

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 6 (1873)

**Artikel:** La philosophie religieuse moderne et la dogmatique chrétienne  
**Autor:** Astié, J. F. / Secrétan, Charles  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379152>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 25.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

LA  
PHILOSOPHIE RELIGIEUSE MODERNE

ET LA  
DOGMATIQUE CHRÉTIENNE

EXAMEN CRITIQUE DE LA *Philosophie de la liberté*,  
DE M. CHARLES SECRÉTAN <sup>1</sup>

---

I

Ce travail préliminaire accompli, il restera à déterminer la notion de la dogmatique. Les représentants des tendances modernes ne sont pas d'accord.

Il y a d'abord les adeptes des écoles plus ou moins spéculatives qui continuent les traditions du rationalisme, en partant de l'hypothèse de l'autonomie de la raison dans le domaine religieux comme dans tous les autres. Cette tendance a donné naissance à une philosophie religieuse qui, dans la pensée de ses auteurs, serait appelée, sinon à supplanter, du moins à dominer la dogmatique proprement dite.

Le rationalisme de Kant n'est au fond que du moralisme. En prétendant se maintenir dans les limites de l'intelligence humaine, il a paru rendre un rapprochement possible entre le

<sup>1</sup> Cette étude est détachée d'une *Lettre-préface* adressée par un de nos collaborateurs, à la jeunesse théologique des pays de langue française. Après avoir examiné les questions préliminaires se rapportant à la dogmatique, l'auteur signale les diverses philosophies religieuses modernes, en s'attachant spécialement à l'examen de celle de M. Secrétan. La *Lettre-préface* elle-même paraîtra prochainement en tête d'un volume : *La Théologie allemande contemporaine*, par J.-F. Astié.



christianisme et la philosophie. Bien loin de nier comme le naturalisme la possibilité de la rédemption, il y voit une méthode divine d'introduire la vraie religion ; il reconnaît la haute valeur d'une révélation, à une condition cependant, c'est que la religion chrétienne et le moralisme poursuivent le même but et que les éléments positifs du christianisme soient subordonnés à l'élément naturel représenté par la philosophie. C'est là le point délicat. « D'abord la paix entre la religion et la philosophie ne peut se signer que sur le terrain pratique et moral. La révélation n'est qu'une simple possibilité incontestable qui ne manquera pas d'être contestée dès que la raison cessera de proclamer son incompetence dans le domaine suprasensible. En second lieu la religion est dépouillée de sa haute dignité et de son indépendance. Elle est bien nécessaire, mais seulement pour venir au secours de l'impératif catégorique qui ne saurait rester seul ; pour que le devoir moral puisse être aussi envisagé comme prescription divine. — La religion ne peut ainsi renoncer à son rôle de faculté spéciale de l'esprit humain pour descendre au rang de simple auxiliaire de la morale et tout cela encore en vertu d'une faiblesse de l'humanité qui ne sait pas s'établir sur les hauteurs du moralisme pur et simple. L'homme religieux se sent élevé au-dessus des barrières naturelles de l'existence ; la vie illimitée de l'esprit est ouverte à sa vue. D'après Kant, en dernière analyse, il n'y a pas d'autre vrai Dieu que la conscience ; la religion consiste à se soumettre à la loi morale ; elle ne nous introduit plus dans la communion avec Dieu. » (Pag. 231.)

L'erreur capitale ici est la notion de religion. Kant ne sait voir entre elle et la morale qu'une différence formelle. La religion ne s'occupe plus de ce que Dieu a fait pour l'homme, et dans l'homme ; sa mission est d'être un simple auxiliaire de la morale, chargé d'amener les hommes à faire leur devoir. On comprend alors que tout ce qui en elle est dépourvu de valeur morale doive être répudié. Mais la religion a sa tâche à elle : elle est appelée à établir la communion avec Dieu. Par conséquent il faut qu'elle fournisse les preuves de ces événements historiques qui ont servi à établir la communion avec Dieu. Ce

n'est plus alors faute de pouvoir s'élever sur les hauteurs du moralisme, qu'on s'approprie spirituellement les effets de l'action divine rédemptrice : cette assimilation constitue la vie même de la religion. Si elle ne contemplait pas les grandes œuvres de Dieu, dans la nature et dans l'histoire, la religion serait privée de tout élan, d'enthousiasme et de vie.

Il ne peut guère être question d'une philosophie religieuse de Fichte complète et systématisée. Dans son premier système ce philosophe est athée ; dans le second il se borne à voir dans le christianisme un fait religieux après n'y avoir vu, comme Kant, qu'un fait moral. Le moi doit renoncer à son autonomie en présence de Jésus-Christ qui est la révélation du divin dans la conscience.

La dogmatique spéculative proprement dite prétend, en modifiant seulement le point de vue général de la religion, satisfaire les besoins particuliers de la théologie, en signaler les fautes et en réparer les négligences.

Entre les mains de Schelling, la philosophie de la religion devient une dogmatique historico-métaphysique. Ce philosophe prétend restaurer la doctrine orthodoxe, mais c'est au détriment de l'idée de Dieu dont il ne donne nulle part une notion exacte. Kant, en sauvegardant l'essence morale et religieuse du christianisme, laisse la porte ouverte à une transformation de la dogmatique, tandis que Schelling, n'accusant pas l'idée chrétienne dans son essence, se borne à toucher à quelques points culminants. « Schelling débute par fixer les deux notions, nature et monde des idées, pour passer ensuite à Jésus-Christ. Dès qu'il est arrivé aux grandes catégories indispensables de fini et d'infini, il prononce la parole sacramentelle : « L'idée fondamentale du christianisme est nécessairement celle de Dieu devenu homme, Christ comme point culminant et terme du monde païen. » — Mais non, l'idée de Dieu devenu homme n'est pas l'idée première et primitive du christianisme. Et, en fût-il ainsi, comme le prétendent les orthodoxes, vous ne seriez pas encore près de vous entendre. Il faudrait en effet que cette notion fût dérivée exclusivement d'une nécessité religieuse et morale. Quant à l'idée de la domination de l'infini sur le fini dont

les philosophes ont besoin, elle ne saurait être qu'un reflet accessoire de l'idée religieuse, pouvant servir à une explication générale du monde et de son développement. Les catégories du fini et de l'infini ne sauraient amener à Christ. » (Pag. 248.)

Cette spéculation ne cesse de confondre le monde de la nature et celui de la morale. Tout le drame du monde se déroule entre des événements qui se passent très haut ou très bas, mais nos régions terrestres, dans lesquelles nous vivons, et qui constituent la sphère humaine et religieuse, sont d'un vide désespérant : on ne nous place pas en contact avec les forces vives qui animent le christianisme.

La méthode hégélienne appliquée au christianisme a fait illusion pendant quelque temps. On prit plaisir à restaurer l'orthodoxie, au moyen d'une dialectique singulièrement flexible et complaisante. En lieu et place de la révélation extérieure, temporaire, particulière, miraculeuse et arbitraire des supranaturalistes, nous avons une révélation intérieure, éternelle, universelle, nécessaire. Tandis que les rationalistes avaient rejeté à la légère la notion d'incarnation, trop superficiels pour saisir sa portée, Hegel en fait le centre même du christianisme. La spéculation se flatte d'être à tous égards d'accord avec les dogmes traditionnels, qui ne se distinguent d'elle que par le seul côté formel. Bien loin de soumettre la tradition chrétienne à la critique, les hégéliens se mirent à restaurer les dogmes orthodoxes les plus problématiques et les plus scabreux. Les illusions se dissipèrent bientôt. Il fallut s'avouer que ce positivisme, ce conservatisme excessif de la philosophie nouvelle n'était qu'un vain formalisme. « On adorait l'idée qu'on construisait en partant des catégories les plus abstraites, mais on ne parvenait jamais à saisir la réalité : il n'y avait rien dans ces formules éclatantes, qui firent un instant illusion. On s'aperçut qu'on se mouvait dans un monde d'ombres chinoises qui, tout au plus, *côtoyait* celui de la réalité. Cette prétendue philosophie de la réalité fut condamnée à *hésiter* sans cesse entre un mauvais empirisme et un abstrait formalisme ! Si l'histoire corrompt la philosophie, la philosophie réduit l'histoire à n'être plus qu'une sèche nomenclature. Tout le côté *moral* du chris-

tianisme, qui avait été exclusivement relevé par le rationalisme, bien que d'une manière superficielle, est entièrement sacrifié. La liberté et la personnalité, bases indispensables de la moralité, disparaissent devant une impitoyable nécessité. L'homme n'est plus qu'une phase transitoire, un moment dans la grande évolution de l'absolu. Et puis, quel absolu que celui auquel tout est ainsi sacrifié ! Il n'y a pas en lui la moindre ombre de personnalité. Ce n'est qu'une abstraction, qu'un être pur n'arrivant à la conscience de lui-même que *dans l'homme et par son moyen.* » (Pag. 42.)

Ce n'est que chez les disciples de Hegel qu'on vit éclater dans tout son jour l'hostilité profonde contre le christianisme qui avait été dissimulée d'abord par un accord apparent avec la philosophie. Ce fut Strauss qui tenta le premier de renverser l'histoire évangélique, en lui appliquant l'idée hégélienne de l'immanence de Dieu dans le monde. « Dieu agit dans le monde d'une manière *intérieure, constante, régulière* ; il ne saurait donc y avoir place pour la moindre trouée dans ce tissu aux mailles serrées : le *miracle est impossible*. C'est cette négation *aprioristique* de miracle qui a donné l'impulsion à l'entreprise de Strauss et qui la caractérise au plus haut degré. Sur ce point-là donc on ne peut dire qu'il soit impartial et sans parti pris. » Ce savant présente cette idée fondamentale sous une autre forme lorsque, d'après l'assertion hégélienne que l'idée de l'espèce, bien loin de pouvoir se réaliser dans un seul individu, a besoin pour le faire de tous les exemplaires de l'espèce, il affirme que l'incarnation de Dieu en Jésus, bien loin d'être un fait unique et isolé, se répète sans cesse dans chaque membre de la famille humaine.

La *Dogmatique* de Strauss montre encore mieux ce qu'il y a d'illusoire, de faux, dans le prétendu accord de la spéculation hégélienne et de l'orthodoxie. L'unique but de cette dogmatique c'est de prouver que toute dogmatique est impossible. L'idée fondamentale de la dogmatique de Strauss est la suivante : il y a entre la *représentation* et l'*idée*, le dogme traditionnel et la spéculation, un abîme infranchissable aboutissant à l'antinomie



irréductible de la religion et de la philosophie, de la raison et de la foi.

Comme C.-H. Schwarz le fait remarquer avec beaucoup de justesse, nous retrouvons là l'idée capitale de tout le hégélianisme qui veut que la religion ne soit que *représentation*. Mais c'est là une erreur fondamentale ; c'est tout à fait à tort qu'on *identifie* la religion et la représentation. « Celle-ci n'est que la forme la plus *imparfaite* et la plus *populaire* de la connaissance religieuse. La *représentation* religieuse doit disparaître au creuset de la critique négative et céder la place à la philosophie, mais il n'en saurait être de même de la *religion*. Celle-ci demeure comme la base substantielle de toute connaissance qu'on peut en obtenir. Elle consiste en une vie spontanée, immédiate, *antérieure* à la science et à l'action dont elle est la source vivante. La religion est l'intime union du divin et de l'humain : aussi ne saurait-elle jamais entrer en conflit avec la philosophie qui doit au contraire nous en donner une formule plus pure, une conscience toujours plus complète. Le conflit ne peut éclater qu'entre les *représentations* religieuses et la spéculation : ici la négation peut se donner libre carrière et poursuivre sans relâche le travail de révision le plus impitoyable. Mais, à la longue, il ne saurait y avoir *aucun conflit* entre la vie religieuse la plus intime et la spéculation. L'unique mission de la philosophie ne consiste-t-elle pas en effet à lever les trésors les plus cachés de la vie intime, à faire briller au grand jour de la connaissance ce qui vit dans les obscures profondeurs du sentiment ? » (Pag. 65. )

Pour être conséquent Strauss aurait dû résolument *proscrire* la religion comme appartenant à la sphère de la transcendance et du dualisme, et demander l'extirpation du christianisme. Ce fut Feuerbach qui tira cette conséquence en prêchant l'athéisme et l'humanisme. Celui-ci ne tarda pas à passer pour conservateur. Il a le tort de laisser subsister la notion générale de l'humanité. On le somme de descendre jusqu'au matérialisme et à l'atomisme. Triste retour des choses d'ici-bas ! les prédicateurs du nihilisme et de l'égoïsme, ces gamins de la philosophie, comme dit Schwarz, lancent à la tête de Feuerbach

les épithètes de théologien, d'hypocrite, d'âme servile, qu'il avait le tout premier prodiguées à d'autres. Aux humanistes succèdent les sophistes se groupant autour de Bruno Bauer. Ils ne laissent plus rien debout. Ils poussent en chœur un cri de haine contre la religion et le christianisme. La haine de la religion, qui n'a de sens que comme cri de guerre contre tout dogme, se transforma en dogme qu'on prêcha avec non moins de fanatisme que ceux de la religion. « Telle est cette dernière évolution de la dialectique hégélienne, alliée à l'esprit berlinois le plus trivial et le plus frivole. Encore ici nous ne trouvons qu'une seule chose *persistante*, le devenir de Hegel, le fleuve coulant sans cesse, d'où tout sort pour y rentrer continuellement. La fière contenance de la philosophie absolue tourne à la farce ; l'intellectualisme excessif des anciens hégéliens a disparu : nous n'avons plus que des individus blasés. » (Pag. 68.)

Tandis que moins de dix années suffisaient aux hégéliens pour franchir la distance qui séparait l'orthodoxie la plus attardée du plus grossier matérialisme qu'il portait dans ses flancs, l'école de Schleiermacher suivait une marche moins bruyante mais plus sûre. Le maître lui-même, avant d'avoir été témoin de toutes ces aberrations, avait exposé une notion de la dogmatique qui, d'intention du moins, est de tout point le contre-pied de celle de la spéculation philosophique. « Il s'agit de ramener la dogmatique à une formule qui soit immédiatement garantie par la piété évangélique, sans laquelle elle n'eût jamais pu venir au jour comme science indépendante ; que le dogmaticien ne se pique plus d'être un critique ou un conservateur, qu'il se borne à devenir l'organe intelligent d'une conscience religieuse existant avant lui. Il est, à la vérité, tenu de respecter ce qui constitue l'essence de la foi, mais il est parfaitement libre de jeter par dessus bord bien des malentendus théoriques, des erreurs de méthode, des emprunts faits à des systèmes philosophiques surannés. Il fait ainsi une large part aux progrès dans les études exégétiques et historiques. La mission de cette dogmatique se renferme ainsi dans des limites modestes, mais elle exige beaucoup de profondeur, de pénétration et de vigueur intellectuelle. »

C'est ainsi qu'à la veille du jour où la théologie va être indignement exploitée par la philosophie, Schleiermacher a la hardiesse de déclarer qu'elle ne doit dépendre que d'elle-même. Il la renvoie à sa source, la religion, les faits chrétiens et leurs conséquences dans la communauté religieuse. Toute assertion métaphysique ou religieuse qui n'importe pas à la piété est rigoureusement exclue de la dogmatique : l'empirisme religieux est opposé aux méthodes ordinaires, dogmatiques ou critiques. Renonçant à enseigner des principes vrais en eux-mêmes, la dogmatique chrétienne se borne à présenter sous forme scientifique le contenu général de la conscience chrétienne. Abdi quant toute prétention spéculative, elle se contente de décrire, de réfléchir, de formuler.

Le reproche le plus grave qu'on puisse faire à Schleiermacher, c'est d'avoir été infidèle à son programme. Les amis les plus ardents de ce grand réformateur sont obligés de confesser que sa dogmatique, qui prétend se formuler en dehors de toute spéculation, fait plus de philosophie qu'aucune autre.

En donnant à sa dogmatique une forme qu'il n'a pu emprunter qu'à sa culture philosophique, il a indirectement confirmé et manifesté le lien étroit qui les rattache l'une à l'autre. On voit évidemment que l'abandon de mainte doctrine traditionnelle lui a été dicté, non par les intérêts de la piété, la chose est manifeste pour le miracle (voir pag. 277), comme il le prétend, mais par des préoccupations philosophiques, dont il professe toutefois ne tenir nul compte.

Aussi s'est-on de bonne heure attaché, dans les intérêts les plus divers, à compléter et à rectifier Schleiermacher.

Rothe est un des plus marquants parmi les théologiens qui, tout en subissant l'influence prépondérante de Schleiermacher, ont prétendu le compléter. Il se prononce de la façon la plus expresse en faveur d'une théologie spéculative qu'il prétend devoir s'accorder avec l'Écriture, avec l'expérience chrétienne et avec les résultats de l'expérience en général. La spéculation dans tous les domaines peut seule réaliser l'idéal du vrai savoir, en nous permettant d'harmoniser nos connaissances. Tirant ses idées de son propre fonds, la spéculation est indépendante,

au sens le plus rigoureux du mot. Elle s'accomplit au moyen d'une chaîne bien liée d'actes de réflexion dialectique qui s'engendrent les uns les autres. La portée de la spéculation est générale ; et quand elle obéit à toutes les exigences logiques, elle peut prétendre au titre de science exacte, aussi légitimement que les sciences naturelles. Pour arriver à une pareille science *à priori*, il faut partir du commencement, des principes premiers, progresser d'une manière constante et tout comprendre dans son horizon, car l'idée de spéculation implique celle d'un tout organique. « La pensée spéculative tire ses propres idées d'elle-même, de telle façon qu'elles s'engendrent nécessairement et successivement les unes les autres, en obéissant à des idées logiques, et qu'elles s'unissent et s'agencent intérieurement et organiquement, au point de constituer, en même temps et immédiatement, un système arrêté, un organisme. Spéculer, c'est donc penser en grand, penser tout d'une pièce, saisir les idées particulières dans leur liaison avec l'ensemble : c'est par conséquent penser *systematiquement*, l'unique manière parfaite de penser. Il n'appartient qu'à la spéculation seule d'arriver à formuler ainsi un ensemble de concepts formant un tout organique, un système. » (Pag. 3 et 5.) Pour arriver à former un système de toutes nos idées, nous devons pratiquer la méthode que suit tout organisme. Un organisme ne se forme pas du *dehors*, *mécaniquement*, par la simple juxtaposition de ses parties, mais *du dedans* ; c'est toujours un germe unique, un seul principe, qui, en se développant et s'épanouissant, met au jour les parties diverses qui sont contenues en son sein. Elles viennent se ranger autour de lui, comme autour d'un centre, de sorte que le principe unique rayonne et s'épanouit en multiplicité, tout en demeurant unité. « Un organisme intellectuel, un système intellectuel, un système d'idées doit également sortir d'une idée féconde, d'une idée mère. » (Pag. 7.)

Part-on du sentiment du moi, « on obtient la spéculation philosophique générale. Quand on part du sentiment de Dieu, on aboutit à la spéculation théologique. » Elle ne naît pas du besoin intellectuel et scientifique, mais du sentiment *religieux* immédiat lui-même, qui reconnaît l'obligation de faire en quel-



que sorte l'inventaire des richesses infinies dont il se sent possesseur. La spéculation religieuse ne provient donc pas du scepticisme, mais de la plénitude même de la vie de la foi. Parfaitement sûre d'elle-même, la piété se croit de force à conquérir le champ de la spéculation qu'elle sent lui appartenir. Remplie d'enthousiasme et de confiance, elle se lance à pleines voiles sur la haute mer de la pensée *aprioristique*, certaine qu'il n'y a pas de naufrage à craindre. Pleinement convaincu qu'il possède la vérité absolue, comment l'homme religieux douterait-il du succès d'une spéculation ayant sa propre piété pour objet? Le succès est certain, à condition de travailler de toutes ses forces et d'avancer très lentement. » (Pag. 15.)

C'est la piété qui règne avec autorité sur la spéculation, car celle-ci se borne à présenter, sous une forme scientifique, ce que la première possède déjà d'une manière immédiate. On ne sera donc certain d'avoir bien spéculé que si le sentiment religieux se retrouve dans les résultats de la spéculation, tout en se rendant mieux compte de lui-même. Toutefois, le travail de la spéculation doit s'accomplir dans une entière indépendance des sentiments pieux et des représentations religieuses. Ce n'est qu'après avoir complètement terminé son travail qu'on doit le soumettre au contrôle de la piété. La sainte Ecriture, document de la révélation, expression historique et authentique de la conscience chrétienne primitive, est également une autorité avec laquelle la théologie spéculative doit compter. Il faut cependant faire ici deux réserves; il devra y avoir nécessairement une différence entre les représentations bibliques et l'expression définitive et intellectuelle que nous fournira la théologie spéculative; ce qui dans la Bible sera une conception scientifique de la conscience chrétienne (c'est-à-dire déjà de la théologie), ne saurait être norme pour la spéculation. Il y a même plus: il faut que la spéculation trouve dans la sainte Ecriture une confirmation positive; les résultats de la théologie doivent donner une conception plus satisfaisante du contenu de la révélation que les systèmes précédents.

