸.

¹³⁴ Cf. pp.142-143.

¹³⁵ Cf. p. 66.

¹³⁶ *Autobiographie*, p. 221.

¹³⁷ Cf. *L'esprit de Dostoïevski*, p. 82.

¹³⁸ *Autobiographie*, p. 222

Au sujet de la tragédie cosmologique, il existe une différence notoire entre les conceptions de Berdiaev et les visions de Böhme. Ce dernier croyait en la réalité de la rébellion de Lucifer. Berdiaev s'y oppose, à ses yeux l'homme a été tenté par ses propres démons intérieurs et non par une entité appartenant au monde spirituel, Böhme était selon lui prisonnier des croyances de son époque. Berdiaev a longuement réfléchi sur le dogme de l'enfer, et l'a fortement critiqué dans ses livres. Il ne croit pas en l'existence réelle de Lucifer, pas plus qu'à celle de l'enfer, ces histoires résulteraient d'une invention de l'esprit humain¹³⁹. Le mal est en l'homme, il ne vient pas du dehors. Il est persuadé que les théologiens ont imaginé ces doctrines dans le but d'effrayer les croyants et donc pour les dominer.

c) La portée cosmique et les conséquences anthropologiques de la chute de l'homme

Berdiaev envisage le crime primitif de l'homme comme une rupture. Cette déchéance aurait donc engendré plusieurs conséquences néfastes : un amoindrissement de la liberté humaine et de sa force créatrice, et un obscurcissement général sur notre propre nature, sur l'essence divine et sur nos rapports avec Dieu. La déchéance humaine a provoqué une cassure dans l'activité créatrice et harmonieuse de l'homme, et par conséquent elle a engendré une perte de continuité au niveau de sa collaboration avec Dieu¹⁴⁰.

Le philosophe considère en effet la chute comme un événement historique, représentant à la fois une perte de la liberté et une épreuve de la liberté¹⁴¹. Celle-ci s'en trouvant « diminuée et mutilée », c'est la raison pour laquelle l'homme doit se la réapproprier. La chute de l'homme s'est produite dans un autre univers « hors de ce monde et hors de ce temps » notre monde étant justement le résultat de cette déchéance humaine¹⁴².

Il pense également que la chute a engendré une vision illusoire des rapports entre l'homme et Dieu, chute dont l'une des conséquences est l'oubli, l'homme déchu a oublié son enracinement réciproque avec Dieu. Son lien intime est voilé, de plus il a

¹³⁹ *Esprit et liberté*, p. 180.

¹⁴⁰ *Le sens de la création*, chap. III, p. 135.

¹⁴¹ *Autobiographie*, p. 223.

¹⁴² *Métaphysique eschatologique*, p. 270.

omis sa propre nature. L'homme ignore quel est son destin¹⁴³, il ignore quelle est la nature originelle de ses rapports avec Dieu.

Berdiaev critique la notion d'obéissance, la relation entre l'homme et Dieu est selon lui exempte de la moindre soumission ; elle est de l'ordre de personne à personne, d'égal à égal. La déchéance humaine ne doit donc pas non plus être envisagée comme une désobéissance de l'homme envers Dieu, là encore ce concept de soumission est inapproprié, il est caractérisé selon Berdiaev de « socio-morphique » ; ce type de relation ne correspond pas à la nature divine. Dieu n'est pas un monarque, ni un tyran, il est comme un père bienveillant envers ses enfants.

Néanmoins le pneumatologue interprète également la déchéance humaine de façon positive ; même si cet épisode de l'odyssée divino-humaine l'a fait passer du monde de la spiritualité au monde de l'objectivation, il n'en reste pas moins qu'il détient toujours une part de divinité en son sein. Berdiaev évoque plusieurs arguments dans le sens de la positivité de la chute et de l'expérience du mal et de la souffrance qui l'accompagne.

Dans cet ordre d'idée, il déclare dans *Esprit et liberté*¹⁴⁴ que la vie humaine avec tous les maux qui l'accompagnent, constitue un apprentissage religieux nécessaire à l'éducation de l'humanité. L'absence d'épreuves risquerait paradoxalement d'aboutir à une autosatisfaction néfaste. L'existence du mal est un argument utilisé par les athées pour justifier leur athéisme, Berdiaev pense que paradoxalement, l'expérience du mal est une preuve de l'existence de Dieu.

Dans *Le sens de la création*¹⁴⁵, Berdiaev émet cette idée que le premier Adam n'était pas totalement accompli, il n'avait pas encore conscience de son potentiel et de sa vocation créatrice. Par conséquent, sa liberté était différente de celle qu'il peut acquérir ici-bas, elle n'était pas créatrice mais « négatrice ». De plus, sa déchéance lui permet de découvrir sa dimension créative, sans cet événement d'apparence négatif, l'homme ne pourrait vraiment avoir conscience de son potentiel. Berdiaev affirme ce fait paradoxal que l'homme ne pouvait découvrir sa véritable dimension créatrice qu'à travers sa chute¹⁴⁶ :

¹⁴³ Cf. *Autobiographie*. p. 224.

¹⁴⁴ Cf. chap. V, p. 176.

¹⁴⁵ Cf. chap. VI, p. 194.

¹⁴⁶ Cf. *Le sens de la création*, chap. VI, p. 196.

« La chute du premier Adam est un moment cosmique indispensable dans la révélation de l'Adam nouveau. »

Grâce à cette expérience spirituelle, l'être humain prend également la mesure de sa liberté et de ses conséquences. La chute favorise également son engagement actif par rapport à la création universelle¹⁴⁷.

III) La libération spirituelle selon Berdiaev : la christologie comme seconde révélation et la création humaine ou la troisième révélation

Le problème de la libération spirituelle rejoint celui de la « régénération » et celui de la « réintégration ». Les mystiques chrétiens tels que Saint-Martin et Böhme ont tous perçu la nécessité pour l'homme déchu de retrouver son état initial précédant sa déchéance, telle serait la vocation du second Adam. Berdiaev évoque trois révélations successives corrélatives aux hypostases de la Trinité : celle de Dieu, le Père unique de l'*Ancien Testament*, celle du Fils dans les *Evangelies*, et enfin celle de l'homme créateur grâce à l'Esprit¹⁴⁸. Les deux premières se sont déjà effectuées, quant à la seconde elle reste à s'accomplir. L'homme doit se découvrir lui-même comme être destiné à accomplir l'acte créateur. Il s'agirait d'une révélation non pas théologique comme les deux premières, mais d'une révélation anthropologique¹⁴⁹. C'est à lui de le découvrir en toute liberté.

Dans le quatrième chapitre de *L'esclavage et de la liberté de l'homme*, intitulé « Libération spirituelle de l'homme. Victoire sur la crainte et sur la mort. », Berdiaev affirme que paradoxalement l'homme préfère souvent le confort procuré par l'esclavage, à la liberté, celle-ci étant plus difficile à obtenir de part la force de volonté qu'elle nécessite.

Si l'homme ne cherche pas à s'affranchir, c'est-à-dire à se libérer spirituellement des entraves constituées par le monde objectif, il lui sera alors impossible de devenir une personne à part entière. Et c'est seulement en devenant une personne, selon la définition de Berdiaev, que l'homme pourra retrouver et renouer son dialogue avec

¹⁴⁷ Une question se pose ici : est-ce que l'homme aurait pu participer à la création de Dieu s'il n'avait pas chuté ? Cette chute était-elle vraiment nécessaire ?

¹⁴⁸ *Le sens de l'acte créateur*, pp. 137 et 181.

¹⁴⁹ Ibid. pp. 130.

Dieu et ainsi renouer son origine créatrice. Il s'agira par ce biais de vaincre l'esclavage et donc le mal¹⁵⁰ sous peine de chuter encore une fois.

Berdiaev souligne le caractère paradoxal de la condition humaine, l'homme se situe entre deux extrêmes contradictoires : d'un côté il incarne la bestialité et la faiblesse, de part sa chute, et de l'autre il tient le premier rôle dans l'économie divine, car il a été façonné à l'image de Dieu. La révélation de Dieu dépend de celle de l'homme¹⁵¹ :

« La possibilité même de la révélation est incompréhensible sans cette incommensurabilité entre l'homme et Dieu. La révélation implique l'activité non seulement de Celui qui se révèle, mais également de celui qui ranime la révélation. »

1) Le rôle du Christ dans la libération de l'homme : la deuxième révélation

Berdiaev adopte la thèse philosophique de la création continuée, il s'en explique dans *Le sens de la création*¹⁵² :

« *Le monde se crée, non pas seulement dans la volonté du Père, mais aussi dans la volonté du Fils.* La christologie est la doctrine de la continuation de la création. »

Dieu n'aurait donc pas procédé à la création du monde d'un seul coup. Celle-ci s'effectue principalement en trois étapes successives : la création matérielle de l'univers, quant à la seconde elle est attestée par l'action libératrice du Christ qu'il considère comme la deuxième révélation divine ; le troisième stade de la création appartient à l'homme seul, il s'agit de sa destination créatrice. La création globale ne peut s'effectuer que par la « religion de la Trinité ». Au regard de Berdiaev, le christianisme est la seule religion qui contienne en puissance la dimension créatrice de l'homme. D'où l'importance de la mission du Fils, celui-ci détenant en son sein le secret de la mission créatrice de l'homme. Cet aspect créatif propre à l'homme serait gardé comme un secret. Le Christ est chargé de donner une nouvelle chance à l'homme, une nouvelle liberté. A cause du péché originel, le pouvoir créateur dont l'homme était le garant s'est terni. La mission du Christ a consisté à donner à

¹⁵⁰ Cf. *De l'esclavage*, p.323.

¹⁵¹ *Autobiographie*, p. 223.

¹⁵² Cf. chap. V, p. 180-182.

l'homme la possibilité de se racheter, de réintégrer son état initial, c'est-à-dire à retrouver une liberté positive, supérieure à la première. Berdiaev conçoit le Christ comme un Libérateur.

Il considère son avènement comme un événement cosmique majeur relatif à l'histoire de l'humanité. A ses yeux la religion chrétienne est supérieure aux autres car elle est la seule à révéler la vocation créatrice de l'homme. Il n'est pas convenable de considérer la venue du Christ sous un angle uniquement de réparateur. Il faut également avoir conscience de son action révélatrice de l'essence de l'homme, et du changement qu'il a opéré dans l'univers tout entier. L'« anthropogonie » et la cosmogonie en ont été modifiées par son intervention¹⁵³. La révélation christique est extérieure, car elle appartient au domaine de l'histoire universelle et temporelle.

Dans *Le sens de la création*, l'auteur invite ses lecteurs à considérer le Christ non pas seulement du côté habituel de la rédemption mais sous son aspect glorieux, victorieux et téméraire. En effet, l'image du Christ souffrant et humilié nous empêche de découvrir le secret qu'il détient. La deuxième révélation est importante dans le sens où le Christ symbolise justement « le secret créateur de la nature humaine »¹⁵⁴. Le rôle du Christ a consisté à donner une impulsion créatrice à tous les êtres humains. La révélation christique invite l'homme à agir, le Christ est le modèle de l'action et de la création religieuse. De par sa rébellion contre le judaïsme, le Fils a montré la voie de la libération.

Il apparaît comme une des conditions *sine qua non* de la libération spirituelle de l'homme, vis-à-vis du monde de l'objectivation. Son intervention est primordiale pour tous les hommes. Néanmoins, l'événement historique de la révélation christique est secondaire et uniquement symbolique aux yeux de Berdiaev, la primauté étant accordée à la troisième révélation, intérieure, spirituelle¹⁵⁵. L'aspect historique est nécessaire mais non pas suffisant pour que l'homme puisse atteindre le degré d'élévation qui lui est imparti depuis l'origine. L'être humain se doit de découvrir le Christ qui sommeille en lui¹⁵⁶ :

¹⁵³ *Esprit et liberté*, chap. V, p. 195.

¹⁵⁴ *Le sens de la création*, p. 141.

¹⁵⁵ *Autobiographie*, p. 212.

¹⁵⁶ *Le sens de la création* p. 143.

« La troisième révélation en Esprit n'aura pas son texte sacré, elle ne sera pas une voix venue d'en haut : elle s'accomplira dans l'homme et dans l'humanité, elle sera la révélation anthropologique, la découverte de la christologie de l'homme. »

Contrairement à la seconde révélation qui est ponctuelle car historique, et donc extérieure, la troisième révélation est tout intérieure. Examinons à présent en quoi consiste cette révélation de nature anthropologique.

2) La destination créatrice de l'homme ou la troisième révélation : la révélation anthropologique

Berdiaev associe la liberté et la création humaine, l'homme étant créé à l'image de Dieu il est nécessairement libre et créateur¹⁵⁷ :

« Pour qu'il n'y ait ni monisme, ni panthéisme, il faut reconnaître l'autonomie de l'homme, il faut reconnaître qu'il possède une liberté qui n'est pas créée et déterminée par Dieu, il faut lui reconnaître un pouvoir de création. »

La reconnaissance de la liberté indéterminée ainsi que les capacités créatrices de l'être humain sont exigées par Berdiaev. Cette idée de la destination créatrice originelle de l'homme parcourt toute son œuvre. C'est dans son ouvrage considéré par lui-même comme le plus abouti qu'il s'attarde sur le phénomène de l'acte créateur de l'homme, considérant cette aptitude comme étant sa vocation première. Il s'agit du livre écrit en Russie, *Le sens de la création*. Ce manuel serait aux dires de son auteur le plus inspiré, le plus parfait¹⁵⁸. Il pense que l'homme n'est libre que par sa puissance créatrice, le fait de pouvoir créer lui permet d'échapper au monde de la nécessité. Contrairement aux deux premières révélation, la révélation du pouvoir créateur de l'homme est intérieure et spirituelle, non historique, elle n'est pas événementielle comme les deux autres.

De plus, le philosophe évoque un autre argument en reprenant le thème biblique de la ressemblance divine : si Dieu est créateur et que l'homme a été créé à son image

¹⁵⁷ Cf. *De l'esclavage et de la liberté*, p. 117.

¹⁵⁸ Cf. *Autobiographie*

alors il est forcément lui aussi destiné à créer.¹⁵⁹ Dieu et l'homme sont voués à poursuivre ensemble l'œuvre de la création divine. La mission de l'homme consiste à parachever la création de Dieu. *L'Ancien Testament* ne révélerait cependant en aucune manière le caractère créateur propre à l'homme et à Dieu¹⁶⁰ :

« Le cours du monde ne peut être seulement l'expérience et le rachat du péché, seulement la victoire sur le mal. *Le processus mondial, c'est la création du huitième jour qui prolonge la création.* »

L'homme doit poursuivre le travail de son créateur et parachever la création le huitième jour. Berdiaev remarque ce manque dans la philosophie mystique, le secret de la vocation créatrice de l'homme n'y étant pas dévoilée¹⁶¹ :

« La philosophie mystique, sous ses aspects principaux, a été passive dans ses conceptions. Et c'est pourquoi le secret de la création ne s'y est pas révélé. »

Jacob Böhme n'a pas mentionné cette caractéristique humaine. Berdiaev pour sa part constate une parfaite analogie entre les créations divines et humaines¹⁶². Néanmoins l'homme ne peut pas créer des êtres, ce privilège étant accordé à Dieu seul. Même s'il lui est impossible d'égaler son créateur, sa création s'effectue *ex-nihilo*, c'est-à-dire à partir de la liberté, de la non détermination. Par *ex-nihilo*, il ne faut pas entendre la non-matérialité, mais l'absence de nécessité¹⁶³ :

« La création humaine *ex-nihilo* ne signifie pas l'absence d'une matière qui ait servi à cette création, elle signifie plutôt que de la non-détermination de cette matière, elle tire un gain absolu. »

Néanmoins, et contrairement à son créateur l'être humain a besoin de la matière pour mettre en application ses idées créatrices. Mais qu'est-ce que Berdiaev entend par création ?

¹⁵⁹ Cf. *Le sens de la création*, chap. V, p. 180.

¹⁶⁰ Ibid. p. 182.

¹⁶¹ Ibid. pp. 186-187.

¹⁶² *De la destination de l'homme*, chap. III, p. 168.

¹⁶³ Ibid.

« La création est avant tout la représentation par la pensée d'un état nouveau, supérieure à la réalisation environnante, et son actualisation. Car l'acte créateur s'élève toujours au-dessus de la réalité. »¹⁶⁴

La création est synonyme de progrès, de dynamisme, et non pas d'évolution comme on pourrait le croire. Dans *Le sens de la création*¹⁶⁵ Berdiaev rejette l'évolutionnisme de Darwin. De plus, l'évolution relève de la nécessité, alors que la création suppose la liberté. Il va jusqu'à dénoncer l'évolutionnisme comme négation et ignorance du l'existence « du sujet créateur ». Avec Darwin, rien ne se crée, mais tout se transforme, cela va à l'encontre des facultés créatrices divines et humaines.

C'est grâce à leur imagination que l'homme et Dieu peuvent créer, et ce dans tous les domaines : artistique, scientifique, morale. Berdiaev reconnaît la valeur de l'imagination dans la création. Il constate également son double aspect, positif et pervers, il renvoie son lecteur à Böhme, au *Mysterium magnum*, et à *De la signature des choses*, ainsi qu'à l'ouvrage de Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, et enfin aux découvertes de la psychologie. L'imagination est indispensable dans tout acte créateur, mais elle peut également être auto-destructrice¹⁶⁶ :

« Jacob Boehme attribuait un rôle prépondérant à l'imagination. C'est à travers elle, à travers les visions divines qui apparaissent dans l'éternité, tout en étant leur propre réalisation, que Dieu crée le monde. »

Avec ce problème de la création du huitième jour, Berdiaev se démarque de l'ensemble des mystiques chrétiens. Le cordonnier incite l'homme à se surpasser et à se libérer des entraves constituées par le monde de la matière, mais il ne mentionne pas cette dimension créatrice. Une question se pose ici, pourquoi personne n'a-t-il découvert ce secret avant Berdiaev ? Il existe plusieurs réponses possibles : cette caractéristique humaine ne devait peut-être pas être dévoilée à cette époque pour des raisons historiques et psychologiques. Mais surtout selon Berdiaev elle doit être

¹⁶⁴ *De la destination de l'homme*, chap. III, p. 188.

¹⁶⁵ Cf. chap. V, p. 182 et suiv...

¹⁶⁶ Cf. *De la destination de l'homme*, chap. III, p. 189.

découverte individuellement. Mais si tel est le cas pourquoi trahit-il ce secret ? Il s'en explique lui-même dans *Le sens de la création*, au troisième chapitre. Cette question de l'aspect religieux de l'acte créateur est typiquement contemporaine, elle ne devait émerger qu'à une époque propice, à un moment où les consciences devaient se la poser aux vues des événements politiques et culturels mondiaux¹⁶⁷ :

« La question du sens religieux de la création n'avait jamais été posé jusqu'ici, elle n'avait pas encore effleuré les consciences. Elle est une question de notre époque, notre question, question finale et à laquelle conduit toute la crise de notre culture. Les époques précédentes s'étaient posé des problèmes touchant la justification des sciences ou des arts, ou l'édification de formes sociales nouvelles, mais elles ignoraient le problème religieux de la création, de la découverte du secret créateur de l'homme en face d'une époque mondiale renouvelée. »

Berdiaev remarque que la vocation créatrice de l'être humain n'est jamais mentionnée dans la *Bible*, or selon le pneumatologue elle y trouverait son fondement. Il aurait donc été le premier à avoir percé ce secret, à avoir su extrapoler cette spécificité créatrice propre à l'esprit humain. Sa démonstration se déroule en quatre temps :

- L'absence de référence dans les *Écritures* à la destination créatrice de l'homme est volontairement, Dieu l'a voulu ainsi
- Si l'acte créateur est libre et spirituel, alors il est évident qu'il ne doit pas découler d'un enseignement divin explicite
- L'homme se doit de le découvrir par lui-même
- Cette vocation créatrice désirée officieusement par Dieu doit par conséquent être implicite dans certains passages de la *Bible*, il cite certaines paraboles, celle des talents, de la semence par exemple.

Berdiaev émet une différence entre le fondement biblique de cette vocation humaine, et le fondement spirituel, l'acte créateur appartient à l'esprit humain, il est avant tout lié à une expérience personnelle. Elle est donc supposée mais non pas fondée par les

¹⁶⁷*Le sens de la création*, chap. III, p. 145.

Écritures. Berdiaev ajoute que la création ne peut y être révélée du fait de son appartenance à l'esprit, or l'esprit est vivant et la lettre est morte. L'Esprit étant lié à la liberté, sa vérité n'est pas écrite, elle est volatile¹⁶⁸ :

« C'est dans l'Esprit que se révèle le mystère de la création, que la nature de l'homme prend conscience d'elle-même, sans écrit, sans enseignement, et sans indication d'en haut. »

Cette vocation correspondrait à une révélation « ésotérique » de l'homme envers Dieu et non l'inverse. L'acte créateur est une réponse de l'homme attendue par Dieu, c'est par l'exercice libre de l'acte créateur qu'il se rend semblable à Dieu et parachève ainsi la création divine. C'est un signe de la sagesse divine que d'avoir laissé à l'homme le soin de découvrir librement sa vocation créatrice. Dans *Le sens de la création*¹⁶⁹, l'auteur affirme que l'*Évangile* « autorise la création », il laisse place à toutes les virtualités.

Cette troisième révélation ne transcende pas l'homme elle lui est intimement liée, elle fait partie de son essence, elle est anthropologique. Berdiaev met en garde l'être humain contre la possibilité d'être confronté à une deuxième chute s'il se met en position d'attente quant à cette troisième révélation. Il ne doit pas attendre de Dieu la troisième révélation elle doit venir de lui-même¹⁷⁰ :

« L'homme est appelé non seulement à attendre et à prévoir, mais à agir et à créer. Il doit passer de la condition religio-passive et réceptive à la condition religio-active et créatrice. »

Cette prise de conscience désirée par Dieu doit préparer la seconde venue du Christ.

Si la création humaine s'effectue dans plusieurs domaines de la vie, comme la philosophie par exemple, et l'amour, c'est dans l'art qu'elle atteindrait sa plus haute réalisation. Dans tous les cas la création est de nature religieuse car elle est la troisième révélation du christianisme. Dieu a besoin de l'homme, il n'est pas tout-

¹⁶⁸ Ibid. chap. III, p. 131.

¹⁶⁹ Ibid. chap. III, p. 126.

¹⁷⁰ Ibid. p. 143.

puissant, leur relation n'est pas à sens unique. Par sa vocation créatrice, l'homme a ainsi la possibilité de conclure l'œuvre commencée par Dieu, l'œuvre du huitième jour.

Toute création serait religieuse en son essence¹⁷¹ car l'acte créateur manifeste la liberté en l'homme. A ce sujet, il est intéressant de noter que Berdiaev renvoie en note à Bergson¹⁷² :

« Le secret de la création est le secret de la liberté. Et comme le secret de la liberté est insondable, qu'il est un abyme sans fond, apparaît pareillement insondable le secret de la création. »

Pour l'un comme pour l'autre la liberté est un mystère inexplicable, on ne peut la définir sans retomber dans le déterminisme. Pour Bergson, le rapport du moi à l'acte libre est insondable du fait même que nous sommes libres par nature. La liberté se trouverait non dans l'espace mais dans la durée.

Berdiaev remet en question la conception culturelle de l'acte créateur. Le philosophe fait le constat de son échec total dans toutes ses expressions¹⁷³ :

« *La culture dans son essence la plus profonde et dans sa signification religieuse est un immense échec.* La philosophie et la science ont échoué dans la connaissance créatrice de la vérité, l'art et la littérature ont échoué dans la création de la beauté, la famille et la vie sexuelle ont échoué dans la création de l'amour ; (...) La culture cristallise les échecs humains. »

La création dont il s'agit est universelle, elle doit s'accomplir en l'homme, en tout homme. Celui-ci doit découvrir par lui-même et en toute indépendance sa destination créatrice, à travers l'expérience de sa propre liberté. La création qui s'effectue dans le domaine culturel, c'est-à-dire philosophique, scientifique, artistique, ne constitue qu'une propédeutique ou encore une annonce à la véritable création. Elle n'a fait

¹⁷¹ Ibid. p. 419.

¹⁷² Ibid. note 1, chap. VI, p. 190. In *Essais sur les données immédiates de la conscience*, p. 167.

¹⁷³ Ibid. p. 409.

qu'exprimer le dualisme tragique inhérent à la nature humaine. Berdiaev critique le dualisme car il est statique, le dualisme a besoin d'être dépassé par un troisième moment dialectique.

Il pense que la création du monde telle qu'elle est décrite dans *l'Ancien Testament* est écourtée. En effet, il est persuadé que les sept jours de la création ne terminent pas la création universelle, ils ne sont que l'aboutissement de la création divine. L'homme serait voué à poursuivre le travail créatif divin en collaboration avec Dieu¹⁷⁴ :

« (...)l'homme est destiné à continuer l'œuvre divine de la création. La création du monde n'est pas achevée par les sept jours. »

Le Christ a poursuivi à sa façon l'acte créateur du Père. L'homme doit parachever la mission christique. Berdiaev en appelle à une nouvelle prise de conscience religieuse, on ne doit pas en rester au stade du *Nouveau Testament*. L'homme doit dépasser cette étape spirituelle du rachat, de la rédemption et se tourner vers la troisième étape : la création. C'est seulement ainsi qu'il pourra ressembler à Dieu créateur.¹⁷⁵ Ce troisième âge sera plus spirituel que religieux, Berdiaev annonce « une révolution cosmo-anthropologique », un réveil spirituel de l'homme face à sa destination créatrice. De la même façon que le monde antique s'est acheminé vers la rédemption jusqu'à l'époque du Christ, nous nous dirigeons vers une nouvelle ère qui sera révélatrice de la véritable nature créatrice de l'homme. Berdiaev a découvert cet aspect masqué mais bien présent à ses yeux dans les écrits bibliques¹⁷⁶ :

« La nouvelle anthropologie christologique devra révéler le mystère de la vocation créatrice de l'homme et donner, alors, à son élan créateur une haute signification religieuse. »

L'homme ayant pris conscience de sa véritable dimension créatrice et spirituelle, celui-là seul est supérieur aux deux Adam, c'est-à-dire celui qui précède la chute et *a fortiori* celui qui lui fait suite¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Ibid. chap. V, p. 180.

¹⁷⁵ Ibid. chap. III, p. 127.

¹⁷⁶ Ibid. chap. II, p. 124.

¹⁷⁷ *Esprit et liberté*, p. 194.

L'homme est libre par nature mais dépendant du monde qui l'entoure, à l'instar de hermétistes, de Saint-Martin et de Böhme, les correspondances entre l'homme et l'univers n'ont pas échappé à Berdiaev. Le philosophe part du postulat suivant : pour comprendre l'univers il faut partir de l'homme. L'être humain est au centre de la création, il est forcément en correspondance avec l'univers qu'il habite. Cette idée d'une analogie entre le microcosme et le macrocosme était très répandue dans les doctrines hermétistes à la Renaissance. Elle est particulièrement visible dans les écrits de Böhme et dans ceux de Berdiaev. Voyons en quoi elle consiste et quelles en sont ses conséquences anthropologiques et métaphysiques.

IV) Les correspondances entre Dieu, l'homme et l'univers

1) La *Naturphilosophie* et la mystique

La philosophie de la nature considère le rapport entretenu entre la Nature et l'Esprit, et plus spécifiquement le périple de l'Esprit dans la Nature, son immersion dans l'espace et dans le temps, et donc dans le monde de la matière. La Nature est entendue dans un sens large, elle englobe effectivement la *physis*, la nature sensible, mais aussi l'âme humaine, et la nature éternelle. C'est au XVII^e siècle et en Allemagne que la nature devient un véritable sujet de méditation au sein de la théologie mystique. Bernard Gorceix a relevé que la mystique baroque ne crée pas de thèmes nouveaux, elle insiste plutôt sur des thèmes classiques qu'elle met en valeur¹⁷⁸ :

« L'univers théosophique ne bouleverse pas la structure chrétienne : il admet le schéma fondamental de la création, de la chute, de la rédemption. Il reconnaît un ici-bas, puis un au-delà. Il exagère cependant une constatation traditionnelle : le rapport de dépendance du monde créé et de l'incrée, établissant un parallélisme rigoureux des structures(...) »

La nature n'est pas seulement vue comme source de contemplation, ou d'allégorie comme chez Maître Eckhart, elle renferme le mystère divin pour qui sait la déchiffrer.

¹⁷⁸ *Flambée et agonie*, pp. 312-313.

La nature est considérée non pas comme un simple reflet d'une réalité déformée, ou bien une illusion « solipsiste », mais comme un corps vivant à part entière, ayant une réalité et importance décisive pour la révélation de Dieu. La *Naturphilosophie* examine les liens qu'entretiennent l'Esprit et la Nature, elle étudie les théophanies dans le temps, dans l'espace et dans l'âme humaine.

A partir de la révolution galiléenne la science va peu à peu perdre le contact avec la spiritualité. Galilée clamait que la *Bible* n'étant pas un traité d'astronomie et de physique, la science n'avait donc pas à confirmer ses révélations concernant la création du monde. Pour cet astronome il s'agissait d'être pragmatique et efficace avant tout, l'objectif de la science naissante était d'agir concrètement sur le monde, et non de spéculer sur la nature et sur la cause profonde des phénomènes. Par sa démarche méthodologique, l'astronome italien a ainsi ouvert la voie à ce que l'on nomme aujourd'hui le scientisme. Jacob Böhme ne conçoit pas les choses de la même manière, son objectif diverge totalement. L'étude de la nature ne constitue pas une fin en soi, mais un moyen de se connaître soi-même et de connaître Dieu. Avec les théosophes allemands, la nature n'est pas réduite à un simple espace mécanique superfétatoire, comme le souligne Bernard Gorceix,¹⁷⁹ elle devient un élément essentiel de la triade théosophique dont les deux autres sommets sont : Dieu et l'homme. A l'inverse des philosophes des « Lumières » pour qui la nature n'est envisagée qu'en rapport avec des données existentielles, la mystique allemande rompt avec cette tradition. Selon Böhme la Nature comprise dans ses trois dimensions, est essentielle à la révélation divine. Le théosophe a exposé cette théorie dite des « signatures » dans *De la signature des choses*. Ouvrage par lequel il s'accorde presque totalement avec Paracelse, comme le démontre son contenu, ainsi que la terminologie employée. Aux yeux de Paracelse la philosophie c'est la science de la nature, celle-ci fait elle-même partie intégrante de la théologie. Pour l'un comme pour l'autre la science naturelle est par essence une confirmation de l'*Ecriture*. Et pour appréhender correctement la Lettre qui constitue le premier stade de la connaissance divine, il faut scruter les phénomènes naturels.

Pour le médecin suisse, le visible est le symbole, la signature de l'invisible, tant au niveau métaphysique qu'au niveau humain ; l'extérieur exprime l'intérieur. Mais pour déchiffrer la signature correctement, il convient de connaître l'archétype dont

¹⁷⁹ Ibid. p. 332.

elle émane. La signature n'est pas un signe vague et accidentel du divin, mais elle contient en propre son Esprit, en ceci elle est nécessaire aux vues de la manifestation. Contrairement aux apparences, Böhme n'est pas panthéiste, Dieu se manifeste dans la *physis*, mais il ne se réduit pas à elle. Le cordonnier teutonique n'a jamais varié sur ce sujet. Cependant, l'expérience est importante car elle vient confirmer la vision, la subjectivité peut nous faire accéder à la vérité.

La nature a donc une importance capitale pour Böhme puisqu'elle est le *topos* de la révélation. La nature concerne aussi bien la nature de l'homme, son environnement, ainsi que la nature éternelle. Il existe bien trois natures, la nature éternelle, la nature matérielle, et la nature psychique. Pour le cordonnier de Görlitz l'étude de la *physis* ne constitue pas une fin en soi, comme c'est le cas pour le médecin suisse, mais elle est un moyen de pénétrer les mystères divins ; en d'autres termes elle engendre la connaissance du divin quand elle est appuyée par l'Esprit Saint. L'étude de cette nature seule est un stade nécessaire, certes, mais insuffisant, elle doit donc être dépassée. Effectivement, l'observation scientifique fait appel à la raison. Mais c'est l'intelligence accordée par Dieu à l'homme qui le fera connaître véritablement l'Etre de Dieu et des choses. Böhme ne peut concevoir la séparation de la science et de la religion ; à ses yeux, loin de s'exclure la science et la foi ne peuvent que se rejoindre même si elles ne se situent pas sur le même plan. La gnose, comprise dans son sens le plus général, incarne justement cette alliance devenue impossible. La *Naturphilosophie* telle que Böhme la présente se substitue à la théologie traditionnelle pour rejoindre et confirmer la théosophie. Le destin de l'homme est scellé à celui de la nature.

2) L'homme envisagé comme microcosme et *microthéos*

Le fait d'établir des liens et de constater un isomorphisme entre Dieu, l'homme et la nature, est typique de la théosophie, même si Berdiaev a tendance à critiquer une certaine théosophie¹⁸⁰ ; ces correspondances renvoient d'ailleurs le titre d'un des premiers ouvrages de Saint-Martin. Berdiaev se réfère souvent à cette analogie théosophique entre Dieu, l'homme et la nature, en suivant Böhme¹⁸¹ :

¹⁸⁰ Voir *De l'esclavage*, p. 46. Il s'agit en fait de la théosophie occultiste telle que Madame Blavatsky la pratiquait.

¹⁸¹ Cf. *Le sens de la création*, chap. II, p. 94.