Cette théologie spéculative domine toutes les autres disciplines théologiques. A l'histoire de l'église elle fournit la clef

pour comprendre les événements du passé; à la théologie pratique elle donne une vue claire du but final vers lequel elle doit s'efforcer de faire marcher l'église du présent. Quant à la dogmatique, elle rentre dans les sciences historiques. Rothe a soin d'insister sur l'idée que la dogmatique ne saurait être une science spéculative, comme on ne le suppose que trop souvent, mais une simple discipline historique, soumise à son tour à la théologie spéculative. « La dogmatique est une discipline essentiellement positive, ou plus exactement historico-critique. L'objet d'étude lui est fourni par la doctrine ecclésiastique historiquement donnée, qu'elle est appelée à construire en système, tout en examinant si et dans quelle mesure cette doctrine répond à sa notion. Il est de la plus haute importance de ne pas confondre l'élément positif et l'élément critique. La dogmatique ne saurait donc être en aucune façon une discipline spéculative. Il est vrai toutefois qu'elle ne pourrait s'acquitter de sa mission sans posséder un système spéculatif, indépendant et théologique, son instrument indispensable. En effet, pour que son travail tire à conséquence, la dogmatique a absolument besoin de notions bien arrêtées, sans cela elle perd toute tenue scientifique, toute utilité dialectique; ce n'est plus qu'un parlage à tort et à travers. Or, d'où la dogmatique tirerait-elle toutes ces notions, si ce n'est d'un système spéculatif? » (Pag. 6).

Cette théologie spéculative qui domine toutes les disciplines théologiques, est à son tour dominée par les méthodes et par les hypothèses de l'idéalisme philosophique; c'est une théologie chrétienne du point de vue de la philosophie de Schelling et de Hegel. Lorsqu'on se rappelle ce que Strauss et les jeunes hégéliens ont su tirer de la doctrine du maître, on est vivement intéressé en voyant un esprit puissant faire sortir à son tour de l'eau douce de cette source qui a produit à profusion des eaux amères. Rothe se montre un virtuose accompli. On ne saurait trop admirer sa souplesse, ses ressources inépuisables, l'art consommé avec lequel il développe les catégories purement idéalistes, en prêtant à ces formules vides un contenu réel qui n'est autre que la doctrine répondant aux besoins de la conscience chrétienne; on voit tour à tour surgir la person-

nalité de Dieu, sa nature, ses attributs, sa liberté. C'est à peine si l'on se formalise un peu, quand l'auteur statue l'éternité de la création, c'est-à-dire de l'espace et du temps, sa nécessité, et quand il expose sa théorie du péché. Ce qu'on croit avoir déjà sauvé est si important que l'on est disposé à être coulant sur tout le reste. Comment en effet marchander son admiration à un dialecticien qui réussit ainsi à cueillir des raisins à des épines et des figues à des chardons? Si seulement on pouvait oublier que cette dialectique, d'une souplesse irréprochable, a servi à de tout autres fins! Cette malencontreuse réminiscence vient rompre le charme auquel on s'était laissé aller en suivant Rothe de déduction en déduction; réveillé en sursaut on reprend terre, la critique reparait avec tous ses droits. La tentative de vouloir chercher l'antécédent du Dieu actuel paraît bien prétentieuse; l'idée du cordonnier allemand, Jacob Böhme, qui voulait couper court à toutes les difficultés de la théodicée en mettant le diable en Dieu a eu beau séduire tous les idéalistes allemands modernes, on ne peut s'empêcher de trouver le coup hardi et même un peu risqué. Et puis, cette idée d'un procès en Dieu fait toujours l'effet d'un grave abus de l'anthropomorphisme. Il nous est difficile de rompre avec ce préjugé de la conscience, non pas chrétienne, mais simplement humaine qui veut que, si Dieu est, il ait toujours été ce qu'il est. Sans doute, on ne manque pas de nous rassurer: Dieu, dit-on, est élevé au-dessus de l'espace et du temps; il a bien été de toute éternité ce qu'il est. — Il nous est impossible, à nous simples mortels, de concevoir un développement, un devenir qui ne tomberait pas sous les catégories du temps et de l'espace. C'est pourtant ce qu'il s'agit de nous faire admettre. On a beau nous dire que ce procès, ce devenir en Dieu n'est qu'un procès logique, nous trouvons que c'est encore trop. Peut-on à ce point appliquer à Dieu la catégorie de la causalité? Et quand on dit que Dieu est cause de lui-même, n'est-il pas plus sage d'entendre ces termes dans un sens négatif, pour signifier qu'il n'a été causé par rien, plutôt que de supposer qu'il a dû se développer, se former, se faire, comme nous nous développons nous-mêmes en partant de l'état d'inconscience pour arriver à la personnalité? Après tout,

même en admettant qu'il ne s'agisse que d'un procès logique, cet antécédent du Dieu personnel nous produit toujours l'effet d'être le vrai Dieu, le principe premier duquel le Dieu personnel a surgi. Et puis, cette prétention à pénétrer ainsi en quelque sorte dans l'officine, logique si vous voulez, dans laquelle Dieu s'est fait lui-même, nous produit toujours l'impression d'une profanation. D'abord elle implique chez l'homme une science absolue qui ne semble pouvoir s'expliquer que par l'identité du créateur et de la créature; ensuite elle semble oublier qu'il ne convient pas de soulever le voile discret qui recouvre toutes les grandes questions d'origine. Le moyen de s'arrêter en deçà du néant, quand, dans son besoin de découvrir des causes, on veut trouver celle de Dieu même! Que pourra-t-elle être, sinon un autre Dieu ou le néant? Quand on reproche à Rothe de disséquer le bon Dieu, comme il ferait d'une grenouille, il répond d'abord modestement que c'est l'idée de Dieu qui a été seule disséquée. Il déclare ensuite ne pas comprendre cette objection de la part de théologiens qui après avoir reconnu en Dieu l'inénarrable, prétendent cependant en posséder une idée, un concept. « Celui, dit-il, qui prétend se faire une idée de Dieu, ne saurait se dispenser de l'analyse, de recourir au microscope de la dialectique, au couteau tranchant de la logique la plus pénétrante. Et tout cela c'est au nom de la piété que je l'exige. Y a-t-il en effet quelque chose de plus irréligieux au monde que de penser Dieu d'une manière *superficielle*? »

Apparemment c'est de sa piété à lui que Rothe entend seulement parler, à cela nous n'avons rien à dire. Les droits de la subjectivité sont immenses et imprescriptibles : lorsqu'on a eu le malheur de s'égarer dans un labyrinthe, on s'en tire comme on peut. Bien des nobles esprits, pris comme Rothe dans les filets de l'idéalisme, quand ils ont senti tout ce qu'il avait de vide, de formel et d'artificiel, sont sortis de ce royaume des ombres par un vigoureux effort moral qui a, d'un seul coup, brisé toutes les mailles. Rothe, lui, a préféré une méthode incontestablement plus logique, plus rationnelle : doué d'une piété assez saine et assez vigoureuse, il n'a pas craint de res-



pirer à pleins poumons dans cette atmosphère, jusqu'à ce qu'il ait cru avoir découvert dans le système même un point d'appui pour en sortir. Encore une fois, il ne nous reste qu'à nous incliner et à admirer les nobles efforts du virtuose. On croit voir le plongeur de la grande exposition de Paris, enfermé dans une pesante armure de fer et de cuir, destinée à le préserver de l'asphyxie, remontant péniblement du fond des abîmes pour revenir respirer à la surface. Il n'y a rien à dire puisqu'il réussit. Mais enfin les exercices de ce genre ne sont pas à l'usage de tout le monde. Et il est douteux que si les hommes pieux en général se croyaient condamnés aux mêmes efforts dialectiques que Rothe pour se faire une notion de Dieu, ils se trouvaient bien satisfaits au terme de leur travail. Disons toute notre pensée : la piété de Rothe semble en tout ceci s'être montrée aussi naïve que saine et vigoureuse. Il faut avoir vidé jusqu'à la lie la coupe enivrante de l'idéalisme pour persister à le prendre encore à ce point au sérieux, alors que, pour tout le monde, il est déjà percé à jour. La seule circonstance que cette dialectique a servi à démontrer les thèses les plus opposées, aurait dû suffire pour la rendre suspecte. Déjà du temps de Hegel, sa logique avait des ressources inépuisables pour justifier complaisamment les variations incessantes de la politique prussienne. Depuis lors l'épreuve a été plus complète encore. Tour à tour au service de l'orthodoxie ou de l'impiété, du spiritualisme et du matérialisme, la dialectique idéaliste s'est montrée ce qu'elle a toujours été, une sophistique qui ne saurait plus tromper personne.

Carl Schwarz, qui en 1848 ne passait pas précisément pour hostile au hégélianisme, prend soin aujourd'hui de le répudier en se défendant d'avoir jamais partagé l'illusion générale. Il ne voit plus en lui qu'une scolastique aussi vide que celle du moyen âge. L'influence de Schleiermacher est présentée comme plus profonde, plus intime et surtout plus persistante. Strauss, qui est en théologie la plus fidèle expression du hégélianisme, est présenté comme lui devant ses exagérations et son manque complet de sens historique. « Malgré toutes les qualités formelles de cet ouvrage (la *Dogmatique de Strauss*), il vous

laisse un profond sentiment de vide, de désespoir et de nihilisme. Cette critique est décidément blasée; l'esprit hégélien lui a enlevé toute conviction, toute fraîcheur; elle n'a plus la moindre séve. » Et cependant, si nous en croyons Schwarz, Strauss n'aurait compris le hégélianisme que par son côté formel, négatif et dissolvant; tout en maniant avec beaucoup de dextérité les formules de cette philosophie, il n'aurait su saisir ni son esprit, ni sa haute portée. « Le seul débris de vérité qui se trouve dans la *Dogmatique* de Strauss, c'est le panthéisme de Spinoza. A côté de cela on remarque une vive sympathie pour l'autonomie morale; l'assurance qu'en dernière analyse tout revient à la disposition morale et à la conduite pratique irréprochable qui demeurent l'essentiel. C'est là un bizarre phénomène, une grosse contradiction dans laquelle tombe Strauss et avec lui la plupart des radicaux, soit philosophes, soit théologiens. Chez Strauss, le panthéisme et le moralisme se disputent la prépondérance, ou mieux ils se *relaient* de la façon la plus heureuse. Ce docteur renverse la doctrine chrétienne, tantôt au nom de la morale, tantôt au nom du panthéisme, qui *détruit à son tour toute morale*, parce qu'il enlève à l'homme toute liberté. L'incapacité spéculative est énorme; l'absence de toute idée est poussée jusqu'à la naïveté; le choix des moyens importe peu pourvu que le dogme traditionnel soit renversé. Strauss ne songe pas un seul instant à mettre d'accord son moralisme et son panthéisme, c'est-à-dire à abandonner celui-ci. Il persiste toujours dans son rôle de simple critique sans s'élever jamais jusqu'à la philosophie. Voilà pourquoi ce théologien ne s'est assimilé le hégélianisme que d'une façon tout extérieure. En dépit de sa critique, il part d'un dogme, lui aussi! Ce sont les formules hégéliennes qui doivent combler les lacunes et donner à l'auteur un certain calme scientifique. Mais qu'ils sont vides et morts ces bouche-trous! Comme on sent bien qu'il ne s'est pas *approprié* ces principes; qu'ils ne sont pas devenus une vérité subjective, intime et vivante. Voici qui prouve excellemment que l'esprit du hégélianisme lui échappe. Ce critique perspicace n'a pas l'air de se douter un instant que Hegel *oscille* sans

cesse entre le panthéisme et l'anthropologisme ! Dieu, nous dit Hegel, n'est pas personne, mais il va se *personnifiant* à l'infini chez les individus. Il y a sans doute ici un *besoin* de dépasser Spinoza, en le complétant par Fichte. Toutefois ce n'est pas résoudre l'antinomie, mais tomber simplement dans l'anthropologisme, pour retourner ensuite au panthéisme. Car enfin si l'absolu ne devient vraiment *concret* que dans l'individu humain, ce n'est que chez lui qu'il *est* vraiment absolu. Ce n'est pas la substance *en soi*, mais sa *réalisation*, ce n'est pas le *commencement*, mais le *résultat* du procès qui est l'absolu. » (Pag. 66.)

Carl Schwarz n'est pas moins sévère quand il s'agit d'apprécier la *Nouvelle Vie de Jésus*, de Strauss. Il constate que, tout en tombant dans un extrême opposé à celui de M. Renan, son compatriote n'a pas mieux réussi que le littérateur français à s'élever jusqu'à l'histoire. « Tout en se proposant un but *positif*, Strauss n'a su faire usage que de la méthode *négative* et *critique*. Nous avons là la mesure de son talent. Il excelle dans l'analyse ; il sait admirablement signaler les illusions des orthodoxes, toujours exposés à prendre la mythologie pour de l'histoire ; il est le représentant de la critique sobre et incorruptible ; sa spécialité est d'*analyser* et de répandre la *clarté* sur tout ce dont il s'occupe. Mais c'est en vain que vous lui demanderiez autre chose. Il a écrit une *Vie de Jésus* « dans les limites de la critique pure. » Le talent intuitif et divinatoire qui constitue l'historien lui manque totalement. Aussi finit-il par nous dire qu'il est peu de grands hommes sur le compte desquels nous manquions plus d'informations que Jésus.... Il n'a ni *coup d'œil historique* ni sens *religieux*. On dirait que, grâce à un travail critique incessant, ces organes-là ont été, sinon atrophiés, du moins paralysés. Les conclusions demeurent des plus précaires et des plus vagues. Il accorde que le christianisme n'a pas encore fait son temps ; il convient qu'il doit en rester un certain quelque chose qui a bien son importance ; mais je vous défie de savoir *en quoi* ce minimum consiste. Il ne daigne pas nous le dire. » (Pag. 90 et 92<sup>1</sup>.)

<sup>1</sup> On sait que dans son dernier ouvrage, *Der alte und der neue Glaube*, Strauss est allé plus loin. Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1873, pag. 145.

On voit que les Allemands sont bien revenus de l'admiration sans réserve qu'ils avaient jadis pour l'idéalisme absolu ; ils ne se font plus d'illusion sur sa valeur comme moyen de transformer la théologie. Ces idées-là doivent être laissées aux Français qui, admirant toujours de confiance, arrivent juste à temps pour s'éprendre des idoles dont on ne veut plus ailleurs. Philosophes et théologiens des bords de la Seine peuvent se livrer à ce culte posthume sans craindre de se rencontrer dans les mêmes parvis avec leurs ennemis implacables. Et il n'est pas nécessaire d'être un homme de parti pris pour porter des jugements semblables sur le panthéisme contemporain. Carl Schwarz appartient à la tendance libérale la plus authentique, seulement il se donne la peine de se rendre compte des choses avant d'en parler. Rothe est peut-être le seul homme marquant qui se soit fait illusion jusqu'au bout. Aussi pour avoir supposé que le public accueillerait la seconde édition de sa théologie spéculative dans les mêmes dispositions d'esprit que la première, peut-il être considéré comme un idéaliste attardé, le dernier des théologiens spéculatifs.

Il y a toutefois beaucoup à apprendre dans cet ouvrage. Rothe a eu le grand mérite de faire briller à nos yeux le magnifique idéal de la science qui avait depuis longtemps été perdu de vue. Il n'est pas d'homme ayant éprouvé le besoin de se rendre quelque peu compte des choses de l'esprit qui n'ait lutté contre cette difficulté si bien signalée par le docteur allemand, de systématiser ses connaissances du point de vue empirique. « Nous commençons tous à apprendre, dit-il, dans une période de la vie où nous sommes éminemment *réceptifs*. Nous finissons peu à peu par remplir notre entendement d'une foule d'idées et de représentations qui nous viennent de toutes parts. Puis il arrive un moment où nous éprouvons le besoin de mettre tous ces éléments divers en rapport les uns avec les autres. Nous voulons ramener tout cela à l'unité, afin d'obtenir une connaissance vraiment digne de ce nom. Mais nous n'avons pas plutôt cédé à ce désir que nous nous apercevons qu'il n'est pas aisé à réaliser. A première vue, nous croyons y arriver en mettant en ordre les éléments divers qui



constituent notre connaissance. Il nous semble que nous n'aurons qu'à grouper et à classer nos idées d'après les objets auxquels elles se rapportent. Nous formons ainsi un grand nombre de catégories logiques, sous lesquelles nous rangeons nos diverses connaissances. Cela fait, nous essayons de mettre en ordre à son tour le *contenu* de chacun de ces casiers, pour les placer ensuite les uns avec les autres, dans la relation logique convenable. Nous nous flattons que, ce travail une fois terminé, nous serons arrivés à cette harmonie, à cette unité de nos connaissances à laquelle nous aspirons. Toutefois, nous ne tardons pas à nous apercevoir que le but ne saurait être atteint par cette méthode. D'abord ce travail de classification nous semble devoir être sans terme, car, à mesure que nous classons des idées, nous en acquérons de nouvelles, qui viennent à leur tour enrichir notre intelligence. Puis, nous avons beau recourir à toutes les combinaisons les plus ingénieuses, nos idées diverses ne se prêtent pas à une classification. Les unes sont incomplètes; il en est d'autres qui se contredisent; le lien indispensable pour les rattacher les unes aux autres nous fait défaut. Bref, nous nous apercevons qu'il est impossible de former un organisme, un système de concepts avec ces éléments divers. »

« Au fait cet échec n'a rien qui doive nous surprendre, lorsque nous songeons comment nous avons acquis ces idées. Qu'est-ce donc qui nous autorise à croire qu'elles doivent former un tout organique, quand nous nous rappelons qu'elles sont nées *isolément* et dans des intelligences fort différentes les unes des autres? Je me suis moi-même formé quelques-unes de mes idées, mais dans des périodes diverses de mon développement, tandis que j'en ai reçu d'autres des mains de la tradition, qui est elle-même formée de l'apport d'individus ou de nations appartenant à des époques et à des civilisations fort différentes. Si les jeux de patience réussissent, c'est que les parties qui les constituent ont été découpées d'un objet qui *primitivement* formait un tout unique et harmonique. Comme les éléments de ma connaissance n'ont pas une origine de même genre, il est tout naturel que nous ne réussissions pas à

constituer l'unité. En tout cas, celle-ci ne pourrait être atteinte qu'après avoir *retravaillé* les idées diverses contenues dans notre intelligence ; mais c'est encore là un travail de Sisyphe, que personne jusqu'ici n'a pu conduire à bonne fin. Comment pourrait-il réussir ? Il ne s'agirait de rien moins que de revoir et de modifier *chaque* idée particulière, en tenant compte de ses *innombrables* rapports avec toutes les autres. » (Pag. 5-7.)

Quiconque a connu ces angoisses intellectuelles a soupiré après un principe supérieur duquel il pourrait déduire tout l'ensemble de ses connaissances définitives. Car à moins d'être un de ces sceptiques blasés qui font consister la suprême sagesse dans l'érudition, on sent que renoncer à harmoniser nos connaissances de façon à obtenir un système, c'est abdiquer sa qualité d'homme. Aussi dans ces heures-là, auprès de tout esprit droit et vigoureux, la spéculation a cause gagnée. Pas plus que Rothe on ne veut d'une dogmatique sans tenue scientifique, sans notions précises. Cet amas d'éléments hétérogènes et indigestes, reliés par les fragiles liens d'une logique purement formelle, n'est qu'un parlage à tort et à travers. Aussi se sent-on dans les meilleures dispositions pour être convaincu. On suit avec attention ce plaidoyer en faveur de la spéculation ; on brûle du désir d'être persuadé, convaincu, on soupire après cet argument décisif qui vous arrachera, en la théologie spéculative, cette foi absolue, définitive qu'on ne demande pas mieux que d'accorder.

Cependant, à moins qu'on n'ait encore vingt ans et qu'on ne soit d'une rare inexpérience en matières philosophiques, il y a bien des chances que le moment si désiré n'arrive pas. C'est qu'on se rappelle les avis du sage de Königsberg à l'adresse de ceux qui seraient disposés à céder aux attrayantes sollicitations de la spéculation. Il compare le domaine qu'il nous est possible de connaître et d'exploiter à une île riante et fertile, mais environnée d'un océan brumeux et d'écueils insurmontables. « Si la raison théorique, au lieu de borner sa tâche et ses prétentions à aider les autres facultés cognitives à bien cultiver le sol de cette habitation...., si la raison, non contente de cet apavage, veut diriger son vol ambitieux sur les ailes des catégories

pures dans d'autres régions, ou s' imagine pouvoir, en pilote habile, traverser la mer orageuse qui environne le domaine circonscrit assigné à l'homme par son Créateur, elle ne trouve que chimères et dangers, elle perd en vaines tentatives un temps qu'on aurait dû employer à aiguillonner les facultés d'observer et de concevoir, et à les seconder dans leur travail, le seul fructueux, puisqu'il porte sur des objets accessibles aux sens. »

Pour qui a saisi la portée de ces sages avertissements, il n'est plus possible de céder aux séduisantes sollicitations de Rothe. On renonce à ce travail attrayant de l'araignée, puisant dans sa propre substance les matériaux indispensables pour tisser sa toile, sans tomber dans l'autre extrême pour imiter l'empirique qui, comme la fourmi, ne sait qu'entasser sans fin, ne reliant par aucun lien commun les produits d'une érudition inintelligente. On revient au travail plus lent, plus pénible de l'abeille qui sait façonner en sucs exquis les fragments divers qu'elle va butiner de toutes parts.