« Il y a chez Boehme une extraordinaire connexion mystique entre le ciel et la terre, Dieu et l'homme, le Christ et Adam. »

Le philosophe consacre d'ailleurs le deuxième chapitre du *Sens de la création* à ce problème. Par ce constat de la dimension cosmique de l'homme et de ses correspondances avec Dieu et la nature il se rapproche de la philosophie de la nature de Paracelse et de Böhme. Conformément à la philosophie de la Renaissance, et contrairement à la philosophie officielle, il admet un isomorphisme entre l'homme et le cosmos, des correspondances intimes. Toutefois, Berdiaev reconnaît les limites de l'anthropologie de la Renaissance, elle n'aurait pas découvert la liberté humaine vis-à-vis de la nature. Les mystiques seraient les seuls à avoir capté cette dimension microcosmique de l'homme. L'humanisme a placé l'homme au centre de l'univers sans mentionner son lien avec Dieu, l'être humain prend la place de Dieu, et se trouve déifié. L'être humain serait la clef de la connaissance de l'univers. Berdiaev aime à insister sur le fait que l'homme est un microcosme, qu'il se positionne entre des forces opposées du ciel et de la terre, pour ce faire il prend appui sur le témoignage de Böhme¹⁸² :

« Toute la philosophie naturelle de Böhme, encore qu'elle ne nous soit pas compréhensible intégralement, suppose que l'homme est un microcosme, et que tout ce qui s'accomplit dans l'homme s'accomplit dans le cosmos. »

Ce n'est pas en tant qu'individu que l'homme est un univers à lui seul, mais en tant que personne¹⁸³, cette nuance nous le savons, est primordiale pour Berdiaev. L'homme en tant qu'individu n'est pas libre, alors que la personne est un monde vivant et libre. Jacob Böhme ne cesse lui aussi de relever les correspondances entre Dieu l'homme et le cosmos, à ses yeux l'homme est le reflet de l'univers. Dans *L'aurore naissante*¹⁸⁴ il l'évoque en ces termes :

¹⁸² Ibid. p. 93.

¹⁸³ Cf. *De l'esclavage et de la liberté*, p. 47.

¹⁸⁴ Cf. chap. II. p. 63

« De même que le ciel par son pouvoir excite et allume les étoiles et les éléments, jusqu'à les faire bouillonner et jaillir ; de même la tête fait-elle dans l'homme cette fonction du ciel. (...) L'activité du ciel fait mouvoir les étoiles, comme celle de la tête fait mouvoir le corps. »

Il est impossible de comprendre l'univers sans passer par la connaissance de l'homme¹⁸⁵ :

« On ne peut pénétrer profondément l'univers si on le sépare du problème humain, car le sens de toute chose réside précisément dans l'homme. »

L'homme est l'énigme de toute chose, par cet anthropocentrisme, Berdiaev se rapproche effectivement de la théosophie allemande. Il va même plus loin en déclarant que toute véritable philosophie devrait partir de ce postulat. L'homme et l'univers interagissent l'un sur l'autre dans un échange perpétuel équitable, l'homme grâce à son savoir, et le cosmos par la communication de sa force créatrice. Le premier s'élève à un degré supérieur, ce que Berdiaev appelle la « macro-antropie », tandis que le second s'abaisse jusqu'à un monde inférieur, le microcosme. Il souligne ainsi la duplicité paradoxale de la nature humaine en se référant au cordonnier allemand, il cite un passage des *Trois principes de l'essence divine*¹⁸⁶ :

« Ainsi, vois, Homme, comment tu es à la fois terrestre et céleste, mélangé en une seule personne ; tu portes l'image terrestre et aussi l'image céleste en une seule Personne ; et tu es aussi sorti de la source de la colère, et tu portes sur toi l'image infernale qui, sortie de la source de l'éternité, végète dans la colère de Dieu. »

Böhme revient souvent sur cette essence mixte de l'homme, il est à la fois glorieux de par ses origines célestes, et misérable de par sa condition terrestre. Cette caractéristique lui confère toute sa dimension tragique. L'homme incarné est aux prises du monde de la nécessité, mais il appartient par son esprit à l'univers de la liberté. Berdiaev est persuadé que les mystiques seraient les seuls à avoir saisi les

¹⁸⁵ *Le sens de la création*, chap. II, p. 81.

¹⁸⁶ Ibid. p. 86.

répercussions de la vie humaine sur l'univers, ils ont su comprendre mieux que quiconque les correspondances entre l'homme et le cosmos¹⁸⁷ :

« Ce n'est que dans la philosophie mystique et occulte, c'est-à-dire celle que les philosophes officiels se refusent à connaître, que se découvre la véritable doctrine de l'homme en tant que microcosme, sanctifiant l'homme en lui-même, dans le mystère de son être. (...) Les mystiques seuls ont compris que tout ce qui se passe dans l'homme a une signification universelle et s'imprime dans le cosmos. »

La philosophie traditionnelle passe donc à côté de la véritable dimension anthropologique, quand elle ignore les révélations des mystiques. Certains d'entre eux comme Jacob Böhme faisaient appel à l'astrologie pour établir ces correspondances entre l'homme et le cosmos. Berdiaev pense que l'homme contient en son essence tout l'univers¹⁸⁸ :

« Comprendre et connaître n'est possible que parce que l'homme est un microcosme, parce que l'univers est enfermé en lui et parce que le destin du soi est en même temps le destin de l'univers. »

M. M. Davy¹⁸⁹ pense cependant que ce terme de microcosme revêt un sens bien particulier pour Berdiaev, l'homme serait le révélateur de l'univers à deux niveaux, sur deux plans, celui de la qualité et celui de la quantité. Dans *Le sens de la création*, il insiste sur ces correspondances entre l'homme et la nature, particulièrement visibles par l'astrologie¹⁹⁰ :

« La vérité éternelle de l'astrologie survivait dans la croyance profonde que l'homme et son destin s'inscrivaient dans toutes les couches du cosmos, dans toutes les sphères célestes, et que l'homme par sa nature était cosmique. (...) Comme l'alchimie et la magie, l'astrologie a pressenti le lien qui unit l'homme au cosmos : elle a pénétré ainsi

¹⁸⁷ Ibid. p. 89.

¹⁸⁸ *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 110.

¹⁸⁹ Voir sur ce sujet son ouvrage, *Nicolas Berdiaev ou la révolution de l'esprit*, Albin Michel, Paris, (1999).

¹⁹⁰ Ibid. pp. 89-90.

une vérité cachée aux sciences humaines qui ignorent le ciel et aux sciences célestes qui ignorent l'homme. »

Le destin de l'homme et de l'univers sont intimement liés car ils proviennent tous deux du même créateur. Il paraît donc logique de les faire correspondre. Cette idée était d'ailleurs très courante au XVI^e et au XVII^e siècles, il existe bon nombre de gravures figurant les correspondances entre les membres et les organes de l'homme et les signes astrologiques, et avec les plantes. D'où le lien entre l'homme, le ciel et la nature dans son ensemble. Berdiaev renvoie à ce sujet à Böhme, à Baader et à la kabbale¹⁹¹. Il pense que le christianisme a voilé à tort cet aspect cosmique de l'homme.

Mais l'homme n'est pas seulement le reflet du cosmos, il est aussi un *microthéos*, c'est-à-dire un « petit » Dieu car créé à son image. Berdiaev se réfère encore sur ce point à la kabbale juive et à Jacob Böhme¹⁹², ils auraient dévoilé la dimension cosmique de l'homme et sa véritable place au sein de la création. En reprenant Baader, il affirme que¹⁹³ :

« L'homme qui eût dû représenter Dieu en réduction (microthéisme) est un monde en réduction(microcosme), n'ayant pas perdu toutefois sa désignation première. »

L'homme représenterait le sommet de la création, étant le représentant officiel de son Créateur il serait supérieur aux anges¹⁹⁴.

Même si l'homme n'est pas au centre des écrits de Jacob Böhme certaines de ses révélations mettent à jour des facettes de l'être humain qui n'étaient certes pas absentes de l'*Ecriture* sainte, mais qui ont été masquées par la doctrine officielle de l'Eglise. Böhme avait cependant un propos plus centré sur Dieu, sur la théodicée. Quant au rôle positif de l'homme le théosophe était beaucoup plus pessimiste, plus nostalgique que Berdiaev. Il a davantage tendance à le considérer comme un être misérable et déchu de ses splendeurs passées et devant s'accoutumer à cette triste condition.

¹⁹¹ Ibid. p. 90 et suiv..

¹⁹² Préface au *Mysterium magnum*.

¹⁹³ *Le sens de la création*. p. 96.

¹⁹⁴ Ibid. pp. 96-101.

Berdiaev a su déceler certains enjeux anthropologiques majeurs qui avaient échappées à l'auteur de *L'aurore naissante*. Nous allons examiner à présent l'un des plus importants pour Berdiaev et la philosophie russe en général, il s'agit du problème de la *Sophia*.

Chapitre III

La *Sophia* , le mythe de l'androgynisme primitif et ses conséquences métaphysiques et anthropologiques

L'œuvre philosophique de Berdiaev a favorisé la transposition des données théologiques et ésotériques puisées ou retrouvées dans la pensée du théosophe allemand, au sein de l'univers de la philosophie institutionnelle. Sa parole eut un écho plus retentissant en France que celle de Saint-Martin à son époque n'étant pas lui-même reconnu comme philosophe, elle reste cependant encore en marge de nos jours.

Le problème de la Sagesse divine tel que Böhme l'a traité, a particulièrement intéressé Berdiaev au niveau des conséquences anthropologiques qu'il contient. Mais contrairement à ses compatriotes russes, le philosophe n'a pas basé ses réflexions sur le sujet théosophique de la *Sophia* en tant que sagesse divine. Il prend en considération l'aspect féminin inhérent au divin et à l'homme conformément à l'étude qu'il a consacré à ce sujet.

Dans sa préface au *Mysterium Magnum* Berdiaev consacre sa deuxième étude à la *Sophia* de Böhme et au mythe de l'androgynisme primitif. Il prétend que par son intuition de l'Indéterminé Böhme a entrevu le principe des ténèbres et que par son intuition de la *Sophia* il a découvert le principe de la lumière¹⁹⁵. La kabbale hébraïque mentionne cette luminosité divine par le terme de *Schekinah*. Ce principe divin tient une place centrale dans le Zohar. La *Schekinah* symbolise l'immanence divine, l'image de Dieu, elle est la lumière universelle produite au premier jour de la création. Elle comporte deux aspects : l'un qui est interne, en correspondance avec les *Sephiroth* que l'on ne peut saisir car se situant devant Dieu (les *Panim*), elle est en relation avec la *Sephira Binah* ; et l'autre externe, en lien avec les *Sephiroth* de l'arbre que l'on peut comprendre (les *Achoryim*), la *Sephira Malcouth* ou *Kether*. P. Villiaud affirme que sous son premier aspect la *Schekinah* comporte des similitudes avec la *Sephira Hochmah*, la Sagesse¹⁹⁶. Cette sagesse a des caractéristiques semblables à la *Sophia*

¹⁹⁵ Cf. p. 33.

¹⁹⁶ Voir *La kabbale juive* de P. Villiaud, tome I, Emile Noury éditeur, Paris, (1923), chap. XIII.

böhméenne. (F. Warrain¹⁹⁷ fait correspondre les sept qualités du septénaire avec les *Sephiroth*.) La *Schekina*, émanée de Dieu et en même temps distincte de lui, représenterait la synthèse des *Sephiroth*. Elle devient active au moment où Dieu prévoyant le péché originel hésite à procéder à la création. Elle s'engagea alors à épauler l'homme et devint ainsi sa mère, son épouse, sa fille ou sa sœur. P. Vulliaud nous renvoie au Zohar I, 81b. La *Schekinah* y est dépeinte comme un intermédiaire féminin entre Dieu et les hommes déçus.

Outre cette dimension théosophique de la *Sophia*, la Sagesse divine comporte selon Berdiaev une signification anthropologique.

Le mythe de l'androgynisme serait l'un des plus anciens de l'humanité. A l'ère pré-chrétienne, Platon le mentionne dans son dialogue du *Symposion*, c'est-à-dire *Le banquet*, le philosophe fait référence à l'homme-sphère au double visage par l'intermédiaire d'Aristophane, en (189 e- 193a) afin de donner sa propre définition de l'amour :

« Jadis notre nature n'était pas celle qu'elle est à présent, elle était bien différente. D'abord il y avait trois espèces d'hommes, et non deux, comme aujourd'hui : le mâle, la femelle et, une troisième composée des deux autres ; le nom seul en reste aujourd'hui, l'espèce a disparu. C'était l'espèce androgyne (...). »

L'idée de ce mythe est sensiblement la même que celle développée par la kabbale et par Böhme. L'androgynisme était un être complet et sphérique qui se suffisait à lui-même, à la fois homme et femme, ayant voulu s'attaquer aux dieux, cette race d'êtres fut punie et coupée en deux. D'où la volonté des hommes de retrouver leur moitié perdue, à travers l'amour¹⁹⁸ :

« (...)l'amour recompose l'antique nature, s'efforce de fondre deux êtres en un seul, et de guérir la nature humaine. »

¹⁹⁷ Cf. « La nature éternelle d'après Jacob Böhme » in *Le voile d'Isis*, pp. 316-331.

¹⁹⁸ Platon, *ibid.*

On retrouve dans le dialogue de Platon l'idée biblique d'une rébellion humaine due à l'orgueil, suivie d'une punition divine. L'homme éprouve le besoin de remédier à cette situation frustrante en recherchant son parèdre.

Malgré cette ressemblance troublante entre le mythe grec et le mythe biblique, Platon ne fait pas mention d'une androgynie divine, ni d'une Vierge céleste dans ce dialogue. Ce qui est le cas de Berdiaev, il perçoit dans l'interprétation de la kabbale juive l'androgynie de Dieu et de l'homme, tirée de ces lignes tirées de la *Genèse*, (1, 26) :

« Dieu dit : « faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, »(...) Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa. »

Si l'homme a été créé à l'image de Dieu, et qu'il possède une nature androgyne, alors par déduction, Dieu lui-même doit être doté d'une intégrité sexuelle, masculine et féminine. Il constate que l'androgynie est le seul être de la création à ressembler à Dieu. Berdiaev relève à plusieurs reprises des passages de Böhme concernant ce sujet, par exemple dans *Le sens de la création*, il reprend un texte tiré de l'ouvrage *De la triple vie de l'homme*¹⁹⁹, texte dans lequel le cordonnier traite de l'androgynie, des deux « teintures » qui cohabitaient dans l'homme céleste avant sa chute :

« Avant Eve, Adam était lui-même la Vierge pure, ni masculin ni féminin ; en lui il portait les deux *teintures*, l'une pour le feu, l'autre pour la douceur ; et il aurait pu lui-même engendrer à la manière divine, sans déchirement, eût-il soutenu l'épreuve. »

Pour Berdiaev, l'homme en chutant a perdu le privilège de son intégrité, de sa virginité. Les deux essences se sont dissociées, d'où le tragique de sa situation.

Examinons d'une part, de quelle façon Berdiaev comprend la sophianité et l'androgynie de l'homme tout d'abord, puis celle du Christ et enfin celle de Dieu ; et d'autre part nous verrons les conclusions qu'il en retire d'un point de vue philosophique et anthropologique.

¹⁹⁹ Chap. II, p. 94.

I) Böhme et la *Sophia* en Russie

Les ouvrages du cordonnier mystique pénétrèrent sur le sol russe de façon précoce ; ses livres furent effectivement traduits en langue russe dès la première partie du XVII^e siècle. Dans son ouvrage consacré à Böhme, Gerhard Wher²⁰⁰ affirme que par l'intermédiaire de la mystique protestante un lien fut établi entre la Réforme et l'Eglise orthodoxe. Comme en Allemagne et en Angleterre des comités d'adeptes de Böhme se réunissaient en Russie, à Moscou essentiellement, afin de discuter de l'œuvre du mystique allemand. G. Wher rapporte que l'un des plus fervents admirateur allemand de Böhme nommé Quirinus Kuhlmann avait l'intention d'imposer en Russie sa doctrine christique. L'Eglise orthodoxe méfiante et apeurée face à ce fanatique le condamna au bûcher le 4 octobre 1689. Néanmoins cet épisode tragique n'empêcha pas la diffusion de l'œuvre du cordonnier dans ce pays.

Berdiaev nous apprend dans *L'idée russe*, que Saint-Martin fut très prisé en Russie dès la fin du XVIII^e siècle, ses ouvrages furent effectivement traduits dans les éditions maçonniques²⁰¹. Un autre disciple du cordonnier suscita l'intérêt des russes, il s'agit de l'anglais Portage, dont les œuvres furent traduites en russe. Böhme, était considéré par les occultistes aussi bien que par le peuple comme un saint : « Vénérable parmi nos pères, saint Jacob Böhme ».

Les idées du théosophe allemand se sont diffusées ainsi, lentement et sûrement dans ce pays, jusqu'au début du XIX^e siècle, comme en témoigne la correspondance du tsar Alexandre Ier qui affectionnait particulièrement Böhme, Saint-Martin et Swedenborg. Berdiaev dépeint la personnalité de ce tsar épris de théosophie en quête d'un christianisme « interconfessionnel »²⁰². Il se trouvait d'ailleurs être en contact avec les disciples posthumes allemands du mystique de Görlitz, à savoir Franz Xaver von Baader et Jung-Stilling. Baader voyagea effectivement en Russie et entretint des relations avec le ministre du culte religieux

Les cercles occultistes russes connaissaient Böhme dès la fin du XVIII^e siècle, ils manifestaient un vif intérêt pour sa théorie de la *Sophia*. Ses livres furent traduits dès la première partie du XVII^e siècle. A l'instar de Allemagne et de l'Angleterre des

²⁰⁰ Cf. son ouvrage intitulé *Jacob Böhme*, p. 105.

²⁰¹ N. Berdiaev, *L'idée russe*, p. 27.

²⁰² Ibid. p. 28.

petits comités de partisans se réunissaient en Russie, à Moscou essentiellement, pour discuter de l'œuvre du mystique allemand. L'ascendant de Böhme apparaît timidement chez le théosophe Skovoroda, davantage influencé par Weigel. Les idées du théosophe allemand se sont ainsi diffusées dans ce pays, jusqu'au début du XIX^e siècle, comme en témoigne la correspondance du tsar Alexandre Ier.

Néanmoins selon Berdiaev²⁰³ en généra cette notion de *Sophia* n'était pas bien comprise. Il cite Novikov, Schwarz, Lopoukine et Labzine. Le prince Odoïevski était également familiarisé avec les idées du théosophe. La sophiologie du Père Serge Boulgakov (1891-1940) est très proche de celle du cordonnier, même si ce dernier en tant que théologien s'en défend énergiquement.

On peut aussi retrouver une sophiologie chez le penseur soviétique Vladimir Soloviev, il a longuement développé cette question. Cependant sa conception de la *Sophia* n'entretient aucune relation avec la Trinité, contrairement à Böhme et à son disciple britannique Portage. Soloviev est celui qui a communiqué l'héritage böhméen de la sophiologie aux poètes russes du début du XX^e siècle. Cependant il ne l'aurait pas comprise comme il se doit. M. De Gandillac²⁰⁴ mentionne ce fait dans un article dédié au théosophe allemand :

« Berdiaeff insiste davantage sur le cas de Vladimir Soloviev, caractéristique à ses yeux des malentendus qu'entraîne une mauvaise lecture de Boehme, surtout lorsqu'elle s'accompagne à son égard de formules désobligeantes. Alors que le sophianisme boehmien demeure, croit-il, exempt de contamination païenne, celui de Soloviev lui paraît trop marqué par la figure d'Anna Schmidt et par une vision 'cosmique' de 'l'éternel féminin'. »

En tout cas même si ce dernier a saisi correctement la « doctrine » de Böhme, ses développements ne le satisfont pas. Berdiaev lui reproche d'avoir substitué au mythe de la *Sophia* le culte de « l'éternel féminin »²⁰⁵ :

²⁰³ Voir « La doctrine de la Sophia et de l'Androgyne. Jacob Böhme et les courants sophiologiques russes in « Deux études sur Jacob Böhme », préface au *Mysterium Magnum*, pp. 29-45.

²⁰⁴ Voir son article « Boehme et Berdiaev », in *Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique*, Actes du colloque C. E. R. I. C. Vrin, Paris, (1979).

²⁰⁵ *L'idée russe*, p. 176.

« Soloviev est un romantique chez qui s'est produit un insaisissable rapprochement, une identification entre son amour pour la beauté de l'Eternel Féminin, de la Sagesse divine et son amour pour la beauté d'une femme concrète qu'il a toujours cherché en vain. »

Berdiaev lui reproche de ne voir dans l'image de la Vierge que la beauté physique. Même si cette caractéristique n'est pas en elle-même condamnable, elle ne laisse entrevoir qu'un certain aspect de la *Sophia* et de plus un aspect illusoire. Son tort consistait à rechercher une incarnation de cette beauté féminine. La *Sophia* qu'il adulait n'avait rien à voir avec la Vierge divine, il s'agissait d'une féminité exempte de sagesse. A ce sujet, Berdiaev relate la rencontre de Soloviev avec Anna Schmidt, rencontre symbolique au point de vue de ses préjugés physiques et de sa quête de la Vierge ici-bas. En effet, cette femme douée de capacités mystiques exceptionnelles étaient laide, ce qui aurait conduit à l'échec final de leur relation. Cette femme ne correspondait pas aux critères physiques recherchés par Soloviev.

Le pneumatologue cite seulement un article de l'auteur concernant le problème de la *Sophia*, digne d'être mentionné de par sa « pureté » et son « détachement », il s'agit de l'article intitulé « Le sens de l'amour ».

Le mérite de Soloviev consiste néanmoins selon Berdiaev à avoir divulgué la « doctrine » de la Sagesse divine à certains poètes russes du début du XX^e siècle, il nomme A. Block, A. Biély, et Viatcheslaf Ivanov. Mais l'erreur qu'il a commise dans sa conception de la Vierge, il l'a retransmise à ses successeurs. Ainsi la « doctrine originelle » de Böhme aurait perdu une fois de plus de son authenticité. Les poètes comme Block en oublièrent leur foi en Christ, ils vouèrent un culte unique à une *Sophia* qui devint de plus en plus étrangère à la Sagesse divine. Sans pour autant condamner ces auteurs russes, Berdiaev remarque que leur sophiologie n'a plus rien à voir avec celle de Böhme, elle a été complètement transformée en culte de « l'éternel féminin ».

Le philosophe russe revient donc à plusieurs reprises sur ce problème de la féminité qu'il prend soin de distinguer de la Vierge céleste. D'abord dans *Le sens de*

*la création*²⁰⁶ il évoque la distinction essentielle effectuée par Böhme au sujet de la Vierge sagesse divine et de Eve la femme :

« Pour Boehme, la distinction entre la femme et la vierge, entre *Sophia* et Eve, est extrêmement importante. Et sa théorie de la *Sophia* est plus profonde et plus définitive que le culte de l'Eternel Féminin, tel que l'ont célébré Dante, Goethe et Vladimir Soloviev. »

La pensée du cordonnier mystique s'est diffusée discrètement en Russie essentiellement dans les milieux occultes et littéraires. Il faudra attendre la fin du XIX^e siècle pour la voir pénétrer l'univers proprement philosophique avec Nicolas Berdiaev. Ce philosophe aura contribué à faire connaître d'une façon adéquate l'héritage de la philosophie böhméenne dans son propre pays, mais également en France.

Berdiaev remarque dans son autobiographie que dès le début du XX^e siècle l'œuvre de Böhme toucha la couche populaire de la Russie, et que l'homme y était considéré comme un saint²⁰⁷. En France, il faudra attendre le début du XX^e siècle pour voir pénétrer les écrits du cordonnier théosophe dans l'univers français proprement philosophique, avec entre autre, Emile Boutroux, Alexandre Koyré et Nicolas Berdiaev.

Dans sa préface au *Mysterium Magnum*, il examine les correspondances entre la sophiologie de Böhme et celle de certains penseurs russes²⁰⁸. Il se base surtout sur *Les trois principes de l'essence divine*, et sur le *Mysterium Magnum* pour étayer ses dires. Le problème de la Vierge céleste a été particulièrement apprécié et développé en Russie. Berdiaev déclare que le cordonnier allemand fut l'initiateur de la sophiologie dans son pays natal. Berdiaev cite plusieurs auteurs tel que le théosophe Skovoroda, davantage influencé par Weigel, ainsi que certains francs-maçons et poètes de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle : Novikov, Schwarz, Lopoukine, Labzine, le prince Odoïevski, le père Serge Boulgakov et Vladimir Soloviev. Ils connaissaient et

²⁰⁶ Cf. chap. VIII, p. 244.

²⁰⁷ Opus cité. p. 249.

²⁰⁸ Deuxième étude, IV, pp. 38 à 45.

admiraient le cordonnier allemand. Cependant, aux dires de Berdiaev, tous ne l'auraient pas suffisamment compris, et notamment Soloviev.

Cette précision permet de constater que le culte de l'éternel féminin tel qu'il fut développé par ces auteurs n'a rien à voir avec la conception sophiologique du cordonnier allemand. L'admiration de la féminité est liée à la passivité, à l'inaction, et également à l'époque du vieil Adam, au moment où la conscience anthropologique n'existait pas encore. Berdiaev constate que la dévotion à l'éternel féminin est pénétrée des vestiges de la pureté de la Vierge Marie, qui inversement est elle-même victime de « l'idéalisation » d'Eve. Puis, dans *Esprit et liberté*,²⁰⁹ Berdiaev revient sur ce sujet, il ajoute que la dévotion envers la Vierge céleste n'est surtout pas à confondre avec le culte du principe de l'éternel féminin. La raison est évidente, la féminité séparée n'existe de façon dégradée que par la chute de l'homme, elle ne possède donc rien qui ne soit digne d'admiration. Enfin, dans son autobiographie, le philosophe revient une dernière fois sur ce sujet, il reste fidèle à ses premières idées. Ses propos peuvent même choquer, il n'hésite pas à dénigrer la femme en ces termes²¹⁰ :

« L'image de la beauté féminine est souvent une illusion. Les femmes sont plus menteuses que les hommes (...) »

Ce que Berdiaev refuse avant tout dans le culte de l'éternel féminin, c'est le fait de l'introduire de la mêler à la vie religieuse²¹¹ :

« Mais faire rentrer l'élément féminin et érotique dans la vie religieuse et dans les rapports avec Dieu ne me convenait pas. Je concevais mieux le principe androgyne de Jacob Böhme, parce que j'y percevais une victoire remportée sur le sexe. »

La conception de Böhme transcende la vision traditionnelle de la sexualité. En effet, l'androgynie de Böhme n'a rien à voir avec la vulgaire sexualité humaine, pour le théosophe allemand, elle représente une complétude et non pas quelque chose qui a

²⁰⁹ Cf. chap. VI, p. 220.

²¹⁰ Cf. *Autobiographie*, p. 99.

²¹¹ Ibid. p. 100.

trait à la bestialité. A propos de la féminité, Berdiaev avoue être passé de la froideur au rejet, à cause notamment de l'érotisme développé par Soloviev. L'amour et l'érotisme ne font pas bon ménage aux yeux du philosophe. Dans *L'idée russe*, le philosophe insistait déjà sur le fait que pour Boehme la *Sophia* est la doctrine de « l'Eternelle Virginité » et non de « l'Eternel Féminin ».

Quant au père Serge Boulgakov il est celui qui aurait présenté la « doctrine » de la *Sophia* la plus juste car la plus purifiée, et tout à fait personnelle car indépendante de celle de Soloviev et de Böhme. Il va même jusqu'à critiquer vivement le théosophe allemand dans ses visions sur la *Sophia*. Sa doctrine est avant tout théologique et non théosophique, d'où le hiatus entre ces deux auteurs. Berdiaev ajoute qu'il n'aurait cependant rien compris à la doctrine de Böhme sur la Vierge céleste.

II) La *Sophia* et le mythe de l'androgynie : la question de la sexualité du point de vue de la psychologie et de l'anthropologie philosophique

1) Point de vue psychologique

Selon Böhme, l'homme aurait été créé avec une âme vierge, tel était sa part de divinité. Mais lors de sa trahison envers Dieu, il perdit cette chasteté primitive, et par conséquent la Vierge céleste qui l'habitait serait remontée à son Principe. Dans sa préface au *Mysterium magnum* Berdiaev souligne le caractère tout à fait original de cette trouvaille²¹² :

« De toutes les doctrines parues sur la *Sophia*, la plus remarquable et vraiment la première dans l'histoire de la pensée chrétienne est celle de Böhme : ce fut une intuition parfaitement originale, car on ne saurait expliquer cette sophiologie par des influences, ni par des emprunts. »

Berdiaev reconnaît l'exclusivité de cette découverte de Böhme, c'est la raison pour laquelle il y est particulièrement sensible ; il constate la confirmation de cette nature androgynie de tout être humain par la psychologie contemporaine, notamment celle de

²¹² Cf. p. 29.

Freud. Dans son ouvrage *De la destination de l'homme*, par exemple, il reconnaît la valeur de la psychologie à ce propos. Il consacre d'ailleurs un passage à ce sujet²¹³. A ses yeux le sexe est conçu non pas comme une activité, mais comme une propriété de l'homme dans son entier. La bisexualité de l'homme et de la femme ne fait plus aucun doute depuis les découvertes de Freud. Et c'est justement cette caractéristique anthropologique qui procure à l'homme son équilibre psychologique et sa chasteté²¹⁴ :

« En tant qu'être sexuel, déchiré, réduit à une seule moitié, il est voué à la disharmonie, à l'attraction passionnée et à l'insatisfaction. Le péché originel est lié avant tout à la rupture sexuelle, à la chute de l'androgyné, à la perte de la virginité et à la formation d'une masculinité et d'une féminité mauvaises, état de choses qui entraîne des conséquences inéluctables pour la vie morale de l'homme, pour sa destinée et celle du monde. »

Le philosophe observe trois aspects fondamentaux de cette « doctrine » : cosmologique, théologique et surtout anthropologique. C'est essentiellement ce dernier point qui l'a intéressé.

Dans *Le sens de la création*, au chapitre VIII, il insiste encore sur l'importance prépondérante de la sexualité pour l'être humain, secret qui était jusqu'alors demeuré caché. Pourquoi caché ? Car la sexualité est liée au mystère de l'homme, c'est elle qui le définit. L'acte sexuel pur est conçu comme élévation et l'acte sexuel non contrôlé comme « dépravation », tout dépend de l'usage que l'homme fait de son énergie sexuelle. Paradoxalement, la virginité ne représente pas un rejet du sexe, mais elle symbolise une vie sexuelle harmonieuse, en d'autres termes, « une énergie sexuelle positive ». La perte de la virginité lors de la chute de l'homme s'interprète donc comme une dépravation, une perte d'« intégrité ».

On est donc en droit de se demander quel est le lien entre la « doctrine » de la *Sophia* et le mythe de l'androgyné. Lorsque le pneumatologue fait référence à la Sagesse divine il renvoie à une harmonie originelle symbolisée par l'union intime des deux principes : masculin et féminin.

²¹³ Cf. &3, chap. III, première partie, pp. 87-93.

²¹⁴ Ibid. p. 90.

Le philosophe russe reconnaît dans son article l'impact décisif de cette « doctrine » sur la pensée russe dans son ensemble, et au niveau anthropologique en particulier. Berdiaev relève dans son article les traditions antérieures au théosophe allemand qui se sont référées à cette céleste *Sophia*. Il cite la cabale juive et les anciens gnostiques.

Adam céleste, c'est-à-dire le premier Adam possédait dès l'origine un principe masculin et un principe féminin, il aurait été créé ainsi, comme un être autosuffisant, s'engendrant tout seul et sans douleur car privé de corps matériel²¹⁵ :

« Adam était un homme et une image de Dieu (...) Et comme la magie éternelle l'avait créé de soi, dans l'œil des merveilles et de la sagesse divines, de même aussi devait-il et pouvait-il engendrer un autre homme de soi, à la manière magique, sans déchirure de son corps ; car il avait été conçu du désir divin et le désir divin l'avait créé et mis au jour. »

Il n'y avait donc pas de séparation initiale entre les femmes et les hommes. L'être androgyne était composé des deux principes opposés et complémentaires avant sa chute. Il formait un être complet, intégral, et auto-reproducteur. Le premier Adam a donc été créé dans le corps spirituel de la sagesse divine, la *Sophia* céleste. Mais l'épisode du péché originel et de la chute de l'homme traduit la perte de cette virginité céleste.

Berdiaev a su extraire les conséquences anthropologiques liées à la « doctrine » de l'androgyne de Böhme. Elles concernent le domaine de la psychologie ainsi que les rapports de l'amour et de la sexualité.

2) L'androgynie et l'anthropologie chrétienne

Berdiaev constate dans son article²¹⁶ que Böhme n'a pas tiré lui-même toutes les portées anthropologiques de ses révélations sur l'homme céleste, mais que ses visions

²¹⁵ *De l'incarnation de Jésus-Christ*, éditions Sebastiani, Lausanne, (1976), chap. V, 2, p. 45. Consulter également les passages correspondants dans le *Mysterium Magnum*, chap. 18 et 19.

²¹⁶ Cf. p. 41.

concernant la *Sophia* et l'androgynie primitif contiennent les bases d'une anthropologie chrétienne, voire d'une psychologie émergente.