Mais trêve d'images. On ne peut reprocher à Rothe d'avoir méconnu les droits de l'expérience ; il veut au contraire que les résultats empiriques contrôlent ceux de la spéculation. Seulement son erreur consiste à croire que l'homme puisse ainsi se scinder pour spéculer d'une manière tout à fait *indépendante et a priori*, sans se laisser en rien affecter par les données de l'expérience. C'est là l'erreur fondamentale de l'idéalisme qu'il a professé plus carrément que personne. D'abord le point de départ lui-même, Rothe en convient, la notion de Dieu, est fournie par l'expérience. Nul doute que pendant tout le cours de la construction elle-même, la prétendue spéculation indépendante ne soit profondément affectée par l'expérience, comme au point de départ. Qu'on se l'avoue ou non, on trouve moyen de déduire idéalement ce qui vient d'ailleurs. En outre, même quand les résultats de la spéculation paraissent coïncider de la manière la plus heureuse avec ceux qui sont fournis par les faits et par l'expérience, il est aisé de s'apercevoir que l'esprit est différent et que l'harmonie n'est qu'apparente. Il suffit de se rappeler par exemple combien

la dogmatique de Mareinecke, inspirée tour à tour par la philosophie de Schelling et par celle de Hegel, est loin de sauvegarder la doctrine chrétienne, malgré l'accord apparent dans les formules. L'idéaliste s'imagine que l'essence des choses correspond toujours d'une manière parfaite aux idées qu'il s'en fait, en vertu d'une identité fondamentale et primitive entre l'être en lui-même et l'intelligence humaine, appelée à s'en rendre compte. Et, pourvu qu'il raisonne d'une manière parfaitement logique sur les conséquences des principes, il ne doute pas un seul instant que la réalité ne corresponde parfaitement à ses déductions. C'est à tel point que, quand il s'aperçoit d'un désaccord incontestable entre ces constructions et les faits d'expérience, il se garde bien de chercher à établir un accord immédiat et en quelque sorte extérieur. Bien au contraire, « il se remet de nouveau à l'œuvre, en fermant encore les yeux pour ne pas se préoccuper du monde extérieur. Le manque d'accord entre les deux sphères, il l'impute au fait d'avoir mal spéculé : il se dit qu'il n'aura pas suivi avec assez de rigueur les lois de la logique ; qu'il ne les aura pas maniées avec assez de dextérité. » (Pag. 10.) Sans se laisser le moins du monde décourager, l'idéaliste a recours à une hypothèse nouvelle qu'il soumettra plus encore que la précédente aux lois d'une dialectique inflexible. Les divers systèmes de la philosophie idéaliste moderne ne sont ainsi que des constructions grandioses, d'une régularité souvent irréprochable, reposant sur autant d'hypothèses destinées à se justifier plus tard et par le simple fait qu'elles rendraient compte de tout et s'accorderaient pleinement avec les données de l'expérience.

Malheureusement les résultats sont loin d'avoir répondu aux ardentes espérances que toutes ces tentatives avaient fait naître. Hegel, qui a paru un instant vouloir saisir la vérité de plus près que les autres, n'a fait que la côtoyer pour se perdre dans la scolastique, dans le formalisme. Aussi qu'est-il arrivé ? Fatigués d'attendre l'avènement définitif de cette science absolue qu'on leur promettait à l'envi, les hommes cultivés, impatientés par tant de déceptions éclatantes, se sont lancés dans le positivisme : le matérialisme et le scepticisme ont hérité de cet



idéalisme ambitieux qui prétendait déchirer tous les voiles, expliquer tous les mystères, nous faire assister à la formation même de Dieu, dont nous nous serions rendu mieux compte que de celle de notre propre caractère. Après avoir beaucoup attendu de la spéculation, après lui avoir demandé ce qu'elle ne pouvait donner, on lui refuse sa part congrue, le droit, la possibilité de ramener à l'unité les données de l'expérience dans un domaine déterminé. Car ces esprits superbes et exigeants sont demeurés conséquents avec eux-mêmes. Ils n'ont pas renoncé à leur absolu. Et dès l'instant où vous ne pouvez leur fournir une synthèse complète, une conception irréprochable de l'ensemble de l'univers, ils vous condamnent à vous résigner au néant absolu dans tous les domaines. C'est ainsi qu'on a vu succéder aux prétentions métaphysiques les plus exorbitantes, un dédain non moins absolu de toute métaphysique. Ce sont souvent les mêmes hommes qui, en fort peu de temps, ont franchi l'espace, moins long qu'on ne croirait, qui sépare ces deux positions extrêmes. Aussi qui trouve-t-on aujourd'hui parmi les défenseurs de la métaphysique ? Ceux qui n'ont jamais été dupes des merveilles que promettait la spéculation, la science de l'absolu ; tandis que les adorateurs passionnés de cette divinité d'un jour croient décidément ne plus devoir perdre terre, de peur de s'exposer aux accidents réservés aux penseurs qui veulent gravir les sommités inaccessibles.

Ce spectacle n'a rien de surprenant ; il est dans la nature des choses ; il s'est souvent reproduit dans le cours de l'histoire. Bien loin de décourager, il doit servir à notre instruction. La métaphysique n'a déçu que ceux qui, sous prétexte de lui rendre un culte désintéressé, ont voulu lui faire violence en lui demandant plus qu'elle ne pouvait donner. Cet amer dépit qui se comprend chez quelques-uns, ne saurait être partagé par tous.

Rothe le dit excellemment : « L'humanité a toujours spéculé et ne cessera pas de le faire jusqu'à la fin. Ceux mêmes qui seraient disposés à s'en défendre sont les premiers à se laisser prendre au piège. A quoi bon insister sur la possibilité de la spéculation ? L'histoire entière dépose en faveur de notre

thèse. On ne s'est pas plutôt aperçu de la fausseté d'un système tombé en discrédit, que la spéculation se met en devoir d'en formuler un nouveau. Il faut bien que la spéculation *puisse* être, car enfin elle est. » ( Pag. 4. )

L'expérience rectifie les erreurs des systèmes, et le besoin d'organiser l'ensemble des connaissances pousse sans cesse l'humanité à en former de nouveaux. De sorte que l'expérience est à la fois le point de départ et le critère des systèmes. Le dernier venu se propose toujours de faire leur place à un ordre de faits méconnu par ceux qui l'ont précédé. C'est ainsi que les choses se passent en philosophie et en théologie : le respect des faits est en particulier le nerf de l'histoire des dogmes : la conscience chrétienne est condamnée à faire d'incessantes tentatives jusqu'à ce que, sur un point donné, elle ait trouvé des formules qui soient son expression adéquate. Il va sans dire qu'il n'est pas d'esprit spéculatif, philosophe ou théologien, qui n'estime avoir rencontré juste. C'est précisément pour cela qu'il tente d'organiser tout l'ensemble des connaissances autour de cette idée, de ce fait qu'il a emprunté à l'expérience. Mais absorbé par son idée fondamentale, il lui arrive aisément d'en méconnaître d'autres, d'arranger son système aux dépens de certains faits qu'il perd de vue. Maintenant, plus l'idée fondamentale aura été étendue, importante, féconde, moins il aura fait de tort à d'autres vérités en la faisant prévaloir ; plus longue sera l'influence que ce système exercera sur l'esprit humain, plus nombreuses aussi seront les vérités qui tomberont en quelque sorte dans le domaine public, et demeureront à l'état de lieux communs, définitivement acquis, quand le système lui-même aura fait son temps.

Le devoir des hommes qui vivent à une époque à tant d'égards ingrate, où l'esprit humain, détaché de tout système, vogue à l'aventure comme un navire sans gouvernail, est donc tout tracé. Bien loin de se laisser aller au découragement, comme le voudraient les esprits chagrins contrariés d'être obligés de renoncer aux anciens systèmes, le plus pressant est de recueillir, de constater les principes méconnus, en vue de préparer, autour du plus important d'entre eux, l'éclosion d'un or-

ganisme nouveau. Dans ces heures de confusion et de désordre où tout le monde est désorienté, le scepticisme ne manque jamais de déclarer bien haut que l'heure de son triomphe définitif a décidément sonné. Il ne faut pas s'étonner de ce facile refrain ; remontant au moment où le premier système fut trouvé défectueux, on voit que le désillusionnement éprouvé alors par l'humanité ne fut pas de force à empêcher aucune tentative nouvelle. C'est que l'esprit humain ne veut ni abdiquer, ni reconnaître pour ses apôtres les esprits chagrins et faibles au fond qui veulent faire consister toute sa gloire à renoncer à sa plus haute dignité : le besoin de connaître, de se rendre compte des choses. Il va sans dire que plus les prétentions des spéculatifs auront été exagérées, plus le triomphe des sceptiques sera facile. Ainsi s'expliquent les allures des nôtres, en théologie comme en philosophie. Après être partis de l'idéalisme absolu qui devait nous donner la connaissance absolue de tout, en commençant par Dieu même, on ne pouvait s'arrêter en deçà d'un scepticisme qui ne laisserait plus subsister que le devenir seul sans rien qui devienne. Mais en se faisant dogmatique, le scepticisme s'est chargé de se réfuter lui-même. Car enfin, ou bien on n'a pas cessé d'être dogmatique, ou on est déjà en train de le redevenir, quand on érige en dogme l'idée qu'il ne saurait y avoir de dogme.

Le moment est donc venu d'intervenir pour ceux qui estiment qu'il s'agit de recueillir les matériaux en vue d'une systématisation nouvelle.

## II

A entendre quelques personnes, l'œuvre serait plus avancée, terminée même : sur les ruines de tous les systèmes nous en verrions surnager un nouveau qui serait définitif ; la *Philosophie de la liberté*, de M. Secrétan, commence à faire du bruit dans le monde <sup>1</sup>. Au point de vue de notre étude la première

<sup>1</sup> La nouvelle édition de l'ouvrage de M. Secrétan a provoqué une critique fort intéressante : *La philosophie de la liberté de M. Secrétan, professeur à Lau-*

question qui se pose est celle-ci : Nous trouvons-nous en face d'un soleil nouveau qui se lève ou ne s'agirait-il que des derniers feux d'un astre jadis éblouissant qui a déjà disparu de notre horizon ?

La réponse à cette question ne saurait être l'objet du moindre doute : l'auteur a soin de nous avertir (Préface de la seconde édition, pag. 5) que l'idéalisme spéculatif occupe dans ces vo-

sanne, par P. Garreau, médecin des hôpitaux militaires, à La Rochelle. Extrait du *Disciple de Jésus-Christ*. Brochure de 69 pag. in-8. Paris, Sandoz et Fischbacher, éditeurs, 1872.

L'occasion qui a provoqué cette attaque est des plus flatteuses pour le professeur de Lausanne. « M. Charles Secrétan a laissé sa *marque*, dit le critique, qu'on nous passe l'expression, dans une de nos facultés de théologie ; des thèses, des brochures, des livres, des conférences publiques attestent l'influence considérable qu'il a exercée, qu'il exerce encore sur l'école de Montauban. » Pour M. P. Garreau et pour nous, il ne s'agirait donc que d'user du droit de légitime défense ; le système de M. Secrétan, paraît-il, menacerait de devenir envahissant. Tandis que les justiciers attardés arrivent enfin à pas comptés, *La philosophie de la liberté* conquiert des adeptes dans les rangs des générations nouvelles qui ne manqueront pas de nous critiquer à leur tour.

M. P. Garreau a eu le grand mérite de s'être le premier rendu compte de l'opposition latente que provoquait chez bien des personnes la parole passionnée, éloquente, presque comminatoire de ce métaphysicien, faite plutôt « pour surprendre les esprits que pour raviver les convictions. »

On remarquera que cette plume, à tous égards parfaitement compétente, est celle d'un philosophe par goût, d'un homme qui, pour critiquer cette œuvre de haute métaphysique, a dû s'arracher aux nombreuses obligations de la vie pratique. Quant aux philosophes de profession et portant enseigne, assez nombreux à Paris, nous ne sachions pas que, depuis 1848, époque à laquelle parut la première édition de la *Philosophie de la liberté*, aucun d'eux ait eu le loisir (sauf M. Renouvier, qui n'est pas du sénacle, dans son *Année philosophique*, deuxième année, et plus récemment dans la *Critique philosophique*, 1872) de signaler cet ouvrage capital au public français. Les lourdes charges qu'impose la mission de philosophe officiel sont apparemment des plus absorbantes. Les professeurs de philosophie français étaient tout aussi prêts, pour les grandes luttes de la pensée moderne, que les généraux et les intendants en 1870. Et cependant est-il permis de désespérer de l'avenir des études sérieuses dans cette pauvre France, étouffée par l'officialité, si mal servie par tous ceux qu'elle paye si bien, quand on voit tout à coup un homme de la valeur de M. P. Garreau surgir d'un milieu si ingrat ?

Nous aurons plusieurs fois l'occasion, dans le cours de cette étude, de citer les appréciations du médecin philosophe de La Rochelle.



lumes plus de place qu'il n'était nécessaire. En effet, les procédés et les prétentions de cette philosophie se donnent ici librement carrière. L'ouvrage est évidemment né dans le même milieu que celui de Rothe. Ici aussi on nous déclare que le problème métaphysique ne peut être résolu pièce à pièce, mais seulement tout entier, d'une venue. (Préface, LXV.) Ce qui veut dire apparemment qu'on s'emparera d'une idée spéculative riche et féconde pour en déduire ce qu'elle contient, sans trop s'inquiéter de l'expérience et des faits, jusqu'au moment où l'hypothèse sera soumise au contrôle des phénomènes dont elle doit rendre compte. « La philosophie doit comprendre l'essence du principe universel et comprendre toutes choses comme découlant du principe universel conformément à sa nature. » (Pag. 5, l'*Idée*.) Ce principe universel c'est Dieu. En comprenant bien son essence, nous obtenons une science absolue de toutes choses dans l'univers, « car le foyer des mondes est le cœur de l'homme où Dieu parle. » Dès que nous l'avons bien entendu nous sommes en possession de la science universelle. « Pour déplacer notre terre du vrai centre, il faudrait constater l'existence d'êtres spirituels supérieurs à l'humanité. » (Pag. 425, l'*Idée*.) Notez ces deux points-ci : on nous promet la science absolue par la connaissance de l'essence de l'absolu. C'est bien là l'idéalisme avec ses prétentions aussi hautes que naïves. Rothe n'aurait pas dit autrement. Pour lui aussi la mission de la spéculation consiste à « *anticiper*, à *deviner*, et à dérouler *a priori* la conception de l'univers entier. » (Pag. 3.) Mais si les aspirations des deux penseurs sont les mêmes, le point de départ est différent. Rothe part, lui, simplement de Dieu : il ne développe uniquement que ce qu'on appelle la philosophie progressive ; M. Secrétan, avant de partir de Dieu, commence par s'élever jusqu'à lui : partant du moi humain, il fait précéder la philosophie progressive d'une spéculation régressive. Tandis que le penseur allemand se contente d'être un théologien philosophe, l'écrivain suisse est de plus un philosophe théologien. Tandis que Rothe laissait une place à la dogmatique, tout en la subordonnant à la théologie spéculative, M. Secrétan préfère sacrifier la théologie à la philosophie. Il nous signifie carrément que la théologie, « pour

tout ce qui n'est pas la détermination mais l'explication des faits, se confondra désormais avec la philosophie. » (Pag. 279, *l'Idée.*)

On regrette que l'auteur ne soit pas aussi explicite sur la question de méthode. Il est hésitant et incertain ; on a de la peine à démêler sa vraie pensée. Il nous promet sans doute de nous faire connaître l'essence de Dieu, mais il oublie de nous dire s'il entend le connaître en lui-même ou seulement dans ses rapports avec le monde. La première alternative est seule dans les données du système. Du reste, l'auteur nous paraît s'y ranger.

« Distinguons donc l'absolu dans son essence et dans la puissance de l'absolu en acte, de l'absolu existant. Nous appelons le premier négatif, parce qu'il est la négation de toute nature ; c'est l'abîme insondable de la pure liberté. L'absolu positif est un fait, une volonté immuable, éternelle et parfaite, embrassant dans un seul acte tout ce qui est et sera. C'est à cet absolu positif que convient proprement le nom de Dieu. » (Pag. 414.) Rothe ne dit pas autrement, seulement il appelle ce premier mode d'existence, essence divine, *virtualité*, *possibilité*. Mais voici une première différence entre les deux penseurs. D'après Rothe, « en tant qu'essence divine, Dieu est absolument le Dieu *caché*, non pas seulement pour nous, mais encore pour lui-même. » M. Secrétan croit en savoir plus long sur cette essence divine : bien loin d'y voir une indétermination absolue, comme le penseur allemand, il la définit la liberté absolue. Au fait tout revient à une querelle de mots. La liberté absolue n'étant qu'un fait négatif ou la négation de toute nature, Dieu, pour M. Secrétan, commencerait bien par être l'indétermination absolue. N'oublions pas que c'est là ce qu'il faut entendre par ce terme liberté absolue, point de départ commun duquel ces penseurs prétendent faire sortir le Dieu actuel.

Mais encore ici les deux écrivains semblent vouloir se séparer. On sait avec quel art Rothe nous plaçant en face de l'essence absolue, en fait émerger, en vertu d'un mouvement intérieur et nécessaire, des déterminations successives qui nous font mieux connaître Dieu jusqu'à ce que nous arrivions enfin au second

mode d'existence, à Dieu tel qu'il est, à la *personnalité* divine. Cette manipulation dialectique si ingénieuse paraît faire défaut chez le philosophe vaudois. Est-ce par pur accident, pour nous ménager peut-être, que l'auteur a évité ces sentiers battus de la spéculation qui devaient lui être mieux connus qu'à personne? Ou bien, ne serait-ce pas la route qu'il entend suivre? L'hésitation n'est guère possible. M. Secrétan n'aura pas voulu porter le débat sur ces questions indiscretes, mais il n'en connaît pas moins le droit chemin qui s'ouvre devant lui. Du moment où il distingue entre l'essence et l'existence, force lui est bien de nous faire parcourir le chemin qui les sépare. Nous savons déjà que M. Secrétan se défend de l'obligation de parcourir la distance qui sépare l'être de l'essence. « Comme la personnalité humaine, dit-il, la personnalité divine ne peut être qu'un fait. » Qu'est ce à dire? Dieu ne se serait-il pas fait? ne serait-il pas devenu personne? il l'aurait toujours été? Mais telle ne saurait être votre pensée. Car alors Dieu, dans sa première phase, Dieu comme essence, l'absolu négatif, aurait déjà été personnel, ce qui est de toute impossibilité, puisque deux lignes plus haut vous dites: « Nous n'avons pas enseigné que Dieu soit personnel *de sa nature*. » S'il ne l'est pas de nature, il doit l'être devenu. Force vous est donc d'admettre l'idée du procès divin, au moyen duquel l'absolu se fera personne. C'est bien ce que l'auteur ne manque pas de faire, deux lignes plus bas, quand il ajoute: « Dieu se constitue comme personne par l'acte même de la création. » Pesez bien ces termes: le monde n'a donc pas été créé par un Dieu personnel, mais par une force aveugle et inconsciente, par un absolu indéterminé et purement négatif, *puisqu'il ne se constitue personne que par l'acte de la création*. Et ensuite quelle est sa liberté à l'égard du monde?

Mais n'anticipons pas. Nous en sommes encore à l'idée du procès en Dieu que l'auteur paraît tour à tour admettre et ne pas admettre. La même indécision se montre dans plusieurs autres passages. Ainsi M. Secrétan reproche à Schelling d'avoir voulu connaître Dieu dans son antécédent. « Le défaut du système que nous venons d'étudier consiste précisément, dit-il, en ce qu'il ne

s'est pas contenté d'affirmer la liberté de Dieu, mais qu'il veut remonter à sa cause. Nous venons de dire que cette prétention n'est pas fondée. » Pag. 337. Ailleurs M. Secrétan adresse à Spinoza un reproche opposé. « Spinoza, dit-il, ne saisit pas l'être dans sa source, dans son antécédent, dans sa puissance; il affirme immédiatement l'existence, qui n'est et ne peut être que le second terme dans la série de nos conceptions métaphysiques. » Pag. 156. Nous y voilà enfin : il y a bien un antécédent en Dieu, mais Schelling a le tort de le chercher trop haut; le bon c'est celui de M. Secrétan : l'absolue liberté. Mais ici nous reproduisons notre exigence : qu'on nous montre donc comment Dieu passe de la puissance à l'acte, de l'antécédent, la puissance ou l'absolue liberté, à l'activité et à la personnalité. Nous pénétrons ici au cœur même du système. Comment se peut-il que M. Secrétan ait oublié de nous signaler les phases du procès par lequel Dieu passe de la puissance à l'acte? Nous tenons à savoir comment l'absolu négatif, de l'état d'indétermination pure, a pu s'élever à la personnalité, à l'existence comme vrai Dieu. M. Secrétan ne peut avoir négligé accidentellement cette question capitale. Un instinct sûr l'aurait-il peut-être averti de ne pas aborder ce problème ardu, sous peine de voir *La Philosophie de la liberté* condamnée à mourir avant d'être née?

Voyons un peu, regardons en face cet antécédent en Dieu, — on finit par nous accorder qu'il y en a un — la puissance; faisons plus ample connaissance avec lui, examinons ce qui pourra en sortir.

Nous savons qu'il est la puissance, la virtualité pure, bien entendu; la puissance sans quelque chose ou quelqu'un qui peut, car autrement nous retomberions dans l'idée de nature qui doit être soigneusement évitée. Cet antécédent de Dieu est encore la liberté absolue, c'est-à-dire la liberté sans un être libre, car autrement le fantôme de la nature reparaitrait. Cette liberté absolue doit être donc la possibilité, la virtualité pure, l'indétermination même. M. Secrétan nous déclare qu'il est impossible de rien *déduire* de l'absolue liberté; soit; cette assertion nous la comprenons encore. Mais nous voudrions bien



savoir s'il peut *sortir* quelque chose de cette absolue liberté. Cela nous paraît bien difficile, puisque enfin cette liberté est l'indétermination absolue.