Nous avons vu dans la première partie de cette recherche que Saint-Martin à la suite de Böhme qualifiait Adam et son Créateur d'êtres bisexués, ou selon le théosophe d'Amboise d' « hermaphrodites ». Ce terme ne conviendrait pas à Berdiaev pour décrire la nature primitive de l'homme, il n'est pas conforme aux révélations de Böhme. Toujours dans le même article, mais également dans *Le sens de la création* il prend soin de distinguer l'androgynie de l'hermaphrodisme. Les êtres hermaphrodites sont dotés des deux appareils sexuels à la fois, en d'autres termes ils sont bisexués. Ces personnes souffrent d'une anomalie pathologique très lourde à supporter car contre-nature, « d'une confusion bestiale »²¹⁷ :

« Mais l'idée simple, mystique de l'androgynie a sa réplique dangereuse et caricaturale dans l'hermaphrodisme. L'androgynie défiguré reprend dans ce monde la forme de l'hermaphrodite. Un hermaphrodite est un monstre, une caricature, un pseudo-être. »

L'androgynie n'a en réalité rien à voir avec cette malformation, elle est au contraire emprunt de beauté ; elle se situe à un autre niveau, dans une autre sphère d'existence immatérielle et divine. Cette image primitive de l'être humain, mi-masculin mi-féminin n'a pas d'équivalent sur terre. Le caractère androgynique manifeste la ressemblance divine qui est en l'homme, ce qui signifie que Dieu est également un être bisexué²¹⁸. L'auteur affirme que la vérité sur l'homme n'a été révélée que par les mystiques et la kabbale, car ils envisagent l'homme dans son entier, dans son intégrité, comme étant composé de deux pôles complémentaires et opposés : l'un masculin et l'autre féminin. Ces principes sont en tout être humain, Berdiaev remarque qu'il est impossible de constater de manière absolue et expérimentale des natures totalement masculines et d'autres entièrement féminines en l'être humain²¹⁹ :

« L'homme est un être bisexué, mais il y a en lui différents degrés du masculin et du féminin. Un être qui aurait été absolument homme ou absolument femme, n'aurait pas

²¹⁷ Cf. pp. 261-262.

²¹⁸ *Le sens de la création*, p. 262.

²¹⁹ Deuxième étude, p. 31.

été un être humain. (...) La nature de la personnalité est androgyne, c'est la conjonction des principes masculin et féminin qui la construit. »

Le philosophe indique associe le principe masculin à la création, tandis que le principe féminin serait « cosmique et générateur »²²⁰. En d'autres termes l'homme créé, la femme engendre. Le principe masculin serait doté de vertus créatrices et donc inventives, tandis que le principe féminin serait voué à l'engendrement, par conséquent à la répétition.

Berdiaev considère les récits bibliques comme des faits symboliques mais bien réels, de l'histoire de l'humanité. Il pense comme Platon et Böhme qu'il y a eu une coupure, une scission à un moment donné de l'histoire humaine. Le péché originel aurait occasionné par la chute de l'homme la perte de la virginité de l'homme céleste, se traduisant par une séparation accidentelle et tragique des sexes. Le fait de rechercher l'amour, serait le signe d'une nostalgie inconsciente éprouvée par l'être humain en quête de son autre moitié, de son double du sexe opposé.

Dans son *Autobiographie*, comme dans bon nombre de ses ouvrages, Berdiaev reconnaît la valeur de la « doctrine » de l'androgynie de Böhme, il la comprend « comme une victoire remportée sur le sexe »²²¹. Le mythe de l'androgynie illustre en fait le dépassement de la sexualité et de l'érotisme terrestres par une sexualité spirituelle. Böhme aurait été l'un des premiers à avoir entrevue l'importance du sexe et surtout ce qui est novateur, sa dimension spirituelle.

Le pneumatologue avoue être dégoûté par les aléas de la reproduction humaine, et même par la vue des femmes enceintes²²² :

« Les femmes enceintes font naître en moi un dégoût. (...) Mais la procréation m'est toujours apparue comme un acte hostile à l'individu. »

Ces déclarations en apparence paradoxales sont logiques selon la pensée de Berdiaev. En effet, d'une façon générale l'enfantement est regardé comme un miracle par la

²²⁰ Deuxième étude, p. 31.

²²¹ Cf. p. 100.

²²² Ibid. p. 101.

plupart des individus. Néanmoins, il se place d'un autre point de vue, en considérant l'aspect négatif et dégradant de la procréation humaine, que l'homme doit subir depuis la chute et qu'il ignore. Berdiaev semble éprouver une certaine nostalgie de l'androgynie primitive et de la naissance magique, évoquée par la kabbale et par le cordonnier de Görlitz. L'amour véritable, idéal est indépendant du sexe, il décèle même une incompatibilité entre les deux. L'activité sexuelle est tributaire de l'espèce, or le philosophe russe éprouve à l'instar de Böhme une aversion pour la vie bestiale de l'homme déchu.

Dès l'instant où l'homme divin a chuté, il a perdu la Sagesse qui l'habitait, et suite à sa déchéance, il a reçu Eve en échange. Dans *Le sens de la création*²²³, Berdiaev cite Böhme au sujet de la différenciation entre *Sophia* et la femme. La Vierge céleste n'est pas créée, elle fait partie de Dieu, elle est sa sagesse, son corps spirituel. Quant à la femme elle n'aurait plus rien à voir avec l'androgynie originel, elle ne constitue que sa version terrestre dégradée.

Adam céleste est devenu l'Adam terrestre, cet événement correspond aux deux étapes de la création. Le pneumatologue remarque que la Vierge céleste a quitté le premier Adam pour monter au ciel au moment de la chute pour laisser place à la femme. Eve ne recèle qu'une infime parcelle de cette virginité divine. La Vierge Marie n'est pas l'incarnation de cette Sagesse divine, mais elle en constitue le réceptacle. Cette *kénose* de la Virginité dans l'esprit de la mère de Jésus-Christ est due à l'action du Saint-Esprit²²⁴. C'est la doctrine de la *Sophia* qui confère à la vision de Böhme son caractère théosophique. Son œuvre serait aux yeux de Berdiaev un subtil mélange de philosophie, conféré par la forme dialectique de son exposé, et de mysticisme par le contenu de sa « doctrine »²²⁵ :

« Les sources des visions et des conceptions de Böhme nous restent mystérieuses le fond de sa connaissance n'est pas dialectique ; il est purement intuitif et visionnaire. »

²²³ Cf. chap. VIII, p. 242.

²²⁴ Cf. deuxième étude, p. 34.

²²⁵ Ibid. p. 44.

Berdiaev souligne les liens entre l'anthropologie céleste de Böhme, sa christologie, sa mariologie et sa « doctrine » de la *Sophia* et de l'androgynie primitif²²⁶. Le principe masculin et ténébreux de Dieu est manifesté par l'*Ungrund*, son principe féminin est quant à lui symbolisé par la Sagesse céleste. Ce principe unit Dieu et sa créature selon Berdiaev, la virginité primitive de l'homme l'apparente à Dieu et son esprit en constitue le reflet. La doctrine de la *Sophia* est justifiée par la nécessité de révéler le lien intime unissant Dieu à l'homme²²⁷.

3) L'androgynie du Christ

Berdiaev traite de la christologie de manière secondaire, à travers son discours christologique c'est l'homme qui est visé. Laurent Gagnebin²²⁸ prétend que selon Berdiaev le Christ est à la fois une image de l'homme et de Dieu. Au sujet de son caractère androgynie, le philosophe nous renvoie au volume V du *Mysterium Magnum*. Il qualifie le Christ de personne théo-andrique, mi-homme, mi-Dieu, le premier homme incarné a avoir pu actualiser l'universel. Il met donc en lumière une double androgynie du Christ, il est à la fois homme et femme, car incarnant l'intégrité, il est aussi à la fois humain et divin. Il utilise le terme de « divo-humanité » Le Christ serait la figure du nouvel Adam, incarné par le Messie, il tiendrait son humanité à la fois de l'homme céleste et de l'homme terrestre, sa divinité il l'a doit à Dieu lui-même. Berdiaev associe de façon récurrente le Christ et le premier Adam, ce dernier étant androgynie, le Christ contient également les deux natures, les deux teintures. Dans *Le sens de la création* l'auteur pose le problème de l'androgynie du Christ en se référant constamment à Böhme²²⁹. Berdiaev met en avant le lien entre l'anthropologie böhémienne et la christologie, la nature androgynie du sauveur nous enseigne celle de l'homme. La « doctrine » de Böhme sur l'androgynie nous permettrait de comprendre le célibat du Messie²³⁰ :

« Cet enseignement mystique de Boehme sur l'homme considéré comme androgynie, explique pourquoi Jésus-Christ, l'Homme absolu, n'a pas connu de femme, et, de

²²⁶ Cf. Deuxième étude, p. 31.

²²⁷ Ibid. p. 42.

²²⁸ Cf. p. 60.

²²⁹ Cf. pp. 92-96.

²³⁰ Cf. pp. 242-243.

toute évidence, n'a pas réalisé dans sa vie l'acte conjugal. Le premier Adam non plus avait ignoré la femme et le mariage. »

A l'instar du premier Adam, être androgyne par excellence, le Christ Homme parfait n'avait pas besoin de femme, il était l'intégrité même, l'homme total exempt du moindre manque sexuel. L'action du Christ aurait consisté à rétablir en partie l'androgynie perdue de l'homme, c'est-à-dire qu'il aurait ravivé la vierge qui sommeillait en son esprit. Berdiaev à la suite de Böhme considère le Christ comme un réconciliateur dans le sens où il a à nouveau « unit le masculin et le féminin sous la forme de l'androgynie »²³¹. Il cite d'ailleurs plusieurs textes du cordonnier relatifs à ce sujet, tirés du *Mysterium magnum* et de *De la triple vie de l'homme*.

Un autre fait d'importance est à noter, il s'agit de sa conception « magique ». Le fait pour Jésus de naître d'une femme vierge aurait toute son importance. Laurent Gagnebin²³² a constaté ce lien capital entre la virginité de Marie et l'androgynie :

« Le Christ correspond alors, parce qu'il incarne l'être humain tout entier et non le seul homme masculin, à la restauration de cette androgénéité et cela, plus particulièrement, par le biais de la virginité. Berdiaeff lie ainsi fréquemment le thème de l'androgynie à des réflexions sur la naissance virginale et la Vierge Marie. »

Le fait de naître d'une vierge signifie que le Christ est un symbole, il représente l'union parfaite des principes masculins et féminins, c'est-à-dire l'homme tel qu'il était avant la chute et donc tel qu'il devrait être. La naissance virginale du Christ est une sorte de purification de l'humanité tout entière. L'auteur poursuit en ces termes²³³ :

« Dans la mesure où cette virginité est originelle et perdue, Berdiaeff, reprenant alors une terminologie et des catégories de la mystique de Boehme, voit en elle une *sagesse* totalement éloignée de notre connaissance actuelle, une *sophia*, une harmonie initiale inscrite dans la question de la sophianité. »

²³¹ Ibid. p. 245.

²³² Opus cité, p. 94.

²³³ Ibid.

La Vierge représente la pureté initiale perdue lors de la chute, et son Fils incarne sa restauration officielle. A ce propos, Berdiaev cite également Baader, commentateur catholique de Böhme, qui au XIX^e siècle, a réactualisé la problématique böhémienne de la *Sophia* et de l'androgynie. Il remarque que les théologiens devraient s'intéresser à cette question de l'androgynie sérieusement, Marie ayant conçu son fils sans homme, de façon surnaturelle. Baader va jusqu'à affirmer que la « doctrine » de l'androgynie est le noyau de la religion, sans elle la religion demeure inintelligible. En effet l'aspect intégral du premier Adam renvoie non seulement à l'homme tel qu'il était et qu'il devrait être, mais également à Dieu tel qu'il est en son essence. Toujours en conformité avec Böhme, Berdiaev reprend cette idée de l'androgynie divine, l'image de Dieu est celle d'un adolescent-jeune fille, mais ni une femme, ni un homme. Dieu ne serait ni masculin, ni féminin mais les deux à la fois. Cette complémentarité lui confère une intégrité exemplaire.

4) La sexualité et l'acte sexuel dans leur rapport à l'androgénéité

De ce problème de l'androgynie, Berdiaev en tire toute la quintessence philosophique et anthropologique. La preuve que l'homme était à l'origine composé d'une double nature est visible selon lui, dans la complexité de notre nature. Berdiaev en appelle pour preuve à la psychologie naissante. Il se base sur les découvertes psychologiques de son temps qui semblent confirmer cette spécificité humaine. Berdiaev développe à partir de la doctrine de l'androgynie de Böhme une philosophie de la sexualité, dans le chapitre intitulé « la création et la sexualité » du *Sens de la création*²³⁴ :

« L'homme reconnaît dans la sexualité les racines métaphysiques de son être : il semble que ce soit là, dans son organisme, le lieu de rencontre de deux univers différents. Et à cet égard, le secret de l'être est déposé dans la sexualité. »

²³⁴ Chap. VIII, pp. 234-264.

Loin d'être secondaire, la sexualité revêt une dimension métaphysique qui transparaît en filigrane dans l'œuvre de Böhme. Elle fait partie intégrante de la nature humaine, elle rattache directement l'homme à ses origines premières et à Dieu lui-même.

Pour Berdiaev l'acte sexuel²³⁵ manifeste par lui-même la bassesse à laquelle les hommes sont confrontés depuis la chute. Son côté éphémère et illusoire va à l'encontre de ce qu'il devait être à l'origine. Il manifeste non pas une union réelle mais un semblant d'union car le rapprochement est immédiatement suivi d'une séparation²³⁶ :

« L'union par l'acte sexuel n'est qu'illusoire, et cette illusion doit se payer. (...) L'illusion éphémère de l'acte sexuel s'accompagne toujours d'une réaction, d'un retour en arrière, d'une désunion. »

L'acte sexuel, celui-ci est l'inverse de ce qu'il devrait être, source de liberté, d'éternité et d'amour au sens noble et mystique du terme. Berdiaev voit dans cet acte bestial une source de vie certes mais aussi de mort. Il soulève également l'aspect cosmique de la sexualité, elle serait le point de jonction entre l'homme et l'univers, entre la microcosme et le macrocosme. La distinction fondamentale des sexes se retrouve dans l'univers tout entier, la nature est femelle (principe cosmique), l'humain est mâle (principe anthropologique)²³⁷. Chaque être vivant est effectivement sexué.

Un des points forts de Berdiaev est d'avoir su repérer d'une part, et d'autre part d'avoir prolongé avec pertinence certaines réflexions originales de la théosophie de Böhme. Il a effectivement mis en lumière des enjeux philosophiques et anthropologiques majeurs qui ont échappé à leur auteur lui-même ainsi qu'à bon nombre de ses commentateurs. La philosophie de Berdiaev tout en recoupant la théosophie de Böhme est détentrice d'une originalité souvent trop méconnue.

²³⁵ Berdiaev distingue entre la sexualité elle-même, et l'acte sexuel.

²³⁶ Ibid. p. 248.

²³⁷ Cf. p. 239.

Jacob Böhme et Henri Bergson

A priori rien ne semble apparenter Jacob Böhme et Henri Bergson, que pourrait-il, en effet, y avoir de commun entre un cordonnier mystique allemand du XVII^e siècle et un philosophe français de renommée internationale ?

On ne sait pas si le philosophe avait lu personnellement l'œuvre de Jacob Böhme. Il convient néanmoins de savoir que le professeur de Bergson, Emile Boutroux, a consacré la première étude philosophique française sur la théosophie de Jacob Böhme¹. Il est tout à fait pensable qu'il en ait parlé en cours ou bien en privé. D'autre part, la sœur de Bergson, Moïra, était mariée à l'Imperator de la *Golden Dawn*, société secrète anglaise d'inspiration rosicrucienne, nous pouvons donc supposer qu'il connaissait au moins par ouïe dire cette tradition ésotérique.

Cette recherche consiste à faire ressortir les correspondances entre ces deux auteurs, que Bergson ait lu ou non Böhme importe peu, qu'il connaisse la tradition rosicrucienne non plus. Néanmoins, nous savons que Bergson avait la possibilité de connaître Böhme au moins indirectement.

Son œuvre laisse entrevoir des résurgences et affinités avec notamment le rosicrucisme, Hegel et Jacob Böhme. Dans ses ouvrages, et en particulier dans *L'évolution créatrice*, on peut effectivement remarquer ces similitudes. Les convergences entre Hegel et Bergson ont déjà été relevées en France par plusieurs auteurs² dont en particulier le Cercle de Recherche sur Hegel et l'Idéalisme Allemand

¹ E. Boutroux, *Le philosophe allemand Jacob Boehme*, in Comptes-rendus de L'Académie des sciences morales et politiques, Paris, (1888). Reproduit dans : *Etudes d'histoire de la philosophie*, Alcan, Paris, (1897).

² Voir par exemple Louis Jugnet (*Problèmes et grands courants de la philosophie française*, AEIEP, Toulouse, 1970) ; B. Bourgeois, « Bergson et l'idéalisme allemand », in *Bergson, naissance d'une philosophie*, pp. 499-516 ; B. Gilson *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Vrin, Paris, (1992), pp. 158-170. B. Mabilie, « Eloges de la fluidité : Hegel, Bergson et la parole », in *Bergson naissance d'une philosophie*.

dirigé par J. L. Vieillard-Baron³. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit* Hegel démontre par exemple l'évolution simultanée des consciences divine et humaines. Cette idée d'une perfectibilité relative au divin et dépendante des hommes n'est pas commune. L'influence de Böhme et de Maître Eckhart sur Hegel, est d'ailleurs un fait reconnu et avoué par le philosophe lui-même. Des auteurs allemands tels que Baader, Oetinger, ou encore E. Benz l'ont exprimé dans leurs écrits. Maria Moneti Codignola⁴ a elle aussi examiné les résurgences de Böhme dans la philosophie hégélienne. Quant à Gilles Deleuze il a été le seul, à ma connaissance, à faire explicitement le lien entre Böhme et Bergson, et ce, dans un cours⁵.

Bergson portait un intérêt particulier à la spiritualité et au phénomène du mysticisme dans sa relation à la métaphysique. Mais le mysticisme n'était pas le seul domaine ésotérique auquel il se consacrait, cela est d'ailleurs manifeste dans la plupart de ses ouvrages. Bergson s'est penché de façon précoce sur les phénomènes psychiques et métapsychiques comme la psychologie classique, la télépathie, l'hypnose et le spiritisme. Il étudiait de près et de façon expérimentale les facultés spirituelles, dites paranormales de l'homme. Dans ses ouvrages le philosophe fait régulièrement allusion au somnambulisme et à l'hypnose.

Sa méthodologie, appliquée aux phénomènes psychiques, consiste à considérer les dits phénomènes sous deux angles complémentaires, c'est-à-dire le fait en lui-même, et ensuite sa genèse. Bergson donne le privilège à la méthode expérimentale, il procède par des recoupements, cette méthode est appelée également méthode « juridico-historique », elle est employée par les chercheurs de la Society of Psychical Research⁶. Ce procédé serait aux dires de Bergson le plus adapté à la spécificité des faits étudiés⁷ et

³ J. L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, ainsi que des articles parus fin en 2001, in « Les études philosophiques », la « Revue philosophique de France et de l'étranger », et la « Revue des sciences philosophiques et théologiques ».

⁴ Voir son article « Monde sensible, monde suprasensible et monde renversé. Influences de Böhme sur la troisième figure de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel », in *Les études philosophiques*, PUF, Paris, n°2 (1999). pp. 181-199.

⁵ Cf. son cours du 12/4/1983 (Vincennes, Saint-Denis) : « Les aspects du temps, la lumière, Bergson, le mouvement, Kant, le sublime dynamique », paru sur le site internet dédié à G. Deleuze.

⁶ Cette société s'occupe d'étudier les phénomènes de l'esprit....

⁷ Voir *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 263.

le seul capable de produire des résultats valables. Cette méthode est susceptible de faire ainsi progresser avec assurance la métaphysique. A ses yeux, la science et la métaphysique doivent obligatoirement partir de l'expérience, et non pas des postulats abstraits. Dans *La pensée et le mouvant*⁸ Bergson insiste aussi sur cet aspect :

« La vérité est qu'une existence ne peut être donnée que dans une expérience. Cette expérience s'appellera vision ou contact, perception extérieure en général, s'il s'agit d'un objet matériel ; elle prendra le nom d'intuition quand elle portera sur l'esprit. »

L'intuition est une perception intérieure, elle est assimilée à une expérience spirituelle personnelle, à du vécu. L'expérience devrait constituer le point de départ de toute réflexion philosophique selon Bergson. Le cordonnier théosophe semble également de cet avis.

Dès son premier ouvrage, Böhme invite ses lecteurs à emprunter une démarche expérimentale, c'est-à-dire à observer la nature environnante plutôt que de fonder leur connaissance d'après des livres. Sa théosophie est confirmée par une philosophie de la nature, l'expérience de la vie et l'observation de l'univers sont donc des outils épistémologiques essentiels dans l'appréhension des mystères divins, mais aussi humains. Mais, contrairement à celle-ci, qui se conçoit de plus en plus sur des critères d'objectivité, la *Naturphilosophie* de Böhme est absolument subjective. Au sujet de l'expérience Pierre Deghaye a compris que⁹:

« (...)l'expérience, c'est un événement que nous ressentons dans toutes nos fibres et que Boehme fait entrer tel quel dans sa philosophie de la nature. »

Le théosophe de Görlitz se fie à son intuition et à ses sensations, plutôt qu'à la « raison morte » d'où proviennent les lois mathématiques abstraites. La science nouvelle fait fi de Dieu, en ce sens elle « dé-spiritualise la nature », pour placer sa foi dans l'unique

⁸ In *Œuvres complètes*, p. 1292.

⁹ *De Paracelse à Thomas Mann*, p. 191.

raison. Son but n'est plus de saisir l'essence profonde des choses mais d'appréhender le fonctionnement des phénomènes ; désormais la science ne s'occupe plus que de l'apparence. A la question du « pourquoi », elle substitue la question du « comment ». Ces deux auteurs ont ceci de commun : une critique de l'autosuffisance de la raison abstraite dans l'appréhension de la vérité.

Les recherches psychiques expérimentales de Bergson s'inscrivent dans le cadre de son étude sur la psyché. En homme de science ouvert d'esprit, il ne pouvait ignorer les phénomènes qui faisaient l'actualité de son époque. Il dit s'intéresser non pas aux hypothèses mais aux faits réels et attestés¹⁰. C. Pernot montre que l'on ne peut comprendre les écrits de Bergson qu'à la lumière de cette atmosphère occultiste, ses recherches psychiques occupant une place essentielle. L'intérêt que le philosophe portait au mysticisme et à l'étude des facultés psychiques de l'homme n'était donc pas dû au hasard, il allait de pair avec une atmosphère imprégnée d'occultisme, de plus il s'inscrivait dans sa quête philosophique relative à la destinée de l'homme et de l'humanité tout entière. B. Méheust convoque le témoignage de C. Grogin dans son ouvrage intitulé *The Bergsonian Controversy in France, (1900-19914)*¹¹ prétend n'avoir trouvé qu'un article philosophique français consacré au penchant de Bergson pour l'occultisme, parmi les quatre ou cinq mille études dédiées au philosophe. Il s'agit de l'article de C. Pernot paru dans la *Revue de l'enseignement philosophique* en 1964. Dans sa thèse consacrée à la spiritualité de Bergson, parue en 1968, R. Violette a tout de même soulevé à maintes reprises l'aspect théosophique de la philosophie de Bergson, en renvoyant à l'étude de Lydie Adolphe, *La philosophie religieuse de Bergson*, parue en 1946.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce sont en majeure partie des critiques étrangers qui ont pris au sérieux et approfondi les recherches psychiques de Bergson, et notamment des auteurs hermétistes, dont l'auteur anonyme des *Méditations sur les 22 arcanes majeurs du Tarot*, Tomberg, celui-ci fait de nombreuses références à ce lien

¹⁰ *Spiritualisme et spiritisme*, p. 7.

¹¹ *The bergsonian controversy in France*, The university of Calgary Press, (1988).

entre le philosophe et l'occultisme en allant même jusqu'à qualifier Bergson d'hermétiste. Voici ce qu'il dit du philosophe au sujet de l'étude de la dix-septième lame du tarot de Marseille¹² :

« En énumérant les esprits qui ont compris l'Arcane de l' « agent de la croissance », je ne puis pas passer sous silence un grand esprit, une étoile au ciel de la *Philosophia Perennis*, que vous connaissez sans doute, cher Ami Inconnu. Il s'agit d'Henri Bergson, encore un hermétiste par la seule gloire de Dieu, sans affiliations quelconques extérieures avec des ordres ou des sociétés initiatiques. »

Selon Tomberg, Bergson n'était relié à aucune société secrète, il était à ses yeux tout simplement inspiré par le divin. Il n'en demeure pas moins que son oeuvre et ses recherches personnelles témoignent d'une affinité intellectuelle et spirituelle avec certains problèmes de l'hermétisme et des Rose-Croix. Ces caractéristiques nous dévoilent un Bergson encore aujourd'hui trop méconnu, en France surtout, comme l'attestent B. Méheust à la suite de C. Pernot et de R. Grogin, d'où l'intérêt de la présente recherche.

Afin de mener à bien cette étude comparative, nous allons procéder en trois étapes successives : nous allons commencer par examiner d'une part la préférence de Bergson pour le mysticisme chrétien de type protestant, et ce qu'elle dévoile ; nous étudierons d'autre part son attention pour les phénomènes métapsychiques. L'article de C. Pernot ainsi que les travaux de B. Méheust, regroupés dans son ouvrage en deux volumes intitulé *Somnambulisme et médiumnité*, nous serviront de fil conducteur. Et enfin, nous verrons quelles sont les similitudes entre la cosmologie bergsonienne et celle de Jacob Böhme.

¹² Cf. p. 558.

Chapitre I

Bergson et le mysticisme chrétien

Contrairement à Saint-Martin et à Berdiaev, Bergson était de confession juive, a priori il ne devrait pas avoir d'affinités avec le christianisme. Cependant, n'ayant apparemment bénéficié d'aucune éducation religieuse, il n'était pas conditionné par cette religion. En tant que philosophe, il s'est donc intéressé aux différentes confessions religieuses ainsi qu'au phénomène du mysticisme. Quelle en est la raison ? Selon J. L. Vieillard-Baron¹³ :

« La mystique a donc intéressé Bergson parce qu'elle était une expérience ; on ne peut discuter l'expérience dans la mesure où elle existe. Le problème est de l'interpréter correctement. »

Pour Bergson l'expérience mystique est un fait, du vécu, la question de sa réalité n'est donc pas à remettre en cause, il s'agirait plutôt pour le philosophe de déceler ce qu'elle révèle.

Au sujet des mystiques, Bergson a une préférence, il déclare dans *Les deux sources de la morale et de la religion* que le mysticisme chrétien serait le plus authentique, le plus complet et donc jugé comme exceptionnel¹⁴. Il avait prévu de se convertir au christianisme, ce qu'il aurait fait si la guerre ne l'en avait pas empêché¹⁵. Certains prétendent qu'il se serait converti secrètement.

Commençons donc par définir ce que Bergson entend comme le véritable mysticisme¹⁶ :

¹³ Voir son article : « Bergson et la religion », in *Revue philosophique*, n° 4, 2001.

¹⁴ Cf. chap. III. p. 226.

¹⁵ Cf. J. L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, Paris, (1999).

¹⁶ Ibid. p. 233.

« A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et qui prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition. »

Le mystique parvient à s'échapper de sa condition physique, matérielle, pour ne former plus qu'un esprit capable de communier et de communiquer avec Dieu. Comme l'a également montré Berdiaev, l'homme est censé poursuivre l'effort de création du divin, et le mystique chrétien serait capable d'accomplir pleinement cette fonction créatrice. En tant que tel il sert de modèle pour tous les autres hommes. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, le philosophe oppose donc deux types de religions et de morales : la religion et la morale statiques et la religion et la morale dynamiques. Le judaïsme appartiendrait à la première catégorie bien qu'ayant servi de propédeutique nécessaire à la religion dynamique¹⁷.

I) Critique de la religion statique

Le philosophe débute son chapitre en dénonçant l'affront infligé à notre intelligence par le spectacle des religions. Il s'indigne face aux superstitions et au pouvoir qu'elles ont eu et qu'elles exercent encore sur l'homme¹⁸ :

« Notre étonnement grandit, quand nous voyons que la superstition la plus basse a été pendant si longtemps un fait universel. Elle subsiste d'ailleurs encore. »

La critique de la religion statique occupe le second chapitre des *Deux sources*. Bergson ne développe pas ce qu'il entend par statique ou naturelle, il faut donc l'entendre au sens commun. La religion est dite naturelle dans le sens où elle est première d'un point de vue chronologique et psychologique. C'est ce type de religion que l'homme primitif

¹⁷ Ibid. p. 254-255.

¹⁸ Chap. II, p. 105.

invente en premier, Bergson en déduit sa simplicité. De plus, cette religion primaire serait co-extensive à ce que le philosophe appelle "la fonction fabulatrice". La religion serait antérieure à cette dernière et donc contrairement à ce que l'on pourrait penser, la fonction fabulatrice est le résultat de la religion et non pas sa raison d'être¹⁹. La religion serait une invention des hommes, et l'imagination serait caractéristique de la religion stagnante. Les religions n'étant que de simples palliatifs²⁰ :

« L'arrêt même de l'élan créateur qui s'est traduit par l'apparition de notre espèce a donné avec l'intelligence humaine, à l'intérieur de l'intelligence humaine, la fonction fabulatrice qui élabore les religions. Tel est donc le rôle, telle est la signification de la religion que nous avons appelé statique ou naturelle. La religion est ce qui doit combler, chez des êtres doués de réflexion, un déficit éventuel de l'attachement à la vie. »

L'arrêt de l'élan vital a eu comme conséquence de stopper la force créatrice en l'homme, pour laisser place à la fonction fabulatrice, inhérente aux religions. La fabulation s'oppose donc à la création, car elle est synonyme d'imagination trompeuse. Chez le mystique au contraire, cet élan agit, il est vivificateur et vraiment créateur. La religion statique est créée elle n'est pas créatrice, bien au contraire car elle est selon Bergson source de stupides superstitions insultant l'intelligence humaine. Néanmoins elle a sa raison d'être, entre-autre elle se borne à rassurer les hommes apeurés par la crainte de la mort. Bergson rattache ce type de religion à la "mentalité primitive" telle qu'elle est décrite par Lévy-Bruhl, celle-ci n'admet pas l'existence du hasard, elle lui substitue souvent des causes magiques ou divines. Tout ce qui se produit dans le quotidien étant voulu par la divinité. Le mysticisme complet n'apparaît pas dans ce type de religion dont la raison d'être est surtout psychologique.

Nous dégagerons plus clairement les caractéristiques de la religion statique dans son opposition à la religion dynamique. Bergson utilise et adopte quelques arguments psychologiques dans son analyse de l'origine des religions²¹. Mais d'un autre côté, il

¹⁹ Ibid. chap. II. p. 112.

²⁰ Ibid. chap. III. p. 222-223.

²¹ A savoir son rôle rassurant

critique certaines de ces thèses au sujet de leur explication du phénomène mystique, comme nous allons le constater.

II) Eloge de la religion dynamique et du mysticisme chrétien : *Les deux sources de la morale et de la religion*

De prime abord il est étonnant de voir un philosophe français du XX^e siècle s'intéresser de près au phénomène du mysticisme. Bergson fait presque figure d'exception dans le paysage philosophique du début du siècle dernier, ce qui lui vaudra bon nombre de critiques.

En quoi le mysticisme chrétien est-t-il supérieur aux autres types de mysticisme, selon Bergson, et quelle est la raison de cet intérêt pour le philosophe en général et pour la philosophie ?

1) Supériorité du mysticisme chrétien

Dans son analyse du mysticisme chrétien, Bergson rejoint l'étude de H. Delacroix intitulée *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, paru en 1908. On sait qu'il a lu attentivement cet ouvrage, et qu'il adopte le point de vue de son auteur relativement au bien fondé du témoignage des mystiques étudiés, et du sérieux de leur expérience respective. Il s'agit de Saint Thérèse d'Avila, de Mme Guyon et de Suso. Cet auteur met en avant l'intuition, comme étant une source de connaissance immédiate d'une réalité, face à la connaissance discursive incapable de ne jamais l'atteindre.

Pour Bergson, le mysticisme s'oppose radicalement à la « fonction fabulatrice » des religions, car contrairement à cette dernière, le fait mystique n'est pas une invention, une histoire. C'est au contraire une expérience vécue, une percée directe des desseins du créateur. Bergson s'insurge contre les thèses psychologiques qui font des mystiques des désaxés, des personnes déséquilibrées mentalement. Bien au contraire, son étude a démontré la rationalité qui accompagne le discours des véritables mystiques ainsi que leur action dans le monde. Dans l'analyse de Bergson on retrouve les arguments principaux de H. Delacroix qui légitiment ce type d'expérience.

Dans les *Deux sources* Bergson démontre tour à tour l'insuffisance du mysticisme grec, du bouddhisme, du brahmanisme, ces différents types de mysticisme n'auraient pas réussi à atteindre leur véritable dimension, bien qu'ayant fourni un effort considérable pour dépasser le seuil de l'intellectualisme²². Bergson constate dans la philosophie de Plotin un épanouissement de la dialectique en mystique. Il ne faut cependant pas oublier que selon Bergson les mystiques chrétiens sont supérieurs aux autres types de mystiques²³, et par conséquent malgré les correspondances indéniables entre ces deux philosophes, les idées mystiques de Bergson sont aussi très proches de l'hermétisme chrétien et de la théosophie allemande.

Le philosophe décrit l'évolution de la religion vers le mysticisme comme une chaîne partant du dyonisme, puis de l'orphisme, pour aboutir ensuite au pythagorisme, au platonisme et enfin au mysticisme alexandrin. Ce type de mysticisme n'est cependant pas complet, il lui manque quelque chose.

Bergson est très proche des rosicruciens dans sa préférence pour le christianisme et les mystiques chrétiens. En effet, ces spécialistes démontrent la nécessaire prolifération des différentes religions, comme des étapes obligatoires, et dont le dépassement n'est non pas moins rendu nécessaire par le religion du Christ²⁴ :

« Ces religions étaient des degrés que l'homme devait franchir afin de se préparer pour la venue du Christ. (...) Comme le principe fondamental d'une Religion de Race est la séparation, la recherche des intérêts personnels aux dépens d'autres hommes et d'autres nations, il est évident que poussé à son extrême limite, il doit nécessairement avoir une tendance de plus en plus destructive et frustrer finalement le but de l'évolution, s'il n'est pas suivi d'une religion plus constructive. (...) Par conséquent, les religions séparatives du Saint-Esprit doivent faire place à la religion unifiante du Fils, qui est la Religion chrétienne. »

²² Ibid. p. 234.

²³ Bergson ne fait pas de référence à l'islamisme.

²⁴ Voir *La cosmogonie des Rose-Croix*, chap. XV, p. 425.

Il pense que le Saint-Esprit est à l'origine de toutes les religions, qu'elles ont par conséquent une raison d'être, mais qu'elles sont en même temps vouées à laisser place à celle qui les résume toutes, à savoir le christianisme. Le philosophe adopte un état d'esprit semblable aux rosicruciens, en affirmant la supériorité de la religion du Christ. Son aspect universel témoignant en effet de sa vérité.

Le véritable mystique est par essence acteur et créateur, la dimension de l'amour universel est également primordiale dans ses actes et dans son discours²⁵. Tels sont les critères du mystique complet, c'est-à-dire aboutit²⁶ : "Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens". Ce type de mysticisme est étudié par Bergson selon sa forme et son fond ; conformément à H. Delacroix, il refuse d'admettre le préjugé communément admis, qui fait du mystique un dérangé, un fou, un déséquilibré²⁷ :

« Quand on prend à son terme l'évolution intérieure des grands mystiques, on se demande comment ils ont pu être assimilés à des malades. »

Même si Bergson reconnaît l'aspect hors norme des états dans lesquels sont plongés ces êtres exceptionnels, il s'aperçoit que ces extases sont transitoires, elles précèderaient un stade supérieur de conscience. Il rattache ces transformations nerveuses à celles que l'on rencontre chez les hommes de génie, et notamment chez les musiciens²⁸. Le moment de l'extase est prépondérant chez les mystiques contemplatifs, mais cette étape est vouée à être dépassée par les mystiques créateurs ou créatifs dont l'objectif consiste à « transformer radicalement l'humanité en commençant par donner l'exemple »²⁹.

Bergson poursuit en ces termes³⁰ :

« Pour franchir l'intervalle entre la pensée et l'action il fallait un élan, qui manqua. Nous trouvons cet élan chez les prophètes : ils eurent la passion de la justice, ils la réclamèrent

²⁵ Ibid. p. 238.

²⁶ Ibid. p. 240.

²⁷ Ibid. p. 241.

²⁸ Ibid. p. 261.

²⁹ Ibid. p. 253. Voir également sa conférence du 6 mai 1916, in *Mélanges*, p. 1235, & 166.

³⁰ Ibid. p. 255.

au nom de dieu d'Israël ; et le christianisme, qui prit la suite du judaïsme, dut en grande partie aux prophètes juifs d'avoir un mysticisme agissant, capable de marcher à la conquête du monde. »

Le philosophe fait le constat d'une évolution entre le prophétisme juif, qui est propédeutique mais exclusif et réservé aux hommes, et le mysticisme chrétien, universel et donc valable pour les hommes et les femmes. Le véritable mystique est un modèle pour ses concitoyens, un moteur qui entraîne les hommes à s'élever au-dessus de leur simple condition de mortel. Les mystiques sont des hommes et des femmes d'action "d'un bon sens supérieur"³¹. Ils se caractérisent par leur originalité spontanée, et par les nombreux points communs relatifs à leur état physique (extases) et leurs révélations. Ils seraient capable de marquer de façon indélébile « la mémoire de l'humanité » de part leur rôle de leader au sein des sociétés « civilisées ». Bergson remarque que les âmes mystiques apparaissent uniquement dans ce type de société, elles seraient inutiles ailleurs car leur impact n'en serait que trop restreint.

Böhme correspond trait pour trait au type de mystique prisé par Bergson, il est chrétien, créateur, et son héritage parmi les philosophes et autres poètes, peintres et intellectuels le placent parmi les plus grands. On pourrait donc se demander pour quelles raisons Bergson ne l'évoque pas. Pouvait-il vraiment ignorer son existence ? Cela semble peu probable.

Le philosophe français mentionne surtout les mystiques catholiques, ce qui est surprenant étant donné ses affinités avec le protestantisme³².

2) L'intérêt du fait mystique inhérent au christianisme pour le philosophe et pour la philosophie : la moralité, la connaissance de Dieu et ses relations avec l'homme

Le rapport du philosophe au fait mystique n'est pas équivalent à celui qu'il entretient avec un fait scientifique, et ce pour des raisons évidentes de preuves concrètes,

³¹ Ibid. pp. 259 et 261.

³² Cf. R. Violette, opus cité. chap. 4. note 43. p. 225

matérielles. L'expérience mystique ne peut pas donner de certitude comparable aux certitudes scientifiques. En revanche, l'accumulation d'expériences analogues additionnées les unes aux autres aboutissent à une quasi-certitude. Bergson utilise une méthode spécifique et adaptée à ce genre de phénomènes : la méthode de recoupement. Selon Bergson la métaphysique doit suivre le chemin, ou le modèle de la science³³ :

« ...la métaphysique, comme la science, progressera par accumulation graduelle de résultats acquis, au lieu d'être un système complet, à prendre ou à laisser, toujours contesté, toujours à recommencer. »

Bergson est persuadé que le mysticisme représente un outil indispensable pour le philosophe et la philosophie, "un auxiliaire puissant de la recherche philosophique"³⁴. A quel sujet ? En ce qui concerne la métaphysique d'une manière générale : pour approfondir la nature de Dieu, et afin de saisir le sens de la vie. Pour Bergson les mystiques ont un rôle déterminant à jouer pour l'évolution de l'homme lui-même³⁵ :

« Sur la terre, en tout cas, l'espèce qui est la raison d'être de toutes les autres n'est que partiellement elle-même. Elle ne penserait même pas à le devenir tout à fait si certains de ses représentants n'avaient réussi, par un effort individuel qui s'est surajouté au travail général de la vie, à briser la résistance qu'opposait l'instrument, à triompher de la matérialité, enfin à retrouver Dieu. Ces hommes sont les mystiques. Ils ont ouvert une voie où d'autres hommes pourront marcher. Ils ont par là-même, indiqué au philosophe d'où venait et où allait la vie. »

Les mystiques chrétiens, surtout, sont incontournables lorsqu'il s'agit de philosophie et en particulier de métaphysique. Leur discours est indispensable pour le philosophe, qui paradoxalement et à quelques exceptions près n'en n'a même pas conscience. Ils sont capables de voir directement, instantanément, certaines vérités que le philosophe met très longtemps à trouver, quand il trouve. Il s'embourbe souvent dans des raisonnements

³³ Ibid. p. 263.

³⁴ Ibid. p. 266.

³⁵ Ibid. p. 274.

stériles, et tourne en rond sur des problèmes moraux, anthropologiques et métaphysiques. Dans les *Deux sources*³⁶, Bergson affirme que le passage du clos à l'ouvert a été rendu possible par le christianisme, et non par la philosophie. La notion de fraternité et d'universalité n'a pas été découverte avant l'enseignement du christianisme. Les morales de type intellectuel ou philosophique ont échoué à expliquer l'emprise de la morale sur les âmes humaines, la raison n'est pas à l'origine de la moralité. Bergson reproche aux philosophes de déduire de la rationalité d'un acte morale, son origine forcément rationnelle. Ce n'est pas parce qu'une action est conforme à la raison qu'elle en découle forcément, Kant est ici explicitement visé³⁷. Celle-ci serait au contraire un don de Dieu, elle nous aurait été léguée par des hommes d'exception, les mystiques³⁸ :

« Ajoutons qu'il y a derrière elle les hommes qui ont rendu l'humanité divine, et qui ont imprimé ainsi un caractère divin à la raison, attribut essentiel de l'humanité. »

Bergson émet des critiques sur la vision philosophique traditionnelle de Dieu. Les philosophes ne saisissent rien au Dieu véritable, Il n'est pas à comprendre de façon rationnelle et intellectuelle mais intuitivement. Sur ce point Bergson rejoint encore Berdiaev, il démontre en quoi le véritable mysticisme apporte des réponses philosophiques tout en éludant les faux problèmes posés par la métaphysique, il va droit à l'essentiel³⁹ :

« (...)le mystique ne s'inquiétera pas davantage des difficultés accumulées par la philosophie autour des attributs "métaphysiques" de la divinité ; il n'a que faire de déterminations qui sont que des négations et qui ne peuvent s'exprimer que négativement ; il croit voir ce que Dieu est, il n'a aucune vision de ce que Dieu n'est pas. C'est donc sur la nature de Dieu, immédiatement saisie dans ce qu'elle a de positif, je veux dire de perceptible aux yeux de l'âme, que le philosophe devra l'interroger. »

³⁶ Cf. chap. I, pp. 77-78.

³⁷ Cf. *Les deux sources*, pp. 86-87

³⁸ Ibid. pp. 67-68.

³⁹ Ibid. p. 267.

Böhme, Berdiaev et Bergson vont dans le même sens quand ils critiquent la théologie négative, la supériorité du mystique sur le métaphysicien vient de là. Même si les révélations des mystiques vue leur nature spirituelle ne peuvent fournir de preuve matérielle irréfutable, l'accumulation des expériences est susceptible d'apporter une quasi certitude. Bergson fait allusion à ce qu'il appelle « la méthode de recoupement ». Elle consiste à additionner les expériences bout à bout pour aboutir à un fait qui s'approche de la vérité, le procédé est identique dans le domaine de la psychologie expérimentale⁴⁰.

3) Critique des présupposés et des méthodes philosophiques en métaphysique

Bergson critique la façon dont les philosophes se fourvoient dans des problématiques métaphysiques arbitraires et fausses, leurs raisonnements sur les preuves de l'existence de Dieu et de l'âme seraient, à ses yeux, erronés. D'une façon générale leur méthodologie est inversée (p. 278), au lieu de partir de l'expérience pour remonter à Dieu, ils font l'inverse, ils se basent sur des définitions intellectuelles subjectives et en déduisent la nature de Dieu. Par conséquent il est impossible de remettre en cause leurs démonstrations. Il en est de même pour tout ce qui concerne les problèmes métaphysiques⁴¹ :

« On peut, avec Platon, poser *a priori* une définition de l'âme qui la fait indécomposable parce qu'elle est simple, incorruptible parce qu'elle est indivisible, immortelle en vertu de son essence. De là on passera, par voie de déduction, à l'idée d'une chute des âmes dans le Temps, puis à celle d'une rentrée dans l'éternité. Que répondre à celui qui contestera l'existence de l'âme ainsi définie ? »

Il est impossible de remettre en cause une telle définition car on ne peut pas démontrer que les postulats sont faux, l'inverse est également valable, il est impossible de les prouver. Par conséquent les argumentations des philosophes ne sont pas valables. Ceux-

⁴⁰ *Les deux sources*, pp. 335-336.

⁴¹ *Ibid.* pp. 278-279

ci ont en général tendance à intellectualiser les questions métaphysiques, qui sont en réalité à comprendre comme des phénomènes vivants. Les métaphysiciens s'égarent depuis l'antiquité. Le double avantage des mystiques est qu'ils témoignent d'un phénomène vivant et non statique, et qu'ils sont les seuls habilités à partir « d'en haut » pour parler de Dieu et des âmes. Ils sont les témoins d'une expérience vécue, ils parlent en connaissance de cause, sur la base d'une « intuition mystique »⁴² :

« Si le mysticisme est bien ce que nous venons de dire, il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu. »

Par sa remarque Bergson montre que quelque chose dépasse la rationalité dans la quête de la vérité, l'intuition serait cette faculté qui illumine l'intelligence et qui favorise l'accès au divin. Il pense que l'intelligence seule est incapable de prouver quoi que ce soit en matière de métaphysique, contrairement à l'intuition qui permet aux hommes d'exception de percevoir directement la nature de Dieu et des âmes. Böhme, comme le souligne Boutroux⁴³, dénonçait aussi la méthode des philosophes et des théologiens, inadaptée au phénomène étudié :

« Seule, une méthode vivante peut nous faire pénétrer dans les mystères de la vie. »

La méthode doit être conforme à l'objet qu'elle examine, sous peine de passer à côté de la vérité. Cette idée aurait pu être exprimée en ces termes par Bergson lui-même. Böhme, reprochait aux théologiens leur incapacité à pénétrer les mystères divins à cause de leur tendance de plus en plus prononcée surtout depuis la mort de Luther, à vouloir rationaliser la Lettre de la *Bible*. Les disputes théologiques déclenchées par cette tendance ne firent que provoquer bon nombres d'inutiles querelles. Et, au lieu de rassembler les croyants, elles donnèrent lieu à des divisions internes au sein de la religion protestante. Quand il s'agit de connaître les mystères divins la *Vernunft* (raison

⁴² Cf. p. 255.

⁴³ Opus cité, p. 219.

raisonnante) est impuissante, c'est pourquoi Böhme s'en méfie et en reconnaît les limites. Il émet une distinction entre la raison raisonnante et l'entendement, c'est-à-dire l'intelligence accordée par Dieu : la *Verstand*, sans toutefois les dresser l'une contre l'autre. Sans l'aide du divin, l'homme, et en particulier le théologien, est incapable de comprendre le véritable sens des *Ecritures*. La raison est aveugle et n'entend rien au sujet de la régénération⁴⁴. Elle ne peut qu'appréhender les phénomènes terrestres. Mais il ne faut pas se méprendre, Böhme ne rejette pas la raison pour autant, il n'est pas un adversaire acharné de cette puissance humaine, comme semble le croire Heinz R Schmitz⁴⁵.

Il s'insurge contre la « raison morte » qui prétend se passer de l'expérience, c'est contre les préjugés qu'il se pose. La rationalité de Böhme est une rationalité supérieure, c'est-à-dire transcendante. Il s'agit d'une « rationalité vivante, enracinée dans l'expérience »⁴⁶. La raison est utile voire nécessaire, mais cette faculté est limitée en ce qui concerne la connaissance métaphysique. Elle est surpassée par l'intelligence qui nous est accordée par l'Esprit Saint⁴⁷. La gnose dont se réclame Böhme, loin d'être une hérésie annonce à l'homme qu'il a la possibilité de connaître réellement les mystères divins. La foi nous interdit l'accès au savoir métaphysique dans notre condition de mortels, alors que la gnose confirme l'espoir prédit par la foi. Cette connaissance sacrée qu'est la gnose ne peut nous être délivrée qu'avec la seconde naissance, toutefois elle relative dans le sens où l'on ne pourra jamais connaître ce qu'est l'*Ungrund*. Ce savoir sacré est asymptotique, Böhme, à l'instar des kabbalistes, est persuadé que l'homme a le pouvoir, avec l'aide du Saint Esprit, de parfaire sa connaissance de Dieu dans le temps. Pour ce faire, Böhme invite son lecteur à se connaître lui-même afin de connaître Dieu et d'être plus juste avec autrui⁴⁸.

Les scientifiques commettraient bon nombre d'erreurs dans leurs analyses des phénomènes psychiques, et Bergson déclare en connaître la cause. A de nombreuses

⁴⁴ *De la signature*, chap. 7, verset, 78.

⁴⁵ Voir les actes du colloques sur JB en 1979 par le CIRC de Chantilly.

⁴⁶ Nicolescu, *La science, le sens et l'évolution, essai sur Jacob Böhme*, p. 26.

⁴⁷ Böhme et Pascal se rejoignent sur ce point quand ils proclament l'abandon de la raison en vue d'une ouverture à un au-delà transcendant, comme étant l'acte le plus raisonnable qu'il soit.

⁴⁸ *De la triple vie de l'homme*, voir le chapitre consacré à ce sujet.

reprises, il fait ce constat des égarements commis à l'encontre de ce type de recherche lorsqu'on applique aux objets qu'elle étudie des méthodes de la science traditionnelle. En effet, il dénonce l'absurdité tant des philosophes que des scientifiques, absurdité qui consiste à transposer une méthode d'investigation scientifique sur des phénomènes spirituels⁴⁹ :

« L'intelligence humaine a pu en effet, dans l'intervalle, faire légitimer par la science et investir ainsi d'une autorité incontestée son habitude de tout voir dans l'espace, de tout expliquer par la matière. Se porte-t-elle sur l'âme ? Elle se donne une représentation spatiale de la vie intérieure ; elle étend à son nouvel objet l'image qu'elle a gardé de l'ancien (...). »

D'où les nombreuses méprises qui auraient une origine historique, la science ayant commencé par se pencher sur l'étude de la matière, elle a négligé l'étude expérimentale de l'esprit. L'aspect subjectif de l'expérience mystique gêne particulièrement les scientifiques, leur critique du subjectif est effectivement valable pour des faits matériels, mais non pas pour des phénomènes de l'esprit qui sont par définition à la fois personnels et non mesurables.

Tout en reconnaissant paradoxalement la nécessité de cette primauté chronologique de l'étude de la matière par la science, Bergson en dénonce les dérives, non seulement eut égard à la connaissance de l'âme, mais également dans son rapport avec le corps. Dans son allocution à la SPR, le philosophe se demande ce que serait la science aujourd'hui si elle avait commencé par l'étude de l'esprit, il est étonnant de comparer ce texte avec celui de Böhme dans *L'aurore naissante*⁵⁰, il mérite d'être rapporté tant il est similaire au discours de Bergson :

« Si nos philosophes et nos docteurs n'avaient pas marché continuellement dans la voie de l'orgueil ; mais qu'ils eussent suivi les traces des prophètes et des apôtres, il y aurait dans le monde une autre doctrine et d'autres sciences. »

⁴⁹ *Les deux sources*, p. 334.

⁵⁰ Voir le chap. XVIII, verset 80, p. 302.

Les philosophes en restent aux spéculations abstraites, quant aux mystiques ils partent d'une expérience personnellement vécue, sur du concret ; par conséquent ils sont plus proches de la vérité de Dieu et donc de la vie. Bergson n'hésite pas à dire que le mystique est supérieur au philosophe et au théologien dans le domaine de la métaphysique car il va directement à l'essentiel. Böhme incarne le type du mystique chrétien dont parle Bergson, il est non seulement un modèle pour l'humanité, mais ses révélations lui ont également permis d'être à l'origine d'une philosophie originale (philosophie de la nature et métaphysique) qui a inspiré des grands noms de la poésie, de la philosophie et des sciences à travers le monde et le temps. Bergson est très proche de Berdiaev sur ce point, ils ont effectivement perçu tous deux la valeur de ce type de discours pour la philosophie d'une part, et pour l'humanité tout entière d'autre part.

La critique de la religion statique a un but très précis, celui de faire prendre conscience de la valeur subjective des religions et spiritualités, le mysticisme chrétien au contraire prône un discours non pas inventé mais basé sur du vécu, un discours universel, créateur et libérateur. J. L. Vieillard-Baron⁵¹ a mis en avant cette idée :

« La religion des mystiques rompt le cercle qui enchaîne l'individu à la société et à la répétition.

L'élan religieux du mysticisme est pensé par Bergson à partir de l'élan vital, à savoir l'espèce biologique où l'élan de la vie est passé le mieux, le saint et le héros sont le triomphe de l'humanité sur la nature. »

Le mysticisme est un cas particulier des facultés psychiques qui se manifestent en l'homme. Celles-ci servent à illustrer de façon rationnelle et donc universelle que l'esprit a une vie réelle et indépendante du corps. Ainsi, Bergson a préféré se placer sur le terrain de la raison plutôt que celui de la religion pour démontrer l'indépendance de l'esprit par rapport au corps. J. L. Vieillard-Baron mentionne cet attrait de Bergson pour

⁵¹ Voir son article « Bergson et la religion » in *Revue philosophique*, n° 4, pp. 511-512.

tout ce qui est original voire exceptionnel⁵² :

« Les recherches de Bergson le portait à prendre en compte des expériences exceptionnelles, comme la communication parapsychique, la vision panoramique des mourants, les visions et apparitions. En fait, tout ce que le rationalisme vulgaire écarte comme irrationnel et insensé n'est pas écarté par Bergson dans l'analyse des faits. »

Il est vrai que la spécificité de Bergson est la prise en considération de ce type de faits dans le but d'en tirer des conséquences et des certitudes philosophiques voire scientifiques.

Voyons quels sont les enjeux de ces recherches pour la philosophie et dans le lien qu'elles entretiennent avec Jacob Böhme.

⁵² Ibid. p. 514.

Chapitre II

Les recherches de Bergson sur les facultés spirituelles « paranormales » de l'homme : preuves de l'indépendance de l'esprit et de sa survivance

Les recherches de Bergson sur le psychisme n'ont *a priori* aucun rapport avec la théosophie de Jacob Böhme. Cependant, ce lien existe, comme l'indique implicitement la conclusion des *Deux sources*. La science de l'esprit a une visée anthropologique, elle a pour but de dévoiler à toute l'humanité le véritable sens de la vie, telle est d'ailleurs semble-t-il la visée de la philosophie. Les écrits de Böhme n'ont pas d'autre intention que de pousser les hommes à cette conversion spirituelle qui les rapprochera de Dieu et qui leur permettra de mieux se connaître eux-mêmes. A ce sujet la note suivante de B. Méheust mérite d'être rapportée⁵³ :

« Bergson semble considérer, suivant en cela la théologie chrétienne, que les phénomènes psychiques sont une manifestation inférieure du mysticisme. Mais à ses yeux la métapsychique présente l'avantage d'une approche objective et méthodique ; elle servira de relais et permettra de modifier complètement l'image que l'homme se fait de lui-même. »

Cette science pourrait démontrer de façon rationnelle que l'homme n'est pas seulement destiné à une vie matérielle, mais que par son esprit, il est un être spirituel. Les enjeux anthropologiques et morales de cette assertion sont de taille, nous allons le constater ultérieurement.

Un certain engouement pour les sciences psychiques émergea en France dans le courant du XVIII^e siècle avec la découverte de Mesmer, et celle du Marquis de Puységur relative au magnétisme animal et au « somnambulisme provoqué », appelé également « sommeil magnétique ». Puis au XIX^e siècle les travaux spirites du médecin français

⁵³ Opus cité, note 1. p. 253.

Hyppolite Léon Denisard Rivail alias Allan Kardec, mondialement connu, ont contribué à développer l'attrait de certains scientifiques français pour les phénomènes psychiques, dits paranormaux comme le spiritisme. En parallèle au courant positiviste, une vague occultiste s'est donc développée en France, à laquelle Bergson n'est pas resté indifférent. Son intérêt précoce pour les phénomènes psychiques serait aux l'affirmation de B. Méheust, un « secret de polichinelle », pourtant il ne s'en est jamais caché, comme cela transparaît dans tous ses ouvrages et conférences. On aurait donc tort de croire que ces recherches soient secondaires, bien au contraire, elles s'inscrivent en premier plan dans son étude de la psyché, ce fait n'a pas échappé à C. Pernot⁵⁴ :

« Nous croyons maintenant être en mesure d'affirmer que la « science psychique » fut l'objet d'un intérêt constant de la part de Bergson et qu'elle trouve, dans sa doctrine et ses conceptions méthodologiques, des justifications profondes, les plus profondes sans doute, qu'on lui ait jamais fournies. »

Loin d'être un passe temps ou de simples digressions, les recherches de Bergson représentent au contraire le fondement de sa philosophie, au niveau méthodologique et doctrinal. B. Méheust rejoint l'analyse de C. Pernot, il a perçu que malgré sa supériorité spirituelle, le mysticisme arrive en second plan dans la transformation de l'humanité exigée par Dieu, par rapport aux vérités découvertes par la recherche métapsychique, dont le mysticisme n'en serait au fond qu'un cas particulier⁵⁵. Les êtres mystiques sont effectivement rares dans l'histoire de l'humanité, alors que tous les êtres humains sont capables de comprendre les résultats obtenus par les sciences psychiques. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'argumentation de B. Méheust⁵⁶ au sujet de l'infériorité des manifestations de cette science par rapport au mysticisme. A propos de la conclusion des *Deux sources* il confirme cet état de fait⁵⁷ :

« Or, pourtant le texte est sans équivoque : c'est bien sur la métapsychique que le

⁵⁴ Opus cité. p. 17.

⁵⁵ Ibid. p. 253.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

philosophe clôt sa pensée ; c'est bien à la métapsychique, plus qu'au mysticisme proprement dit, qu'il confie le rôle de transformer l'humanité, de dilater sa vision du monde. »

Dans son article, C. Pernot⁵⁸ évoque ce point en commentant la fin des *Deux sources* :

« Certes, le surgissement d'un génie mystique reste la solution idéale, celle qui serait en tous points souhaitable. Mais si on peut, si même on doit espérer la venue d'un héros moral, celle-ci est incertaine et son échéance indéterminée. Or il est essentiel que l'humanité amorce le plus tôt possible la conversion qui la protégera des pires catastrophes. »

Par cette conclusion, Bergson nous invite à réagir par nous-mêmes, au plus vite, au lieu d'attendre l'intervention d'un hypothétique nouveau Messie, et ce pour pallier les désordres engendrés par le modernisme de notre civilisation. L'homme a les capacités de s'élever au dessus de sa condition basement matérielle. Pour ce faire, il devrait se pencher sur les découvertes effectuées par la métapsychique pour constater par lui-même que la vie ne se réduit pas à la simple satisfaction de nos besoins et de nos désirs quotidiens. Ces découvertes pourraient avoir par conséquent une conséquence métaphysique et morale de taille : elles permettraient aux hommes de connaître leur véritable destinée, elles pourraient favoriser une prise de conscience universelle sur sa véritable vocation spirituelle. Tel est le sens du dernier paragraphe des *Deux sources*, Bergson fonde tous ses espoirs sur les progrès de cette nouvelle science, pour pallier le manque de spiritualité dû à l'incapacité des religions à solutionner les problèmes engendrés par l'industrialisation massive de nos sociétés modernes.

Voyons en quoi consiste ces recherches ainsi que leurs résultats, non seulement dans la philosophie de Bergson mais également dans le rapport qu'elles entretiennent avec la théosophie de Jacob Böhme.

I) La télépathie et la télésthésie : preuve de l'indépendance de l'esprit et du corps,

⁵⁸ Ibid. p. 3.

Dans *Matière et mémoire* Bergson cherche à mettre en avant deux idées principales et convergentes : l'indépendance de l'esprit par rapport au corps ; ainsi que les différents états de la conscience selon notre attention à la vie active quotidienne. En récusant le parallélisme psycho-physique, le philosophe a d'abord démontré que la conscience n'est pas un produit du cerveau, que si l'esprit est indépendant du corps il peut par conséquent lui survivre. Cependant à cette époque Bergson n'avait pas encore de certitude scientifiquement fondée sur tous les phénomènes psychiques « paranormaux ». C'est donc en approfondissant la question des relations entre l'âme et le corps qu'il est parvenu à démontrer progressivement et de façon expérimentale certains faits relatifs à l'indépendance de l'esprit et à sa puissance.

Mais c'est surtout à partir de 1912 qu'il avoue officiellement croire en la réalité du phénomène de la télépathie. Le terme de télépathie est nouveau à cette époque, ce néologisme a été créé par Myers membre de la SPR, il semblerait que Bergson l'ait admis tel quel. C. Pernot⁵⁹ en rappelle la définition : la télépathie désigne dans son sens étymologique une « sympathie à distance », et au niveau des faits la « transmission des pensées et des sentiments d'un esprit à un autre sans l'intermédiaire des organes des sens. ». Toujours selon Myers, la télésthésie est une forme de télépathie, elle signifie « sensation à distance », il s'agit pour un sujet de percevoir une scène à distance et d'en ressentir les sensations comme s'il y était. Bergson relate dans sa conférence « Fantômes de vivants »⁶⁰ le cas d'une femme qu'il a personnellement rencontré lors d'une soirée, elle dit avoir vécu de loin la mort de son mari, en la racontant dans les moindres détails, ce qui a été vérifié *a posteriori*. Le philosophe pense que cette veuve a effectivement eu une prémonition de la mort de son mari, l'esprit de celui-ci aurait envoyé inconsciemment à sa femme les images des circonstances de son décès.

La télépathie et la télésthésie constitueraient des preuves de la survivance de l'esprit, cette veuve aurait en effet vu à distance la fin tragique de son époux, sans y assister. Ce cas parmi tant d'autres montre que l'esprit a une vie propre, indépendante du corps.

⁵⁹ Ibid. pp. 7-8.

⁶⁰ Cf. pp. 67-68.

Telle est la conclusion de Bergson.

B. Méheust pense que les écrits de Bergson doivent être lus selon une double perspective, ce fait n'est d'ailleurs pas passée inaperçu⁶¹ :

« Beaucoup de ses problèmes principaux, on y reviendra, ont une double face, ils sont passibles d'une double lecture, qu'on les aborde selon une perspective universitaire classique, ou avec un regard aiguisé par la fréquentation du dossier de la métapsychique. C'est ainsi que *Matière et mémoire*, aux yeux du psychiste, cherche avant tout à penser la question de la télépathie et celle de la survie. »

A propos des *Deux sources*, C. Pernot et B. Méheust ont vu que l'aspect décisif et significatif de la conclusion de cet ouvrage, Bergson confirme sa croyance en la télépathie, il se fie pour cela comme à son habitude, aux résultats obtenus⁶² :

« Bornons-nous à dire, pour ne parler que de ce qui nous semble le mieux établi, que si l'on met en doute la réalité des « manifestations télépathiques » par exemple, après les milliers de dépositions concordantes recueillies sur elles, c'est le témoignage humain en général qu'il faudra déclarer inexistant aux yeux de la science : que deviendra l'histoire ? »

Pour Bergson les nombreux témoignages examinés et vérifiés attestent de la réalité de ces phénomènes paranormaux. Après des années d'études, le philosophe considère que la télépathie est le phénomène le plus avéré, les témoignages sont par conséquent aussi valables que les récits historiques. Si on remet en cause ces preuves, alors il faudra aussi remettre en question tous les témoignages relatifs à l'histoire. Cette spécificité bergsonienne n'a pas échappée à C. Pernot et à B. Méheust, ces deux auteurs ont remarqué que les dernières pages des *Deux sources* n'ont généralement pas été comprises comme il se doit. Bergson était membre de la « Society for Psychical

⁶¹ Ibid. p. 244.

⁶² Cf. p. 337.

Research » dès 1909, et élu Président en 1913. C. Pernot insiste sur le fait que dès 1910 Bergson se positionne de façon officielle en faveur de la réalité de certains phénomènes psychiques, il ne les remettra jamais en question, au contraire ses recherches ne feront que confirmer son intuition de départ⁶³ :

« L'année 1910 doit donc être considérée comme une date charnière : à partir de ce moment les prises de position en faveur de la « recherche psychique » se multiplient : la conférence, *La conscience et la vie* (1911) dans laquelle il est fait allusion à la valeur de la recherche psychique précède l'adresse présidentielle à la S.P.R de 1913 (...). »

Bergson s'en tient aux preuves, il ne s'agit pas de croyance au sens religieux ou naïf du terme, il est question de faits, il se base sur ces faits pour affirmer l'existence de certains phénomènes spirituels dits paranormaux. Quels sont-ils exactement ? Il s'agit essentiellement de la télépathie et du spiritisme. Dans la conférence « *Fantômes de vivants* » il affirme croire en la télépathie, pour prouver ce genre de phénomènes une méthode spéciale et adaptée est requise, il s'agit de la méthode juridico-historique des témoignages. En s'adressant aux membres de la SPR il compare les preuves des phénomènes psychiques aux faits historiques⁶⁴ :

« (...)force vous est de recourir à une méthode toute différente, qui tient le milieu entre celle de l'histoire et celle du juge d'instruction. L'hallucination véridique remonte-t-elle au passé ? vous étudiez les documents, vous les critiquez, vous écrivez une page d'histoire. Le fait est-il d'hier ? vous vous procédez à une espèce d'enquête judiciaire ; vous vous mettez en rapport avec les témoins, vous les confrontez entre-eux, vous vous renseignez sur eux. Pour ma part, quand je repasse dans ma mémoire les résultats de l'admirable enquête poursuivie inlassablement par vous pendant plus de trente ans, (...) je suis porté à croire à la télépathie, de même que je crois, par exemple, à la défaite de l'Invincible Armada. »

⁶³ Ibid. p. 7.

⁶⁴ In *L'énergie spirituelle*, pp. 65-66.

La méthodologie employée dans ce type de recherche n'est évidemment pas identique à celle mise en œuvre dans les sciences dures, car l'objet étudié n'est pas matériel. Le chercheur est obligé de procéder par des recoupements. Bergson regrette le fait que la plupart des scientifiques rejette par orgueil ce types de preuves, il déplore cet état d'esprit des savants⁶⁵ :

« De ce que la « recherche psychique » ne peut pas procéder comme la physique et la chimie, on conclut qu'elle n'est pas scientifique ; et comme le « phénomène psychique » n'a pas encore pris la forme simple et *abstraite* qui ouvre à un fait l'accès du laboratoire, volontiers on le déclarerait irréel. »

Outre, la télépathie et la télésthésie, qui témoignent en la faveur de l'indépendance de l'esprit par rapport au corps, Bergson se réfère à un autre type de phénomènes psychiques beaucoup plus controversé : le spiritisme.

II) Le spiritisme : ou la question de la survivance de l'âme

La conférence sur « L'âme et le corps » prononcée le 28 avril 1912, approfondit l'idée d'une existence indépendante de l'esprit. Contrairement aux philosophes qui ont l'habitude d'analyser l'essence de ces deux substances et de les opposer, Bergson se propose d'étudier uniquement leur rapport. Même s'il reconnaît lui-même l'impossibilité de prouver par l'expérience la survie de l'âme, dans cette conférence, la survivance peut tout de même se déduire de leur indépendance qu'il vient de démontrer⁶⁶ :

« Mais si, comme nous avons essayé de le montrer, la vie mentale déborde la vie cérébrale, si le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience, alors la survivance devient si vraisemblable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie, bien plutôt qu'à celui affirme (...) »

⁶⁵ *L'énergie spirituelle*, p. 66.

⁶⁶ Ibid. p. 59.