Ici nous sommes en proie à une extrême perplexité. Comme M. Secrétan ne nous a pas fait franchir ce pas délicat qui sépare l'absolu négatif du Dieu vrai, actuel et personnel, nous ne savons plus où mettre le pied. Quand l'auteur nous parle de l'être parfait, de Dieu, nous ignorons toujours s'il a en vue l'antécédent ou le conséquent, Dieu dans son essence ou Dieu dans sa seconde phase, l'existence. Et néanmoins il convient de s'expliquer sur ce point capital sous peine de ne pas s'entendre. « Dieu, nous dit-on, est un acte immuable, éternel; mais cet acte qui est l'amour, suppose derrière lui l'intelligence et la liberté, éléments constitutifs de la personnalité. » (Pag. 498.) Evidemment il doit être question ici de Dieu en tant que *conséquent*, de Dieu dans la *seconde* phase, de Dieu comme existant et non pas comme essence pure, absolu négatif. Mais d'autre part, comment Dieu, acte immuable, éternel, Dieu amour peut-il avoir derrière lui l'intelligence et la liberté, éléments constitutifs de la personnalité? Dieu serait-il donc personne, amour, déjà dans son essence, dans la *première* phase? C'est impossible, car alors il serait Dieu personnel par nature, dès le début; il ne se serait pas fait ce qu'il est. « L'être parfait, nous dit-on encore, est celui-là seul qui se donne lui-même sa perfection. » (Pag. 463.) De quel être parfait peut-il être ici question? Pas du conséquent, puisqu'il n'a pas à se donner la perfection; il la possède déjà, il est lui-même la perfection. Il ne saurait non plus être question de l'antécédent, car enfin, lui qui n'est que l'indétermination même, l'absolue liberté, d'où aurait-il tiré la perfection pour se la donner?

C'est bien cependant de cette indétermination absolue qu'on veut faire sortir la perfection, car, nous dit-on, la réalité de l'être se trouve dans la liberté. Mais non, je vous prie. Il n'y a dans la liberté absolue que la simple et nue *possibilité* de l'être et non sa réalité, car dans ce dernier cas, si la réalité de l'être s'y trouvait déjà, vous n'auriez nul droit d'appeler cet antécédent l'absolu négatif; et s'il était l'absolue réalité, dès le

premier pas, il ne se serait pas *fait lui-même*; nous verrions reparaître cette nature en Dieu dont vous nous avez déclaré ne vouloir à aucun prix. On nous dit bien que l'absolue liberté est volonté. Mais encore ici apparemment il faut entendre pure faculté de vouloir, *possibilité* et non pas volonté intelligente et consciente, car, encore une fois, ce serait placer la personnalité de Dieu déjà dans l'antécédent, anticipation fâcheuse, puisqu'alors Dieu serait personne par nature; il ne se serait pas fait tel lui-même, comme vous aimeriez tant nous le faire admettre.

On le voit: toutes les issues sont impraticables; impossible de comprendre comment nous pouvons passer de l'antécédent au conséquent, de l'absolu négatif au Dieu vivant et personnel. Rien de plus fâcheux que cette grave lacune. On finit par nous dire que Dieu est un miracle<sup>1</sup>. Le Dieu personnel apparemment? C'est-à-dire donc qu'il est arrivé à l'existence en dehors de toute loi, de tout rapport de causalité *avec son antécédent*; à quoi bon alors remonter jusqu'à cet antécédent? « Dieu, nous dit-on encore dans cette première phase, l'absolu, peut à son gré se déployer ou s'envelopper d'un mystère insondable, rester puissance ou exister. Il revêt les formes qu'il lui plaît; à son gré, il se dévoile ou se déguise, car il est ce qu'il veut. » (Pag. 424.) Mais comment un être pourrait-il *vouloir avant d'exister*? Car enfin, c'est toujours là que nous en sommes; nous n'avons pas réussi jusqu'à présent à franchir le pas difficile qui sépare l'antécédent du conséquent, l'absolu négatif, indétermination, liberté absolue, du Dieu vrai, existant et actuel. Vous n'avez le droit de parler, dans la première phase, que d'une simple *possibilité* de vouloir, et non pas de volonté, car la volonté implique déjà la personnalité, la conscience de soi. Or de cette

<sup>1</sup> « Mais rien ne nous forçait d'abord à imaginer une contradiction, sinon l'esprit de système, et peut-être bien un intérêt de secte. Mais, cela fait, convenez qu'il est trop commode, pour effacer une contradiction, d'en appeler au miracle. Et quel miracle? Le plus insaisissable que l'on puisse inventer, un miracle à jamais enfoui dans les dernières profondeurs de l'essence divine! » Le nœud suprême n'est pas dénoué, il est tranché : *Dieu est un miracle*. A la bonne heure! soyez mystique autant que vous le voudrez, mais laissez votre masque de philosophe. (P. Garreau, pag. 67.)

simple et nue possibilité de vouloir, il ne peut rien sortir ; pas plus que d'une machine à tisser, pour si admirablement construite qu'elle soit, il ne sortira aucune étoffe, aussi longtemps que vous ne lui aurez pas fourni une matière première. Et cette matière première vous n'en voulez à aucun prix ; la simple faculté de vouloir vous suffit ; vous entendez bien que la machine tire de son propre sein et le travail formel du tissage et la matière sur laquelle celui-ci doit s'accomplir. En d'autres termes, vous prétendez faire surgir le déterminé de ce que vous nous déclarez être l'indétermination même, et rien d'autre ; tirer tout ce qu'il y a de plus positif de l'absolu négatif, le fond de la forme, Dieu du néant.

La tentative n'a rien qui nous surprenne, elle n'est pas nouvelle en effet : les spéculatifs modernes nous ont habitués à ces tours de force. Mais eux au moins sont prudents ; ils se ménagent un moyen de remonter des profondeurs de l'abîme où ils se plongent sans sourciller. Hegel a sa dialectique d'une prestesse admirable, au moyen de laquelle il fait sortir la catégorie de l'être de celle du non-être ; Schelling nous parle d'une velléité instinctive, d'une sourde aspiration s'agitant dans le fond obscur de Dieu, espèce de douleur de l'enfantement chez l'absolu inconscient et travaillant à s'engendrer lui-même, en vue d'arriver à la conscience de lui-même ; Rothe, de son côté, après nous avoir fait toucher du doigt ce qui en Dieu n'est pas Dieu, après nous avoir dépeint l'absolu négatif, en fait émerger, en vertu d'un mouvement *intérieur* et *nécessaire*, des déterminations nécessaires aussi qui finissent par nous donner la personnalité. Rothe peut opérer ainsi, d'abord parce qu'il n'a pas placé en l'absolu uniquement la possibilité suprême, mais encore l'absolue *réalité* ; en second lieu parce qu'il ne craint pas d'admettre une nécessité, une *loi intérieure* qui force l'absolu à parcourir toutes les phases du développement. Mais vous qui définissez l'antécédent comme absolu négatif, possibilité pure, faculté de vouloir, sans quelque chose ou quelqu'un qui veuille, liberté absolue sans être libre, que réussissez-vous à faire sortir de la pure faculté de vouloir travaillant exclusivement sur elle-même ? Vous voilà

acculé au néant sans vous être ménagé le moindre fil de soie pour remonter jusqu'au monde des réalités ; avant de descendre dans l'abîme, vous avez bravement brisé toute échelle qui vous aurait permis d'en remonter. Comment revenir des lointains parages de la spéculation pure, quand on place hardiment son mérite dans le fait d'avoir brûlé tous ses vaisseaux ?

Et cependant M. Secrétan possède au moins deux, peut-être trois moyens de sortir de cette impasse. Puisque Dieu est sorti de cet état d'indétermination, de liberté absolue, pour arriver de la simple puissance à l'être, il faut bien qu'il ait trouvé le moyen de le faire. Seulement il n'aurait pu le faire que de la manière compatible avec le point de départ. Or, ce point de départ étant la liberté absolue et Dieu pouvant être ce qu'il veut, toutes les manières de sortir de cette indétermination sont possibles. Une seule est exclue, celle qui aurait été déterminée par un motif, par un but. Dans ce cas-là, en effet, il serait porté atteinte à la liberté absolue : Dieu ne se ferait plus tel qu'il lui plairait de se faire, il serait *déterminé à se faire* de telle ou telle façon, par le motif qui serait en lui et qui représenterait la nature dont on ne veut laisser subsister aucun vestige. M. Secrétan est catégorique sur ce point : « Une cause, dit-il, qui agit par un motif inhérent à sa nature n'est pas libre. Un motif inhérent à l'être absolu serait un motif absolu, qui déterminerait l'action d'une manière irréfléchie, ainsi l'idée de liberté s'évanouirait. » (Pag. 432, 433.) Ainsi donc l'absolu n'a pas, ne peut avoir de motifs, ni pour sortir de son indétermination, ni pour se déterminer d'une façon plutôt que d'une autre. Cette unique réserve faite, toutes les autres issues sont ouvertes devant lui. « L'être libre ne réalise pas des possibilités préexistantes, mais il crée le possible comme le réel. Il n'est point obligé de choisir entre ces possibles ceux qu'il préfère réaliser, car il peut, s'il lui plaît, les réaliser tous, comme il peut n'en réaliser aucun. On ne saurait déterminer *à priori* s'il agit ou s'il n'agit pas, s'il agit d'une seule manière ou de plusieurs ; mais il peut agir de plusieurs, il peut avoir plusieurs volontés distinctes, opposées même, sans que ces volontés se restreignent et sans que ces volontés se déchirent.



(Pag. 414.) Tout est possible, même les contraires à l'absolue liberté. » (Pag. 406.)

Voilà qui est suffisamment clair. L'absolue liberté peut rester ce qu'elle est, ne pas passer à l'état de Dieu proprement dit, actuel et vivant. M. Secrétan, plus hardi que Descartes, admet que l'absolue liberté peut même revenir en arrière, user de sa liberté pour se détruire; Dieu donc aurait pu se défaire, qu'on nous passe ce mot, avant de s'être fait; avant de devenir par un acte de liberté le Dieu vivant, le Dieu actuel, il aurait pu, par un acte de liberté tout aussi absolu, cesser d'être la liberté absolue<sup>1</sup>. Maintenant s'il s'est fait, s'il s'est constitué amour, c'est qu'il l'a voulu purement et simplement; il aurait tout aussi bien pu se constituer haine, s'il l'avait voulu, et même moitié haine, moitié amour, mieux encore à la fois haine et amour, car il peut réaliser les contraires. Dieu aurait apparemment pu à la fois être et ne pas être. Pourquoi un Dieu qui crée les possibles à sa fantaisie aurait-il à ce point renoncé à son absolue liberté? C'était là un billet de la grande loterie qui aurait pu sortir de l'urne tout aussi bien qu'un autre. Si M. Secrétan nous répondait que Dieu peut, il est vrai, réaliser les contraires, mais non ce qui est *contra-dictoire*<sup>2</sup>, il en résulterait que la liberté de Dieu, au caractère absolu de laquelle il paraît tant tenir, cesserait d'être absolue, puisqu'elle ne serait pas libre de réaliser les contradictoires<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Il n'est donc pas l'être nécessaire. — « Dieu est absolu, *parce qu'il veut l'être*. » Avant de le vouloir, remarque M. Garreau, il ne l'était donc pas? et il pourrait donc ne pas vouloir l'être? » — M. Secrétan se met ici en contradiction avec lui-même en ne maintenant pas dans la terminologie la distinction ordinaire entre Dieu comme essence (absolu) et Dieu comme existence (personne) Apparemment que, pour notre auteur, le second seul peut être un produit de la volonté?

<sup>2</sup> Les notions sont contraires quand l'affirmation de l'une équivaut à la négation de l'autre. Exemple : l'amour et la haine, la vertu et le vice. Qui aime ne hait point, mais qui n'aime pas ne hait point pour cela. Entre l'amour et la haine, il y a un milieu, l'absence de l'un et de l'autre. Les notions sont contradictoires quand on ne peut ni affirmer l'une sans nier l'autre, ni nier l'une sans affirmer l'autre. Exemple : pair et impair, oui et non, le vrai et le faux. Toute proposition qui n'est pas vraie est fausse, et réciproquement. (*Logique. La science de la connaissance*, par G. Tiberghien, 2<sup>e</sup> partie, pag. 36.)

<sup>3</sup> « Pour Dieu, dit M. Secrétan, la réalisation d'un dessein ne saurait être

Mais notre auteur ne semble pas avoir fait cette distinction entre contraire et contradictoire, il admet que Dieu peut réaliser l'un et l'autre dans le monde, sans s'expliquer sur ce qui concerne sa personne. « La contradiction logique, dit-il, n'implique donc pas impossibilité réelle, car tout ce que nous connaissons repose sur la contradiction logique. Le monde est et n'est pas. (Pag. 408, l'*Idée* <sup>1</sup>.)

un obstacle à la réalisation d'un autre ; car tout est possible, *même les contraires* à l'absolue liberté. » Eh quoi ! la liberté divine peut faire, selon vous, qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ! « Nous n'entendons pas que Dieu veuille et ne veuille pas la même chose par le même acte et sous le même point de vue. Une telle volonté se neutraliserait et se détruirait elle-même. » Et pourquoi ne se détruirait-elle pas elle-même, l'absolue liberté ? Elle subit donc au moins la loi de ne pouvoir se détruire. Vous nous avez cependant vingt fois appris « qu'elle ne pouvait être assujettie à aucune loi. » — Nous entendons ; il ne faut pas confondre, selon vous, la contradiction dans les propositions avec la contradiction dans les choses. Dans l'abstraction, la contradiction est inadmissible, car les deux termes contradictoires s'annulent réciproquement. » C'est cependant une proposition abstraite que celle-ci : *Une chose ne peut pas en même temps être et ne pas être*. C'est une loi de raison. Or, vous affirmez itérativement que « la liberté absolue n'est pas soumise à la raison parce qu'elle est le principe de la raison. » Trêve de distinctions subtiles. Il faut choisir entre la liberté absolue, absolument absolue, le Dieu force aveugle, le Dieu hasard, et celui de l'ancienne théologie. Nous ne mettons, quant à nous, ni la loi, ni la raison au-dessus de Dieu, nous les mettons en Dieu, dans ses conceptions éternelles. Dieu est la loi même, et la raison même, comme le dit Fénelon ; l'univers créé est le symbole et la réalisation de ses conceptions. (P. Garreau, pag. 58.)

<sup>1</sup> « La liberté absolue n'est pas soumise à la raison, dit M. Secrétan ; elle est le principe de la raison. Dieu est l'auteur de notre raison ; c'est nous et non pas lui qui sommes soumis à l'empire de la raison. » Admettons ceci : encore est-il que nous sommes soumis à cet empire pour définir Dieu, aussi bien que dans toute autre de nos fonctions intellectuelles ; or, nous avons beau *assouplir* les lois de la raison et les *étendre* jusqu'à l'*absolu*, nous cessons de leur *être fidèles* quand nous assemblons des attributs contradictoires en un même sujet. M. Secrétan veut distinguer entre la contradiction dans les propositions et la contradiction dans les choses. (Pag. 408.) Mais pour exemples réels de contradiction dans les choses, il cite des cas où les attributs assemblés ne sont pas affirmés sous le même rapport. C'est ce qui n'a jamais fait difficulté. Il y a d'autres contradictions que cela dans la théologie, savoir des contradictions qui peuvent s'énoncer en *propositions contradictoires* ; par exemple : *Les événements de ce monde se réalisent successivement pour la connaissance de Dieu. — Les événements de ce monde sont tout présents pour la connaissance de Dieu*. Il faut admettre nécessairement

Pourquoi donc Dieu s'est-il réalisé d'une façon plutôt que d'une autre? Aucun motif ne peut, ne doit l'avoir décidé. Si donc l'absolue liberté s'est constituée amour plutôt que haine, c'est par un acte purement arbitraire. Nous l'avons tous échappé belle! Si Dieu s'est constitué amour, c'est que l'affaire a bien tourné, c'est par suite d'un heureux coup de dé. L'univers a attrapé le bon numéro à cette immense loterie! Voilà donc que sous le nom de liberté absolue on place sur le trône de l'univers l'arbitraire, le hasard, le fatum, un autre nom pour la nécessité!<sup>1</sup> C'est M. Secrétan lui-même qui se charge de nous dire que ce ne sont là que deux noms différents pour désigner une seule et même chose. « Une volonté sans motif serait aveugle et se confondrait avec la fatalité. Peu importe que l'on considère ce qui existe comme résultant d'une fatalité absolue ou d'une volonté purement arbitraire, ces deux

la première, si l'on croit à la réalité de la succession; et la seconde est imposée par la thèse de l'absolu. Quand on dit avec M. Secrétan (pag. 411), « la pluralité, la succession, même infinie, qu'un tel but ( le but de Dieu dans la création ) peut embrasser, sont renfermées dans l'unité simultanées de ce vouloir (du vouloir de Dieu). Dieu a tout vu, il a tout prévu, sans cela il n'aurait pas tout voulu » ; quand on ajoute que les limitations mêmes qu'exige la liberté humaine sont comprises dans l'acte absolu de la volonté divine, on admet indubitablement des propositions contradictoires, on affirme à la fois et sous le même rapport la succession et l'éternité toute-présente, le tout numérique absolu et l'indéfini, et l'on revient au panthéisme théologique; car, en un conflit de vérités contraires, qu'on ne saurait jamais assembler que fictivement, la vérité de Dieu doit l'emporter sur la vérité de l'homme. » (*Année philosophique*, pag. 147.)

<sup>1</sup> « L'être est libre, dit M. Secrétan, on peut se demander d'où vient la liberté de l'être..... L'être qui existe par lui-même ne tient évidemment la liberté que de lui-même, c'est-à-dire qu'il se la confère. Absolu, il se donne la liberté. » S'il se la donne, il ne l'avait donc pas : l'absolu n'est pas libre ; qu'on nous explique alors comment il prend l'initiative de se conférer la liberté? Mais voyez ici l'escamotage, pour parler la langue un peu rude parfois de M. Secrétan. « L'être absolu, cause de sa propre liberté, la possède pleinement, sans limitation, puisque nous ne trouvons rien dans son idée qui puisse la limiter : *Il est absolue liberté.* » Pardon, si on vous suit pied à pied, il est seulement absolu et se fait absolue liberté. Comment? Par vouloir? avec intention? Non, car vouloir, c'est être déjà libre; avoir une intention, c'est tendre à un but. Comment donc, encore un coup? Par hasard, ou par nécessité? Que M. Secrétan choisisse. — La formule suprême enfin est celle-ci : *Je suis ce que je veux.* C'est la bonne... L'idée

points de vue contradictoires en apparence ne se distinguent en réalité que par une circonstance indifférente. Dans le premier cas, on suppose que ce qui existe en fait ne peut absolument pas être autrement qu'il n'est, dans le second, on suppose que ce qui existe pourrait être également bien de toute autre manière. Mais ces deux extrêmes se ressemblent en ceci, qu'ils n'expliquent réellement rien ni l'un ni l'autre. On peut les affirmer, on ne les comprend pas, et ils ne donnent aucune satisfaction à la pensée. *La liberté agissant sans motif ne s'appelle plus la liberté mais le hasard*, le hasard n'est qu'un nom de l'ignorance. » (Pag. 428<sup>1</sup>.) Nous comprenons maintenant pourquoi Dieu est appelé le miracle; il n'a rien en lui de nécessaire; c'est par l'effet d'un miracle qu'il s'est réalisé amour. Rien n'y manque, pas même le suprême coup de dé

de liberté absolue est ce qu'il y a de plus grand, malgré ce qu'elle a nécessairement de paradoxal et d'impossible » Tels sont les fruits de la dialectique, les meilleurs, les plus savoureux. Remarquez que le vide s'est fait peu à peu, et que l'absolu est resté seul, non-seulement sans intelligence, sans amour, sans bonté, sans justice, mais même sans liberté. Aussi vous en convenez : « L'idée suprême ne doit pas être celle d'un être possible, mais d'un être supérieur au possible. Dites d'un être impossible; osez écrire le mot et proposez cette métaphysique, au nom de l'évidence et du raisonnement, à la raison humaine ! Mais la raison humaine sera vengée, car vous détruisez bientôt votre échafaudage de vos propres mains. » (P. Garreau, pag. 48 et 49.) — La liberté absolue est chose acquise, l'absolu se l'est donnée, autrement elle lui eût fait une *nature*, et il eût été nécessairement l'absolument libre, ce qui implique contradiction; il n'aurait pu dès lors ni se diminuer ni se détruire, ce qui aurait limité son caractère d'absolu. Qu'est-ce donc que l'absolu pur ? C'est un désert sans fin, une nuit éternelle ! Le professeur de Lausanne a négligé de nous apprendre comment le premier éclair y a brillé. Le dilemme cependant n'est pas de ceux qui se puissent rompre. Dieu s'est-il donné, oui ou non, la liberté librement ? Si oui, il était donc libre avant de l'être, si non, il n'était rien qu'une force aveugle, quelque chose de moins que le caprice, le hasard ! M. Secrétan a rejoint Sylvain Maréchal : Le hasard est un mot, Dieu qu'est-il autre chose ? (*Ibidem.*)

<sup>1</sup> « La liberté agissant sans motif, dit M. Secrétan, ne s'appelle plus la liberté, mais le hasard. » Tournez quelques pages : « Une cause qui agit par un motif inhérent à sa nature n'est pas libre. » En d'autres termes : n'est pas libre qui agit sans motif; n'est pas libre qui agit avec un motif inhérent à sa nature. Qui donc est libre ? — C'est ainsi que, lorsqu'on a progressé en plein paradoxe, on est condamné à se détruire de ses propres mains. (P. Garreau, pag. 61.)



dont nous parlions tout à l'heure ; c'est M. Secrétan lui-même qui nous le déclare : « Une contingence suprême enveloppe et domine toutes les nécessités. » (Pag. 447.)