La survivance ne doit cependant pas être confondue avec l'immortalité, Bergson est empiriste, or pour prouver l'immortalité il faudrait pouvoir en témoigner personnellement.

Dans sa conférence parue dans *L'énergie spirituelle* intitulée « La conscience et la vie », prononcée le 29 mai 1911, Bergson conclue sur l'hypothétique existence d'un monde de l'au-delà, abritant les consciences dénuées de corps, et la possibilité future de le connaître⁶⁷ :

« S'il y a pour les consciences un au-delà, je ne vois pas pourquoi nous ne découvririons pas le moyen de l'explorer. Rien de ce qui concerne l'homme ne saurait se dérober de parti pris à l'homme. »

L'histoire a démontré que même ce qui nous paraît actuellement impossible à connaître, comme la composition chimique des planètes, ne le sera pas forcément dans le futur. Il prend comme exemple Auguste Comte, celui-ci avait condamné par avance cette possibilité, à tort. Il en est de même pour le monde de l'au-delà, le fait de ne pas pouvoir le sonder dans le présent n'indique pas que ce sera toujours ainsi.

Depuis *Matière et Mémoire* et jusqu'aux *Deux sources*⁶⁸ Bergson admet la possible existence d'un au-delà, lieu de vie des consciences ou esprits désincarnées. Il en appelle à l'expérience qui doit être à l'origine des recherches, plutôt qu'une somme de postulats philosophiques arbitraires de type platoniciens ou kantien. Le constat de certains phénomènes psychiques « paranormaux » inexplicables par la science nous permet d'admettre l'existence de certains faits, comme la télépathie ou la survivance de l'âme⁶⁹ :

« De cet approfondissement expérimental nous concluons à la possibilité et même à la probabilité d'une survivance de l'âme, puisque nous aurons observé et même touché du

⁶⁷ Cf. *L'énergie spirituelle*, p. 27.

⁶⁸ Cf. pp. 279-282.

⁶⁹ Cf. *Les deux sources*, p. 280.

doigt, dès ici-bas, quelque chose de son indépendance par rapport au corps. »

Si ce monde existe, alors l'homme devrait pouvoir le connaître un jour ou l'autre. Dans sa thèse sur Bergson, R. Violette soulève à maintes reprises l'aspect théosophique de sa philosophie, notamment en ce qui concerne ses références à un monde de l'au-delà, relevées dans cette conférence de 1911⁷⁰ :

« Notons le terme—théosophique ou religieux—d' 'ici-bas' ; notons surtout la dernière image qui évoque, comme on voudra, l'eschatologie païenne ou la représentation spirite du monde des esprits (...). »

L'auteur fait référence à la théosophie de Mme Blavatsky et non à la théosophie allemande semble-t-il. Par ses recherches sur la survivances des esprits, Bergson se rapproche effectivement de ce type de théosophie « spirite ».

Le philosophe n'exclue pas la possibilité d'étudier scientifiquement un jour ce monde inconnu où vivent les âmes désincarnées, avec un objectif moral bien précis, R. Violette l'a parfaitement cerné⁷¹ :

« Cet au-delà, pense Bergson, n'est pas sans relation avec la métaphysique, la métapsychique et —ajoutons-le, comme la conclusion de la *Conscience de la vie* nous y invite—la morale. (...) Avec la métaphysique, d'abord, parce que le 'principe supérieur' qui règne sur cet au-delà semble bien pouvoir d'identifier (au moins en partie) avec l'élan vital, puisque les âmes qui survivent sont censées être engagées, elles aussi, dans une 'évolution créatrice'. Avec la métapsychique, parce que Bergson pense sérieusement que cet au-delà n'est pas 'a priori', à l'abri des investigations de la 'science psychique'. Avec la morale, enfin, car, dans cet au-delà, c'est la valeur morale—on l'a vu—qui, agissant comme une force de la nature, répartit les âmes et leur assigne un certain plan spirituel, un certain degré métaphysique d'être et d'efficience. »

⁷⁰ R. Violette, *La spiritualité de Bergson, essai sur l'élaboration d'une philosophie spirituelle dans l'œuvre d'Henri Bergson*, J. F. Editions-Impressions, Toulouse, (1968). Cf. chap. 4. p. 191.

⁷¹ Ibid. p. 192.

R. Violette confirme nos propos, les recherches de Bergson qui admettent l'existence d'un monde parallèle : l'au-delà, sont en lien direct avec la métaphysique et la morale. Ses découvertes sur la survivance de l'âme donnent du crédit au discours du cordonnier de Görlitz concernant l'existence du monde des esprits. Elles impliquent également des conséquences morales (liées à la survie des âmes) sur la destinée humaine et sur le sens de la vie. La nécessité pour l'homme de prendre conscience que le but de son existence ne se résume pas à l'aspect matériel des choses, mais qu'il est au contraire voué à explorer sa vie spirituelle pour dépasser les obstacles dressés par la matière et ainsi s'élever moralement et spirituellement. Sa « croyance » en l'au-delà fait donc de Bergson un philosophe hermétiste. L'objectif de ses expérimentations et de ses recherches consiste à dévoiler ou à prouver de façon scientifique les facultés spirituelles enfouies en l'homme, il vise par ce fait à l'éveiller à la conscience de ses capacités afin de favoriser la transformation de l'humanité. En se référant lui aussi aux dernières pages des *Deux sources*, B. Méheust attire notre attention sur la place déterminante accordée à cette science par Bergson et sur les espoirs qu'il fonde à son sujet pour le bien et l'évolution de l'humanité⁷² :

« Il envisage la profonde 'réforme morale' à laquelle pourraient conduire une systématisation et un approfondissement des sciences psychiques. Que se passerait-il en effet si une science de l'invisible pouvait peu à peu se mettre en place et communiquer ses résultats à la masse des humains ? »

C. Pernot a aussi entrevu cette visée⁷³ :

« Ainsi, revaloriser la 'Science psychique' et l'utiliser comme un moyen pédagogique, en quelque sorte, pour contraindre les esprits exclusivement tournés vers la terre à 'regarder vers le ciel', tel paraît être l'intention des dernières pages des *Deux sources*...et l'ultime remède préconisé par Bergson aux maux dont souffre notre civilisation. »

⁷² Ibid. p. 252.

⁷³ In Revue de l'enseignement philosophique, 14, n° 3, année 1964.

En effet, le philosophe préconise les résultats de sciences psychiques comme autant de preuves de la survie de l'âme et par extension de l'existence de Dieu, elles confirment les révélations des mystiques de façon rationnelle. Leur point fort par rapport au mysticisme est qu'elles peuvent être éprouvées par tout un chacun, mais surtout elles sont susceptibles de favoriser une véritable conversion spirituelle plus que jamais nécessaire pour le bien de tous les hommes, de toutes religions confondues. C. Pernot conclue son article en ces termes⁷⁴ :

« Car au moment de présenter des solutions réelles aux problèmes moraux posés par notre civilisation, alors que le progrès moral collectif et peut-être même le salut de l'espèce sont en jeu, la philosophie bergsonienne ne propose aux hommes qu'une seule technique efficace, qu'une seule médiation assurée : le recours aux médiums. »

Cette phrase est surprenante, car cette idée de faire appel aux médiums paraît *a priori* totalement irrationnelle et indigne d'un philosophe ayant des prétentions scientifiques. Selon Bergson, les médiums seraient pourtant les seuls spécialistes à être capables de prouver par des faits concrets et donc de façon universelle les capacités psychiques surnaturelles de l'homme ; et par conséquent la survie de son âme, et ce, à défaut de nouveaux prophètes ou mystiques. Bergson nous invite à prendre en considération leurs messages afin d'avoir conscience de la réalité du monde de l'au-delà, et ainsi se convertir non pas à une quelconque religion, mais à la spiritualité. Il est persuadé que les résultats de ces recherches diffusés à l'ensemble de l'humanité pourraient changer la face du monde.

Les recherches de Bergson attestent de la bonne foi des révélations des grands mystiques chrétiens, et confirment qu'on devrait tous absolument les prendre au sérieux.

Le spiritisme est l'une des facettes de la recherche psychique, celle qui donne le plus lieu aux controverses, mais elle n'est pas la seule, Bergson se réfère en premier lieu, c'est-à-dire d'un point de vue chronologique, au somnambulisme et au magnétisme.

⁷⁴ Ibid. p. 18.

III)Le somnambulisme et le magnétisme : révélateurs de l'existence d'une part cachée et obscure du psychisme humain.

Bergson a commencé par étudier personnellement le phénomène de l'hypnose et du magnétisme, il a aussi longuement examiné les archives de la SPR. Après avoir lui-même expérimenté des personnes plongées en état d'hypnose à Clermont-Ferrand⁷⁵, ainsi que les phénomènes de télékinésie et d'ectoplasme produits par la médium Eusapia Paladino en compagnie de Pierre et Marie Curie, entre autres, il en est venu à en admettre la réalité. L'article de C. Pernot⁷⁶, et ses cours de Clermont-Ferrand⁷⁷, mettent en exergue son attrait pour ce type de phénomènes ; en 1886 par exemple, il consacra un article intitulé « De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme »⁷⁸.

B. Méheust attire notre attention sur l'importance de ce type de phénomènes psychiques dans les écrits du philosophe⁷⁹ :

« Ce serait l'objet d'un travail à part entière que de relever méthodiquement le rôle que le somnambulisme et l'hypnotisme, appelés au titre de métaphores, jouent dans les écrits de Bergson. En fait, la prose bergsonienne est traversée par ces images. Or on sait que la métaphore, loin d'être chez le philosophe un simple décor, participe au contraire au mouvement le plus profond de sa pensée. »

L'utilisation des métaphores du somnambulisme et de l'hypnose lui permet d'exprimer plus facilement ce qui est malaisé ou délicat à communiquer avec le langage conceptuel surtout en ce qui concerne ce type de faits. Elles lui servent par exemple à imaginer sa thèse d'une tension psychique qui se relâche⁸⁰ ou de ce même effort effort à l'œuvre dans la matière, il s'agit de l'élan vital stoppé, hypnotisé par la matière.

⁷⁵ Cf. son article « De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme », in *Mélanges*, pp. 333-341.

⁷⁶ Cf. « Spiritualisme et spiritisme chez Bergson » in *Revue de l'enseignement philosophique*, 14, n° 3, p. 4.

⁷⁷ Bergson, *Cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique*, Clermont-Ferrand, (1787-1788), PUF, Paris, (1999), 43^e leçon, pp. 277-280.

⁷⁸ Cf. *Bergson, Mélanges*, PUF, Paris, (1972).

⁷⁹ Opus cité. p. 244.

⁸⁰ Cf. *Le rire*, p. 10, 19.

J. L. Vieillard-Baron⁸¹ explicite cet usage des métaphores, dans son article intitulé « Bergson et la religion ». La métaphore de l'élan vital par exemple ne se limite pas à un simple procédé littéraire, elle aurait une fonction philosophique nécessaire quand il s'agit d'étudier certains faits scientifiques et pour exprimer des idées philosophiques. Elle permet de comprendre un phénomène vivant sans le figer dans des cadres de pensée trop rigides et donc inapte à rendre compte de son dynamisme. Cette volonté de saisir le réel dans son processus dynamique a des concordances avec le discours de Böhme.

Il existe un lien entre les découvertes de Bergson sur la part obscure de notre psychisme et la dialectique psychologique de Böhme relative à Dieu et à l'homme, et Hegel. J. L. Vieillard-Baron se propose de dépasser les idées reçues concernant les relations de Bergson à l'idéalisme allemand⁸² :

« Le rapport de Bergson à l'idéalisme n'est pas rapport de réception par Bergson de la pensée de Kant, Fichte, de Hegel, ni de Schelling. Bergson est trop philosophe, trop créateur pour être un historien scrupuleux de la philosophie. (...)Le rapport de Bergson à l'idéalisme allemand est un rapport de confrontation historique et spéculative.»

Bergson conçoit différents niveaux de conscience qui s'étendent de la simple conscience immédiate (le moi superficiel), à des perceptions extra-sensorielles (le moi profond). B. Méheust en procédant à une analyse des rapports entre ces deux « moi » et l'intuition, rejoint le constat de B. Gilson. Cet auteur s'est penché sur les correspondances concernant certains points de la philosophie de Bergson et de l'hégélianisme, et ce, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*⁸³ :

« Dans ce premier ouvrage de Bergson on a relevé plusieurs ressemblances avec des dialectiques ou observations hégéliennes. La principale est celle qui se rapporte aux deux aspects du moi. »

⁸¹ Cf. « Bergson et la religion », *Revue philosophique*, n° 4, (2001), p. 509.

⁸² Voir sa présentation, in *Les études philosophiques*, n° 4, (2001), p. 417.

⁸³ *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, librairie philosophique J. Vrin, Paris, (1992). p. 158.

B. Méheust entrevoit l'existence d'une dialectique dans cette relation entre les deux « moi », se jouant notamment au niveau de la conscience la liberté constituant le dépassement de leur opposition⁸⁴ :

« Dans *L'essai sur les données immédiates de la conscience*, le philosophe décrit l'irruption de l'acte libre comme une sorte d'irruption volcanique du moi profond, qui soudain brise la croûte du moi superficiel. Or c'est là, nous espérons en avoir convaincu le lecteur, un thème qui court dans la mouvance magnétique, alimenté depuis Puységur, par l'observation de certains états somnambuliques ; on se souvient que, pendant la transe, le somnambule magnétique était censé, manifester une personnalité plus riche et plus profonde, qui survolait sa personnalité courante et riait de ses inhibitions, et manifester des aptitudes inhabituelles. »

Dans sa thèse, Bergson présente la conscience comme dédoublée, scindée en deux états de même nature mais d'une intensité différente⁸⁵. Le « moi profond » ou « fondamental » comparable à l'inconscient s'oppose au « moi superficiel », le premier jaillit lors des séances d'hypnose, il symbolise ce que l'être est dans son essence, ainsi que ses capacités latentes, il incarne la mémoire et la liberté. Quant au « moi superficiel » il représente l'aspect extérieur et inconsistant de la personnalité, il est relatif à la société, d'où son aspect péjoratif, il est synonyme de perte de la liberté individuelle. D'une manière générale la conscience se tient plus près du moi superficiel car ce moi est naturellement en harmonie avec la vie sociale et le langage. L'opposition entre les deux « moi » est dépassée de façon dialectique par l'acte libre que Bergson nommera plus tard l'intuition intellectuelle.

La théorie des deux « moi » est similaire au schéma dialectique théogonique, psychologique et cosmologique du cordonnier allemand, elle comporte des similitudes avec le procédé alchimique de la « neutralisation des binaires ». A niveau théogonique

⁸⁴ Opus cité. pp. 246-249.

⁸⁵ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, (1976), chap. II, pp. 94-104.

par exemple, l'*Ungrund* (le Père) devient le *Grund* (le Fils) leur « opposition » est dépassée par le troisième terme de la Trinité, à savoir le Saint-Esprit. On pourrait comparer le « moi profond » à l'*Ungrund*, le côté obscur, ténébreux et équivoque (l'inconscient) tandis que le « moi superficiel » est similaire au *Grund*, à savoir la conscience consciente d'elle-même, c'est-à-dire la partie visible et univoque de la psyché de l'homme et de Dieu. Quant au Saint-Esprit il s'apparente à l'intuition intellectuelle. En effet, comme nous allons le constater dans le paragraphe suivant, l'intuition appartient au monde de l'émanation (de l'arbre des *Sephiroth*) et donc à celui du Saint-Esprit.

V. Tomberg en soulignant le cloisonnement de l'intelligence telle que Bergson l'a souvent décrit, met en exergue la filiation qui va de Böhme à Bergson en passant par Hegel au sujet du dépassement dialectique de l'intelligence⁸⁶ :

« (...)mais Henri Bergson n'est pas le seul à constater l'emprisonnement subjectif de l'intelligence et à demander qu'on veuille bien en sortir. Quelles que soient leurs divergences par ailleurs, Schopenhauer, Deussen, Vladimir Solovieff, Berdiaeff—pour ne nommer que les plus connus—sont d'accords sur le thème de la XVIII^e arcane du Tarot. Hegel avança même une nouvelle logique métaphysique, la dialectique. Thèse, antithèse et synthèse qui n'est, au fond, que la réaffirmation de l'aspect intellectuel de la méthode hermétique de la 'neutralisation des binaires' qu'on trouve dans les traités alchimiques, chez Jacob Boehme, chez Saint-Martin, chez Fabre d'Olivet, etc. ; le but est que l'intelligence sorte de sa prison et s'élève à la 'connaissance objective' au moyen de l'intuition intellectuelle. »

Antoine Faivre⁸⁷ consacre un chapitre à l'analyse des *Méditations* de Tomberg sur les arcanes majeurs du Tarot de Marseille, il commente les arguments de cet auteur et remarque cette subtilité à propos de la « neutralisation des binaires » : Tomberg en rapprochant les dialectiques hégéliennes et hermétistes oublie cependant de mentionner

⁸⁶ Opus cité, p. 618.

⁸⁷ Cf. *Accès de l'ésotérisme occidental*, tome II, pp. 340-341.

une différence, les deux premiers termes de l'opposition sont dissous par la synthèse chez Hegel, alors que dans l'hermétisme ils sont conservés.

Beaucoup de critiques ont pensé à tort que Bergson, en proclamant la supériorité de l'intuition condamnait l'intelligence au nom d'un vague spiritualisme. Or selon le philosophe, l'intelligence est nécessaire pour comprendre et agir sur le réel mais elle est insuffisante quand il s'agit de percevoir la nature de Dieu. V. Tomberg a perçu cette subtilité il montre que finalement peu de critiques l'ont compris ou ont voulu la comprendre⁸⁸ :

« Ce n'est donc pas la suppression, ou la diminution, de l'intelligence qui permet d'atteindre l'intuition. C'est au contraire grâce à l'intensification de l'intelligence qui devient progressivement créatrice et s'unit à sa partie supérieure transcendante, pour ensuite pouvoir s'unir à la sagesse. C'est donc en devenant de plus en plus intelligent qu'on arrive à l'intuition. »

Cette analyse correspond à la thèse de Bergson des *Deux sources*, dans laquelle il montre que les mystiques ne sont pas des désaxés mais au contraire des personnes dont l'intelligence est éclairée par l'intuition. Afin d'atteindre cet état de conscience élevé l'homme doit fournir un effort inhabituel. Nous allons voir à présent en quoi il consiste.

IV) L'intuition comme dépassement de l'intelligence : Les rapports de l'arbre *Sephirotique* avec les notions d'intuition et de sagesse

L'intuition va de pair dans la philosophie de Bergson avec le concept d'intelligence. Ces deux facultés sont issues du même principe, à savoir la vie (l'instinct) ; dans sa visée pratique il est devenu intelligence ; dans une optique désintéressée, spirituelle, il se transforme en intuition. L'intelligence et l'intuition s'opposent et se complètent, l'une compense les lacunes ou les défaillances de l'autre, et l'intuition est en même temps le résultat de la conversion opérée par l'intelligence. Dans son sens large, l'intuition est

⁸⁸ Opus cité, p. 643.

selon Bergson la faculté qui nous permet de rentrer en sympathie avec les choses et de les comprendre ainsi de l'intérieur et d'une façon immédiate, contrairement à l'intelligence qui découpe le réel de façon artificielle.

V. Tomberg⁸⁹ ne cesse d'établir des analogies entre Bergson et la kabbale, il décrit l'intuition bergsonienne comme un triple vœux de l'intelligence adressé au principe qui la dépasse : celui d'obéissance, de pauvreté et de chasteté. L'intelligence doit reconnaître ses limites afin de s'ouvrir et d'être illuminée par la grâce de l'intuition, on retrouve ici des accents de Pascal.

Pour Bergson la vie, le réel ne se comprend que dans sa totalité. L'intelligence a un rôle nécessaire mais pas dynamique ni créatif, elle se contente de saisir ce qu'elle perçoit. En revanche l'intuition va plus loin car elle participe à l'avenir et à la création. Elle est un état de conscience supérieur.

Jusque là, rien de commun avec Böhme, sauf si on compare avec V. Tomberg, l'intuition décrite par Bergson dans *L'évolution créatrice* et l'arbre des *Sephiroth* de la kabbale juive. Cet auteur a mis en exergue le lien entre le concept d'« intuition » de Bergson, la kabbale juive et l'hermétisme⁹⁰ :

« Les Kabbalistes, les hermétistes et Bergson poursuivent donc le même but, celui de l'union de l'intelligence et de la sagesse (ou savoir spontané), (...) Tous veulent réaliser une *troisième* sorte d'union de l'intelligence et de la sagesse, l'union « gnostique », Daath, ou intuition. »

Les affinités entre le travail de méditation requis et l'intuition qui en découle, avec la kabbale juive sont les suivantes. L'effort de conversion dont parle Bergson est effectivement comparé par V. Tomberg à la *Kawwana* de la kabbale, et l'intuition correspondrait à la *Daath*. La *Kawwana* est une sorte de méditation qui pousse l'intelligence dans ses retranchements les plus profonds, les plus sensibles⁹¹ :

⁸⁹ Cf. p. 607.

⁹⁰ Cf. p. 605.

⁹¹ Cf. p. 603.

« La méditation profonde est l'effort de l'intelligence en vue de sonder les profondeurs obscures qui l'entourent et auxquelles elle trouve accès au moyen de la *sympathie*, au lieu de l'exercice de ses propres facultés logiques, analytiques et critiques. »

Il est question dans la *Kawwana* d'un dépassement dialectique entre les deux premières *Sephiroth* opposées appartenant au monde d'émanation, dans les colonnes de droite et de gauche, à savoir, *Binah* alias le principe de l'intelligence, et la *Sephira Chokmah*, principe de la sagesse. Ce mariage alchimique donne vie à la *Daath* ou intuition.

L'intuition serait le *summum* de l'intelligence, sa lumière, c'est-à-dire l'intelligence unie à la sagesse. Elle appartiendrait donc au monde de l'émanation c'est-à-dire à la sphère la plus élevée de la création, celle de la respiration divine. Cette intuition ou *Daath* n'apparaît pas dans l'Arbre *Sephirotique*, contrairement aux autres synthèses appartenant aux trois autres mondes, pour la simple raison qu'elle est à faire, elle résulte d'un travail individuel et personnel de celui qui aspire à la Révélation ou Connaissance. Bergson exhorte l'homme à transcender sa condition de simple mortel pour s'élever jusqu'au Premier principe c'est-à-dire Dieu, et ce, par un mouvement dialectique. L'intelligence n'est pas bannie, elle est décrite comme étant simplement insuffisante lorsqu'elle n'est pas éclairée par l'intuition.

Cette élévation préconisée par Bergson, très subtile, est décrite dans *L'évolution créatrice*⁹² :

« Ainsi, en théorie, il y a une espèce d'absurdité à vouloir connaître autrement que par l'intelligence ; mais si l'on accepte franchement le risque, l'action tranchera peut-être le nœud que le raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas.(...) Il faut brusquer les choses et, par un acte de volonté, pousser l'intelligence hors de chez elle. »

En général on a tendance à croire que l'intelligence pratique est le seul instrument du savoir, or l'expérience elle-même nous permet d'aller au-delà des raisonnements stériles. Certaines théories sont fausses, seule l'expérience est susceptible de nous le démontrer concrètement et indubitablement. Bergson prend l'exemple d'une personne

⁹² Ibid. pp. 193-195

qui ne sait pas nager et qui n'aurait jamais vu de nageur. Ses réflexions le conduiraient à admettre l'impossibilité de la nage, étant donné qu'il faudrait d'abord se maintenir dans l'eau pour apprendre à nager. Or ce raisonnement est erroné, car l'expérience démontre en effet le contraire. Par conséquent dans cet exemple, la pratique de la natation permet de dépasser cet *a priori*. C'est pourquoi le philosophe préconise un saut dans le vide opéré par l'intelligence, autrement dit un détachement du raisonnement au profit de l'intuition. Grâce à sa volonté, l'homme aurait la possibilité de transcender ses limites intellectuelles et de développer son intuition pour parvenir à la véritable Connaissance, celle qui concerne la vie, son but et sa signification. Il s'agit d'une véritable illumination, celle que les mystiques connaissent pour l'avoir expérimentée.

L'intuition est un état de conscience supérieur, cet état est à la portée de tous, mais il ne peut être atteint que grâce à un effort spécial, à une conversion spirituelle de l'intelligence alliée à la sagesse. Dans *Matière et mémoire*, Bergson parle de cet effort comme d'un détachement de la conscience par rapport à l'attention à la vie. Le dépassement dialectique de la rationalité, permet d'aboutir à l'illumination, ou plutôt à la Connaissance directe. Ce travail peut être accompli par tous, il nécessite un véritable effort, même si chez certaines personnes comme les mystiques, cette saisie immédiate de la réalité se fait spontanément.

Les recherches de Bergson l'ont conduit à admettre très tôt l'existence de facultés psychiques latentes en tout être humain. Elles ne sont pas forcément manifestes, mais elles sont effectives et plus développées chez certaines catégories de personnes comme les médiums et les mystiques. Elles peuvent aussi apparaître chez la plupart d'entre-nous lorsque nous sommes plongés dans un état psychique particulier (somnambulisme et hypnose). Cette particularité que l'on retrouve chez les prophètes, les mystiques et les médiums, s'explique par l'action de l'élan vital. Dans son article sur le phénomène vibratoire, le rosicrucien G. Chevrier établit un lien direct entre l'élan vital de Bergson et la théosophie⁹³ :

⁹³ Cf. *Bulletin théosophique*, 2^e partie, pp. 29-34.

« Car la 3^o vague de Vie est l'incarnation dans la forme humaine du « Principe qui donne la Vie », que l'on peut appeler aussi la « Vie créatrice », source de cet apport continu qui, selon Bergson, agissant hors de toute détermination, crée l'« imprévisible ». par le développement toujours croissant en lui de ce pouvoir qui émane de son Ame Divine, seul principe éternel et immuable de son être, chaque Ego est appelé à remplir, tout d'abord vis-à-vis de ses personnalités successives, la fonction de Créateur, en attendant que cette fonction dépasse les limites de ce « système clos » (Bergson), pour unir son travail à celui des forces multiples qui, dans le monde, font évoluer la matière. »

L'homme ainsi que l'univers tout entier sont habités par une force créatrice, insufflée par Dieu, un élan vital. Un passage de la conférence de Bergson du 6 mai 1916 est étonnamment proche de cette doctrine rosicrucienne, elle mérite d'être rapportée en entier⁹⁴ :

« Je me représente chaque monde—non seulement notre planète, mais celles qui gravitent dans l'espace—comme une masse matérielle, à travers laquelle a été jeté un courant. Ce courant traverse un tunnel, en quelque sorte, et réapparaît ensuite en plein jour et, au moment et à l'endroit de sa résurgence, la personnalité humaine apparaît chargée d'introduire du nouveau et de la création dans ce monde matériel qui, sans elle, ne serait que mécanisme et simple nécessité. A l'origine donc, un grand artiste créateur du monde, et, ensuite, à l'extrémité, désirés par lui, d'autres petits artistes qui prolongent son œuvre et sont également créateurs ; par un long processus autour de la matière organique, de plus en plus docile et malléable, eux continuent l'œuvre de la création divine. »

L'homme est donc sensé poursuivre la création de Dieu, en introduisant dans le monde matériel de la nécessité, de la liberté, par le développement sa propre conscience. L'élan vital incarne justement cette liberté latente chez tous les hommes et qui ne demande plus qu'à être manifeste. Mais de quel type de création s'agit-il exactement ? La véritable

⁹⁴ Cf. *Mélanges*, & 156, p. 1231.

création ne se limite pas à la fabrication d'objets nouveaux, elle est intérieure à l'homme, elle réside dans une prise de conscience de sa véritable dimension d'être spirituel, et du développement de ses facultés psychiques. Pour ce faire il doit développer son intuition, R. Amadou⁹⁵ faisait référence au Yoga pour décrire cette alchimie mystique, créatrice d'un homme nouveau. G. Chevrier reprend cette idée de l'homme qui continue l'œuvre créatrice sur lui-même, dans la suite de son article⁹⁶ :

« Tel est le mécanisme de l'action interne que l'homme est à même de mettre en jeu pour travailler au développement de ses facultés latentes, faisant ainsi, à l'endroit de son propre organisme, œuvre de créateur. Par là apparaissent clairement le sens profond et l'immense portée de cette merveilleuse intuition de Bergson, formulée dans cette simple phrase : 'Elle (la conscience virtuelle) n'aurait qu'à s'épanouir plus largement, puis à s'approfondir plus complètement pour coïncider avec la force génératrice de la vie.' »

La connaissance et l'action sont donc les deux moteurs opposés et complémentaires de la vie humaine et le résultat de l'élan vital en l'homme.

B. Meheust met en évidence cet aspect, les phénomènes psychiques manifestent en l'homme l'action de l'élan vital⁹⁷. Bergson montre que l'élan tourne en rond dans l'espèce humaine jusqu'à ce qu'il parvienne à engendrer la liberté et la création chez certaines personnes comme les mystiques ou les génies.

Les expérimentations ainsi que les écrits de Bergson sur le psychisme humain ont prêté à de nombreuses méprises et controverses. Sa position était d'ailleurs assez inconfortable, les rationalistes avaient coutume de critiquer son attrait pour l'irrationnel, tandis que d'un autre coté les philosophes chrétiens ou spirituels le trouvaient trop scientifique, comme ce fut souvent le cas de Berdiaev par exemple. C'est simplifier le débat que de le réduire à cette antinomie. Bergson n'était pas scientifique au sens péjoratif du terme, ni irrationnel, sa philosophie illustre le contraire. Il était contre la raison morte des intellectuels, et pour la raison vivante en lien avec la vie. Car comment comprendre

⁹⁵ Voir l'introduction.

⁹⁶ Opus cité, p. 33.

⁹⁷ Opus cité, tome II, p. 253.

le sens de la vie autrement, c'est-à-dire sans l'appui de l'intelligence ancrée dans l'expérience ?

Böhme en tant que mystique, était évidemment étranger à toutes ces investigations scientifiques sur le psychisme humain, ces préoccupations n'étaient pas d'actualité à son époque. Il ne cherchait d'ailleurs pas à comprendre comment il obtenait ses révélations, il avouait en être incapable. Sa démarche n'était pas scientifique, ni philosophique, au sens contemporain du mot, contrairement à Bergson. A première vue, le rapport avec le cordonnier de Görlitz ne saute pas aux yeux, pourtant il existe. Leur constat mutuel concernant l'indépendance du corps et de l'esprit, l'un pour l'avoir personnellement expérimenté, et l'autre pour l'avoir étudié, ainsi que la reconnaissance de la force de l'esprit humain capable de s'affranchir des catégories d'espace-temps relatives à notre monde terrestre, pour entrer en contact direct avec Dieu, rapproche ces deux auteurs. Böhme, Saint-Martin, Berdiaev et Bergson appartiennent à la même mouvance philosophique et spirituelle : leur objectif consiste à mener l'homme sur le chemin de la conversion, d'une transformation intérieure et profonde, par une prise de conscience de sa valeur hautement spirituelle et de sa véritable destinée.

L'étude du dossier des recherches psychiques dans la pensée de Bergson a donc un double objectif, montrer que sa philosophie a une visée anthropologique, éminemment morale et spirituelle. Elle cherche à transformer l'être de l'homme de façon radicale, il s'agit d'une conversion nécessaire autant pour sa propre évolution que pour le bien de l'humanité. La portée anthropologique de la philosophie de Böhme a été relevée par Boutroux⁹⁸, même si Dieu et la cause du mal sont à l'origine de ses réflexions :

« (...) croyant nous parler de Dieu il nous parle de nous même et nous en parle avec sagacité. »

La méthode de recoupement utilisé par Bergson constitue en effet une quasi-certitude de

⁹⁸ Ibid. p. 253.

ces phénomènes de clairvoyance et de télépathie⁹⁹ :

« Ce n'est pas la certitude mathématique que me donne la démonstration du théorème de Pythagore ; ce n'est pas la certitude physique que m'apporte la vérification de la loi de Galilée. C'est du moins toute la certitude qu'on obtient en matière historique ou juridique. »

Böhme, Bergson et Hegel nous l'avons constaté ont une vision de l'évolution de la vie très similaire ce qui a été révélé par de nombreux auteurs français et étrangers, dont Bernard Bourgeois¹⁰⁰.

Quels sont les autres éléments de la philosophie de Bergson qui nous autorisent à approfondir cette comparaison avec la théosophie de Böhme ?

⁹⁹ Voir *L'énergie spirituelle*, p. 66.

¹⁰⁰ voir son article « Bergson et l'idéalisme allemand », in *Bergson, naissance d'une philosophie*. Actes du colloque de Clermont-ferrand, PUF, Paris, (1990).

Chapitre III

La cosmologie théosophique

Correspondances entre la doctrine de l'émanation et la kabbale juive

La notion d'élan vital et le cycle septénaire dans les processus de la création du monde et de l'évolution

Le Dieu de Bergson

D'un point de vue psychologique et intellectuel, Bergson est très proche des rosicruciens, sa logique correspond en de nombreux points aux arguments théosophiques de cette société secrète. Cet isomorphisme apparaît à travers plusieurs problématiques telles que par exemple sa critique du darwinisme ainsi la possibilité d'une existence extra-terrestre¹⁰¹. Cette idée n'était certes pas exceptionnelle à l'époque, néanmoins elle l'était chez les philosophes. Bergson émet donc l'hypothèse de l'existence d'autres mondes dans l'univers, et ce, toujours selon le même principe de raisonnement : le fait de ne pouvoir explorer l'univers ne nous permet nullement de conclure qu'il n'est pas peuplé.

A propos du darwinisme, Bergson opère une espèce de révolution copernicienne, il adopte un point de vue opposé à celui généralement admis, il prend plusieurs exemples comme notamment celui de la taupe¹⁰² : le fait que la taupe ait pris l'habitude de vivre sous terre n'implique pas forcément que ses yeux se soient atrophiés, mais peut-être est-ce le contraire, ce problème oculaire l'aurait éventuellement conduit à vivre sous terre.

Cette façon de remettre en question l'insuffisance du darwinisme ressemble à la critique des rosicruciens concernant les origines de l'homme¹⁰³ :

¹⁰¹ Voir *Les deux sources*, p. 271, et *L'évolution créatrice*, p. 249.

¹⁰² Voir *L'évolution créatrice*, p. 80.

¹⁰³ *La cosmogonie des rose-croix*, chap. XIV, p. 377.

« L'homme de science constate qu'il y a une ressemblance anatomique entre l'homme et le singe et, comme l'impulsion évolutive tend toujours vers le perfectionnement, il en a conclu que l'homme devait être descendu du singe, mais il échoue sans cesse pour trouver « le chaînon manquant » qui relie l'un à l'autre. (...) Les singes inférieurs au lieu d'être les ancêtres des espèces supérieures, sont des retardataires qui occupent les spécimens les plus dégénérés de ce que fut jadis la Forme humaine. Ce n'est pas l'homme qui s'est élevé au-dessus de la condition d'anthropoïde ; la vérité est, au contraire, que les anthropoïdes sont tombés en dégénérescence hors de la condition humaine. »

Le fait de se baser sur les apparences, c'est-à-dire ici sur la forme du corps au lieu d'étudier l'esprit, aurait induit Darwin et ses successeurs en erreur. Les singes ne se sont pas transformés progressivement en hommes, nos ancêtres avaient, selon les rosicruciens, un corps similaire aux anthropoïdes, mais un esprit différent et supérieur, d'où leur évolution. Les singes seraient habités par des esprits dégénérés, tandis que les hommes ont un esprit propre et distinct de celui de ces animaux. Contrairement aux apparences, l'homme n'aurait pas le singe comme ancêtre, l'anthropoïde se serait en fait désolidarisé de l'espèce humaine. Dans son cours du 5 décembre 1902 intitulé « Histoire de l'idée du temps », Bergson tient exactement le même discours à propos des origines de l'homme¹⁰⁴. Les différences entre l'homme et cet animal ne sont pas très marquées extérieurement, c'est-à-dire eut égard à la forme corporelle et au niveau biologique, mais qu'elles sont très prononcées intérieurement, au niveau spirituel¹⁰⁵.

Bergson critique l'esprit scientifique qui fonde ses résultats uniquement sur les formes et la matière en laissant totalement de côté l'aspect spirituel. Son objectif vise à jeter un pont entre la science et la métaphysique, afin de saisir la réalité dans son ensemble et donc de façon adéquate, à l'instar des rosicruciens¹⁰⁶ :

« Puissent leurs efforts être couronnés de succès et hâter la venue du jour où la science

¹⁰⁴ Rapporté in *Annales bergsoniennes I*, pp. 64-65.

¹⁰⁵ Ceci est sous-entendu par Bergson.

¹⁰⁶ Voir *La cosmogonie*, pp. 451-452.

sera spiritualisée et poursuivra ses recherches dans l'univers matériel en se plaçant au point de vue de l'esprit. Alors, et alors seulement, elle pourra arriver à une connaissance vraie du monde. »

Max Heindel évoque ici les Frères Aînés, les esprits supérieurs dont la tâche consisterait à favoriser l'évolution de l'humanité par l'intermédiaire de personnes incarnées. On ne peut s'empêcher de rapprocher cette parole du discours de Bergson lors de sa nomination à la présidence de la SPR¹⁰⁷. Le philosophe se demande en effet, ce que serait la science si elle avait commencé par étudier l'esprit au lieu de commencer par la matière.

D'autre part, certains éléments clefs de sa cosmologie recoupent des problèmes de la kabbale juive, il s'agit de la question théosophique de l'émanation et de la notion d'élan vital.

I) La cosmologie théosophique : le problème de l'émanation et l'élan vital dans le processus de la création

1) Le processus de l'émanation

Cette idée typiquement kabbalistique et théosophique se retrouve implicitement dans la philosophie de Bergson, au sujet de la création du monde. R. Violette¹⁰⁸ est l'un des auteurs français à avoir perçu l'importance de la connotation théosophique de sa cosmologie, et ce, notamment à travers la notion d'émanation. Même si le philosophe ne prononce pas ce mot dans ses écrits, elle est sous-entendue à plusieurs reprises et notamment par l'image de la chaudière ou encore du feu d'artifice dans *L'évolution créatrice*¹⁰⁹. R. Violette rapproche ce concept de la mystique de Plotin. Plusieurs auteurs et Bergson lui-même ont d'ailleurs ouvertement reconnu cette filiation. Cependant, cette

¹⁰⁷ *L'énergie spirituelle*, « Fantômes de vivants » et « recherches psychique », conférence faite à la Society for psychical Research de Londres, le 28 mai 1913, pp. 61-84.

¹⁰⁸ Ibid. p.

¹⁰⁹ Cf. p. 248.

notion s'apparente aussi à la kabbale juive et au discours cosmologique et théogonique de Böhme. Si l'on reprend l'exemple de la chaudière, il est aisé de constater qu'elle comporte certaines similitudes avec la doctrine kabbalistique de l'émanation. Les jets de vapeur qui s'échappent de la chaudière représentent les puissances divines, les *Séphirot* qui participent à la naissance des mondes dans lesquels la création des différents espèces se poursuit. La vapeur condensée retombe en gouttelettes et symbolise ainsi la création de différents univers. Bergson reconnaît les limites de cet exemple, qui ne rend pas compte de l'indétermination de l'élan vital¹¹⁰. Il préfère l'image du geste créateur, d'un bras qu'on lève et qui retombe, ou encore mieux, du feu d'artifice dont les fusées donnent lieu à des explosions inattendues¹¹¹. Ce processus d'émanation est une première phase qui va donner naissance par la suite à l'élan vital. Voyons en quoi consiste cette impulsion exactement et ce qu'elle signifie d'un pont de vue philosophique.

2) L'élan vital et le cycle septénaire

Bergson compare l'apparition de la vie à une onde qui se propage, ou encore à un courant de vie. Nous pouvons à nouveau rapprocher cette image à l'article du rosicrucien G. Chevrier consacré au phénomène vibratoire¹¹². Cette vision de l'apparition de la vie est théosophique et rosicrucienne, l'élan vital se diffusant à partir d'un centre comme une onde¹¹³ :

« De notre point de vue, la vie apparaît globalement comme une onde immense qui se propage à partir d'un centre et qui, sur la presque totalité de sa circonférence, s'arrête et se converti en oscillation sur place (...). »

Dans la *Cosmogonie des Rose-Croix*¹¹⁴, Max Heindel l'auteur, parle effectivement de l'évolution de la vie comme d'une « vague de vie » qui alimente les différents mondes

¹¹⁰ De plus, l'exemple de la chaudière évoque une perte au niveau de la vapeur, or dans le processus d'émanation divine, il n'y a pas de perte au niveau du divin relative à cette action.

¹¹¹ Ibid. p. 249.

¹¹² Opus cité.

¹¹³ Ibid. p. 266.

¹¹⁴ Voir chap. VII, pp. 218 et suiv.

qu'elle traverse, ainsi que les êtres vivants. Pour sa part Bergson s'en tient à l'évolution créatrice sur notre planète, même s'il admet la possibilité d'une existence extra-terrestre.

Le philosophe décrit la création du monde en trois étapes consécutives : premièrement : Dieu comme source de toute création, comme « centre de jaillissement », deuxièmement sa volonté de créer, et troisièmement l'impulsion consécutive à cette volonté créatrice donnant naissance à l'élan vital. Dieu ne se confond pas avec l'élan vital. Pour Deleuze¹¹⁵ l'élan vital est considéré par Bergson comme une différenciation de la durée : « L'élan vital, c'est la durée qui se différencie ».

Ce schéma ternaire relatif à la création est conforme au modèle théogonique et psychologique et cosmologique böhméen et hégélien¹¹⁶. Lorsqu'on connaît la cosmologie de Böhme, *L'évolution créatrice* et les *Deux sources* s'éclairent d'un jour nouveau. On peut effectivement déceler dans la conception cosmologique de Bergson des accents rosicruciens et böhméens, d'une part quant au processus de création lui-même, et quant au Principe créateur d'autre part.

La notion d'élan vital connue pour être centrale et déterminante dans la philosophie et la cosmologie de Bergson, a des similitudes avec le processus créateur du cycle septénaire de Böhme, lui-même proche du processus d'évolution des rosicruciens. En observant le mouvement de la vie et l'évolution de la nature, le philosophe constate de l'imprévisible, de l'inattendu, de la nouveauté sans cesse renouvelée¹¹⁷. L'élan vital est la condition *sine qua non* à l'évolution de la vie, sans cet élan les espèces préhistoriques, par exemple, seraient restées immuables¹¹⁸. La vie procèderait donc Bergson d'un élan créateur initial¹¹⁹ :

« Nous disions que la vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes. C'est ce développement même

¹¹⁵ Voir son cours du 21 mars 1960 sur le chapitre III de *L'évolution créatrice*, in *Annales bergsoniennes* II, pp. 168-169.

¹¹⁶ On retrouve chez Bergson la tripartition böhméenne cosmologique et psychologique. Le schéma ternaire est à l'œuvre dans tout le monde créé.

¹¹⁷ Voir *L'évolution créatrice*, p. 127.

¹¹⁸ Ibid. p. 103.

qui a amené à se dissocier des tendances qui ne pouvaient croître au-delà d'un certain point sans devenir incompatibles entre-elles. »

Bergson constate à l'origine de la vie un mouvement originel porteur de multiples divisions, cette condition est nécessaire à la création des différents règnes et espèces végétales et animales. Ces différents règnes comportent tout de même les mêmes schèmes évolutifs (reproduction homme, animaux et plantes). La vie est donc née d'une force en perpétuel mouvement. L'élan de la vie s'est départagé d'abord en deux, pour donner naissance aux trois règnes, de nature différente, végétale, animale et humain. A la racine de la création Bergson entrevoit donc une division, un dédoublement se produit, contrairement à la théorie mécaniste qui conçoit l'évolution comme un assemblage d'éléments, Bergson prend l'image d'un embryon¹²⁰ :

« Un simple coup d'œil jeté sur le développement d'un embryon lui eût pourtant montré que la vie s'y prend tout autrement. *Elle ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement.* »

Cette scission est à l'œuvre dans toute création et reproduction, elle est traversée par deux courants opposés : la conscience qui est liberté et intelligence, et la matière qui est nécessité et arrêt de l'élan vital. La conscience ne s'étant pas développée dans les deux premiers règnes, c'est en l'homme qu'elle a pu se libérer et s'épanouir pour devenir intelligence¹²¹.

Toute la pensée de Bergson repose sur ce schème biologique antithétique. La référence à une scission initiale précédant la création et en la création elle-même fait indéniablement penser au dédoublement de l'*Ungrund* böhmien, prototype de la création dans son ensemble. Le dédoublement initial donne lieu à un troisième terme d'où la présence d'une dialectique dans la cosmologie de Bergson.

Contrairement au schème cosmologique judéo-chrétien traditionnel, pour Bergson la

¹¹⁹ *L'évolution créatrice*, chap. I. p. 53.

¹²⁰ Ibid. p. 90.

¹²¹ Ibid. p. 266.

création ne s'est pas déroulée de façon linéaire. Nous avons vu que le cycle septénaire de Böhme induisait aussi de l'indétermination, de l'imprévisible lors du processus créateur¹²². Le monde créé ne résulte pas non plus de la réalisation d'un plan établi d'avance, Bergson¹²³ rejoint encore Böhme en récusant le finalisme :

« Mais, si l'évolution de la vie est autre chose qu'une série d'adaptations à des circonstances accidentelles, elle n'est pas davantage la réalisation d'un plan. »

L'évolution de la vie n'est ni prévisible, ni complètement aléatoire, elle est partie d'une impulsion initiale ayant donné lieu à la libre création de multiples espèces qui se sont développées selon une certaine cohérence, par une sorte de réaction en chaîne. Pour décrire le mouvement chaotique de la création, Bergson utilise plusieurs images. L. Adolphe¹²⁴ rapporte à ce sujet ses propres paroles sur l'utilisation de la métaphore de l'élan vital, le philosophe explique que cette image est plus apte à incarner l'idée qu'il veut transmettre et qui ne correspond pas à un concept figé tel que le mécanisme et le finalisme, mais à un principe vivant. J. L. Vieillard-Baron résume bien cette idée¹²⁵ :

« Si la métaphore devient l'instrument nécessaire de la pensée, c'est qu'elle permet d'opérer des distinctions sans établir pour autant des dichotomies figées dont la pensée serait prisonnière. »

La métaphore de l'élan serait à ses yeux la plus appropriée pour transmettre cette idée de l'évolution créatrice de la vie. La création tout en comportant une forte part d'indétermination, une certaine spontanéité, manifeste également de la détermination, et de la rationalité¹²⁶. Elle ne s'opère pas n'importe comment au hasard. On peut comparer l'élan comme le fait, R. Violette dans sa thèse, à l'inspiration d'un artiste qui se laisse guider sans savoir à l'avance le résultat qu'il obtiendra, et souvent l'œuvre finale ne

¹²² Cf. Première partie.

¹²³ Ibid. chap. II, p. 104.

¹²⁴ Voir son article « Bergson et l'élan vital », in *Les études bergsoniennes*, volume III, Editions Albin Michel, Paris, (1952), p. 82 et suiv.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid. pp. 88-89.

correspond pas à ce qui était prévu ou pire elle ne se réalise pas du tout. Tel est le mouvement de l'élan vital comparable aux discontinuités des différents cycles septénaires.

Cet élan initial agit donc de façon intelligente, il procède d'une conscience organisatrice (Dieu) faisant évoluer la vie en trois directions principales correspondant aux trois règnes distincts par leur niveau de conscience. J. L. Vieillard-Baron a noté que¹²⁷ :

« Bergson reconstitue l'histoire vraisemblable de la vie comme celle d'un courant de conscience pénétrant la matière pour l'organiser ; là où la conscience s'est assoupie, on a eu comme résultat la vie végétative qui s'est diversifiée infiniment ; mais là où les multiples tendances de la conscience se sont réveillées, la vie animale a pu s'imposer en de multiples organismes, les plus nombreux étant tournés vers l'extérieur (les animaux), le resta ayant la dimension intérieure de la conscience de soi (les hommes). »

Le philosophe assimile l'élan initial à une conscience réfléchi qui rencontre sur sa route des événements imprévus. Cette thèse d'une conscience évoluant au sein de notre univers est similaire à celle évoquée par Jacob Böhme, et par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. J. L. Vieillard-Baron fait d'ailleurs plusieurs allusions sur les affinités entre ces deux auteurs. On peut constater chez Bergson à l'instar de J. L. Vieillard-Baron, une dialectique cosmologique au sein du réel, la rencontre entre l'élan créateur et la matière inerte donne lieu à la création¹²⁸ :

« Le réel est donc constitué par la dialectique entre l'élan créateur et l'inertie matérielle ; il est régi par deux lois opposées, celle de la conservation de l'énergie (...) et celle de la dégradation de l'énergie. »

Bergson¹²⁹ constate une certaine incohérence dans le processus de la création :

¹²⁷ Cf. *Bergson et le bergsonisme*, p. 23.

¹²⁸ Ibid. p. 26.

¹²⁹ Ibid. chap. II. p. 105

« L'évolution n'est pas seulement un mouvement en avant ; dans beaucoup de cas on observe un piétinement sur place, et plus souvent encore une déviation ou un mouvement en arrière.(...)Il faut commencer au contraire par faire à l'accident sa part, qui est très grande. Il faut reconnaître que tout n'est pas cohérent dans la nature. »

Ces arrêts et piétinements sont dus aux obstacles dressés par la matière ; Bergson oppose la vie qui est conscience, à la matière, celle-ci est créée par l'arrêt de l'élan de la vie. La vie est comparée à une force lancée évoluant au fur et à mesure des obstacles qu'elle rencontre sur son chemin¹³⁰ :

« Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend. Par là elles nous laissent entrevoir la possibilité, la nécessité même, d'un processus inverse de la matérialité, créateur de la matière par sa seule interruption. »

La cosmologie et la théogonie de Böhme sont elles aussi basées sur l'affrontement de deux forces antithétiques. La création du monde telle que Bergson l'a conçoit s'apparente avec l'esprit rosicrucien, celui de la kabbale juive, et avec les révélations originales de Böhme.

Bergson conçoit à l'origine du processus vital une source intelligente : Dieu, créateur, à l'origine de l'impulsion originelle et qui en même temps laisse libre cours à cette évolution. Voyons ce qu'il entend par ce mot.

II) La conception bergsonienne de Dieu : Dieu et le Christ

1) Dieu créateur

Il est surprenant de constater que Bergson tout comme Böhme a été accusé d'être panthéiste par un théologien, à propos de *L'évolution créatrice*, il s'agit du Père de

¹³⁰ Ibid. p. 246.

Tonquédec. Ce dernier aurait assimilé l'élan vital à Dieu lui-même, erreur d'ailleurs assez commune à ce sujet à l'encontre de Bergson. Ce malentendu résulte de la difficulté éprouvée par certains théologiens à comprendre la notion d'émanation, comme cela a été montré pour Saint-Martin. L'élan vital peut être considéré comme une émanation de la puissance créatrice de Dieu.

Bergson n'a pas rédigé de discours philosophique ou théosophique sur Dieu, son but n'étant pas de le définir et encore moins de prouver son existence. Pour cela il renvoie aux révélations des mystiques chrétiens. Il ne part pas de Dieu, il y arrive au terme d'un cheminement intellectuel. J. L. Vieillard-Baron pense que Bergson parvient au problème de la divinité par sa doctrine de l'élan vital, son existence se déduit de la finitude ou limitation de cette impulsion¹³¹ :

« En fait, Bergson a répondu que l'existence de Dieu était vraisemblable dans la mesure où l'élan de la vie est limité et non pas infini, et où par conséquent on peut inférer qu'il est lui-même une impulsion donnée par un Dieu créateur. (...) Bergson n'a jamais évoqué Dieu que comme pur dynamisme, énergie sans limite. Mais là aussi il a déçu l'attente de ceux qui voulaient qu'il démontrât qu'il existait un Dieu omnipotent et créateur du monde. »

Bergson n'a pas la prétention de justifier l'existence de Dieu, et concernant ce dernier argument, il renvoie aux mystiques qui assimilent Dieu à une énergie illimitée, et une force d'amour et de créativité¹³². Nous pouvons cependant déceler à travers les différents écrits bergsoniens quelques informations concernant le divin.

La conscience qui a donné l'impulsion originelle ayant procédé à la création de l'univers est appelée par Bergson Dieu pour la première fois à partir de *L'évolution créatrice*. Et conformément à son empirisme, le philosophe ne développera jamais de théodicée, pas plus qu'il n'élabore de preuves de l'existence de Dieu. Il préfère s'en

¹³¹ Voir son article : « Bergson et la religion », in *Revue philosophique*, n°4, (2001), p. 510.

¹³² Voir les *Deux sources*, p. 279.

tenir aux données de l'expérience vécue par les mystiques chrétiens pour donner sa conception du divin ; et ce contrairement aux métaphysiciens et aux théologiens qui partent de spéculations et de postulats abstraits. Si on peut découvrir dans l'œuvre du philosophe certains éléments sur la nature de Dieu, il lui est cependant difficile d'en parler ouvertement, et l'on comprend aisément quelle en est la raison. Néanmoins nous pouvons en saisir les caractères les plus manifestes à travers deux directions complémentaires. Dans son ouvrage sur Bergson J. L. Vieillard-Baron¹³³ a relevé cette caractéristique :

« En fait, sa philosophie a deux orientations qui peuvent conduire à Dieu : la direction cosmologique qui conduit au Dieu du monde, au créateur du Tout, et la direction psychologique, plus fondamentale, qui conduit au Dieu des âmes. Le Dieu cosmique n'est guère que suggéré, car il est étranger à toute expérience. Au contraire, le Dieu des âmes est celui des mystiques, et il est attesté par la force morale exceptionnelle des saints et des héros. »

Dans sa thèse consacrée à Bergson, R. Violette remarque un fait qui va dans le sens d'un rapprochement entre le philosophe français et le protestantisme. Il mentionne sa découverte du mysticisme par le biais du livre de son élève Henri Delacroix¹³⁴ consacré aux mystiques chrétiens, ouvrage qu'il a longuement étudié, et sa lecture passionnée de l'œuvre de William James, tous deux protestants. Dans les *Deux sources* Bergson se réfère essentiellement à Mme Guyon, catholique certes, mais néanmoins très proche de la mystique protestante¹³⁵ :

« Nous avons remarqué, un peu plus haut, qu'il existe un apparentement entre les idées de Mme Guyon et la spiritualité d'un certain protestantisme illuministe, tel qu'on le trouve dans de nombreuses sectes anglo-saxonnes ou germaniques.(...)D'ailleurs, rien d'étonnant à cela, puisque les deux hommes qui ont attiré l'attention de Bergson sur la mystique, aussi bien Delacroix que W. James, sont l'un et l'autre d'origine protestante.

¹³³ J. L. Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, éditions Armand Colin, Paris, (1999), chap. 6, p. 88.

¹³⁴ H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, Alcan, (1908).

¹³⁵ Cf. note 43. chap. 4. p. 225.

(...) les sympathies du philosophe pour le protestantisme non conformiste sont discrètes mais indéniables. »

Dans les *Deux sources*, l'auteur parle de Dieu créateur non pas comme d'une chose, ou un être mais il l'identifie à une action, comme un centre à l'origine d'une multitude de mondes semblables au notre¹³⁶ :

« Si, partout c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. »

Le Dieu de Bergson est défini par rapport à sa fonction créatrice, comme libre, dynamique et en perpétuel évolution. Dans sa conférence de Madrid du 6 mai 1916¹³⁷. Dieu ne correspond aucunement au dieu statique et immuable des philosophes et des théologiens. Cette caractéristique d'un Dieu dynamique est également celle développée par les rosicruciens¹³⁸ :

« L'occultiste croit que le but de l'Evolution est le développement de l'homme qui, passant par la connaissance et les pouvoirs d'un Dieu statique, doit parvenir à ceux d'un Dieu dynamique, d'un créateur. »

Dans son ouvrage consacré à Bergson, J. A. Gunn¹³⁹ a lui aussi relevé cette spécificité :

« His God is not exempt from change, He is not to be conceived as existing apart from

¹³⁶ Cf. chap. III. p. 249.

¹³⁷ Voir la conférence de Madrid, 6 mai 1916, in *Mélanges*, & 156, p. 1231

¹³⁸ Cf. *La cosmogonie des Rose-Croix*, chap. XIV, p. 373.

¹³⁹ Cf. *Bergson and his philosophy*, Kissinger Publishing, (2004), chap. XI : "Son Dieu n'est pas exempt de changement, Il n'est pas conçu comme existant hors du monde et indépendamment de lui. (...)Il est absolument infini, non autosuffisant et parfait. »

and independant of the world. (...) He is absolutely unfinished, not complete or perfect.”

2) Le Dieu des âmes : Dieu assimilé à la durée

En ce qui concerne donc le « Dieu des âmes », Bergson renvoie au Dieu des mystiques chrétiens, et ce, pour les raisons que nous avons évoquées. La lecture de son œuvre laisse cependant transparaître des éléments concernant sa conception du divin. Dans son article « La pensée religieuse d’Henri Bergson »¹⁴⁰, L. Lavelle affirme que la doctrine de la durée est non seulement une doctrine de la création, mais qu’elle comporte aussi une « résonance religieuse ». Cet auteur assimile la durée à Dieu lui-même, elle est synonyme d’éternité, d’où selon cet auteur l’origine religieuse de la philosophie de Bergson. L’éternité serait assimilée à une durée infinie. Cette doctrine aboutirait à la conciliation entre le temps et l’éternité, et non pas à une opposition irréductible¹⁴¹. En effet, l’éternité étant liée à la durée, elle contient la temporalité elle-même considérée comme positive dans le sens où elle favorise l’évolution créatrice par l’impulsion de l’élan vital. Pour Bergson comme pour Saint-Martin le temps est un facteur positif car il favorise le progrès, il est une ouverture sur l’avenir, et permet à l’homme d’évoluer et de se réaliser. Le temps conçu comme liaison entre les instants garanti la conservation du passé et l’ouverture vers l’avenir¹⁴² :

« Nous sommes ici au point où la durée apparaît comme une analyse de l’éternité destinée à faire éclater en elle son infinie fécondité.(...)mais il faut(...) qu’il (le temps) ne soit pas étranger à l’éternité, qu’il y ait un temps qui, dans l’éternité, exprime son caractère d’être un acte et non point une chose, et qu’il y ait, dans le temps, une éternité à laquelle le temps s’associe et dont on peut dire qu’au lieu de l’abolir, il contribue encore à l’imiter et à la produire. Telle est sans doute la signification de la doctrine de la durée dans le bergsonisme, dont l’objet est d’effectuer ce rapprochement entre le temps et l’éternité (...) »

¹⁴⁰ In *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, n°3 à 8, mars-août (1941), pp. 139-174.

¹⁴¹ Rappelons la maxime de Böhme : « Pour qui le temps est comme l’éternité, celui-là est délivré de toute lutte. »

¹⁴² Ibid. p. 146.

L'éternité crée le temps qui a son tour participe à l'éternité par ses productions.

Lavelle pense que le mérite de Bergson a été de trouver Dieu accidentellement, c'est-à-dire qu'il n'aurait fondé sa doctrine de la durée par rapport à aucun préjugé théologique.

En ce qui concerne l'essence divine J. A. Gunn a également décelé chez Bergson une déité ainsi qu'une féminité propre à Dieu, il serait effectivement question d'une déité féminine, une divinité plus maternelle que paternelle : « a Mother-Deity than a Father-Deity »¹⁴³. Peu de commentateurs français ont mentionné cette caractéristique. J. A. Gunn a remarqué que le Dieu de Bergson ne ressemble en rien au Dieu des religions institutionnelles.

Bergson retient également ce trait caractéristique des grands mystiques chrétiens : celle concernant l'interdépendance de Dieu et de l'homme¹⁴⁴ :

« Par le fait les mystiques sont unanimes à témoigner que Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu. Pourquoi aurait-il besoin de nous, sinon pour nous aimer ? Telle sera bien la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique. La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour. »

Cet argument est en effet typique du discours du mysticisme rhénan et donc protestant. Dans le judaïsme, surtout et au sein du catholicisme Dieu a plutôt tendance à être apparenté à un Père dominateur et tout puissant qui impose sa volonté aux hommes¹⁴⁵.

Il s'agit d'un Dieu en devenir, très semblable aux hommes dans les sentiments qu'il éprouve pour sa création et ses créatures. Il évolue par son entrée dans le monde de la temporalité grâce à l'incarnation de Jésus-Christ, le mystique suprême. Très semblable au Dieu de Böhme, avec ses forces et ses faiblesses, à l'image de l'homme. Dieu est

¹⁴³ *Bergson and his philosophy*, Kessinger Publishing, (2004), fin chap. XI.

¹⁴⁴ *Les deux sources*, p. 270.

¹⁴⁵ Le cordonnier allemand fut l'un des premiers chrétiens à développer cette idée d'une « faiblesse » et d'une perfectibilité divine, après Maître Eckhart.

conçu comme énergie créatrice et comme source d'amour¹⁴⁶ comme une énergie positive et aimante. Sa vision est assez similaire à celle de Böhme et de Berdiaev. Ils critiquent comme nous l'avons vu les conceptions intellectualistes et philosophiques de Dieu qui ne correspondent pas à la réalité vivante. Dieu ne peut être assimilé à un être statique, immuable, il s'apparente aux hommes, il a des sentiments profonds pour les êtres qu'il a créés.

Pour Bergson, la création de l'homme et de l'univers résulte d'une soif d'amour éprouvée par le Créateur, cette soif ayant besoin d'être étanchée, elle fait de Dieu un être vivant et émotif. L'homme serait effectivement la cause de la vie sur la terre, et l'être par lequel Dieu trouverait son âme sœur¹⁴⁷ :

« Dans ces conditions, rien n'empêche le philosophe de pousser jusqu'au bout l'idée, que le mysticisme lui suggère, d'un univers qui ne serait que l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer, avec toutes les conséquences qu'entraîne cette émotion créatrice, je veux dire avec l'apparition d'êtres vivants où cette émotion trouve son complément(...) »

Bergson confirme la vision des mystiques chrétiens, d'un Dieu qui n'est pas auto-suffisant, et qui éprouve de surcroît des sentiments et la sensation de manque affectif, que seul l'homme peut combler. Le monde serait l'expression de cet amour unique, de cette émotion divine. Pour Bergson Dieu est assimilé à une conscience qui éprouve le sentiment de manque envers les hommes, il n'est pas puissant au sens courant du terme¹⁴⁸, dans le sens où cette puissance est déduite par rapport à une définition arbitraire de dieu), il n'est pas non plus absolument indépendant, puisqu'il a besoin des hommes. Ce Dieu n'est pas inconnaissable, bien au contraire les mystiques chrétiens ont montré que l'homme a la capacité et même le devoir de percer ses mystères.

3) Bergson et le Christ

¹⁴⁶ *Les deux sources*, p. 273.

¹⁴⁷ Ibid. p. 271.

¹⁴⁸ Ibid. pp. 278-279.

Bergson prononce évoque le nom du Christ explicitement pour la première et unique fois dans *Les deux sources*. Mais il ne s'y attarde pas, il ne cherche pas non plus à définir son essence, humaine ou Divine ; il va droit à l'essentiel et apprécie ce qui est le plus fondamental pour la philosophie et donc pour l'homme, à savoir la haute valeur morale de son enseignement. Peu importe de savoir si Jésus a vraiment existé d'ailleurs, et quel était son véritable nom. L'important est de savoir que le Sermon sur la montagne existe réellement. Bergson considère le Christ comme l'initiateur d'une nouvelle religion universelle. Le Christ demeure à ses yeux un exemple de mysticisme unique et inégalé de ce que l'homme est en puissance. Pour Bergson il a agit dans la continuité du prophétisme juif, tout en rompant avec certains dogmes¹⁴⁹ :

« Lui-même peut être considéré comme le continuateur des prophètes d'Israël. Il n'est pas douteux que le christianisme ait été une transformation profonde du judaïsme. On l'a dit bien des fois : à une religion qui était encore essentiellement nationale se substitua une religion capable de devenir universelle. »

Le Christ a une valeur essentielle il marque le début d'une nouvelle ère, si Dieu est l'origine, le Christ est le commencement. Son expérience et son témoignage ont donné naissance au véritable mysticisme, et à une prise de conscience de la véritable destinée de l'homme et de l'humanité.

Pour terminer cette étude comparative entre Böhme et Bergson, nous pouvons rapporter la partie du cours de G. Deleuze dans laquelle le philosophe procède à une comparaison entre la révélation divine vécue par Böhme en 1625, provoquée par un jeu de lumière sur le vase d'étain, et l'analyse de la lumière opérée par Bergson¹⁵⁰. Dans son cours du mois d'avril 1983¹⁵¹ il reprend le problème du tome I de son ouvrage *Cinéma*¹⁵², concernant les rapports du temps et de la lumière, le philosophe procède à une analyse comparée entre la conception bergsonnienne de la lumière et la révélation

¹⁴⁹ Ibid. p. 254.

¹⁵⁰ Opus cité.

¹⁵¹ Diffusé sur le web.

déterminante de Böhme consécutive au jeu de lumière sur le vase d'étain :

« Au début du 17^e siècle, Jacob Boehme nous raconte l'histoire de l'âme et de la lumière. Schelling. Et juste avant, Goethe qui connaissait si bien J. Boehme, et qui a à faire avec les mêmes problèmes de l'âme et de la lumière, puisque Faust c'est ça. Goethe avait écrit son traité des couleurs comme degrés de la lumière. L'expressionnisme allemand au cinéma, l'image, la lumière. Pour eux, le mouvement est subordonné à la lumière.

Boehme, commençait une histoire très curieuse : Dieu c'est la lumière (je schématise beaucoup), seulement voilà, la lumière c'est ce qu'on voit pas. C'est le plus caché, le plus enfoui. La proposition de départ c'est que la lumière et dans son état de diffusion pure (c'est repris d'une certaine manière par Bergson), est par nature invisible. Elle est d'autant plus invisible qu'il n'y a pas d'œil pour la voir. Il n'y a rien. Tant que la lumière diffuse, elle est invisible. Qu'est-ce qui la rend visible ? C'est lorsqu'elle se heurte à un corps opaque qui la réfléchit et la réfracte. En d'autres termes, la lumière devient visible lorsqu'elle se heurte à un écran noir, nous dit Bergson.

Voilà ce que Boehme nous dit : Dieu est lumière, mais par là même il ne se manifeste pas. Mais en tant qu'il est lumière il est possédé par quelque chose qui ne se confond pas avec lui mais qui est le plus profond en lui. Ce n'est pas lui, mais c'est le sans-fond en lui, et le sans-fond en lui c'est la volonté de se manifester. Dans tout cela Hegel n'est pas loin. Le sans-fond de Dieu c'est la volonté de se manifester. C'est le premier temps. Que le monde était beau à cette époque ! Le deuxième temps c'est la colère de Dieu, à savoir Dieu va s'opposer l'opacité pure, c'est-à-dire les ténèbres pour passer à sa propre manifestation. La colère de Dieu c'est l'acte par lequel Dieu ou la lumière dresse les ténèbres comme condition de sa manifestation. A ce moment là, et par rapport aux ténèbres qui s'opposent à la lumière, on dirait que la lumière devient Blanche. C'est la première manifestation. Ça prend une apparence très mystique mais vous pouvez le traduire très facilement : c'est la passage de la lumière à un couple d'opposition, à savoir le blanc et le noir. Le noir ce sera les ténèbres à l'état pur, et le blanc ce sera la lumière

¹⁵² voir le chap. 4, « l'image-mouvement et ses trois variétés » et plus particulièrement pp. 88-90. Deleuze fait référence à *Matière et Mémoire*.

par rapport à ces ténèbres. Mais pour le moment rien ne se manifeste ; c'est les conditions de la manifestation. Troisième moment, pour que quelque chose se manifeste, qu'est-ce qu'il faut ? Il faut que les ténèbres s'éclaircissent un petit peu sous la lumière et il faut que le blanc s'obscurcisse un petit peu sous les ténèbres... »

Cette analyse deleuzienne confirme le rapprochement inattendu qu'il s'agissait d'opérer entre la philosophie et la théosophie à travers ces deux figures de la pensée que sont Henri Bergson et Jacob Böhme.