Il serait possible que notre auteur tint en réserve une réponse par laquelle il prétendrait éluder toutes nos objections. Je ne me lasse de vous répéter, pourrait-il dire, que l'absolue liberté est incompréhensible ; à quoi bon tant insister pour savoir comment tout en est sorti ? Il est clair que je ne puis vous l'expliquer. — Nous accordons bien qu'on se refuse à nous dire *à priori* comment tout a dû sortir de l'absolue liberté. Mais ce n'est pas là la question débattue. Nous sommes exclusivement au point de vue des faits et non pas à celui des idées ; nous désirons savoir comment tout est sorti *à posteriori* de la liberté absolue. Il ne suffit pas de se dire dispensé de donner une réponse sous prétexte que l'absolue liberté est elle-même inexplicable. On entend expliquer l'univers entier par l'absolue liberté : si celle-ci est à son tour incompréhensible, le monde l'est à plus forte raison. A quoi bon alors prétendre expliquer toutes choses au moyen d'un premier principe qui est lui-même incompréhensible ? « Nous devons définir Dieu, nous dit-on, par la liberté absolue, parce que l'absolue liberté est la plus haute conception dont nous soyons capables. » (Pag. 341.) Mais pardon, bien loin d'être la plus haute des conceptions, elle n'est pas même une conception, puisque vous êtes le premier à la déclarer incompréhensible. « En réalité, dites-vous ailleurs, *nous ne savons pas ce qu'elle est*, quoique nous soyons obligés de l'affirmer. » (Pag. 421.) Il est vrai qu'on ajoute en guise d'apologie : « Lorsque nous savons ce qui rend l'absolu incompréhensible, nous l'avons compris. » (Pag. 375.) Pardon, vous entendez dire apparemment que vous avez compris *pourquoi il est incompréhensible*, ce qui est autre chose. « Dans notre système, dites-vous, la doctrine de la liberté absolue coupe court à toutes les questions sur l'essence divine. » (Pag. 457.) Soit ; mais notez bien que du même coup elle coupe court à tout système, à toute philosophie, à commencer par celle de la liberté absolue. En effet, c'est vous qui nous l'avez dit : « L'idée de l'être absolu doit devenir le

principe de la science : *de la possibilité de concevoir cette idée dépend la possibilité* de la science, au sens plein et entier de ce mot, qui signifie connaître ce qui est tel qu'il est. (Pag. 374.) » Du moment où le principe qui doit rendre les choses compréhensibles est incompréhensible à son tour, ce qui est n'est pas compris et la science n'existe pas. Comment ne pas se rappeler ici ce qui a été dit à l'occasion d'un des ancêtres philosophiques de M. Secrétan ? « Il est dans les habitudes de Duns Scott d'ajouter à l'obscurité des problèmes dont la solution présente des difficultés jugées insurmontables. » Il est vrai que M. Secrétan devient tout à coup réservé et modeste : « La philosophie positive, nous dit-il, ne s'occupe que des rapports du monde et de Dieu dans son rapport avec le monde. » (Pag. 457.) Vraiment ? mais il nous semblait que, avant tout, vous aviez prétendu nous montrer comment Dieu avait commencé par *se faire lui-même*, par passer de l'antécédent au conséquent, en sortant de sa liberté absolue ? Quel autre sens pourraient donc avoir des formules comme celle-ci : « Je suis ce que je veux. » Dieu est ce qu'il veut, il est ce qu'il lui plaît d'être ; l'être parfait est celui-là seul qui se donne à lui-même la perfection. » (Pag. 463.)

M. Secrétan a bien prévu qu'on pourrait lui poser cette question indiscrète sur laquelle nous insistons, car il déclare : « Si l'on nous demandait ce que l'absolue liberté doit faire pour se réaliser, cette question nous jetterait dans un certain embarras. » (Pag. 479.)

Eh bien ! nous sommes de bonne composition ; nous n'allons pas jusqu'à demander ce que Dieu *devait* faire, nous nous déclarons satisfaits si l'on constate à posteriori *ce qu'il a fait*.

M. Secrétan n'a pas seulement prévu qu'on pourrait insister sur ce point : il doit avoir reconnu lui-même la légitimité de cette exigence, puisqu'il a cherché à y satisfaire. Nous avons indiqué la seule solution logique qui découle de tout le système : l'absolu est sorti de son état d'indétermination au moyen d'un heureux coup de hasard. Il nous reste à indiquer encore deux solutions qui sont de M. Secrétan lui-même.

« Partant, dit-il, de la base que je posais tout à l'heure : l'i-

dentité fondamentale des notions d'être, de force et de volonté, la théologie spéculative s'arrête un moment à l'idée abstraite de l'être infini. Cette volonté, encore sans objet, pareille au tourment du génie qui n'a pas encore trouvé la forme et le verbe révélateur, cette expansion infinie, dont l'explosion du salpêtre offre un symbole et dont nous trouvons comme un reflet dans l'explosion du courroux, quelques penseurs chrétiens semblent y voir la substance identique de Dieu et du monde. Dieu se constitue comme Dieu par l'intelligence de ce désir et de ce pouvoir; il le possède, il en dispose et, sans péril pour l'unité de la personnalité absolue qu'il se donne éternellement, il peut, s'il lui plaît, en se déployant, se prolonger, pour ainsi dire, dans la création de l'univers. » (*La Raison et le Christianisme*, pag. 233.)

Nous n'insistons pas sur ce mode de faire accomplir en l'absolu le procès qui doit aboutir à la personnalité divine et à la création du monde. Les théologiens qui parlent ainsi admettent une nature en Dieu, tandis que M. Secrétan la nie, pour faire tout procéder de la pure indétermination, de la volonté sans objet, de la volonté qui ne veut rien. Aussi avons-nous quelque peine à comprendre que notre auteur ait pu ajouter. « Je n'ai rien à objecter à cette philosophie religieuse, sinon quelques scrupules de méthode dont il serait indiscret de vous entretenir. » Or ces scrupules de méthode sont l'essentiel en ces matières.

Seulement est-il bien certain que M. Secrétan se soit laissé arrêter par ces scrupules, comme il le prétend? Part-il bien d'une liberté exclusivement formelle de l'absolu, de laquelle tout serait sorti? Parvient-il réellement à ne voir dans l'absolu qu'une indétermination absolue, une pure faculté de vouloir sans objet aucun et se donnant à elle-même cet objet, comme un métier à tisser qui se fournirait lui-même les matières premières dont il ferait son étoffe? En un mot, notre philosophe est-il fidèle à son programme, de n'admettre rien en Dieu, aucune nature qui ne soit un produit de cette simple volonté formelle qui serait le tout premier point de départ? Evidemment, c'est bien là ce que professe *la Philosophie de la liberté*; c'est ainsi qu'on l'a comprise et qu'on devait la comprendre. Et ce-

pendant il est tout aussi évident que cet ouvrage contient des traces d'une conception diamétralement opposée. On en jugera d'après les assertions suivantes.

Nous savons suffisamment que, d'après M. Secrétan, tout en Dieu, sans en excepter l'amour, doit être le produit d'un acte de volonté. Et néanmoins le chapitre dans lequel on a démontré que la *volonté est l'essence universelle*, est suivi immédiatement d'une dix-septième leçon dans laquelle on nous entretient *des attributs divins compris dans la liberté ! C'est dérivés, déduits* de la liberté qu'il aurait fallu dire, ou mieux *créés par la volonté, essence universelle*. Mais non ; vous avez bien lu : il n'y a pas trace de la moindre intervention intempestive du prote. Ecoutez plutôt : « L'absolu est ce qu'il veut. La question de son essence *à priori* est épuisée par l'idée d'absolue liberté. *Cependant les attributs métaphysiques de Dieu, tels que la toute-présence, la toute-science, la toute-puissance, sont tous compris* dans l'idée d'absolue liberté, et ne reçoivent qu'en elle leur véritable caractère. Il en est de même des attributs moraux considérés comme appartenant à l'essence divine. » Vous étiez pressé, haletant ; vous brûliez de voir enfin comment tout avait pu sortir de la volonté, la seule essence universelle ; vous étiez curieux d'assister au fonctionnement du métier à tisser qui se fournissait ses matières premières, la soie, la laine ou le coton. Désappointement complet ! La scène change par enchantement ; ces divers attributs divins que la volonté devait *créer elle seule* se trouvent en être les diverses faces ; bien loin de les former, la liberté absolue est *constituée par eux* ; ils en sont les parties intégrantes !

Cédant à une vieille habitude on nous répète encore : « L'absolu est liberté, il est ce qu'il se fait, *il n'est rien que ce qu'il se fait*, » (pag. 398) ; et quelques lignes plus bas, au lieu de nous montrer comment l'absolue liberté fait tout, on nous dit qu'elle ne fait rien, que tout est impliqué, vient se résoudre en elle. « La liberté, ajoute-t-on, est tout ce qu'il y a de plus négatif et de plus indéterminé, puisque c'est la négation de toute détermination. » Vous pensez avoir le dernier mot du système ? Eh bien, non ! voici qu'on ajoute d'abord après, sans transition au-



cune: « Il n'est pas moins vrai que la liberté se présente comme la conception la plus *déterminée*, la plus *positive* et la plus *concrète*, dans ce sens que toutes les déterminations positives viennent s'y résoudre, lorsqu'on les élève à l'absolu. » Comprenez qui pourra! Hegel, Schelling, Rothe, tous les spéculatifs ont au moins pitié de notre faiblesse. Ils cherchent, par un fil dialectique plus ou moins solide, à faire surgir les conceptions les plus déterminées de l'indétermination absolue, la réalité du sein du néant. M. Secrétan est sans miséricorde; il juxtapose les deux contraires, sans se donner la peine de nous montrer comment l'un est sorti de l'autre. Que voulez-vous? Ce n'est pas pour rien qu'on a défini Dieu le miracle, la liberté absolue, l'arbitraire, le hasard; on se dérobe ainsi à toutes les questions indiscretes. Vous demandez à assister à cette genèse suprême, à voir tout surgir du sein de l'absolue liberté, de l'indétermination? On vous éconduit en disant que tout y est impliqué, que bien loin d'en sortir tout vient s'y résoudre: « Essayons, nous dit-on, d'ouvrir cette idée de la liberté absolue et de mettre au jour quelques-unes des richesses qu'elle renferme. » *Qu'elle renferme!* Le mot est charmant! Et quelques lignes plus haut on nous disait qu'elle était tout ce qu'il y a de plus négatif et de plus indéterminé! Maintenant nous n'avons plus que la difficulté du choix parmi *les richesses qu'elle renferme!!* Nous voyons d'abord arriver la toute-présence et puis la toute-science qui implique l'intelligence. D'un mot, M. Secrétan va renverser tout ce qu'il nous a dit jusqu'ici sur la liberté absolue. On s'est plu à nous répéter à satiété que la liberté fait toute la nature de Dieu; que s'il possédait *naturellement* d'autres attributs, il ne serait pas libre de les quitter, sa liberté ne serait pas absolue. Maintenant on nous apprend tout à coup que la liberté absolue est déterminée, qu'elle implique l'intelligence. « Il n'est pas besoin d'un nouveau travail d'analyse pour faire voir que la liberté implique l'intelligence. Une liberté sans intelligence est impossible; elle se confondrait avec le hasard, qui n'est pas une forme de la causalité, mais sa négation; or c'est bien l'idée de la liberté que nous avons obtenue. *Une puissance qui déterminerait elle-même sans conscience la loi suivant laquelle elle*

*se réalise ! Il n'y a là que des mots contradictoires. » Et la Philosophie de la liberté ne poursuit qu'un but unique : montrer que la volition absolue est l'essence première de Dieu, essence absolument négative et indéterminée, sans loi par conséquent, de laquelle tout doit être procédé ! « La conscience, la réflexion, la pensée sont quelque chose de dérivé..... L'intelligence est la forme du moi dont la pure énergie de la volonté est le fond. » Et ce ne sont pas là des déclarations accidentelles. M. Secrétan dit encore : « Il n'y a qu'un moyen d'échapper au spinosisme, c'est de ne pas isoler l'idée d'intelligence, mais de la mettre à sa place dans l'ensemble. » Quelle sera cette place ? En tout cas, la liberté absolue étant le seul principe, l'intelligence devrait être un des premiers *fruits* de la volonté absolue appelée à créer le Dieu vivant et vrai. Eh bien non ! M. Secrétan poursuit en ajoutant qu'il faut envisager l'intelligence « comme un corollaire, disons mieux, comme un *aspect* de la liberté. » Un aspect de la liberté !! Celle-ci n'est donc plus une volition indéterminée, seule essence universelle ?*

Après tout, pourquoi tant nous étonner de ces flagrantes contradictions. Le philosophe de Königsberg nous l'a dit, l'esprit humain est ainsi fait que quand il n'a pas la sagesse de s'abstenir de raisonner sur certaines matières, il est condamné à prouver, sur le même sujet, le pour et le contre. M. Secrétan ne s'est pas avisé de cette étrange antinomie qui n'est pas signalée ici pour la première fois <sup>1</sup>. Elle suffit à elle seule pour

<sup>1</sup> Cette contradiction qui d'ailleurs saute aux yeux a déjà été signalée par M. P. Garreau, et par M. Renouvier. « Nous avons parlé d'une certaine heure de résipiscence, la voilà venue ; c'est dans sa dix septième leçon et sous ce titre : *Les attributs divins compris dans la liberté*, que l'auteur, pour sortir de l'impossible, va s'infliger à lui-même les démentis les plus cruels. Il lui fallait, nous l'avons vu, un Dieu *liberté pure*, un Dieu par conséquent sans nature ; or, il va lui rendre une nature sans hésiter, et cela dans des termes tels que toute cette logique des premiers chapitres en est couverte de confusion ! » Vous sortez donc du paradoxe : mais à quel prix ! Vous avez écrit : « La liberté fait toute sa nature (la nature de Dieu) ; s'il possédait naturellement d'autres attributs, il ne serait pas libre de les quitter, sa liberté ne serait pas absolue. » Vous avez vingt fois affirmé que Dieu *se faisait intelligent*, écartant à dessein l'intelligence de la racine de son être qui est, selon vous, *volonté pure*. Vous enseignez explicite-

faire voler en éclats tout le système. De deux choses l'une : ou bien il faut vous en tenir à votre première définition, maintenir

ment : que « *la conscience, la réflexion, la pensée sont quelque chose de dérivé.* » Vous vous expliquez plus clairement encore : « L'intelligence, dites-vous, est la forme du moi, dont la pure énergie de la volonté est le fond. » Et bien ! on vous rappelle à cette pure énergie dont l'intelligence est le produit, et l'on vous demande enfin en vertu de quel oubli, ou de quelle nouvelle dialectique, ou de quel dédain de votre lecteur, vous énoncez tout à coup que la liberté pure implique l'intelligence ? qu'une liberté sans intelligence est impossible, qu'elle se confondrait avec le hasard ? Mais c'est précisément là notre thèse, vous la prenez à votre compte, et tout ce que nous avons opposé à la vôtre, vous l'affirmez ! — « Il n'y a, poursuivez-vous, qu'un moyen d'échapper au spinosisme, c'est de ne pas isoler l'idée d'intelligence, mais de la mettre à sa place, dans l'ensemble, de l'envisager comme un corollaire, disons mieux, *comme un aspect de la liberté.* » Fort bien ; mais alors l'intelligence n'est plus *dérivée*, elle est essentiellement à la racine de l'être ; vous avez d'un trait de plume rendu sa nature à Dieu, après tant de vains efforts de dialectique pour l'en dépouiller, afin qu'il fût réellement libre. Si vous dites, en effet, si vous pensez dire « *la liberté absolue est intelligente,* » nous pourrions dire, au même titre, *l'intelligence absolue est libre.* Que si, au contraire, la liberté absolue *produit* l'intelligence, c'est qu'assurément, avant d'être produite, l'intelligence n'est pas, et qu'il ne vous reste, en ce cas, qu'une liberté pure, inintelligente, aveugle... le hasard, vous l'avez écrit ! Si vous prétendez enfin que la liberté est intelligente, c'est qu'apparemment elle connaît quelque chose, une vérité quelconque, c'est qu'elle a un objet, un idéal ; mais alors cette nécessité que vous redoutez tant, et dont, croyez-vous, la théologie de saint Thomas ne peut s'affranchir, pèse sur votre Dieu, la voilà revenue, tandis que si la liberté est absolue, sans conception, sans idéal, sans objet, je ne puis pas absolument ne pas la tenir pour une force brutale. » (Pag. 52, 53, 54.)

« *La philosophie de la liberté* commence par un acte libre. (Pag. 44). C'est comprendre à merveille une condition de toute philosophie transcendante, et c'est choisir comme nous aussi nous choisissons ; mais il ne faudrait pas profiter de l'indétermination de la *liberté absolue*, en laquelle on pose un principe premier, pour rétablir l'ordinaire apanage de la substance : un faisceau d'attributs infinis et absolus, puis la coexistence des contraires dans l'être. Si l'on doit arriver là, que sert d'avoir commencé l'exégèse divine par un endroit plutôt que par un autre ? La « liberté qui implique l'intelligence, » la puissance qui se détermine avec conscience de la loi suivant laquelle elle se réalise (pag. 403), devraient déjà nous rendre le Dieu de la théologie commune..... Ce Dieu réunit les principales contradictions des dogmes théologiques les plus outrés ; il n'en diffère que par un mystère de plus (et le mot mystère semble doux), celui de n'être pas soumis à la raison. (Pag. 402 et suivantes. (*Année philosophique*, pag. 145.)

que l'absolu est liberté absolue, indétermination absolue dans la dernière racine de son être, et alors il ne faut nous parler ni d'intelligence, ni de volonté, mais de simple volition, et renoncer à rien faire sortir de cette liberté purement formelle autrement que par un grand coup de dé. Comme vous le dites fort bien, « une suprême contingence enveloppe et domine toutes les nécessités ; » ou bien si vous nous présentez l'intelligence et tous les attributs moraux comme autant de faces de la vérité absolue, ne dites plus que la volonté est seule, qu'elle est l'essence universelle ; reconnaissez que primitivement et naturellement Dieu est intelligence, personnalité<sup>1</sup>, amour : reconnaissez en un mot qu'il y a en Dieu une nature. Au lieu alors de prétendre tout faire sortir d'une volonté qui ne veut rien, vous confesserez que tous les attributs du Dieu vivant ont éternellement existé en lui, qu'ils se sont équilibrés et pondérés. Alors aussi il vous faudra renoncer à une des plus malheureuses conceptions de la spéculation moderne, qui prétend prendre au sens *positif* cette formule *Dieu est cause* de lui-même ; Dieu s'est fait, formé, et développé tout comme nous. Cette catégorie ne saurait, dans son application au principe premier, avoir qu'une portée négative : Dieu n'est causé par rien<sup>2</sup>. Dès qu'on

<sup>1</sup> « Prenons bonne note d'une formule importante, entre autres, que voici : « Toute intelligence est conscience et toute conscience réflexion. » Donc il n'y aurait d'intelligence que dans la réflexion. « L'acte primitif par lequel l'être se pose lui-même ne peut pas être une réflexion, c'est nécessairement une énergie pure et directe, un vouloir. » Donc, dans le pur vouloir de notre philosophe, il n'y a pas d'intelligence, puisque celle-ci ne se rencontre que dans la réflexion. « L'intelligence est la forme du moi dont la pure énergie de la volonté est le fond. » Oui, dans votre système, mais n'oublions pas qu'en tout cas ce fond y est inintelligent. » (P. Garreau, pag. 52.)

<sup>2</sup> C'est bien ainsi que Descartes l'entendait : « Vous dites que *Dieu est la cause de soi-même*. Mais parce que ci-devant quelques-uns ont mal interprété ces paroles, il me semble qu'il est à propos de les éclairer, en leur donnant l'explication suivante : *être la cause de soi-même*, c'est-à-dire être pour soi, ou n'avoir pas d'autre cause de soi-même que sa propre essence, que l'on peut dire en être la cause formelle. » (Tom. IV, pag. 309.)

Pour M. Secrétan, la liberté absolue est, au contraire, la cause formelle et réelle de Dieu. On voit que si Descartes admet une liberté absolue en Dieu, ce n'est pas précisément pour en faire le même usage que le philosophe vaudois.—



prétend admettre un procès en Dieu, on vient se briser contre une idée qui devrait s'imposer au plus grand philosophe comme à sa blanchisseuse et à sa cuisinière : si le bon Dieu est, il a toujours été ce qu'il est : il n'a pu se faire comme un de nous. On a beau dire qu'il ne s'agit que d'un simple procès logique et non d'un devenir dans le temps, on n'est pas pour cela plus avancé. Certes ils savaient ce qu'ils faisaient ces théologiens si volontiers régentés par les philosophes, quand ils se sont toujours bornés à connaître Dieu *dans ses rapports avec le monde*, et non dans sa dernière essence, en lui-même.

Mais nous serions-nous peut-être rendu coupable d'une étrange inadvertance ? Il nous semble entendre M. Secrétan, un peu courroucé, nous le reprocher vertement. Pour qui me prenez-vous donc, dit-il, que vous osiez mettre sur mon compte des contradictions si flagrantes ? A défaut de bienveillance, la simple prudence aurait dû vous engager à y regarder à deux fois. Avant de se permettre de critiquer la spéculation, il conviendrait de se livrer à quelques efforts pour la comprendre, si tant est qu'on en soit capable. Triomphez tant qu'il vous plaira avec vos pareils des faciles avantages que paraît vous assurer votre petite dialectique bourgeoise. Si la chose était nécessaire, un seul mot suffirait pour rallier à ma doctrine tous les hommes compétents ; ce mot le voici : cette liberté absolue est la liberté absolue d'un être virtuellement intelligent et moral, personnel. Voilà qui suffit amplement pour dissiper les contradictions fantastiques que vous prenez plaisir à m'imputer en soutenant à l'envi que je fais tour à tour l'absolue liberté intelligente et inintelligente, morale et non morale.

A l'œuvre donc encore une fois, puisqu'on nous y convie : tâchons d'arracher son dernier mot à ce dogmatisme qui, malgré ses allures si tranchantes, se dérobe quand on le prend au

Descartes dit encore : « C'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, *sans que l'un précède l'autre*. — « Etre *par soi* n'a aucun sens, » dit à son tour M. Garreau (pag. 46), si on prend cette locution à la lettre ; le *à se* doit être ramené à son sens traditionnel. Descartes l'a compris comme la tradition ; toute autre interprétation est un défi à la raison et le premier pas d'un mysticisme plein de dangers ou d'un scepticisme irrémédiable. »

mot et se transforme en son contraire : voyons si nous réussirons à tenir notre Protée. On ne saurait user de trop de précautions quand on se trouve en présence du paradoxe<sup>1</sup> et du sophisme incarnés, qui ont à leur dévotion un esprit fort riche en ressources.

La liberté absolue impliquerait tous les attributs divins parce qu'elle serait la liberté d'un être virtuellement intelligent, moral, personnel, etc. En d'autres termes précisément parce qu'elle est la liberté absolue, c'est-à-dire la possibilité de tout, la liberté renfermerait tout.

Mais à quel titre, je vous prie, la liberté absolue renferme-t-elle, implique-t-elle tous ces attributs ? Dans l'état de simple et nue possibilité, j'imagine, puisque nous sommes toujours dans la sphère de la pure essence ? Or comment ces qualités, intelligence, attributs moraux, peuvent-ils affecter l'action d'une volonté, d'une simple volition dont ils doivent procéder, puisque celle-ci a mission de tout déterminer, en sortant de son indétermination ? Comment la liberté pure en se déterminant, au moment où elle se détermine, pourra-t-elle être affectée par le possible qu'elle implique, mais qu'elle n'a pas encore posé et qu'elle peut poser comme il lui plaira ? Elle le peut, direz-vous sans doute, parce qu'elle les implique, justement parce qu'elle est la liberté absolue, la possibilité de tous les possibles.

Eh bien, soit ! l'absolue liberté, au moment où elle sort de son indétermination, est affectée par l'intelligence, les attributs moraux qu'elle est occupée à poser. Voilà pourquoi elle agit avec l'intelligence. Mais une liberté absolue qui, à l'instant même où elle sort de son indétermination, est affectée par l'intelligence et divers attributs moraux, est-elle encore *absolue*

<sup>1</sup> Voulez-vous savoir jusqu'où va le paradoxe et l'impossible ? Lisez ! « Etre, c'est vouloir son existence, laquelle consiste à être voulu : telle est la substance. Vivre, c'est se vouloir, vouloir la substance. — Etre libre, c'est vouloir sa propre vie, *se faire vouloir*. » Ainsi ce principe premier, suprême, *vouloir*, a lui-même besoin d'être fait ! SE FAIRE VOULOIR ? Pesez bien ces termes. Où nous arrêterons-nous ? Faudra-t-il encore se faire, *faire vouloir* ? Et de même, à l'infini ? La logique l'ordonne, c'est votre souveraine, obéissez. » (P. Garreau, pag. 51.)

comme vous le prétendez? — Sans contredit, répondrez-vous, puisqu'elle est libre, entièrement libre à leur égard. C'est elle qui les fait librement, qui les pose absolument dans ce moment même : et elle peut poser, affirmer celui qui lui plaît, ce qu'elle veut. — De sorte que ces attributs exerceraient de l'influence sur la liberté absolue, non pas comme attributs réels, existants, puisque nous sommes encore dans la sphère de l'essence, mais comme attributs possibles. Ainsi la liberté absolue impliquerait non la réalité mais la *nue possibilité* des attributs, intelligence, qualités morales. C'est à ce titre seulement que ces derniers l'affecteraient. Qu'est-ce à dire ? Sinon ceci : l'absolue liberté, au moment où elle pose, fait les possibles, est intelligente et morale, c'est-à-dire qu'elle ne pose que les possibles intelligents et moraux qu'elle veut bien poser à son gré. Je vous l'accorde, elle n'est pas tenue de réaliser celui-ci plutôt qu'un autre, toutefois elle ne peut sortir de *la série des possibles compris dans la notion d'intelligence et de moralité*. Mais cette notion de moralité ou d'intelligence, allez-vous dire sans doute, c'est la liberté absolue elle-même qui la fait, qui la détermine : elle est donc libre, absolument libre à son égard. Pardon : elle n'est absolument libre que si elle agit sans intelligence et sans moralité ; si elle agit avec intelligence et moralité, force lui est *de tenir compte* de ces possibilités intelligibles et morales, impliquées dans le fait qu'elle agit d'une façon intelligente et morale. Ce seraient, si vous tenez à vos symboles, « les explosions du salpêtre et du courroux, » mais les explosions d'un salpêtre *intelligent et moral*.

On comprend qu'il serait de la plus haute importance pour M. Secrétan d'échapper à cette conséquence qui introduit un élément de détermination dans l'essence divine. Il n'y a pour cela qu'à nous répondre que l'intelligence et les attributs moraux ne sont contenus, impliqués dans l'absolue liberté qu'à l'état exclusivement formel, comme *nue possibilité* et non pas même comme *virtualité*. Le chêne est virtuellement dans le gland : placez celui-ci dans les circonstances voulues, il ne manquera pas de vous donner un chêne. Ce n'est pas ainsi que l'intelligence et les attributs moraux sont impliqués dans l'absolue li-

berté. Ils y sont impliqués ni plus ni moins comme pure et une possibilité, exactement comme la statue de marbre (enfant, guerrier, ou femme) est impliquée dans le bloc duquel le sculpteur la dégagera. Aucun de ces personnages n'est virtuellement impliqué dans le bloc, celui-ci est indifférent à l'égard de toutes ces formes ; le sculpteur, dans l'espèce, l'absolue liberté, tirera de son sein ce qu'elle voudra, ce qu'il lui plaira de *donner* pour de l'intelligence ou des attributs moraux. Aurions-nous enfin le dernier mot du système ?

Dans ce cas il ne nous resterait qu'une observation très simple à présenter. Sans contredit la nue possibilité de poser l'intelligence et les attributs moraux ne saurait en rien affecter, déterminer, restreindre la liberté absolue. Mais n'est-ce pas un étrange abus de langage de soutenir que la liberté absolue implique l'intelligence et les attributs moraux qui en sont les faces diverses, alors qu'on entend dire uniquement qu'elle possède l'absolue et pleine possibilité de déterminer ce qui *sera* intelligent et moral, en dehors de tout élément d'intelligence et de moralité, non-seulement effectives, mais même virtuelles, qu'elle a justement mission de créer ? Il ne fallait pas dire qu'elle implique l'intelligence et la moralité, mais la *nue possibilité de poser ce qui sera intelligent et moral*, et c'est fort différent. Nous nous retrouvons alors en face de la liberté absolue qui n'implique virtuellement la possibilité de rien de déterminé, ni intelligence, ni moralité, mais la nue possibilité de tout. Ici il ne peut plus être question de l'explosion d'un salpêtre ou d'un courroux *intelligent et moral*, mais d'une explosion indéterminée, pure et simple, sans qualificatif aucun, dont les résultats seront l'intelligence et la moralité. Encore un coup, que peut-il y avoir d'intelligent et de moral dans les évolutions d'une volonté qui ne veut rien, qui agit sans motif et dont les ébats capricieux doivent avoir pour effet de poser l'intelligence et les attributs moraux de Dieu ?

Quelque adepte incorrigible de la *Philosophie de la liberté* s'écriera peut-être : mais que peut-il y avoir au monde d'intelligent et de moral si ce n'est la liberté absolue qui décide à son gré ce qui est moral et intelligent ? La pétition de



principe serait par trop naïve. Une telle volition indéterminée sans quelque chose qui veuille, et renfermant exclusivement la nue possibilité de l'intelligence et de la morale, ne pourrait avoir quelque chose d'intelligent et de moral que s'il était déjà concédé que *de tels ébats capricieux puissent avoir pour résultat de poser, de créer l'intelligence et la morale*. Or c'est là ce que nous ne saurions accorder ; c'est là le point débattu, je ne dirai pas entre M. Secrétan et nous, mais entre notre auteur et la raison générale. Cette volition ne pourrait être tenue pour intelligente et morale que si elle contenait déjà *virtuellement* l'intelligence et la moralité. Or c'est là ce que notre philosophe ne peut décidément accorder, puisqu'il tient avant tout à ce que la liberté primitive soit absolument libre, pleinement indépendante de toutes les déterminations intelligentes et morales qu'elle a seule mission de créer. Notre auteur a été le premier à en convenir : une volition agissant dans de pareilles conditions se confond avec le hasard.

C'en est fait, avec M. Secrétan on ne sort jamais de la scolastique, du formalisme, et de l'arbitraire. Une logique impitoyable réclame qu'il en soit ainsi. Comment en serait-il autrement quand on a commencé par placer sur le trône de l'univers une liberté exclusivement formelle, la pure liberté d'indifférence, dont les capricieux ébats ont pour résultante l'existence de Dieu d'abord, et celle du monde ensuite ?

Tous les nuages sont dissipés ; le dilemme définitif se pose plus redoutable que jamais. Soutenez-vous sérieusement que tout est sorti, Dieu le tout premier, de la liberté absolue, par un acte de volonté pure ? Le Dieu existant et personnel est alors le fruit d'un grand coup de dé ; l'être qui existe nécessairement n'est ce qu'il est que par un effet du hasard : vous l'avez dit : « Une suprême contingence enveloppe et domine toutes les nécessités. » Prétendez-vous au contraire que la liberté absolue *contient virtuellement et implique* l'intelligence et les attributs moraux ? Il faut alors qu'elle cesse d'être absolue, qu'elle *compte* avec l'intelligence et les attributs moraux impliqués en elle comme simples virtualités. La liberté absolue ne pouvait réaliser tous les possibles, mais ceux-là seulement

qui étaient *compatibles* avec l'intelligence et les attributs moraux impliqués en elle ; en un mot la volonté primitive n'a pu réaliser que les *compossibles* donnés par les idées d'intelligence et de moralité impliquées en elle. Nous vous accorderons, si vous y tenez encore, que Dieu se sera fait lui-même, *mais en la manière où une essence virtuellement intelligente et morale pouvait se faire*. Ce n'est plus une contingence absolue qui domine et enveloppe toutes les nécessités mais bien une contingence *intelligente et morale* : Dieu n'est plus absolument, mais *relativement* libre ; il doit compter avec l'intelligence et les attributs moraux impliqués dans son essence dont ils ne sont que des faces différentes. Dieu dans son antécédent cesse d'être une volition pure, la simple faculté de vouloir sans aucun élément réel, un immense point d'interrogation ; il devient une essence réelle, arrivant à l'existence par la pondération et l'équilibre des éléments divers qui la constituent <sup>1</sup>.

Nous voilà donc de retour à cette nature en Dieu dont on ne voulait entendre parler à aucun prix. Car qu'est-ce que la nature d'une chose sinon ce qui est virtuellement impliqué dans l'essence de la dite chose et qui, en s'épanouissant, la produira ? M. Secrétan lui-même emploie les deux termes comme synonymes <sup>2</sup>. Ordinairement il entend par nature ce qu'un être posséderait sans se l'être librement donné à lui-même. Chez

<sup>1</sup> M. Garreau a fort bien remarqué que M. Secrétan flotte sans cesse entre ces deux solutions.

« La pure liberté conduit, dit M. Secrétan, comme la nécessité, à l'immobilité absolue. » — Donc vous faites très arbitrairement sortir votre Dieu de l'immobilité absolue. Il est vrai que votre philosophie de la liberté n'est que la philosophie de l'arbitraire, et vous en usez ! — Au reste, M. Secrétan flotte sans cesse entre l'arbitraire et la nécessité. « C'est pour l'homme que Dieu veut être Dieu. Celui qui fait le bien jouit du bien qu'il fait ; il s'estime et s'aime lui-même ; il en a le droit, et d'ailleurs il ne saurait s'en empêcher. » *Il ne saurait s'en empêcher !* Qu'est devenue la liberté absolue, la liberté sans nature, la liberté sans loi ? » (*Ibid.*, pag. 63.)

<sup>2</sup> Il en est de même des attributs moraux, autant du moins qu'il est permis de les considérer comme désignant la *nature* de l'être, son *essence*, et non la forme qu'il revêt par sa libre action. (*L'Idee*, pag. 412.)

un être fini et créé il faudrait entendre par là l'ensemble des attributs dont il est redevable au fait de sa naissance et, chez un être éternel, l'ensemble des éléments impliqués dans son essence, avant que par un acte de volonté il se soit constitué comme existence.

Nous dirons un mot, en passant, d'une dernière objection que nous avons tenue en réserve pour ne pas interrompre la suite de l'argumentation. Le Dieu de M. Secrétan n'a-t-il pas un peu besoin d'être déjà pour se faire, pour passer de l'antécédent au conséquent, de la phase de pure essence à celle de l'existence? « Une puissance, nous dit-on, qui déterminerait elle-même sans conscience la loi suivant laquelle elle se réalise ! Il n'y a là que des mots contradictoires. Non, l'être libre se rend compte de ce qu'il veut ; l'être libre est intelligent. (Pag. 403.) » L'être libre est intelligent ! il se rend compte de la loi suivant laquelle il se réalise ! Qu'est-ce que tout cela sinon autant de fonctions de la personnalité consciente ? De sorte que Dieu serait conscient et personnel, *déjà dans son essence*, avant de s'être encore posé comme personne vivante et consciente, comme vrai Dieu ? Car enfin c'est bien toujours là que nous en sommes.

Nous n'insistons pas sur cette face de la question au sujet de Dieu. Nous allons en effet aborder de nouveau le problème de sa personnalité à propos du monde. Nous venons de le voir suffisamment, M. Secrétan prétend nous apprendre comment Dieu s'est fait lui-même en partant de la simple volition, l'unique essence universelle. Mais avant de créer le monde Dieu a-t-il attendu de s'être fait lui-même, d'une façon ou d'une autre, d'être sorti de son indétermination absolue ? C'est encore là un point obscur. M. Secrétan semble admettre qu'il y aurait simultanéité des deux actes : Dieu se serait fait, achevé du même coup, en faisant le monde. C'est du moins ce qui paraît devoir se conclure de passages comme le suivant : « On pourrait dire que Dieu se constitue personne *par l'acte même de la création*. » (Pag. 498.) Ailleurs, en arrivant à la création, M. Secrétan s'exprime ainsi : « C'est ici proprement que nous aurions pour la première fois le droit de pro-

noncer le nom de Dieu ; car Dieu n'est pas l'absolu considéré en lui-même, Dieu est l'absolu considéré dans son rapport avec le monde, tel qu'il veut être réellement vis-à-vis du monde. » (Pag. 426.) Voici encore un passage qui reproduit la même idée : « Avant tout acte de l'absolu, rien n'existe que lui, si même on peut attribuer l'existence avant tout acte à celui qui est ce qu'il veut. » (Pag. 436 ; voyez encore pag. 440.)

Quoi qu'il en soit, Dieu, pour rester libre, doit créer le monde sans motif puisé en lui-même, car « une cause qui agit par un motif inhérent à sa nature n'est pas libre, » *le motif de la création réside en elle-même.* (Pag. 432.) Mais comment la création, qui n'existe pas encore, peut-elle être pour Dieu un motif le sollicitant à créer ? Evidemment ce n'est qu'en tant qu'idée, idéal à réaliser. D'autre part cet idéal de la création, antérieur à la création, ne peut avoir d'autre siège que l'absolu lui-même ; c'est donc en lui-même que Dieu trouve le motif de la création. Et comment la chose peut-elle avoir lieu, si, avant de créer le monde, Dieu n'est ni intelligent, ni personnel ? Du reste, que Dieu crée le monde en se créant lui-même, du même coup, ou par un acte spécial et distinct, il est toujours obligé de le créer sans motif, comme il se crée lui-même, c'est-à-dire que le monde à son tour doit sortir d'un second coup de dé !!!

<sup>1</sup> « L'être accompli, dit M. Secrétan, ne trouve en lui-même aucun motif d'action. » En trouve-t-il donc un hors de lui-même ? Admirez la subtilité de la transition. « Dieu n'a aucun motif d'agir, cependant il ne fait rien sans raison. » Son motif, continue-t-on, est hors de lui, mais il faut le chercher *« dans ce qui n'est point encore. Car c'est bien là ce que demande l'idée de création.... Une volonté relative à ce qui n'est point est une volonté créatrice »* Très bien ; mais comment vient à Dieu la volonté créatrice, s'il n'a pas d'idéal, pas de motifs intérieurs, et si le monde, ce motif extérieur, n'existe pas ? Elle lui vient, assure-t-on, par amour. *« Cette volonté de créer comprend son motif en elle-même. »* Voilà la transition subtile (l'escamotage) annoncée ci-dessus. « Cette volonté, nous la connaissons ; c'est la bienveillance, c'est la grâce, c'est la charité, c'est l'amour. » Le philosophe entend déterminer cet amour divin. « Ce n'est pas un sentiment, c'est un libre vouloir ; la volonté énergique de répandre le bien sans autre pensée que le bien à faire. » Mais cette volonté ne peut pas sortir, ne sort pas d'une source vide, elle ne provient pas du hasard, mais d'une nature bonne par essence, intelligente, etc. : or c'est là votre écueil, vous tournez dans un cercle. Dieu a, dites-vous, la volonté « de répandre le



Au sujet de la création, M. Secrétan émet une idée fort étrange sur laquelle il insiste fortement. « Le nœud de cette philosophie se trouve, dit-il, dans l'idée que les actes de la volonté absolue sont des actes absolus. » (Pag. 445.) Rothe a déjà présenté quelques considérations devant lesquelles les déclarations de notre auteur ne peuvent se maintenir. « Il va sans dire, remarque le savant allemand, qu'une causalité absolue se déployant activement dans sa *totalité* doit produire des effets *absolus*. Si donc Dieu, quand il s'agit de créer le monde, le pensait et posait *avec la même intensité avec laquelle il s'est pensé et posé lui-même*, il produirait un monde absolu, c'est-à-dire un second absolu, un *second* Dieu. Non-seulement cette hypothèse est absurde, mais Dieu en la réalisant manquerait son but. Qu'a-t-il en effet en vue quand il crée? Il veut se *retrouver*, se voir lui-même dans un autre qui doit par conséquent être *distinct* et *différent* de lui. Or, pour que le non-moi de Dieu demeure différent de lui, il faut qu'il possède non pas l'existence absolue, mais l'existence *relative*; qu'il soit un résultat *du*

» bien. » Quel bien? Dans votre hypothèse de la liberté pure, *il n'y a pas de bien* pas de vérité, pas d'idéal, vous l'avez écrit. Comment Dieu peut-il donc les répandre? Il ne répandra, en vérité, que l'arbitraire. — Toute cette métaphysique a été imaginée pour arriver par une autre voie que l'Écriture à la grâce, au don gratuit, imaginée pour les maintenir arbitraires, pour nier la justice! (Il faut remarquer que ce terme n'a pas été écrit une fois dans un livre de cinq cents pages.) Les prémisses sont cherchées et toutes les contradictions bravées, au service d'une conclusion préconçue. » (Pag. 62.) — Ici comme ailleurs M. Garreau confond la doctrine de la grâce, en vertu de laquelle Dieu offre à *chacun* un salut que l'homme ne saurait mériter par ses œuvres, et la doctrine de la prédestination et de l'élection en vertu de laquelle Dieu sauverait ceux-ci, perdrait ceux-là, le tout arbitrairement ou même pour manifester certains de ses attributs opposés. Déjà au XVI<sup>e</sup> siècle on fait une distinction entre ces deux doctrines qui sont loin d'être inséparables. Il est impossible qu'un homme aussi réfléchi, aussi profond et connaissant si bien la nature humaine ne reconnaisse pas la légitimité de cette distinction. Pour échapper à saint Augustin et à Calvin, nous ne sommes pas contraints de nous jeter dans les bras d'un pélagianisme superficiel qui ne tient nul compte des faits. Dieu de son côté ne néglige rien pour que tous les hommes soient sauvés par grâce, sans aucun mérite de leur fait; le sort d'un chacun est ensuite déterminé par l'usage qu'il fait de sa liberté pour accepter et pour repousser cette grâce qui lui est offerte *bonâ fide*.

*devenir*. Dieu donc, quand il crée, ne saurait agir d'une manière absolue; il faut qu'il *proportionne* son activité au but qu'il veut atteindre. En d'autres termes, voulant produire quelque chose de relatif, il est tenu de ne déployer qu'une puissance et une activité *relatives*. Qu'est-ce à dire? Quoique *relative*, l'activité créatrice de Dieu est toujours celle d'une *causalité absolue*; elle ne peut donc être exclusivement relative: elle doit être *relativement* absolue; la relativité et l'absoluité se combinent dans l'action créatrice sans s'exclure. » Nous ne savons comment M. Secrétan répondrait à ces considérations; peut-être se bornerait-il à dire qu'il faut débiter par se placer au point de vue du panthéisme, sauf à le surmonter plus tard<sup>1</sup>.