¹⁵³ Voir pp. 286-287.

Conclusion

La question de la créativité dans la pensée philosophique

Le langage symbolique et la philosophie

Cette étude comparative a mis en évidence certaines ressemblances idéologiques et spirituelles entre des auteurs issus d'époques et de milieux « intellectuels » totalement différents. Cette sélection résulte d'un choix subjectif de personnalités particulièrement significatives de cet entrecroisement de la pensée philosophique et spirituelle. La liste des auteurs n'est évidemment pas exhaustive, nous aurions pu en étudier d'autres. Il nous a semblé que l'œuvre respective de Böhme, Saint-Martin, Berdiaev et Bergson illustre parfaitement ce qu'il s'agissait de démontrer, c'est-à-dire la possible conciliation des exigences de la rationalité philosophique avec ce que l'on a coutume de nommer l'irrationnel ou le non conceptuel.

La grande difficulté de cette recherche, et ce qui en fait en même temps l'un de ses principaux intérêts, réside dans l'établissement d'une filiation entre Böhme et Bergson, puisque elle n'a jamais été attestée à ma connaissance par Bergson ou par ses commentateurs, par ceux de Böhme non plus, excepté le philosophe Gilles Deleuze dans ses cours.

Le recours à des références non philosophiques telles que les hermétistes P. Lecour, Papius, G. Chevrier, ou encore Tomberg, a paradoxalement favorisé cette recherche. Leur travail de traduction ainsi que leurs analyses a été d'une aide précieuse. Grâce à ces auteurs, des théosophes comme Böhme ont été traduits et diffusés, puis pris en considération par certains philosophes et intellectuels de renom, que ce soit en France ou à l'étranger. Les hermétistes ont souvent servi d'intermédiaire entre le monde théosophique et l'univers proprement philosophique. L'exemple des traductions de Saint-Martin illustre cet état de fait. Nous avons constaté que grâce à ce théosophe et à ses successeurs les martinistes, l'œuvre de Böhme est apparue en France, puis a été longuement étudiée dans des revues spécialisées. Böhme a même ainsi pu être redécouvert en Allemagne par l'entremise du théosophe d'Amboise¹. A l'étranger Oetinger ou Baader ont été des maillons indispensables dans la transmission des

¹ Voir par exemple sur ce sujet les travaux de E. Benz, A. Viatte et J. L. Vieillard-Baron.

connaissances ésotériques, dont Böhme lui-même dans l'univers de la philosophie germanique.

Cette recherche a soulevé deux principaux problèmes philosophiques : premièrement celui de la créativité en philosophie ; deuxièmement la question des rapports des symboles, et plus généralement des images, avec la pensée philosophique. Que peut-on en conclure à propos de la philosophie elle-même ?

Nous avons constaté que Böhme, Saint-Martin, Berdiaev et Bergson se rejoignent sur des points précis de leur doctrine, tout en étant distincts les uns des autres et en même temps originaux. Que signifient ces rapports de filiations ?

I) La question de la créativité et de l'innovation en philosophie

Les concepts d'influences, de concordances, d'affinités et de résurgences, qui ont traversé cette étude comparative posent la question de la genèse de la pensée, et plus généralement celle de l'histoire et de la circulation des idées. Comment une pensée se forme-t-elle, d'où viennent les concepts ? Existe-t-il des concepts totalement inédits, ou tout n'est qu'éternel retour ? Ces interrogations débouchent à leur tour sur le problème de l'inspiration.

L'inspiration existe-t-elle ? Est-elle divine, surnaturelle, logique ou biologique ? Peut-on expliquer le génie ? Il est difficile de savoir comment une idée géniale vient à l'esprit d'un homme. Pourquoi telle personne et pas une autre ? Pourquoi à un moment donné et pas à un autre ? Est-ce due au hasard ? L'histoire nous a montré que des inventions et découvertes se produisent souvent au même moment à des endroits très éloignés, et donc indépendamment de toute influence.

Qu'en est-il dans le domaine proprement philosophique ? Peut-on encore innover aujourd'hui ? Est-ce que tout n'a pas déjà été dit ? Est-ce que le philosophe doit se limiter à la critique ? Doit-on penser que les philosophes grecs ont jeté l'ensemble des problématiques philosophiques et que nous n'avons plus qu'à redécouvrir, et à discuter infiniment ce qu'ils ont déjà dit ? Le travail du philosophe se réduit-il à une l'exégèse de ses prédécesseurs ?

Il convient d'abord de distinguer la découverte de l'innovation. Découvrir c'est trouver ou retrouver une chose dont on ignorait l'existence. C'est un travail d'interprétation, de critique. L'innovation en philosophie au contraire relève de l'invention de nouveaux concepts, telle serait semble-t-il sa véritable fonction.

Les pensées philosophiques et spirituelles éclosent, meurent et renaissent au fil du temps et de l'espace. Peut-on pour autant parler à chaque fois d'influences au sujet de ces filiations ? Pour Bergson² le travail de recomposition d'une philosophie qui consiste à examiner comment un système philosophique s'est formé, quelles ont été les influences de l'auteur, comment en est-il arrivé à tel résultat, est une tâche essentielle de la philosophie, source de joie et de satisfaction, permettant de mieux saisir la pensée du philosophe étudié.

Commençons par resituer les concepts d'influences, de correspondances et de résurgences dans le domaine de la pensée. Puis nous essayerons de voir en quoi consiste la philosophie et le travail du philosophe.

1) L'influence est une action exercée sur quelqu'un, une emprise intellectuelle. Il s'agit d'un rapport de force d'un esprit sur un autre, d'où souvent la connotation péjorative de ce terme, l'un possède une connaissance et l'impose volontairement ou non à l'esprit ignorant, ou influençable et faible. Les influences sont souvent masquées par les philosophes qui craignent d'être réduits à de simples imitateurs, comme nous l'avons constatés avec Berdiaev.

Ce terme comporte également une connotation positive, l'influence peut être bonne, quand elle est porteuse d'un savoir, quand il s'agit d'un rapport enseignant/élève ou maître/disciple. Cette relation est parfois avouée par les philosophes, nous l'avons vu avec Böhme et Saint-Martin, Böhme et Berdiaev..

2) Les correspondances et affinités ne sont pas obligatoirement des rapports d'influences : on peut avoir une pensée semblable, des idées identiques ou très proches, sans se concerter, sans la moindre emprise. Ce fut apparemment le cas de Newton et Leibniz à propos de la découverte du calcul infinitésimal. Il arrive même

² *L'intuition philosophique*, in *Œuvres*, p. 1346.

souvent qu'une idée nouvelle, une invention germe chez plusieurs personnes au même moment à des endroits différents ou en des temps éloignés. La découverte du feu par les hommes préhistoriques se serait produite simultanément sur divers endroits du globe. Dans les différentes philosophies, religions et spiritualités il n'est pas rare de constater des schèmes identiques et des enseignements très similaires. Cela est visible par exemple dans l'enseignement chrétien, le bouddhisme, et les sagesses antiques, au sujet notamment de la notion de détachement qui se retrouve au centre de toutes ces doctrines.

Enfin, les correspondances ont souvent l'avantage de conforter un auteur sur sa propre pensée.

3) Les résurgences : une pensée ou doctrine apparaît à un moment donné de l'histoire puis elle est oubliée, et resurgit à une époque et en un lieu totalement différents. Une doctrine naît, puis s'éteint et réapparaît souvent des siècles plus tard, soit sous sa forme initiale, soit transformée. Il existe par exemple plusieurs variantes dans la kabbale juive. D'un autre côté, on retrouve des problèmes inhérents à cet ésotérisme juif dans des doctrines chrétiennes. Une même pensée resurgit plus ou moins transformée, retravaillée, et parfois améliorée. Les écoles philosophiques qui ont germé sur la base d'une école illustrent ce fait : Platon et les néoplatoniciens, Kant et les néo-kantiens.

Les résurgences permettent de constater l'évolution de certaines doctrines et concepts à travers le temps, la façon dont ils sont reçus et modifiés, volontairement ou non. Elles donnent finalement lieu à la création de nouveaux concepts, à une évolution dans le domaine de la pensée.

Les similitudes entre doctrines ne signifient donc pas forcément des rapports d'influences, le problème est beaucoup plus complexe que cela. Deleuze soulève cette complexité inhérente aux filiations dans la philosophie dans la première partie de son ouvrage intitulé *Qu'est-ce que la philosophie ?*³ au chapitre « le plan d'immanence ». En comparant l'histoire de la philosophie à l'art du portrait, il prétend qu'elle est une création de concepts nouveaux sur la base d'anciens, la production d'une ressemblance qui conserve cependant une singularité propre⁴ :

³ Ouvrage écrit en collaboration avec F. Gattari, Les Editions de Minuit, Paris, (1991).

⁴ Voir p. 57 et suiv....

« Sur une longue période, des philosophes peuvent créer des concepts nouveaux tout en restant sur le même plan et en supposant la même image qu'un philosophe précédent dont ils se réclameront comme d'un maître(...) La question de savoir dans quels cas des philosophes sont « disciples » d'un autre et jusqu'à quel point, dans quels cas au contraire ils en mènent la critique en changeant de plan, en dressant une autre image, implique donc des évaluations d'autant plus complexes et relatives que jamais les concepts qui occupent un plan ne se laissent simplement déduire. »

Deleuze montre que l'histoire de la philosophie se déroule non pas selon un temps linéaire dans lequel les systèmes se succèdent, il s'agirait d'un « temps stratigraphique » où les plans d'immanence et les concepts se superposent. Cette image de strates peut être appliquée au sein même de la pensée spirituelle et dans son rapport avec la philosophie, comme cela ressort à travers les doctrines des quatre auteurs étudiés. Les courants philosophiques contiennent des concepts qui émergent dans le temps, disparaissent momentanément et ressurgissent modifiés et actualisés. Ces entrecroisements entre philosophie et spiritualité sont également de type « stratigraphique ». L'analyse de Deleuze confirme ce que nous nous proposons de démontrer, à savoir la complexité relative à ces rapports de correspondances, de filiations ou d'influences.

Reprenons à présent la définition de la philosophie rapportée par ce philosophe, lui-même fidèle à Nietzsche⁵ :

« (...) la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts. (...) La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à *créer* des concepts. »

Il reviendrait à la philosophie et à elle seule la possibilité, voire la puissance et non pas le privilège, de créer de nouveaux concepts. A quoi servent-ils ? En définitive quelle est l'utilité de la philosophie ?

Tout d'abord, le concept répond à un problème, il est une solution, et pose à son tour de multiples questions qui appellent de multiples solutions. La création de

⁵Ibid. p. 13.

concepts ne s'effectue donc pas *ex-nihilo*, elle implique tout une histoire. Mais il ne s'agit pas pour le philosophe de reprendre à ses frais un concept ancien, et d'en extraire la substantifique moelle, de se contenter de le décortiquer comme ont tendance à le faire les simples critiques et les historiens de la philosophie, au contraire les anciens⁶ :

« (...) créaient leurs concepts, et ne se contentaient pas de nettoyer, de racler des os, comme le critique ou l'historien de notre époque. Même l'histoire de la philosophie est tout à fait inintéressante si elle ne se propose pas de réveiller un concept endormi, de le rejouer sur une nouvelle scène, fût-ce au prix de le tourner contre lui-même »

Les concepts ont une vie propre, l'intérêt du philosophe est de réactualiser des concepts anciens voir de leur donner un nouveau sens, inverse ou contraire. Deleuze et F. Gattari le formulent ainsi⁷ :

« Or, quoique datés, signés et baptisés, les concepts ont leur manière de ne pas mourir, et pourtant sont soumis à des contraintes de renouvellement, de remplacement, de mutation qui donne à la philosophie une histoire et aussi une géographie, chaque lieu se conservent, mais dans le temps, et passent, mais en dehors du temps »

Les concepts évoluent malgré leur appartenance à un philosophe ou à un plan d'immanence. Formuler de nouveaux concepts sur la base des anciens est une partie essentielle du labeur du philosophe, ils sont ainsi remplacés par des concepts plus actuels, plus adaptés à l'époque mais aussi au lieu. La pensée philosophique, a certes une histoire, mais elle dépend d'une géographie qui lui est propre. Un nouveau concept, ou un nouveau courant philosophique naissent dans un contexte déterminé, il ne peut apparaître à l'improviste ou au hasard, la pensée est liée non seulement à une histoire, et surtout à un milieu géographique précis, selon G. Deleuze et F. Gattari il s'agit d'une « géophilosophie »⁸. La philosophie ne serait pas apparue en Grèce par hasard, elle y serait née parce que le climat intellectuel et social y était propice. On pourrait en dire autant des Lumières en France et de l'idéalisme en Allemagne.

⁶ Ibid. p. 81.

⁷ Ibid. p. 8-10

⁸ Opus cité, première partie, chap. 4.

La philosophie ayant été définie comme une discipline créatrice de nouveaux concepts, il est par conséquent encore possible d'innover, soit par une remise en question des concepts anciens, soit en créer une absolue nouveauté. Prétendre que cela est impossible c'est donc tuer ou nier la philosophie elle-même. Grâce aux incessantes découvertes scientifiques et aux avancées de la technologie, de nouvelles questions d'éthique se sont posés et continuent de se poser. Problèmes qui n'avaient pas lieu d'être dans la Grèce antique ou encore avant la Révolution Française : comme la question des droits de l'homme et du citoyen, la légitimation du « clownage » des êtres vivants et des cellules, les problèmes de l'homme face aux médias et des règles concernant la protection de la vie privée (internet). La philosophie a encore de beaux jours devant elle.

Cette définition intellectualiste de la philosophie est-elle suffisante ? N'est-elle pas trop restrictive ? Elle induit une limitation, des frontières artificielles relatives au savoir dans son ensemble. Penser que la philosophie n'est pas interdisciplinaire, comme le montre G. Deleuze et F. Gattari dans leur ouvrage en la distinguant de la créativité artistique et scientifique n'est-ce pas nier ses origines, ses racines ? L'univers de la pensée n'est pas un vase clos, la spécialisation des savoirs, typique de la modernité, ne reflète pas l'histoire des idées philosophiques. On a tendance à vouloir ignorer que bon nombre de grands savants de l'Antiquité jusqu'à Newton assumaient sans problème cette vision globale ou transdisciplinaire du savoir sans pour autant nier l'existence de la philosophie comme discipline à part entière. C'est exactement ce que nous avons mis en lumière au travers de cette étude comparative. La philosophie se nourrit pour se constituer de tous les savoirs, on pourrait même supposer qu'elle est la discipline la plus transdisciplinaire qu'il soit puisque ses sources d'inspiration et ses applications s'étendent à tous les domaines de la vie.

Ce n'est pas non plus renier cette discipline que de lui attribuer un lien de parenté avec le non-conceptuel ou le symbolique. G. Deleuze et F. Gattari reconnaissent d'ailleurs des affinités entre les figures et les concepts, affinités relatives à un plan d'immanence commun⁹. Examinons pour notre part ce que nous pouvons dire du rapport entre les symboles, ou images et la philosophie par rapport à ce qu'a été dit dans cette étude.

⁹ Ibid. pp. 87-88.

II) Symboles et concepts : ou les relations entre la pensée conceptuelle et l'imaginaire

L'œuvre de Böhme ainsi que ses filiations ont mis en évidence qu'il était possible d'allier la pensée conceptuelle et le langage symbolique. Böhme a effectivement préféré utiliser des symboles alchimiques et astrologiques plutôt que des concepts pour exprimer ses visions. Et pourtant sa pensée revêt une dimension philosophique de part sa portée et ses significations. Boutroux le premier philosophe français à avoir écrit sur Böhme prétend que¹⁰ :

« On ne saurait nier qu'il y ait dans ces idées clairement exprimées par Boehme et à travers toutes ses métaphores, les germes d'un système philosophique. »

On pourrait cependant objecter que ces images ne sont pas rationnelles, ni vraiment philosophiques. Voyons ce qu'il en est.

1) La fonction de l'image-symbole dans l'élaboration de la pensée philosophique

Commençons par définir cette notion de symbole : le symbole est une représentation concrète, imagée, d'une notion abstraite. Les symboles contrairement aux concepts sont équivoques puisqu'ils renvoient à un ensemble de représentations, ils sont liés à l'imaginaire, au mystère. Le concept est au contraire concis, précis, univoque, intellectuel, il est une représentation abstraite d'une idée. A priori tout oppose l'image-symbole du concept. Or, il n'en est rien, il semblerait que l'image tienne une place prépondérante dans l'activité cognitive, et qu'elle précède le concept au point de vue de la création de la pensée. Nous pouvons rapporter à ce sujet les propos de Koyré concernant Böhme et Bergson dans *La philosophie de Jacob Böhme*¹¹:

« M. Bergson a dit quelque part que tout véritable philosophe possède une vision, une intuition, très simple et très riche, de la réalité ; il est d'abord incapable de la traduire dans le discours et de l'enfermer dans les cadres du raisonnement. Mais cette intuition se transforme dans son esprit en une image symbolique, image qui sous-tend ses

¹⁰ Opus cité. p. 285.

¹¹ Cf. pp. 283-284.

déductions et qui en forme le véritable centre d'unité. Pour Jacob Boehme c'est bien l'image du feu qui est au centre de sa métaphysique. »

Koyré fait allusion à la conférence de Bologne sur *L'intuition philosophique*¹². La création des concepts et donc de la pensée philosophique aurait une origine intuitive, une intuition transformée par l'esprit en une image symbolique. Nous avons vu que pour Bergson l'étude des sources est primordiale pour comprendre un système philosophique, cependant elle s'avère insuffisante pour le pénétrer en profondeur. Le moyen le plus efficace consisterait à saisir l'intuition première du philosophe constituant la base de son système, en d'autres termes il s'agit de profiler l'esprit du philosophe lui-même. Selon Bergson l'imaginaire tiendrait une place déterminante et première dans le processus intellectuel.

De quelles façons l'imaginaire et le rationnel peuvent-ils se rejoindre ? L'histoire de la philosophie nous a montré que les images constituaient une part non négligeable dans l'élaboration de la pensée philosophique, qu'elles venaient parfois aussi éclairer le discours philosophique. Ce fait est connu depuis les pré-socratiques, il a été confirmé plus tard grâce l'utilisation des mythes, analogies et allégories par Platon, bien que paradoxalement celui-ci se méfiait des images.

L'opposition du symbolique, et donc de l'imaginaire et du rationnel n'est plus d'actualité comme l'ont démontré en France Gaston Bachelard, Gilbert Durand, ainsi que leurs successeurs. L'image-symbole et la pensée conceptuelle ne s'opposent pas forcément, contrairement aux apparences. J. J. Wunenburger¹³ se propose d'étudier de près la fonction des images dans la pensée :

« Dans ce cas, il faut montrer comment l'image est première et structurante par rapport aux concepts, jugements et raisonnements, ou, dit autrement, comment les fonctions du concept, du jugement et du raisonnement peuvent être tenus ou préparés par l'activité de l'imagination. »

J. J. Wunenburger¹⁴ montre que le rôle de l'image est bien plus décisif dans le processus épistémique qu'on n'a pu le penser, et ce, dans l'élaboration même de la

¹² Opus cité, pp. 1347 et suiv...

¹³ Voir son ouvrage, *Philosophie des images*, PUF, Paris, (2001), chap. 5, p. 212 et suiv..

¹⁴ Opus cité, pp. 219-226.

pensée rationnelle. L'image aurait même parfois un rôle propédeutique à la formation des concepts. Cet auteur montre trois attitudes ou positions philosophiques différentes au sujet du rapport entre images et concepts : « l'image adjuvante », « l'image médiatrice », et « l'image *a priori* ». Il existe des philosophies où l'image est concomitante à l'élaboration des concepts, en tant que servante du discours philosophique, (Platon avec ses mythes et allégories) ; dans d'autres cas l'image est un médium entre l'abstrait et le concret (Aristote et Kant) ; et enfin dans un dernier cas, l'image est prépondérante dans l'élaboration de la pensée philosophique, l'image supplanterait le concept. Nietzsche et Bergson¹⁵ sont pris comme exemples. Pour ces deux philosophes contrairement au sens commun, le concept serait pauvre et limitant relativement aux images.

Au niveau du travail de transformation de la pensée symbolique en concepts, la philosophie de Hegel illustre la façon dont les révélations mystiques de Böhme ont pu être transformées ou adaptées en concepts philosophiques. Plusieurs passages de *La phénoménologie de l'esprit* sont des reprises philosophiques, et donc conceptuelles, de la théogonie böhémienne de la naissance de Dieu. En ce qui concerne Saint-Martin certains de ses écrits¹⁶ attestent de la connivence entre la pensée spirituelle et la philosophie. Le savoir ésotérique ou théosophique n'est donc pas étranger à l'univers de la philosophie, l'histoire montre qu'ils se sont souvent confondus.

2) Le mysticisme chrétien comme accomplissement de la philosophie ?

Deleuze à soulevé la question de la nature de la philosophie, sa fonction consisterait à créer des concepts, ce rôle lui appartiendrait en propre. En suivant Nietzsche, il conçoit la philosophie comme une activité créatrice et purement intellectuelle, dont le rapport à la vérité serait fondé par son activité même. La philosophie ne serait pas recherche de vérité mais productrice de vérité Cette définition est contestable, pour Bergson par exemple, la philosophie a une tout autre tâche. J. L. Vieillard-Baron¹⁷ révèle la pensée profonde du philosophe à ce sujet :

¹⁵ *La pensée et le mouvant*, p. 1285, et *Introduction à la métaphysiques*, p. 1399. in *Œuvres*.

¹⁶ Voir par exemple son *Essai sur les signes et sur les idées*, et le *Cahier de métaphysique et Observations sur les signes et les idées et réfutation de M. de Gérando*, ainsi que la *Controverse avec Garat*, in *Controverse avec Garat*, Fayard, Paris, (1990).

¹⁷ Cf. « Bergson et la religion », p. 516.

« En fait, quoi que Bergson ne le dise pas, il est clair que la logique de son raisonnement est que la religion des mystiques est l'aboutissement de la philosophie même. En effet la philosophie tout entière n'est qu'un immense effort de l'homme pour s'opposer à l'inertie naturelle (Bergson retrouve ici des accents qui étaient ceux de Fichte), et par là pour dépasser la condition humaine. La finitude humaine est pour Bergson, comme avant lui pour Hegel, une théorie médiocre qui est une simple philosophie d'intellectuel en ce qu'elle repose sur la simple intelligence. (...) L'expérience mystique du divin, certes réservée à quelques âmes privilégiées, est toute proche de l'attitude vraiment philosophique ; elle signifie que la nature en l'homme est vaincue et que le processus laborieux de la déification est en marche. »

Le rôle du philosophe ne se limite pas à la création de concepts, même si cette fonction fait partie intégrante de son activité. La philosophie est bien plus que cela, elle est une attitude, un moyen pour l'homme de se dépasser. Elle a une valeur pragmatique et anthropologique, une visée créative de concepts mais aussi de spiritualité. Car l'homme est un être rationnel mais également spirituel. Dépassement de l'intellect, du conceptuel par le spirituel. L'intellect est une étape nécessaire mais insuffisante qui est vouée à être transcendée, par l'intuition.

L'étude de ces filiations nous a permis de cerner d'un peu plus près le sens et le but profonds de la philosophie, elle confirme en définitive la pensée des quatre auteurs étudiés, pensée qui trouve chez Bergson une formulation univoque. La philosophie ne se réduit pas à l'activité purement intellectuelle de création conceptuelle, elle est intimement liée à la vie. Le philosophe et le mystique poursuivent en définitive le même objectif, celui de comprendre le sens et le but ultime de l'existence, non seulement relativement à l'homme mais également à l'univers. Le mystique comme le philosophe luttent contre l'animalité de la nature humaine, ils sont voués à la transcender pour retrouver leur origine. Le véritable philosophe serait donc selon Bergson, semblable au mystique chrétien, à la différence près que le mystique est capable d'accéder directement à la vérité. En suivant son raisonnement on pourrait penser que le mystique est supérieur au philosophe, ou bien plutôt que le mystique est un philosophe accompli. Le philosophe doit prêter une attention toute particulière aux révélations des mystiques chrétiens. Cette recommandation est d'ailleurs valable pour l'ensemble de l'humanité. Le christianisme aurait l'avantage sur les autres religions de

délivrer un message universel. Telle est sa vérité, telle est sa force selon Bergson.

A travers son éloge du mysticisme et de l'humilité des mystiques chrétiens, il critique l'orgueil des philosophes qui se flattent d'être à l'origine de systèmes édifiés une fois pour toutes et qui paradoxalement fondent leurs idées sur de simples préjugés et non sur l'expérience. Arrivés face aux problèmes fondamentaux de l'existence dont ils ne parviennent pas à donner de réponses il se dérobent et contournent ces questions métaphysiques en leur substituant des spéculations abstraites¹⁸ :

« On ne s'expliquerait pas l'attachement de tel ou tel philosophe à une méthode aussi étrange si elle n'avait le triple avantage de flatter son amour-propre, de faciliter son travail, et de lui donner l'illusion de la connaissance définitive. (...) Combien serait préférable une philosophie plus modeste, qui irait tout droit à l'objet sans s'inquiéter des principes dont il paraît dépendre ! »

Le philosophe doit au contraire se pencher sur les questions qui touchent à l'essence de la vie, c'est la raison pour laquelle il doit écouter avec attention les révélations des mystiques chrétiens

Toutes ces assertions nous autoriseraient à classer Jacob Böhme dans la catégorie des philosophes, à la suite de bon nombre de ses traducteurs et adeptes. Qu'il s'agisse par exemple des philosophes de l'idéalisme allemand, et en France de Boutroux, et de Koyré. Ils étaient tous convaincus de son génie philosophique. Böhme serait effectivement un véritable philosophe dans le sens bergsonien, dans le sens où il a révélé le visage de Dieu et de la vie. Dans son article consacré à Böhme, Boutroux pose justement la question de savoir si le cordonnier peut-être considéré comme un philosophe à l'origine de la philosophie allemande. Sa pensée contiendrait effectivement la semence d'un véritable système philosophique¹⁹ :

« (...)on ne pourra manquer, recherchant les origines de la philosophie allemande, de donner une grande attention au cordonnier théosophe ; l'on se demandera s'il ne mérite pas le nom de *philosophe* allemand, qui lui fut donné de son vivant même, par son admirateur et ami le docteur Walther. »

¹⁸ Voir la conférence « La conscience et la vie » in *L'énergie spirituelle*, pp. 2-3.

¹⁹ Opus cité, pp. 212-213.

Boutroux tout comme celui qui a été son élève Bergson, est persuadé que le mysticisme de Böhme est à la fois créateur et acteur, et qu'il est susceptible d'élargir le champ de recherche de la philosophie. A ses yeux la découverte de Böhme concernant la génération divine serait une voie où selon ses propres dires « marcheront de nombreux philosophes »²⁰. En effet, le propre de la philosophie n'est-il pas d'engendrer des pousses à travers l'histoire ?

Le fait de qualifier un théosophe mystique tel que Böhme de philosophe, à l'instar de Hegel, de Boutroux et de Koyré, remettrait-il en cause la définition même de la philosophie ? Ou bien est-ce que cela ne permettrait-il pas plutôt à cette discipline de renouer avec son véritable et premier sens ? Le philosophe en tant qu'ami de la sagesse et du savoir ultime, arrive presque toujours, à un moment ou à un autre, au problème de l'existence de Dieu, question qui finalement résume toutes les autres. Les mystiques chrétiens seuls, parviendraient à trouver une réponse immédiate à toutes ces interrogations métaphysiques qui laissent à jamais le philosophe dans le doute.

La conscience qu'avait Böhme de l'aspect décisif de la temporalité contribue à faire du cordonnier un véritable philosophe.

²⁰ Ibid. p. 229.

BIBLIOGRAPHIE

I) Jacob Böhme

L'aurore naissante, traduit de l'allemand par L. C. de Saint-Martin, Collection « Sébastiani », Editions Archè, Milano, (1793,1977).

Des trois principes de l'essence divine, traduit par L. C. de Saint-Martin, Editions d'Aujourd'hui, 2 tomes, Plan-de-La-Tour, (1985)

De la triple vie de l'homme, traduit de l'allemand par L. C. de Saint-Martin, Editions d'aujourd'hui, Paris, (1793, 1982).

De l'élection de la grâce, traduit de l'allemand par Débéo, préface de Sédir, Editions Traditionnelles, Paris, (1928, 1999).

De la signature des choses, traduit de l'allemand par P. Deghaye, Editions Grasset, Paris, (1995).

Base des six points théosophiques, ou *Quarante questions sur l'âme*, et *Mysterium Pansophicum*, textes traduits de l'allemand par L. C. de Saint-Martin, in *Jacob Böhme*, par G. Wehr et P. Deghaye, traduction de l'allemand par P. Kessler, Collection « cahiers de l'hermétisme », Albin Michel, Paris, (1977).

De la vie au delà des sens, traduit de l'allemand par G. Pfister, Arfuyen, Paris, (1997).

Mysterium Magnum, traduit de l'allemand par N. Berdiaev, Aubier, Paris, (1945).

Quarante questions sur l'âme, traduit de l'allemand par L. C. de Saint-Martin, Arma Artis, Paris, (1984).

Théoscopia, in *Hermès*, n°3, Recherche sur l'expérience spirituelle, Paris, (1964, 1965).

De l'incarnation de Jésus-Christ, traduit de l'allemand, Collection Sébastiani, Archè, Milano, (1862, 1976).

Les épîtres théosophiques, Editions du Rocher, Monaco, (1980).

Confessions, textes réunis, préfacés et annotés par A. Klimov, Editions Fayard, Paris, (1973, 1997).

A) Articles

Les Etudes Philosophiques :

L'idéalisme allemand entre gnose et religion chrétienne, P. Deghaye, « La théosophie de Jacob Böhme. Les trois mystères du livre *De la signature des choses*. », M. Vétö, « Jacob Böhme et l'idéalisme postkantien. », Paris, PUF, (avril-juin 1999).

L'Initiation :

M. M. Davy, « Introduction à Jacob Böhme », Paris, (1968).

Sédir, « vocabulaire de terminologie de Jacob Böhme », p. 63-80, Paris, (1901).

Le Voile d'Isis :

N° 124, Spécial Jacob Böhme : Argos, « De Boehme et de son œuvre ». T. Basilide, « Le cordonnier-théosophe ». P. Chacornac, « La vie de Jacob Boehme ». J. Ferrari, « Cosmogonie de Jacob Boehme ». W. Law, « Les profonds principes de Jacob Boehme ». A. Mickiewicz, « Le système de Jacob Böhme ». F. Warrain, « La nature éternelle d'après Jacob Boehme », (avril 1930).

N°178, J. Reyor, « Jacob Boehme initié », pp. 375-382, (octobre 1934).

B) Etudes critiques

Berdiaev. N. *Etudes sur Jacob Böhme* : « l'*Ungrund* et la liberté », suivie de « La doctrine de la *Sophia* et de l'Androgyne primitif. Jacob Böhme et les courants sophiologiques russes », in Jacob Böhme, *Mysterium Magnum*, T. I, Aubier, Paris, (1945).

Boutroux. E. *Etudes d'histoire de la philosophie*, « Le philosophe Jacob Boehme », Félix Alcan Editeur, Paris, (1897).

C. E. R. I. C. « Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique », hommage à Jacob Boehme dans le cadre du Centre d'Etudes et de Recherches interdisciplinaires de Chantilly, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, (1979).

Deghaye. P. *La naissance de Dieu*, Albin Michel, Paris, (1985).

Klimov. A. « Le philosophe teutonique ou l'esprit d'aventure », in *Confessions*, Fayard, (1973-1997).

Koyré. A. *La philosophie de Jacob Böhme*, Vrin, Paris, (1929, 1979).

Nicolescu. B. *La science, le sens et l'évolution, Essai sur Jacob Böhme*, Editions du Félin, Paris, (1988).

Sédir. P. *Les tempéraments et la culture psychique d'après la doctrine de Jacob Boehme*, Editions Traditionnelles, Paris, (1906-1999).

G. Wehr et P. Deghaye, *Jacob Böhme*, Collection « cahiers de l'hermétisme », Albin Michel, Paris, (1977, 1991).

Jacob Böhme, Clef ou explication des divers points et termes principaux, employés par Jacob Boehme dans ses ouvrages, précédée par *De la vie et de la mort de Jacob Boehme*, traduit de l'allemand en 1715, par un anonyme, sur l'édition des Œuvres Complètes, « Collection Sébastiani », Arché Milano, (1977). Cet ouvrage a été attribué à un certain « Noé, juif Polonais », selon A. A. Barbier, dans son *Dictionnaire des ouvrages anonymes*.

II) Louis-Claude de Saint-Martin

Des erreurs et de la Vérité, in œuvres majeurs éditées par Robert Amadou, éditions Georg Olms, Hildesheim, (1975).

Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers, Diffusion rosicrucienne, Le Tremblay, (2001)

L'homme de désir, préface de R. Amadou, Editions du rocher, (1973-1979).

Ecce Homo, Le cimetière d'Amboise, suivi de *Stances sur l'origine et la destination de l'homme*, Demeter, Paris, (1987)

Le Nouvel Homme, Diffusion Rosicrucienne, Le Tremblay, (1992).