Mais voici une objection qui doit le toucher particulièrement comme apôtre de la liberté absolue. « Comme Dieu est libre, poursuit Rothe, il demeure libre de son activité; bien qu'absolu, il n'est pas *obligé* d'agir toujours d'une manière absolue; il peut donc *brider* et *contenir* sa puissance quand il s'agit de créer le monde. » (Pag. 157.) Il est étrange en effet d'entendre un philo

<sup>1</sup> « Les doctrines de l'absolu ne sont jamais que panthéisme déguisé sous les termes d'un vocabulaire théiste, ou enveloppé avec son contraire dans une synthèse impossible. » *Ibid.*

M. Renouvier montre que, tout en voulant combattre le panthéisme, M. Secrétan demeure enlacé dans les filets de cette philosophie. « D'un côté il nous faut dire que l'univers, en son fondement qui est la volonté selon M. Secrétan, est distinct de Dieu, et même séparé. » Comment une volonté peut-elle se séparer de son sujet? — « Ceci est le *mystère de la création* » répondrons-nous. Soit, mais d'un autre côté, nous voulons accorder au panthéisme que la « volonté divine est l'essence de la créature. » Cette proposition n'étant pas différente de cette autre : « La créature n'est que par la volonté divine. » (*La philosophie de la liberté*, 2<sup>e</sup> éd. tom. I, pag. 395, 396.) Or, des deux formules rapprochées, on conclut évidemment que la volonté divine est l'essence d'une volonté séparée de la volonté divine. Quel sens intelligible pouvons-nous donner à ces paroles, qui ne soit une contradiction? l'identité d'essence et la séparation s'évaluent déjà, par le fait de la signification la plus ordinaire du mot *volonté*, car une volonté n'est point une autre volonté. Que sera-ce donc si nous entendons par volonté, dans le cas de l'homme, une volonté libre, et si nous admettons que Dieu peut borner sa puissance et sa présence en constituant hors de lui des créatures! (*Ibid.*, pag. 405.) Il est bien entendu que l'identité d'essence a ici le sens d'unité, et non pas seulement de similitude de nature. (*Année philosophique*, pag. 177.)

sophe qui définit Dieu par la liberté absolue, qui nie en lui toute nature, soutenir en même temps que l'activité de Dieu doit toujours être absolue. Dieu ne serait donc pas libre, puisqu'il aurait en lui une manière d'agir déterminée par sa nature ? Depuis quand y aurait-il quelque chose de nécessaire dans l'absolue liberté ? M. Secrétan a prévu qu'on ne manquerait pas de lui présenter cette objection. Il reconnaît l'antinomie, mais il croit la résoudre au moyen d'une distinction qu'il va emprunter à Kant. « Il sera bien entendu que nous prenons cette proposition « les volontés de l'absolu sont absolues » dans un sens régulateur et non pas constitutif. » (Pag. 455.) Ce qui revient à dire que cette conception n'a qu'une valeur subjective; nous ne pouvons pas faire autrement que concevoir les actes de l'absolu comme absolus, mais rien n'implique qu'ils le soient en réalité. On comprend cette distinction chez Kant, qui n'élevait pas la prétention de connaître l'essence divine. Il est vrai que M. Secrétan s'en défend à son tour. « Nous n'affirmons rien, dit-il, sur l'essence divine... » (Pag. 454.) C'est trop fort ! L'ouvrage entier n'est-il pas destiné à montrer que l'essence divine est absolue liberté<sup>1</sup> ? « Nous constatons seulement notre impuissance à concevoir dans l'absolu des volontés qui ne soient pas absolues. » Eh bien ! votre assertion n'a pas une simple portée régulatrice ; elle porte plus loin. Vous nous l'avez assez dit, nous sommes faits à l'image de Dieu ; nous ne sommes qu'une seconde édition, un second tirage de l'absolu. Ce qui paraît absolu dans l'homme doit l'être aussi dans l'absolu, sans cela la création ne serait plus un acte absolu. Il est vrai, M. Secrétan a une autre ressource. Ne vous ai-je pas assez répété que l'absolu est incompréhensible ? Sans doute ; nous ne l'avons pas oublié. Mais ne serait-il pas temps d'en finir avec cette prétention à vouloir tout expliquer au moyen de la liberté absolue, pour ensuite se dérober et par cette assertion : l'absolue liberté est incompréhensible, éconduire les esprits mal faits qui se plaignent de ne rien comprendre à ces explications prétendant rendre compte de ce qui n'est pas

<sup>1</sup> « Vous avez affirmé que l'essence divine était volonté pure, mais comme cela vous embarrasse, voilà que vous n'affirmez plus rien. » (P. Garreau, pag. 64.)

clair par ce qui est encore plus obscur. Après tout, la notion de liberté absolue elle-même n'aurait-elle peut-être qu'une valeur régulative ? purement subjective ? Son promoteur ne l'accepterait-il que sous bénéfice d'inventaire, avec réserve de la désavouer lorsqu'elle deviendrait gênante ? Qu'on en juge par un dernier fait.

Nous venons de voir que les actes de l'absolu sont absolus ; on va établir maintenant qu'ils sont aussi immuables. La prétention paraît étrange, car enfin pourquoi l'absolue liberté ne se serait-elle affirmée qu'une fois pour se déclarer ensuite immuable, c'est-à-dire pour abdiquer ? M. Secrétan a reconnu la difficulté. « Au premier abord, dit-il, il semble qu'il y ait contradiction entre les idées d'absolue liberté et d'acte immuable. » Mais comme on va le voir, il ne désespère pas de la lever. « La difficulté est sérieuse, poursuit-il, mais non pas insoluble. Il ne faut, pour la lever, que bien entendre dans quel sens nous comprenons l'infini et dans quel sens nous ne le comprenons pas. Nous n'affirmons pas que Dieu ne peut ni changer sa volonté, ni la reprendre. » Voilà qui est grave. Les lois morales, physiques et mathématiques, n'ayant rien d'absolu, puisque M. Secrétan n'y voit qu'un produit de la volonté arbitraire de Dieu, comme Dieu peut « changer et reprendre sa volonté, » nous n'avons aucune garantie que ces lois ne changeront pas. Nous voilà sous un régime de bon plaisir : ce qui est bien aujourd'hui, pourra être mal demain ; il n'est pas certain que partout et toujours les trois angles d'un triangle demeurent égaux à deux droits. Au fond, c'est bien là le dernier mot de tout le système. Le monde en effet étant le produit d'un acte absolu de liberté, tout doit être arbitraire dans le monde comme dans l'absolu. M. Secrétan le dit clairement : « La volonté qui produit le monde, c'est la volonté de l'être absolument libre d'exister *dans la forme d'absolue liberté*. Le trait distinctif de ce monde, c'est que l'absolu s'y fait connaître réellement tel qu'il est dans son essence, puisque notre raison, qui appartient à ce monde, arrive, en suivant ses propres lois, à reconnaître que le principe universel est la liberté absolue. » Tout doit se passer dans le monde, comme en Dieu, d'après le principe d'une



liberté absolue, au hasard et à l'aventure. « Dieu se manifeste donc comme liberté dans notre raison, et par conséquent il se manifeste comme liberté dans le monde. » (Pag. 142.) « Si tout est compris dans la volonté libre de Dieu, notre raison elle-même en procède; au point de vue absolu, la nécessité subjective de la raison se résout donc en contingence. Une contingence suprême enveloppe et domine encore toutes les nécessités. » Cette conclusion qui renverserait tout ordre et aboutirait au scepticisme ne paraît cependant pas acceptable à M. Secrétan<sup>1</sup>. Il voudrait qu'il restât encore quelque chose d'immuable et de nécessaire; lui aussi tente de concilier l'absolue liberté et la nécessité. « Dieu, dit-il, est absolu, parce qu'il veut l'être, et la preuve qu'il veut l'être, c'est que nous ne saurions le comprendre autrement. » Ainsi donc il n'y aurait d'autre garantie de l'immutabilité des lois mathématiques et morales que le fait purement subjectif qu'il nous est impossible de les concevoir autrement que comme immuables et absolues. Mais est-il du moins bien certain qu'il en soit ainsi? Oui; pour le commun des penseurs, mais non pour M. Secrétan. Bien loin de concevoir, lui, le nécessaire comme nécessaire, il y voit le produit d'une suprême contingence! Et cela non-seulement quant au monde, mais quant à Dieu lui-même. M. Secrétan prend sans cesse plaisir à nous le répéter; — et comment ne le ferait-il pas, puisque c'est là l'idée fondamentale de son système? — Dieu est ce qu'il veut et il aurait pu se vouloir tout autre qu'il ne s'est voulu. « Pour Dieu la réalisation d'un dessein ne saurait être un obstacle à la réalisation d'un autre; car tout est possible, même les contraires, à l'absolue liberté. » (Pag. 406.) L'être libre ne réalise pas des possibilités préexistantes, mais il crée le possible comme le

<sup>1</sup> « Aussi bien, la dernière partie du livre va-t-elle être consacrée à défaire ce qui a été fait, à corriger l'arbitraire par l'immutabilité, pour fonder l'immobile, le stable, sur la mobilité même! Qu'est-ce en effet que le fond des choses, la racine de Dieu, l'absolue liberté, sinon la mobilité idéale? Comment donc la volonté absolue devient-elle immuable? L'auteur ne le dit pas; il ne le dira jamais. Pour lui, c'est un fait expérimental, un fait établi par les lois de l'esprit. Mais notre auteur oublie qu'il a nié ces lois, en en faisant l'œuvre de l'arbitraire divin; il a oublié que, dans son système, plus encore que dans tout autre, l'expérience ne prouve absolument rien pour demain. » (P. Garreau, pag. 60.)

réel. Il n'est point obligé de choisir entre ces possibles ceux qu'il préfère réaliser, car il peut, s'il lui plaît, les réaliser tous. Il peut agir de plusieurs manières, il peut avoir plusieurs volontés distinctes, opposées même, sans que ces volontés se resserrent, sans que ces volontés le déchirent. » (Pag. 414.) Toutes ces choses-là nous ne les concevons pas, nous. Nous ne comprenons pas que Dieu eût pu être autre qu'il n'est, et qu'il se fût fait haine au lieu de se faire amour; nous ne concevons pas que les vérités mathématiques pussent être autres qu'elles ne sont et que le suprême devoir ne fût pas d'aimer Dieu de tout notre cœur et notre prochain comme nous-même. M. Secrétan accorde bien que ces choses doivent nous *apparaître* comme nécessaires, non pas qu'elles le soient en elles-mêmes, mais parce que nous sommes ainsi faits, que nous ne pouvons pas les concevoir autrement que comme nécessaires. Nous venons de le voir surabondamment, il conçoit à merveille qu'en Dieu et dans le monde ce que nous concevons comme nécessaire eût pu être tout autre qu'il n'est. Au fait pourquoi nous étonnerions-nous de ces étranges inconséquences? Nous pourrions les relever chez un autre philosophe; chez M. Secrétan elles sont tout à fait à leur place. Il savait bien ce qu'il voulait en définissant Dieu par l'absolue liberté!! En faisant sortir Dieu lui-même de l'arbitraire absolu il établissait le règne de l'arbitraire dans le monde. Après avoir proclamé l'arbitraire en théologie, en morale, en mathématiques, ce serait vraiment la marque d'un petit esprit que de reculer devant l'arbitraire en logique. « La logique elle-même est contingente et dépend du libre arbitre de Dieu. » (Pag. 501.) Or comme le libre arbitre divin ne se conçoit pas par intuition, mais au moyen de l'arbitraire humain, vous voyez tout de suite qui bénéficie de cet arbitraire absolu et universel. Ce n'est pas Dieu, c'est l'homme le tout premier qui est en droit de dire : *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.* »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Comment pourrions-nous être accusé d'exagération après des déclarations comme les suivantes : « Si je me décide pour les systèmes de la liberté, c'est que je le veux ainsi !... » « Nous ne marchons pas à l'aventure. Nous cherchons ce que nous voulons, la philosophie de la liberté commence par un acte libre. »

Aussi ne faut-il pas s'attendre à ce qu'un penseur si habile à prendre ses précautions se rende à nos objections ; par la nature même des choses il est placé de façon à avoir réponse à tout. L'idée de l'absolue liberté aura beau vous déplaire, dira M. Secrétan ; il faut bien que vous en preniez votre parti, car elle est un fait, et il faut s'incliner devant les faits. Nos mesures sont prises à l'égard de la méthode. « Partout, toujours l'homme a désigné sous le nom de Dieu la plus haute de ses pensées. » (*Méthode*, pag. 85.) « Nous devons définir Dieu par la liberté absolue, parce que l'absolue liberté est la plus haute conception dont nous soyons capables et il est impossible que Dieu ne soit pas ce qu'il y a de plus grand ; si nous pouvions imaginer quelque chose de plus grand que Dieu, il est clair que nous n'aurions pas encore compris Dieu. Mais l'absolue liberté, quoique nous ne puissions ni l'imaginer, ni la comprendre, est telle néanmoins que nous devons reconnaître en elle ce qu'il y a de plus grand et de plus excellent, malgré l'obscurité, le paradoxe et l'ironie que renferme cette idée à la fois la plus abstraite et la plus concrète, la plus négative et la plus certaine..... Nous acceptons la définition proposée sur l'autorité de son évidence immédiate. » (Pag. 341, 342.)

Ainsi parle M. Secrétan. Nous pourrions peut-être demander, comme nous l'avons déjà fait, si l'on peut appeler conception, — et qui plus est conception d'une autorité évidente, — une idée qu'on nous déclare le tout premier être obscure, incompréhensible, l'indétermination et la négation même. Mais passons.

D'abord la liberté d'indifférence qui consiste à agir sans se laisser diriger par aucun motif, à agir pour agir, à vouloir pour vouloir, est-elle la plus haute idée de la liberté humaine ? Des-

M. Garreau remarque : « Ne serait-il pas plus vrai d'écrire que la philosophie de l'arbitraire commence par un acte arbitraire ? » M. Secrétan dit encore. « Si dès l'origine nous ne voulions pas une philosophie de la liberté, nous n'arriverions point à la démonstration qui nous la donne. » Nous sommes de cet avis, reprend M. Garreau : « Mais est-il bien certain qu'en *voulant* votre système, vous ne vous arrangez pas de manière à ce que, bon gré mal gré, le raisonnement satisfasse le vouloir ? » (Pag. 24-26.)

cartes l'entendait autrement : « L'indifférence que je sens, dit-il, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté <sup>1</sup>. » Ensuite cette liberté, indifférente à l'endroit des motifs, cette liberté qui n'a de contre-poids d'aucune nature, est-elle donc la plus haute conception de Dieu ? M. Secrétan n'hésite pas à répondre affirmativement. Il s'écrie avec assurance : « Je ne veux pas d'une liberté emprisonnée entre les cornes d'un dilemme ; je ne veux pas mettre sur le trône de l'univers un roi constitutionnel qui n'ait qu'à se prononcer par oui ou par non sur les propositions qui lui sont faites, je veux une liberté pleine, entière, qui crée les possibilités et qui les réalise. » (Pag. 34.)

Nous trouverions sans doute que le *je veux* joue un bien grand rôle en tout ceci, si nous pouvions oublier que nous nageons à pleines voiles sur la haute mer de l'arbitraire. Mais nous serait-il permis d'en appeler aux faits et de demander où donc on rencontre cette liberté ainsi définie ? Pas dans l'homme

<sup>1</sup> Voici en son entier ce passage très important pour saisir la vraie pensée de Descartes sur la liberté. « Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, *d'autant plus librement* j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté ; car, si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire, et ainsi, je serais entièrement libre sans être jamais indifférent. » (*Méditations métaphysiques*, méd. IV, nos 13 et 14.) On voit combien les adeptes de la liberté d'indifférence sont loin de pouvoir se réclamer de Descartes. Après avoir commenté ce passage, M. Renouvier résume ainsi l'opinion du père de la philosophie moderne sur ce sujet capital de la liberté : « Prenons pour la doctrine vraie celle qui identifie la liberté, la seule liberté possible, avec la détermination nécessaire due à l'influx de la parfaite lumière humaine ou divine ! Ainsi du moins les contradictions du texte seront expliquées. (*Année philosophique*, 2<sup>e</sup> année, pag. 66 et 67.)



assurément, car M. Secrétan veut bien en convenir, chez l'être fini on ne trouve qu'une liberté liée à une nature avec laquelle il est obligé de compter. Comment peut-il donc affirmer qu'en définissant Dieu par l'absolue liberté, *il a placé en lui ce qu'il trouvait de meilleur en l'homme*? Ainsi voilà cette méthode anthropologique et subjective dont on prétend faire son guide étrangement mise de côté. « Suivant la logique, dit M. Secrétan, Dieu n'a point de nature. » (Pag. 455.) Ne raisonnerions-nous pas plus juste en soutenant que, selon la logique, Dieu doit avoir une nature? Car enfin ce n'est que par analogie que nous apprendrons à connaître Dieu. Si en lui il n'y avait que liberté sans nature, et en nous, au contraire, nature et liberté, l'analogie ferait défaut; *nous ne serions pas créés à son image*. En tout cas ce ne serait pas en objectivant en lui ce que nous aurions trouvé en nous de meilleur que nous serions arrivés à nous en former une conception. La méthode que M. Secrétan déclare sienne conduit à admettre une nature en Dieu, car, encore une fois, il y en a une en nous.

Et puis cette notion de la liberté qui consiste à faire absolument ce qu'on veut, sans se préoccuper en rien de la nature des choses, est-elle donc *la plus élevée* que nous puissions nous former? M. Secrétan nous déclare carrément qu'il ne veut pas d'un Dieu dont l'attitude dans l'univers serait celle d'un roi constitutionnel dans son royaume. Aurait-il donc un faible pour un Dieu qui se présenterait à nous sous la sombre figure d'un despote? Encore une fois, où donc se trouve-t-elle cette liberté indépendante de la nature qu'il veut élever chez Dieu à la plus haute puissance? En fait de gouvernement, nous ne la rencontrons que chez les Turcs et chez les sauvages. Bien loin de nous apparaître comme la plus haute expression de la liberté, elle nous fait horreur; nous l'appelons l'arbitraire, le despotisme. Nous conservons, au contraire, toutes nos sympathies pour cette liberté sage et intelligente qui s'étudie à compter avec la nature des choses. Soyons justes cependant. Il est bien un âge dans lequel cette notion de la liberté absolue, préconisée par M. Secrétan, nous séduit; c'est quand nous l'admirons dans les contes de fées et dans les faits et gestes des magiciens où

elles s'étale avec une puérile complaisance. Voilà le vrai domaine dans lequel nous voyons la liberté et la volonté prendre leurs ébats, sans tenir nul compte de la nature des choses ni des êtres. Mais il n'est pas même nécessaire que la raison ait acquis son plein développement pour faire justice de cet enthousiasme juvénile. Evidemment M. Secrétan a eu le privilège d'être resté jeune longtemps.

On n'en saurait douter, notre philosophe recule bien jusqu'au moyen âge pour lui emprunter la notion de l'absolu. Dans cette époque de violence, de trouble, d'arbitraire, la suprême félicité, le beau idéal consistait dans la puissance de faire ses quatre volontés. Et c'est bien ainsi qu'on se représentait Dieu, dont on ne pouvait assez accuser la transcendance.

Il sera instructif de voir comment M. Secrétan, qui à tant d'autres égards est bien homme de son époque, a été amené à tomber dans cet étrange anachronisme. Il a soin de nous livrer un secret qui du reste aurait été deviné<sup>1</sup> sans peine. « Ce livre, lisons-nous dans la *préface* de la 1<sup>re</sup> édition, pag. III, est en quelque sens un essai d'apologie ; c'est sous ce point de vue que j'aime *surtout* à le considérer. » Après un pareil aveu rien de plus aisé que de s'expliquer tout ce qui surprend, confond dans cet ouvrage étrange et hybride s'il en fut.

A des accents qui ne sauraient tromper, on voit que M. Secrétan a subi de bonne heure l'influence profonde et étendue du christianisme. Dès que les besoins philosophiques se sont fait sentir, à cet âge où on prend volontiers une direction pour la vie entière, il s'est trouvé, avec une piété vivante et personnelle, en présence de la spéculation allemande, encore sûre d'elle-même. Que faire en face de ces deux puissances également respectables dont il ne pouvait être question de se dissimuler le désaccord, du moins apparent ? Tenter une conciliation comme faisaient déjà les Mareinecke, les Gœschel, les Stahl et bien d'autres. C'est ainsi que la spéculation a été mise

<sup>1</sup> C'est ce qu'a fait M. P. Garreau, dans sa remarquable brochure déjà citée. Il ne paraît pas avoir eu connaissance des déclarations expresses de M. Secrétan avouant hautement ses préoccupations apologétiques, mais les a soupçonnées.

au service de la foi chrétienne. M. Secrétan, sans s'en rendre sans doute bien compte, a été conduit dans son entreprise apologétique à faire jouer à l'idéalisme moderne le rôle de la scolastique à l'égard du dogme ecclésiastique du moyen âge. Ce qui nous autorise à parler ainsi, c'est que l'auteur nous déclare avoir été amené à ses idées sur la liberté par des considérations psychologiques et surtout par des considérations morales. La spéculation fut donc appelée à justifier une conception née dans un autre milieu. L'entreprise était ardue, car il ne s'agissait de rien moins que de concilier l'eau et le feu. Schelling, Hegel avaient, il est vrai, tenté l'aventure. Mais la piété chrétienne de M. Secrétan était de trop bon aloi, son esprit critique trop éveillé, pour qu'il pût se contenter des essais de conciliation qui, pendant un instant, firent illusion au public religieux et philosophique de l'Allemagne. Il a soin de nous dire, dans son livre, pourquoi il n'a pu se contenter des solutions de ces devanciers. C'est ainsi qu'il fut amené à tenter, pour son propre compte, d'une voie nouvelle. N'ayant reçu de confiance d'aucun genre, nous nous permettons de supposer qu'après avoir pesé les diverses solutions en présence, M. Secrétan n'étant entièrement satisfait d'aucune, fut conduit à adopter celle qui définit le principe universel par l'absolue liberté. Il faut avouer que la tentative était séduisante et hardie. Quel moyen plus sûr de concilier deux puissances hostiles en apparence et aussi absolues, intraitables l'une que l'autre, — la dogmatique ecclésiastique prétendant à l'autorité de la révélation et la spéculation idéaliste reposant sur l'autonomie de la raison, — que de les subordonner l'une et l'autre à une troisième puissance qui, étant par essence l'indétermination même, devait se plier à toutes les transactions ? Ce fut évidemment là un coup de maître. Le principe premier eût pu être nommé autrement. Mais à quoi bon ? A cette date, le mot liberté jouissait encore de tout son prestige ; il avait l'avantage de ne pas être trop abstrait. De sorte que, sous le couvert d'un titre bien porté, qui ne désignait que l'indétermination même, on avait l'immense avantage de faire passer tout ce qu'on admettait des idées de Hegel et de Schelling, sans recourir à ces termes rébarbatifs, comme *le non-être*, *le côté*

*obscur de Dieu, ce qui en Dieu n'est pas Dieu, etc., etc.* Voyant fort bien ce que ces méthodes avaient de défectueux et désespérant d'en trouver une meilleure, M. Secrétan eut recours à l'idée de liberté absolue qui ne compromettait rien, puisqu'elle laissait l'issue ouverte à toutes les solutions, sous bénéfice d'inventaire. Nous nous imaginons qu'en acceptant cette formule commode : le principe universel est liberté absolue, indétermination pure, M. Secrétan fit un peu comme le peintre de l'antiquité qui, après maints essais inutiles pour peindre l'écume d'un coursier jeta de colère son pinceau sur la toile et réussit à représenter son idéal à merveille. Si le dépit du penseur avait été aussi fécond que celui de l'artiste, notre auteur aurait incontestablement pris rang à la tête des premiers génies philosophiques d'une époque qui n'est pas trop mal partagée. Que de questions indiscretes, revenant sans cesse, auxquelles il aurait coupé court par ce hardi coup de maître!!