De l'Esprit des choses, Diffusion Rosicrucienne, Le Tremblay, (1993).

Le Ministère de l'Homme-Esprit, Diffusion Rosicrucienne, Le Tremblay, (1992).

Mon portrait historique et philosophique, publié par Robert Amadou, Paris, (1961).

Les voies de la sagesse, Œuvres posthumes, Diffusion Rosicrucienne, Le Tremblay, (2000).

Le temple du cœur, Œuvres posthumes, Collection Martiniste, Diffusion Rosicrucienne, Le Tremblay, (2001).

Controverse avec Garat, précédée d'autres écrits philosophiques, texte revu par R. Amadou, Editions Fayard, Paris, (1990).

A) Articles et correspondance

ARIES

N° 17 : N. Jacques-Chaquin, « Louis-Claude de Saint-Martin : Le désir de connaissance », (1991-1994).

ATLANTIS

N° 245 : R. Amadou, « Louis-Claude de Saint-Martin : « Carnet d'un jeune Elu Cohen ». P. Le Cour, « Louis-Claude de Saint-Martin le Philosophe Inconnu », (mars-avril 1968).

Journal of the History of Ideas

N° 4, D. Bates, "The Mystery of Truth : Louis-Claude de Saint-Martin's Enlightened Mysticism", (octobre 2000).

Présence de Louis-Claude de Saint-Martin, ouvrage collectif présenté par J. F. Marquet et J. L. Vieillard-baron, Société ligérienne de philosophie, Tours, (1986).

La correspondance inédite de L. C. de Saint-Martin, avec Kirchberger, Baron de Liebistorf, du 22 mai 1792 jusqu'au 7 novembre 1797, ouvrage recueilli et publié par L. Schauer et Alp. Chuquet, Paris, (1862).

De Pasqually Martines, *Traité sur la réintégration des êtres*, d'après le manuscrit de Louis-Claude de Saint-Martin, établie et présentée par Robert Amadou, Collection Martiniste, Diffusion Rosicrucienne, Le Tremblay, (1995, 2000).

B) Etudes critiques

Amadou. R. *Les leçons de Lyon aux Elus Coëns*, publiée d'après les manuscrits originaux de Louis-Claude de Saint-Martin, de Jean-Jacques Du Roi d'Hauterive, et de Jean-Baptiste Willermoz, avec la collaboration de Catherine Amadou, Editions Dervy, collection « L'esprit des choses », Paris, (1999).

De l'agent Inconnu au Philosophe Inconnu, Essais, « La tour Saint Jacques », Editions Denoël, Paris, (1962). *Trésor Martiniste*, Editions traditionnelles, Paris, (1969).

Hauger. P. *Examen de la doctrine de Jacob Böhme et de Saint-Martin*, in Cahiers de Saint-Martin, n° 1, pp. 25-58, (1834-1976)

Jacques-Lefèvre. N. *Louis-Claude de Saint-Martin, le Philosophe Inconnu*, Editions Dervy,

Matter. M. *Saint-Martin le Philosophe Inconnu*, Diffusion Traditionnelle, Paris, (1862, 1992).

Papus, *Louis-Claude de Saint-Martin—sa vie—sa voie théurgique—ses ouvrages—son œuvre—ses disciples*, suivi de la publication de cinquante lettres inédites, Editions Demeter, Paris, (1902-1988).

J. M. Vivenza, *Saint-Martin*, Editions Puiseaux / Pardès, Paris, (2002).

III) Nicolas Berdiaev

Khomiakov, traduit du Russe par V. et J. C. Marcadé, en collaboration avec E. Sabald, Editions L'Age de l'Homme, Lausanne, (

Cinq méditations sur l'existence, traduit du russe par Irène Vildé-Lot, éditions Montaigne, Paris, (1936).

L'esprit de Dostoïevsky, traduit du russe par A. Nerville, Stock, Paris, (1946).

Le sens de l'histoire, traduit du russe par S. Jankélévitch, Aubier, Paris, (1948).

De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale, traduit du russe par I. P. et H. M., éditions « Je sers », Paris, (1935).

Essai de métaphysique eschatologique, acte créateur et objectivation, traduit du russe par M. Hermann, Aubier, Paris, (1946).

Dialectique existentielle de l'humain et du divin, éditions J. B. Janin, Paris, (1947).

L'idée russe, traduction et notes de H. Arjakovsky, Mame, Paris, (1969)

Le sens de la création, traduit du russe par J. Cain, préface de S. Fumet, Editions Desclée de Brouwer, (1955).

Esprit et liberté, traduit du russe par I. P. et H. M., éditions « Je sers », Paris, (1933).

Esprit et réalité, éditions Montaigne, Paris (1943).

De l'esclavage et de la liberté de l'homme, traduit du russe par S. Jankélévitch, éditions Desclée de Brouwer, Paris, (1990).

Essai d'autobiographie spirituelle, traduit du russe par E. Belenson, éditions Buchet / Chastel, Paris, (1958).

Etudes critiques

Cain. L. *Berdiaev en Russie*, Gallimard, Paris, (1962).

Clément.O. *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Desclée de Brouwer, Paris, (1991).

Davy. M.M. *Nicolas Berdiaev, l'homme du huitième jour*, Editions du Félin, Paris, (1991).

Berdiaev ou la révolution de l'esprit, Albin Michel, Paris, (1999).

Gagnebin. L. *Nicolas Berdiaev ou de la destination créatrice de l'homme*, L'Age de l'Homme, Lausanne, (1994).

Levyne. E. *Un kabbaliste à la rencontre de Berdiaev*, édité par Tsédek, Paris (1977)

Colloque Berdiaev, organisé par l'association Nicolas Berdiaev et le laboratoire de slavistique de l'institut d'études slaves, à la Sorbonne, le 12 avril 1975, Paris, (1978).

IV) Henri Bergson

Œuvres, PUF, Edition du centenaire, Paris, (1991).

Essai sur les données immédiates de la conscience, PUF, Paris, (1927, 1976).

L'évolution créatrice, PUF, Paris, (1941, 1994).

L'énergie spirituelle, PUF, Paris, (1919, 1999).

Les deux sources de la morale et de la religion, PUF, Paris, (1932, 2000).

Mélanges, textes publiés et annotés par A. Robinet, PUF, Paris, (1972).

A) Etudes critiques

Adolphe. L. *La philosophie religieuse de Bergson*, PUF, Paris, (1946).

Cariou. M. *Bergson et le fait mystique*, Aubier Montaigne, Paris, (1976).

Chevalier. J. *Histoire de la pensée*, T. 4, *La pensée moderne de Hegel à Bergson*, Flammarion, Paris, (1966).

Deleuze. G. *Cinéma 1, L'image mouvement*, Les Editions de Minuit, Paris, (1983).

Cinéma 2, L'image temps, Les Editions de Minuit, Paris, (1985).

Le bergsonisme, PUF, Paris, (1966).

Gilson. B. *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Librairie philosophie J. Vrin, Paris, (1992).

- Gouhier. H. *Bergson et le Christ des Evangiles*, Editions Fayard, Paris, (1961).
- Grogin. R. *The bergsonian controversy in France, 1900-1914*, The University of Calgary Press, (1988).
- Gunn. J. A. *Bergson and his philosophy*, Kessinger Publishing, (2004)
- Vieillard-Baron. J. L. « Bergson et Fichte » in, *Fichte et la philosophie française : nouvelles approches*, sous la direction de I. Radrizzani, Beauchesne, Paris, (1997), pp.201-220.
- Hegel et l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris, (1999).
- Bergson*, collection « Que sais-je ? », PUF, Paris, (1993).
- Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, Paris, (1999).
- Violette. R. *La spiritualité de Bergson*, J-F Editions-Impressions, Toulouse, (1968).

B) Revues et articles

- Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 17 et 18 novembre 1989, intitulés : *Bergson, naissance d'une philosophie*, PUF, Paris, (1990).
- Annales bergsoniennes, I, Bergson dans le siècle*, édité et présenté par F. Worms, PUF, Paris, (2002).
- Annales bergsoniennes II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, édité et présenté par F. Worms, PUF, Paris, (2004).
- Bulletin théosophique*, G. Chevrier « Les ondes vibratoires », en deux parties, n° 4,(1917), et n°1, (1918).
- Les cahiers du Rhône, Henri Bergson, essais et témoignages*, recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz, Editions de la Baconnière, Neuchatel, hors série, août (1943).
- Les cours de Gilles Deleuze, sur Image Mouvement, Image Temps*, « Les aspects du temps, la lumière, Bergson, le mouvement, Kant, le sublime dynamique », cours professé à Vincennes et à Saint-Denis, le 12/04/1983. Parus sur le site : www.webdeleuze.com.
- Les études bergsoniennes*, volume III, Editions Albin Michel, Paris, (1952).
- Les Etudes Philosophiques* « Bergson et l'idéalisme allemand », dirigé par Jean-Louis Vieillard-Baron, n° 4 (2001).
- La revue de l'enseignement philosophique*, « Spiritualisme et spiritisme chez Bergson », C. Pernot, 14, n° 3, (1964).

Revue des sciences philosophiques et théologiques, « Idéalisme allemand et philosophie de l'esprit », n° 4 (2001).

Revue Philosophique de la France et de l'étranger

Lavelle. L. « La pensée religieuse de Bergson », n° 3 à 8, (mars-août 1941).

J. L. Vieillard-Baron, « Bergson et la religion », n°4, (2001).

Pietri. I. « L'humilité au cœur des *Deux sources de la morale et de la religion* : la raison philosophique face à l'expérience mystique », in Capes et Agrégation de philosophie 2004, *Le corps et l'esprit*, collection Skepsis, Delagrave édition, Paris, (2003).

V) Ouvrages et articles généraux

Alleau. R. *La science des symboles*, Payot, Paris, (1977).

Amadou. R. *L'occultisme, esquisse d'un monde vivant*, Editions Chanteloup, Saint-Jean-de-la-Ruelle, (1987).

Bayard. J. P. *La spiritualité de la Rose-Croix*, Editions Dangles, Saint-Jean-de-Braye, (1990, 1993).

Becq. A. *Lumières et modernité de Malebranche à Baudelaire*, « l'imagination créatrice et la tradition ésotérique », Paradigme, Orléans, (1994).

Benz. E. *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Vrin, Paris, (1968, 1981).

Chenet. F. *Psychogenèse et cosmogonie selon le yoga-vasistha*, « Le monde est dans l'âme », Tome I, Edition-Diffusion De Boccard, Paris, (1998).

Davy. M. M. *Encyclopédie des mystiques*, T.II, Seghers, Paris, (1972, 1977).

Deghaye. P. *De Paracelse à Thomas Mann, les avatars de l'hermétisme allemand*, Editions Dervy, Paris, (2000).

Delacroix. H. *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, (1908).

Deleuze. G. et F. Gattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Les Editions de Minuit, Paris, (1991).

Edighoffer. R. *Les Rose-Croix et la crise de la conscience européenne au XVII^e siècle*, Editions Dervy, Paris, (1998).

Faivre. A. *Accès de l'ésotérisme occidental*, tomes I et II, Editions Gallimard, Paris, (1996).

L'ésotérisme au XVIIIème siècle, en France et en Allemagne, La Table d'Emeraude, Seghers, Paris, (1973).

L'ésotérisme, Que sais-je ?, PUF, Paris, (1992).

« Théosophie et mystique spéculative du siècle baroque en Allemagne : note sur l'œuvre de Bernard Gorceix », in revue A. R. I. E. S. n° 4, (1983, 1986), pp.1-50.

L'aurore à son levée, ouvrage attribué à Thomas d'Aquin, traduit du latin et de l'allemand, et préfacé par B. Gorceix, Editions Arma Artis, Paris, (1982).

Gorceix. B. *La Bible des Rose-Croix*, suivi de la traduction des trois premiers écrits rosicruciens attribués à Valentin Andreae : la *Fama*, *Confessio* et *Les noces chymiques* de Christian Rosenkreutz, PUF, Paris, (1970).

Gorceix. B. *Flambée et agonie, mystiques du XVII° siècle allemand*, Editions Présence, Sisteron, (1977).

Heindel. M. *La cosmogonie des Rose-Croix*, Association Rosicrucienne, (8 édition, 1974).

Hutin. S. *Les disciples anglais de Jacob Böhme au XVII° et XVIII° siècle*, Editions Denoël, Paris, (1960).

Jung. C. G. *Psychologie et alchimie*, traduit de l'allemand par H. Pernet et R. Cahen, Editions Buchet /Chastel, Paris, (1970).

Lantier. J. *La théosophie*, sous la direction de Louis Pauwels, Editions Culture, Art, Loisirs, Paris, (1970).

Le Cour. P. in revue *Atlantis*, « Mystes et Mystiques », suivi de « La vie mystique des archi-mystes », n° 128,(mars 1947).

Méheust. B. *Somnambulisme et médiumnité*, Tomes I et II, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Paris, (1999).

Devenez savants : découvrez les sorciers, lettre à Georges Charpak, Editions Dervy, éditions Sorel, Paris, (2004).

Mercier. L. S. *Le tableau de Paris*, nouvelle édition corrigée et augmentée, Paris, (1783)

Nicolescu. B. *Nous, la particule et le monde*, Collection « Science et conscience », Editions Le Mail, Paris, (1985).

- Petibon. A. *L'Alchimie mystique au seuil de l'ère du Verseau*, éditions de la Maisnie, Paris, (1980).
- Rivière. P. *L'alchimie, science et mystique*, Editions De Vecchi Poche, Paris, (1994).
- Roob. A. *Alchimie et Mystique*, traduit de l'allemand par F. Saint-Onge, Stuttgart, (1996).
- Teilhard De Chardin. P. *Le milieu divin*, Editions du seuil, Paris, (1957).
- Tomberg. V. *Méditations sur les vingt-deux Arcanes Majeures du Tarot*, Aubier, Paris, (1980-1984).
- Viatte. A. *Les sources occultes du romantisme allemand*, (1979).
- Vulliaud. P. *La Kabbale juive*, T. I. Emile Nourry Editeur, Paris, (1923).
- Wunenburger. J. J. *Philosophie des images*, PUF, Paris, (2001).

INDEX ANALYTIQUE

Index des notions et concepts

Alchimie, 13, 14, 16, 22-28, 38, 305, 245.

Ame, 8, 10, 17, 24, 26, 32, 37, 72, 84, 93, 100, 115, 119, 124-127, 134, 137, 139, 143, 147, 149, 150, 151, 154, 160, 184, 185, 189, 198, 205, 216, 224, 225, 239, 240, 255, 276, 278-280, 282, 288, 291-295, 318, 320, 322, 324, 336.

Androgyne, 18, 44, 49, 63, 64, 74, 82, 94, 136, 142, 152, 195, 247-249, 254-263.

Astrologie, 7, 13, 22, 24-28, 38, 167, 244, 245, 336.

Coëns, 50, 52-56, 63, 67, 75, 77, 92, 96.

Cosmogonie, 33, 34, 64, 75, 87, 94, 95, 118, 194, 214, 220, 231, 274, 312.

Cosmologie, 16, 35, 43, 45, 89, 156, 194, 198, 269, 308, 310, 312, 314, 316, 331, 333, 334-336.

Déité, 32, 139, 141, 205, 207, 208, 224, 321.

Emanation, 29, 30, 58, 59, 62, 63-65, 69, 71, 72, 77-81, 86-88, 91, 93, 104, 119, 123, 126, 129, 133, 141, 142, 144, 142, 144, 159, 160, 299, 302, 308, 310, 311, 317.

Esotérisme, 4, 12-17, 43, 52.

Esprit, 7, 11, 13, 16, 21, 23, 29, 31, 32, 34, 37-40, 44, 48, 49, 54-59, 61-68, 70, 71, 74-80, 82-87, 89, 91, 93-94, 97, 101, 102, 111, 113-116, 119, 124-127, 129-132, 134-142, 144, 146-149, 151, 152, 155, 158-160, 162-166, 168-173, 177, 178, 181-186, 190, 192, 194, 195, 197, 199, 202, 205, 208-211, 213, 218, 220, 222-225, 227-229, 232, 235, 236, 239-241, 243, 254, 260-262, 266-129, 271, 274, 275, 281-285, 288, 289, 291-294, 299, 306, 309, 310, 315, 316, 327, 328, 333-335.

Gnose, 14, 15, 23, 241, 281.

Grund, 41, 69, 299

Hermaphrodisme, 129, 131, 133, 152-155, 177, 258.

Hermétisme, 10, 11, 13, 30, 43, 88, 93, 135, 143, 223, 269, 274, 300, 301, 332.

Image, 12, 28, 38, 41, 79, 80, 82, 84, 89, 90, 97, 102-104, 106, 115, 123, 135-138, 140-142, 145, 147-149, 151, 153, 154, 159, 161, 162, 167, 172, 185, 197, 208, 214, 224, 230-233, 243, 245, 247, 249, 252, 254, 257, 258, 261, 263, 282, 285, 288, 293, 296, 311, 313, 314, 322, 324, 326, 327, 330, 333-335.

Imagination, 18, 32, 38, 84, 90, 94, 114, 115, 214, 217, 219, 234, 272, 334.

Initiation, 12, 13, 18, 20-22, 24, 96, 97, 189, 265.

Intuition, 61, 97, 141, 198, 202, 220, 241, 247, 255, 267, 273, 280, 290, 297-303, 305, 333, 334, 336.

Kabbale, 11, 13, 14, 21, 22, 24, , 28-30, 34, 38, 50, 54, 69, 70, 79, 82, 127, 135, 136, 139, 197, 218, 224, 245, 247-249, 258, 260, 301, 308, 310, 311, 316, 329.

Liberté, 39, 40, 45, 58, 62, 83, 94, 98, 116, 117, 123, 164, 180, 182, 184-187, 189, 191, 192, 194-215, 222, 224-234, 236, 237, 242, 243, 254, 298, 304, 305, 313, 319.

Mystes, 19, 20, 22, 24, 30, 34.

Mysticisme, 5, 12, 13, 17-19, 24, 37, 41, 42, 101, 181, 190-192, 260, 266, 266, 269, 270-277, 280, 283, 285-287, 295, 318, 321-323, 335, 337, 338.

Occultisme, 12, 13, 15, 16, 192, 268, 269.

Réconciliation, 56, 57, 74, 76, 83, 91-93, 176.

Régénération, 54, 91-93, 95, 96, 126, 129, 134, 158, 160, 161, 177, 198, 229, 281.

Réintégration, 29, 48, 50, 53-56, 70, 74, 77, 91-93, 95, 96, 119, 127, 133, 134, 167, 229.

Rose-croix, 11, 14, 20, 22-26, 29, 38, 43, 50, 54, 82, 192, 269, 311.

Sephiroth, 29, 30, 70, 135, 247, 248, 299, 301, 302.

Septénaire, 58, 64, 71, 84, 85, 87, 115, 131, 134, 136, 138, 139, 141, 142, 155, 158, 159, 162-166, 169, 170, 176, 177, 213, 218, 223, 247, 308, 311, 312, 314, 315.

Sophia, 18, 34, 38-40, 44, 57, 61, 63, 64, 76, 77, 88, 90, 94, 115, 116, 129, 131, 135-145, 149, 152, 155, 169, 176, 177, 193, 195, 246-248, 250-253, 255-258, 260-263.

Temporalité, 78, 84, 86, 87, 98, 118, 119, 155, 157, 158, 205, 320, 321, 338.

Théogonie, théodicée, 27, 28, 30, 32, 33, 59, 87, 95, 118, 144, 194, 201, 205, 206, 210, 214, 219, 221, 222, 245, 316, 318, 335.

Ungrund, 41, 59, 60, 63, 69, 80, 87, 94, 139, 141, 144, 152, 184, 195, 198, 199, 202-208, 214, 219, 220, 223, 261, 281, 299, 314, 328.

Index des auteurs anciens

Aristote. 34, 196, 197, 202, 335.
Baader. 128, 193, 245, 250, 263, 266, 326.
Boulanger. 98.
Condillac. 51, 96, 105, 106.
Copernic. 168.
Dostoïevski. 222.
Eckhart (Maître). 5.
Fichte. 189, 297, 336.
Garat. 5, 190, 198, 204, 205, 216, 266, 239, 321.
Hegel. 6, 12, 34, 38, 43, 45, 128, 180, 189, 297, 299, 300, 307, 315, 324.
Héraclite. 34, 165, 189, 194.
Kant. 51, 180, 189, 266, 278, 297, 329, 335, 345.
Kepler. 97, 168, 175.
Kirchberger. 50, 57, 64, 67, 70, 72, 115, 120, 129-132, 135, 139, 143-145, 162.
Newton. 97, 170, 174, 175, 328, 332.
Oetinger. 175.
Martines de Pasqualy. 17, 29, 36, 38, 48, 50-78, 81, 82, 89-91, 93-95, 98, 103-105, 115, 116, 120, 127-129, 134, 143, 147, 154, 159, 160, 176-178.
Papus. 130, 326.
Paracelse. 50, 88, 90, 102, 112, 164, 175, 200, 240, 242, 267.
Platon. 4, 20, 106, 140, 141, 184, 189, 196, 197, 202, 248, 249, 259, 279, 329, 334, 335.
Plotin. 189, 274, 310.
Rousseau. 96, 105.
Schopenhauer. 180.
Schwenckfeld. 9. 30.
Soloviev. 193. 251-255.
Tolstoï. 40, 180.
Tomberg. 43. 269. 299-301, 326.
Weigel. 10, 11, 30, 33, 136, 251, 253.
Willermoz. 50, 52, 55, 56, 65, 84, 85, 89, 95.

Index des auteurs modernes et contemporains

- Adolphe. L.** 268, 314.
- Amadou. R.** 15, 19, 26, 50-55, 74, 96, 101, 128, 130.
- Bachelard. G.** 334.
- Bates. D.** 37, 100, 101, 105-107, 178.
- Boutroux. E.** 193, 253, 265, 280, 306, 333, 337, 338.
- Clément. O.** 181.
- Davy. M. M.** 11, 39, 40, 41, 52, 180, 192, 199, 204, 225, 244.
- Deghaye. P.** 33, 38, 45, 61, 88, 97, 164, 175, 198, 223, 267.
- Deleuze. G.** 42, 266, 312, 323, 326, 329-332, 335.
- Durand. G.** 334.
- Faivre. A.** 13-16, 18, 33, 43, 145, 151, 152, 299.
- Gagnebin. L.** 183, 187, 203, 261, 262.
- Gattari. F.** 331, 332, 346.
- Gorceix. B.** 9-11, 32, 239, 240.
- Grogin. R.** 268, 269.
- Gunn. J. A.** 319, 321.
- Jacque-Lefèvre (Chaquin) N.** 48, 61, 69, 71, 91, 97, 113-115, 122, 124, 143.
- James. W.** 318.
- Klimov. A.** 38, 165, 207.
- Koyré. A.** 135, 138, 141, 155, 166, 193, 199, 205, 206, 213, 234, 253, 333, 334, 337, 338.
- Lavelle. L.** 320, 321.
- Levyne. E.** 195.
- Méheust. B.** 44, 268, 269, 285, 286, 289, 294, 296-298.
- Nicolescu. B.** 35.
- Vieillard-Baron. J. L.** 38, 42, 43, 266, 270, 283, 284, 297, 314, 315, 317, 318.
- Violette. R.** 268, 293, 294, 310, 314, 318.
- Wher. G.** 12, 250.
- Wunenburger. J. J.** 334.

TABLE DES MATIERES

Sommaire	p. 2
Introduction	p. 4
I) Jacob Böhme et la mystique allemande.....	p. 5
1) Biographie et bibliographie de Jacob Böhme	p. 6
2) Le contexte religieux et socio-politique de l'Allemagne dans le courant du XVII ^e siècle.....	p. 9.
3) La parenté de Jacob Böhme avec ses prédécesseurs : l'hermétisme, Paracelse et Weigel.....	p. 10
II) Définition des concepts clefs : ésotérisme, occultisme, théosophie, mysticisme, initiation chrétienne	p. 12
III) Les éléments ésotériques contenus dans la théosophie de Jacob Böhme : correspondances avec les Rose-Croix, l'alchimie spirituelle et l'astrologie, la kabbale juive	p. 22
IV) Originalité du discours de Jacob Böhme	p. 31
1) La théogonie et la psychologie divine.....	p. 32
2) La cosmogonie et la sophiologie.....	p. 34
V) Traduction et diffusion de l'œuvre de Jacob Böhme en France : Louis-Claude de Saint-Martin et Nicolas Berdiaev	p. 36
VI) Bergson et la théosophie.....	p. 41
 PREMIERE PARTIE	p. 47
Les filiations de la théosophie de Jacob Böhme dans la doctrine de Louis-Claude de Saint-Martin	
Premier chapitre	p. 48
La théosophie de Saint-Martin : les instructions de Martines de Pasqually et la formation de la pensée philosophique et spirituelle de Saint-Martin	
I) Martines de Pasqually et l'Ordre des élus coëns	p. 52
II) La connaissance de Dieu ou la théosophie : la psychologie divine, la Trinité et l'essence quaternaire ; la vertu magique des nombres ; la théophanie : le Christ et la Vierge Marie	p. 59

III) L'émanation des esprits et la création de l'univers matériel : la naissance du temps et de l'espace.....	p. 77
1) L'immensité divine et la doctrine de l'émanation : les esprits divins, les quatre premiers esprits émanés et leur rébellion, l'émanation d'Adam : sa première destination et les causes de sa chute.....	p. 78
2) La création universelle : les six pensées divines et les six jours de la création ; la création du temps et de l'espace ; la tripartition de l'univers et de la terre.....	p. 84
IV) Les concepts de régénération, de réconciliation et de réintégration de l'homme et de la matière	p. 91
Second chapitre.....	p. 96
Les enjeux philosophiques et anthropologiques de la doctrine de Saint-Martin dans ses premiers ouvrages et ses points communs avec les révélations mystiques de Jacob Böhme.	
I) Les enjeux philosophiques : la critique du matérialisme et la philosophie de la nature ; la philosophie du langage : le désir de connaissance ; l'imagination créatrice de Dieu ; la liberté humaine et divine, le temps et l'espace	p. 98
1) Critique du matérialisme et mise en exergue de la philosophie de la nature	
2) Philosophie du langage	p. 105
a) origine céleste du langage et de l'écriture.....	p. 107
b) multiplication des langues : la tour de Babel.....	p. 108
c) supériorité de la langue hébraïque	p. 109
3) Le désir de connaissance : <i>leitmotiv</i> humain	p. 112
4) L'imagination créatrice de Dieu	p. 114
5) La liberté humaine et divine	p. 116
6) La naissance du temps et de l'espace.....	p. 118
II) Les enjeux anthropologiques : critique de la condition humaine et nécessité de réintégrer l'état primitif ; les relations entre l'homme et Dieu : la notion de rapport ; l'âme et l'esprit.....	p. 119
1) La condition humaine et la nécessité de se réintégrer	p. 119
2) Les relations entre l'homme et Dieu : la notion de rapport	p. 122
3) Les relations entre l'âme et l'esprit.....	p. 124
Troisième chapitre.....	p. 130

La rencontre avec l'œuvre de Jacob Böhme : confirmations, approfondissement de ses pensées, et élaboration de nouveaux « concepts ».

I) La théorie des miroirs et la Sagesse divine et la Sagesse divine : l'imagination créatrice	p. 135
1) La Vierge Sophia et les miroirs dans la théosophie de Böhme	
a) Nature et description de la Vierge <i>Sophia</i>	p. 135
b) Fonction de la <i>Sophia</i> : miroir intérieur de Dieu	p. 141
2) La <i>Sophia</i> , les miroirs et l'imagination dans l'œuvre de Saint-Martin	p. 142
a) La Sagesse divine	p. 142
b) L'activité réfléchissante des miroirs par une réaction en chaîne	p. 146
II) L'hermaphrodisme de l'homme et de Dieu	p. 152
III) La nature éternelle primitive	p. 155
IV) Le septénaire de Saint-Martin et ses correspondances avec les sept sources-esprits de Dieu	p. 158
1) Les sept puissances sacramentelles	p. 159
2) Les sept canaux spirituels	p. 161
3) Les sept sources-esprits ou le septénaire de Böhme : leur rôle dans l'ontogenèse divine et dans la théophanie	p. 162
4) Naissance du soleil et correspondance entre les sept planètes de notre système solaire et les sept sources-esprits	p. 166
V) Les concepts de force et de résistance	p. 170

DEUXIEME PARTIE

Les filiations de la théosophie de Jacob Böhme dans l'univers de la philosophie :

Nicolas Berdiaev et Henri Bergson

I) Jacob Böhme et Nicolas Berdiaev

Premier chapitre	p.180
------------------------	-------

Nicolas Berdiaev, sa vie, son œuvre et son intérêt pour la mystique chrétienne.

I) Nicolas Berdiaev : présentation générale	p. 180
1) Quelques éléments biographiques	p. 180
2) Ses ouvrages	p. 182
3) La notion d'esprit dans l'œuvre de Berdiaev	p. 183
a) Distinction et relation entre l'esprit, l'âme et le corps	p. 184

b) Distinction et antinomie de l'esprit et de la raison	p. 185
4) L'existentialisme	p. 187
II) L'intérêt de Berdiaev pour la mystique chrétienne en général et pour Jacob Böhme en particulier.....	p. 190
1) Les atouts du mysticisme dans l'évolution de la religion et de la philosophie	
2) La découverte de la mystique de Jacob Böhme	p. 193
Second chapitre	p.201
La question de la liberté et de la libération ; l'éternelle « naissance » de Dieu ; l'origine du mal ; la destination créatrice de l'homme ; l'homme comme microsome et <i>microthéos</i>	
I) L' <i>Ungrund</i> et la liberté	p. 203
1) La liberté incréée en Dieu	p. 203
2) La manifestation de la liberté incréée en l'homme	p. 208
a) dans la philosophie de Berdiaev	p. 208
b) dans la théosophie de Böhme.....	p. 213
II) Le problème de l'origine du mal et l'interprétation ésotérique du péché	p. 217
1) La source du mal selon Böhme d'après l'analyse de Berdiaev	p. 217
2) Le problème du mal et la tragédie divine.....	p. 219
a) L'origine du mal.....	p. 219
b) La dimension du tragique dans la théodicée	p. 221
c) La portée cosmique et les conséquences anthropologiques de la chute de l'homme	p. 227
III) La libération spirituelle : la christologie comme seconde révélation et la création humaine ou la troisième révélation	p. 229
1) Le rôle du Christ dans la libération de l'homme : la deuxième révélation.....	p. 230
2) La destination créatrice de l'homme ou la troisième révélation : la révélation anthropologique.....	p. 232
IV) Les correspondances entre Dieu, l'homme et l'univers	p. 239
1) La <i>Naturphilosophie</i> et la mystique	p. 239
2) L'homme envisagé comme microcosme et comme <i>microthéos</i>	p. 241
Troisième chapitre	p. 247
La <i>Sophia</i> , le mythe de l'androgyné primitif et ses conséquences métaphysiques et anthropologiques	
I) Böhme et la <i>Sophia</i> en Russie.....	p. 250

II) La Sophia et le mythe de l'androgynie : la question de la sexualité du point de vue de la psychologie et de l'anthropologie philosophique	p. 255
1) Point de vue psychologique	p. 255
2) L'androgynie et l'anthropologie chrétienne.....	p. 257
3) l'androgynie du Christ	p. 261
4) La sexualité et l'acte sexuel dans leur rapport à l'androgénéité	p. 263
 II) Jacob Böhme et Henri Bergson.....	p. 265
Premier chapitre.....	p. 270
Bergson et le mysticisme chrétien	
I) Critique de la religion statique.....	p. 271
II) Eloge de la religion dynamique.....	p. 273
1) Supériorité de mysticisme chrétien	p. 273
2) l'intérêt du fait mystique inhérent au christianisme, pour le philosophe et pour la philosophie : la moralité, la connaissance de Dieu et ses relations avec l'homme.....	p. 276
3) Critique des présupposés et des méthodes philosophiques en métaphysique .	p. 279
Second chapitre	p. 285
Les recherches de Bergson sur les facultés spirituelles « paranormales » de l'homme : preuves de l'indépendance de l'esprit et de sa survivance.	
I) La télépathie et la télésthésie : preuve de l'indépendance de l'esprit et du Corps	p. 287
II) Le spiritisme ou la question de la survivance de l'âme	p. 291
III) Le somnambulisme et le magnétisme : révélateurs d'une part cachée du psychisme humain	p. 296
IV) L'intuition comme dépassement de l'intelligence : rapports de l'arbre séphirotique avec les notions d'intuition et de sagesse.....	p. 300
 Troisième chapitre.....	p. 308
La cosmologie théosophique ; correspondances entre la doctrine de l'émanation et la kabbale juive ; la notion d'élan vital et le cycle septénaire dans les processus de la création du monde et de l'évolution ; le Dieu de Bergson	
I) La cosmologie théosophique : le problème de l'émanation et l'élan vital dans le processus de la création.....	p. 310

1) Le processus de l'émanation	p. 310
2) L'élan vital et le cycle septénaire	p. 311
II) la conception bergsonienne de Dieu : Dieu et le Christ	p. 316
1) Dieu créateur	p. 316
2) Dieu des âmes assimilé à la durée	p. 320
3) Bergson et le Christ	p. 322
Conclusion	p. 326
La question de la créativité dans la pensée philosophique ; le langage symbolique et la philosophie	
I) La créativité et l'innovation en philosophie	p. 327
II) Symboles et concepts	p. 333
1) Fonction de l'image symbole dans l'élaboration de la pensée philosophique	p. 333
2) Le mysticisme chrétien comme accomplissement de la philosophie ?	p. 335
Bibliographie	p. 339
Index des concepts et notions	p. 349
Index des auteurs anciens	p. 351
Index des auteurs modernes et contemporains	p. 352
Table des matières	p. 353