Ce n'est malheureusement pas ce qui a eu lieu. D'abord les deux puissances que M. Secrétan entreprenait si vaillamment de concilier étaient à la veille de subir une profonde métamorphose, pour dire le moins. Ainsi notre philosophe a vu une expression, en somme authentique, du christianisme, dans cette dogmatique indigeste, vague, étroite et sans aucune portée scientifique qu'on a appelée la théologie du réveil. Grâce à la tentative de M. Secrétan, qui l'a prise in extremis pour en faire l'apologie, cette dogmatique a pu jouir d'un regain de gloire aux yeux de quelques personnes. De son côté, cette puissante spéculation à priori qui se chargeait de tout expliquer, de tout légitimer, n'a pas tardé à perdre tout son prestige pour céder la place au matérialisme et à l'empirisme. C'est à la veille de ces deux catastrophes que les circonstances extérieures ont obligé M. Secrétan à rédiger son livre, un peu à la hâte, paraît-il. S'il avait attendu encore quelque temps, il ne trouvait plus les hautes parties contractantes pour les faire signer au protocole, sous les auspices de la liberté absolue. Resté seul avec sa liberté absolue, M. Secrétan n'aurait pas eu besoin de recourir à l'idée du fatum, du hasard antique pour mettre d'accord deux puissances surfaites dont il aurait été le premier à reconnaître le



caractère arbitraire. Nous y aurions sans doute perdu la *Philosophie de la liberté*, — la perte n'aurait certes pas été mince, — mais nous aurions eu l'avantage de voir l'auteur consacrer ses rares talents et sa vigueur dialectique à préparer l'avènement de la dogmatique de l'avenir au lieu de faire, à sa façon, il est vrai, l'apologie de celle du passé.

La date de cet ouvrage rend ainsi compte des éléments fort hétérogènes qu'il contient. M. Secrétan s'est aperçu de la chose, car il nous dit : « Le doute et la tradition, le sentiment intime et l'Écriture, la métaphysique et le criticisme, l'histoire et la nature, nous n'excluons rien, nous mêlons tout. Ces ingrédients nous sont tous nécessaires pour l'accomplissement de notre dessein, lequel est, encore une fois, de concilier l'idée et les faits, l'expérience et la raison : plus précisément, de nous expliquer le monde réel sans ôter au bien la souveraineté dont le revêt la conscience. » (*L'Histoire*, pag. LIV.)

L'auteur se réclame de la méthode empirique, ce qui ne l'empêche pas de faire de la théosophie et du gnosticisme ; les prétentions les plus hardies et les plus problématiques de l'idéalisme coudoient les exagérations de l'orthodoxie la plus outrée et la moins authentique. M. Secrétan veut arriver en tout à la science absolue, et son langage vous oblige souvent à vous demander si son point de vue est compatible avec la science ; il affirme que nous sommes constitués de façon à ne pouvoir concevoir le nécessaire que comme nécessaire, et, pour son compte, non-seulement il comprend qu'il en aurait pu être autrement, mais il ne néglige rien pour nous arracher l'aveu que, même en Dieu, le nécessaire est le produit d'une suprême contingence. L'auteur insiste beaucoup, c'est là sa préoccupation fondamentale, — sur la nécessité de choisir entre le déterminisme et la liberté et il travaille à faire prévaloir une notion de la liberté qui n'est que du hasard, une face particulière du déterminisme. Notre philosophe s'élève fortement contre le calvinisme, auquel il reproche d'appeler le bien mal et le mal bien, et cette philosophie n'est, en dernière analyse, que du calvinisme agrandi, sur l'échelle la plus étendue : le bien et le mal résultent d'un accident dans l'absolu ; ce n'est pas la seule destinée éternelle des individus

qui est prédéterminée par un acte arbitraire et sans motif ; mais l'existence même de Dieu , celle du monde entier sont sorties de l'arbitraire. On serait parfois disposé à croire que le penseur vaudois fait fi de toute métaphysique autre que celle de son livre, et dans ce même moment, on ne peut s'empêcher de se demander s'il prend la sienne bien au sérieux. Jusqu'à présent on avait trouvé suffisamment hardies les prétentions des théologiens affirmant que Dieu a créé le monde de rien : M. Secrétan, renchérissant encore, commence par faire sortir Dieu lui-même de l'indétermination pure, de l'absolu négatif, du néant <sup>1</sup>. Cette philosophie qui se donne pour l'apologie d'une dogmatique ecclésiastique est pleine de mystères : l'auteur fait beaucoup trop de théologie pour un philosophe et un théologien lui reprochera de faire beaucoup trop de philosophie <sup>2</sup> ; on nous dit, il est vrai, que tous ces mystères sont enchaînés, mais la prétention de tous les dogmaticiens est plus déplacée ici que partout ailleurs ; en effet, quoi de moins propre à servir de lien que l'arbitraire ? Des éléments hétérogènes juxtaposés, au nom de l'absolue liberté, ne sauraient nous donner un organisme. Aussi quand M. Secrétan se pose la question : « Ces éléments disparates se sont-ils pénétrés de manière à ne former qu'une substance, une pensée, ou plutôt n'aurait-on pas fait quelque

<sup>1</sup> La définition de Dieu de M. Secrétan nous transporte au delà de cette action qui détermine une nature (les idées, le vrai et le bien) et détermine une personne, une volonté qui a pour objet des lois d'entendement et de finalité. Avant cette action, la définition pose tout simplement l'induction universelle et l'abstraction absolue de l'une des facultés humaines ; et ce n'est nullement une personne ; ce n'est même rien d'intelligent, ni de déterminément intelligible au fait : nous partons du non-être, et nous pourrions aussi bien dire que Dieu devient absolument, commence d'être, sans aucun antécédent ni déterminant quelconque. » (*Année philosoph.*, pag. 180.)

<sup>2</sup> « Les ouvrages de M. Secrétan sont, dans leurs parties essentielles, empreints de sentiments chrétiens et mêlés de thèses de doctrine trop spécialement chrétienne.... Nous croyons pouvoir lui adresser le reproche d'avoir introduit dans la philosophie ce qui n'appartient pas à la philosophie, ou, s'il le préfère ainsi, d'avoir fait tort à des croyances qui auraient leur raison d'être et leur force dans une sphère anthropomorphique bien limitée, en les mêlant, suivant l'usage, à des spéculations d'une méthaphysique dont l'impuissance est de plus en plus reconnue. » (*Année philosophique*, 2<sup>me</sup> année, pag. 178.)

manière d'éclectisme, un assemblage de théorèmes choisis dans des livres au gré des convenances du moment, et dont les démonstrations s'entre-détruisent ? est-ce ouvrage de tailleur ou de tisserand ? » nul ne songe à répondre qu'il s'agisse d'un tout bien serré. La trame fait défaut, car l'arbitraire est constamment appelé à intervenir pour rattacher d'innombrables lambeaux bigarrés flottant à l'aventure. Dogmatisme, scepticisme<sup>1</sup>, idéalisme et mysticisme, panthéisme et individualisme, théologie et philosophie se heurtent et s'enchevêtrent ; une seule chose fait défaut : la liberté qu'on nous avait promise, car nul ne consentira à donner ce nom à l'arbitraire le plus effréné qui en usurpe la place<sup>2</sup>. Brûlant du légitime désir d'en finir une

<sup>1</sup> « Il n'échappe pas à la sorte de fatalité qui semble poursuivre la plupart des apologistes des religions surnaturelles ; il montre pour le scepticisme une indulgence qui énerve et intimide toute philosophie..... L'esprit, la franchise, la hardiesse distinguent tout ce qu'écrit M. Secrétan ; mais il étonne, il trouble, en même temps qu'il intéresse par une continuelle dispartie entre le parti pris des conclusions et la liberté presque illimitée de l'argumentation. Rarement une forte conviction en faveur de la cause s'est montrée plus indifférente aux dangers du plaidoyer. Je crains qu'un fonds de scepticisme ne soit le faible secret de cette haute intelligence. Dans ce cas, il n'y a plus qu'un recours pour qui ne veut pas de l'empirisme : *C'est la foi qui sauve*. (De la philosophie religieuse contemporaine, par Charles de Rémusat.) *Revue des deux mondes*, 1867, pag. 761.)

<sup>2</sup> Soyons juste, il y a bien dans ces volumes un germe de liberté qui, il est vrai, s'il s'épanouissait ne pourrait manquer de faire voler en éclats le système de notre philosophe. « Nous pourrions, dit M. Secrétan, admettre des distinctions dans la science divine, nous comprendrions qu'elle devienne *prescience* s'il plaît à Dieu d'entrer en rapport avec la succession qu'il établit ; nous comprendrions même que cette prescience puisse ne pas s'étendre à tout, s'il plaît à Dieu pour l'accomplissement de quelque dessein de ménager une sphère où son regard ne plonge pas. » Après avoir signalé la présence de cette idée capitale, qui n'est là que comme un bloc erratique, M. P. Garreau ne manque pas d'en signaler la haute portée. « Cette sphère, évidemment, c'est la liberté, c'est la sphère des futurs libres. M. Secrétan dit : Dieu peut avoir voulu ne pas y pénétrer, nous disons, nous, ce qui a une autre portée métaphysique : Dieu en créant l'être libre a imposé, *ipso facto*, une limite à ses prévisions ; on ne voit, en effet, que ce qui est en fait, ou en germe ; or, le futur libre n'est pas, ni en germe ; s'il y était, le déterminisme vainqueur effacerait jusqu'à son nom. Mais il ne peut être question ici de cette laborieuse discussion. Le père de la logique, Aristote, a mis la thèse en forme et dénoué le nœud : Mais l'esprit de

fois pour toutes avec le monstre du déterminisme, M. Secrétan a eu le même sort que Leibnitz, il s'est laissé prendre aux pièges de l'adversaire. Dans tous ces termes, liberté absolue, indétermination absolue, volonté principe universel, on croit, en pleine civilisation chrétienne et dans un livre qui se donne comme l'apologie de l'Evangile, surprendre de lointains échos du *fatum* incompréhensible, tout-puissant, impersonnel, devant lequel le chœur de la tragédie antique prêchait une résignation muette et découragée. On ne reconnaît pas là cette soumission de la piété chrétienne qui, en s'inclinant devant les décrets insondables d'un Dieu d'amour, sait qu'elle a son rôle à jouer dans un monde où tout a été fait avec ordre, en vue de la gloire de Dieu, pour le bonheur des créatures.

La présence de tant d'éléments hétérogènes dans ces volumes rend admirablement compte de leur fortune : chacun peut les tirer à lui ; et comme il y a de quoi satisfaire tous les goûts, les disciples peuvent être légion. Celui-ci, dans les jours mauvais que traverse l'ancienne théologie, n'est pas fâché de voir une spéculation, riche et variée, mise, en apparence du moins, au service des dogmes qui lui sont chers, et M. Secrétan se trouve transformé en père de l'église ; cet autre, s'attachant

secte s'est empressé de le refaire et de le serrer du mieux qu'il a pu. Que de difficultés de moins pour la conscience religieuse, si la solution de la logique d'Aristote prenait enfin pied dans la métaphysique. » Voilà évidemment non plus un raisonnement, une déduction, mais un fait psychologique qui s'impose à quiconque réfléchit un peu. Et néanmoins tous les systèmes de théologie et de philosophie n'ont-ils pas réussi à se formuler sans en tenir nul compte ? Rothe seul a osé dire qu'en vertu de la liberté humaine prise au sérieux, Dieu s'est condamné à ne pas savoir toute chose, mais à apprendre tous les jours. On se sent ici sur le seuil d'un monde tout nouveau où l'on pourra respirer à pleins poumons l'air vivifiant de la liberté. Le système qui saura faire une place à ce fait méritera vraiment le nom de théologie ou de philosophie de la liberté. M. Garreau a mille fois raison quand il dit que c'est là « une très grande idée qui est appelée à renouveler la théodicée, si quelque esprit vigoureux la saisit un jour. » (Pag. 59.) Il est des hommes, dit quelque part Vinet, qui, saisis dès leur jeunesse de quelque pensée grande et forte, l'emportent avant eux à travers toute la vie, comme un flambeau qui doit en éclairer la nuit. Que quelque jeune théologien s'empare de cette idée, il nous rendra d'immenses services pour sortir du labyrinthe où notre génération est engagée !



moins au but qu'au moyen, néglige l'élément censé religieux, pour ne garder que la philosophie. L'ouvrage devait offrir d'autant plus d'attrait qu'il s'adressait à des novices et que depuis longtemps on n'avait lu rien de si vigoureux, de si original en langue française, et affichant de si hautes visées. Sans contredit, disait un jour un homme fort compétent, resté fidèle à la spéculation, il y a beaucoup à dire à la *Philosophie de la liberté*, mais enfin son auteur a un système et vous conviendrez que c'est bien quelque chose, par le temps qui court.

Voilà comment M. Secrétan peut avoir beaucoup de disciples, mais à la condition toutefois de ne pas être compris. Comme le nombre des hommes qui parmi nous se rendent compte du milieu intellectuel dans lequel cet ouvrage a pris naissance est fort peu considérable, la *Philosophie de la liberté* ne sera pas oubliée de sitôt. Mais pour quiconque a compris la tendance, saisi l'inspiration, la portée du livre, le charme est rompu.

On est même conduit à se demander si ce n'est pas là ce qui est arrivé à l'auteur lui-même dans une certaine mesure. Qu'on nous comprenne bien. M. Secrétan a évidemment cru à l'excellence de sa solution. C'est là ce qui fait l'intérêt, l'attrait de son ouvrage. Notre philosophe a souffert plus que personne du dualisme entre la raison et le christianisme et il s'est vaillamment mis à l'œuvre pour le faire disparaître. Talents naturels, ressources de l'érudition, richesse d'aperçus, vigueur intellectuelle, courage, énergie personnelle : jamais avocat ne sut mieux mettre en œuvre des moyens puissants, divers. Avocat n'est pas le mot : M. Secrétan est un croyant, j'ai presque dit un voyant. Voilà ce qui donne à son entreprise une couleur vraiment tragique ; c'est bien la pensée dont son âme vit que le philosophe défend, car plutôt que de l'abandonner il transformera l'histoire de la philosophie, changera la logique, bouleversera la métaphysique, ne respectera pas plus les mathématiques que la morale ; il ira même jusqu'à refaire Dieu.

Rien de tout cela ne saurait être méconnu. Certains accents, qu'on aimerait ne pas rencontrer dans les dernières publications de l'auteur, permettent toutefois de se demander si, en donnant la seconde édition de la *Philosophie de la liberté*, il a

conservé, non pas les ardeurs juvéniles du premier amour, mais une foi robuste en son système, confirmée par la maturité du talent et les dures expériences de la vie. On se demande si après avoir prétendu tout savoir, l'auteur ne serait pas disposé à se contenter de trop peu. Bref, on aimerait à connaître si, en fait de spéculation, M. Secrétan a conservé cette naïveté, cette candeur qui évidemment accompagna Rothe au tombeau.

### III

Deux mots d'explication sont ici indispensables. Après y avoir mis de la peine, de la bonne volonté et même de la complaisance, au terme de cette longue étude, nous ne sommes pas encore pleinement certain d'avoir saisi la dernière pensée de l'auteur. « Tout cela est bel et bien, pourrait-il peut-être nous dire, mais ce qui ressort le plus clairement de toutes vos critiques c'est que vous ne m'avez pas compris, si tant est que vous ayez voulu me comprendre. Pourquoi vous acharner sur cette idée de l'antécédent, du conséquent, du procès en Dieu? Avec un peu de perspicacité vous auriez compris tout ce qui est renfermé dans cette formule : l'absolue liberté est le principe universel, l'absolue liberté est incompréhensible. Cela dit tout et cela ne dit rien. Après bien d'autres, je me suis livré à l'analyse de l'idée de Dieu, et mes déductions n'ont que cette portée-là ; je n'ai point affirmé que rien de réel leur ait jamais correspondu ni dans l'ordre des temps ni dans celui des réalités : l'être parfait a, de toute éternité, été ce qu'il est, bien que quand on essaye de s'en rendre compte il faille nécessairement distinguer entre l'essence et l'existence. Ma position est identiquement celle de Kant après sa critique de la psychologie rationnelle. Je ne puis prouver que le premier principe est dans son essence absolue liberté, c'est ce que je confesse, en le déclarant incompréhensible, mais vous pouvez encore moins prouver qu'il y a une nature en Dieu. Si le scepticisme consiste à dire que toutes les solutions sont bonnes, personne ne fut jamais moins sceptique que moi : je soutiens, en effet qu'il n'y a pas de solution possible. Vous pouvez, si la chose vous fait plaisir,

appeler cela du scepticisme dogmatique, quant à moi voici le résultat bien clair et bien net auquel je suis arrivé : je me suis borné à déblayer le terrain. Nous ne comprenons pas plus l'un que l'autre le principe universel ; je vous l'ai assez répété, il est absolue liberté, c'est-à-dire incompréhensible, inénarrable : il est étrange qu'en critiquant mon livre vous n'ayez pas entendu retentir à vos oreilles l'écho des réponses que fit votre nourrice aux premières questions indiscrètes que vous lui adressâtes. Et toutefois vous étiez suffisamment averti ! Est-ce esprit obtus ? préoccupation excessive ? je ne sais ; en tout cas vous n'avez tenu nul compte de ma dernière définition de la philosophie : « La philosophie n'est pas une science, car c'est » la science de ce qu'on ne peut pas savoir. » En prenant pour la seconde fois solennellement possession de la chaire de philosophie à l'académie de Lausanne, j'ai eu bien soin de vous avertir de la révolution qui s'est accomplie depuis vingt-huit ans. « Naguère on appelait la philosophie une science ou plutôt » la science, et l'on prétendait la tirer tout entière de la raison » pure. La philosophie ainsi comprise dispensait d'apprendre » ce que sont les choses, en faisant deviner ce qu'elles doivent » être. Cette façon de l'entendre régnait encore lorsque j'entraï, » il y a vingt-huit ans, dans l'enseignement philosophique. »

Cette méthode était *illusoire*, elle est aujourd'hui *désertée*<sup>1</sup>. Et afin que nul n'en ignorât, j'ai eu soin d'exprimer la même pensée sous une autre forme dans la *préface* de ma seconde édition de la *Philosophie de la liberté* : « Dans ce volume et dans le style même de la conception qu'il expose, l'idéalisme spéculatif tient plus de place qu'il n'était nécessaire. » (Pag. v.) Il est une quatrième espèce de philosophie, foncièrement distincte de la mythologie, des entités abstraites et de l'empirisme. Ce n'est donc pas du tout la morale sur la métaphysique, ce n'est pas non plus tout à fait la métaphysique sur la morale. Nous allons plutôt de la morale à la morale à travers la métaphysique. » (Pag. LXXIX.) Après de pareilles déclarations il faut ne

<sup>1</sup> *Discours prononcé le 24 octobre 1866 à la séance d'installation de MM. Ch. Secrétan et Max. Bonnet en qualité de professeurs de philosophie et de littérature latine à l'académie de Lausanne.*

pas vouloir entendre pour tomber dans des méprises comme la vôtre. Il peut être dur sans doute d'avoir à brider un esprit critique s'échappant par tous les pores ; je conçois ce que, dans de pareilles dispositions, peut avoir de cuisant une polémique rentrée. Mais quand on est un ferrailleur acharné, un Ismaël en titre, il n'est pas indispensable d'avoir la même bonté d'âme que cet excellent chevalier de la Manche pour être exposé aux mêmes fâcheux accidents. »

Voilà, dit-on, ce que M. Secrétan serait en droit de nous répliquer. Cette réponse repose sur deux conceptions assez différentes. D'après l'une, l'auteur abandonnerait entièrement la méthode spéculative et idéaliste ; d'après l'autre, il arriverait au sujet de Dieu à un résultat exclusivement négatif qui ne s'en imposerait pas moins à nous, au nom de la méthode dont tous les droits seraient maintenus.

Examinons d'abord cette dernière hypothèse. M. Secrétan serait dans la position de Descartes déclarant qu'il est bien obligé d'admettre l'idée de Dieu tout en avouant ne pas la comprendre. « Car à cause que le mot de *comprendre* signifie quelque limitation, un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini ; mais cela n'empêche pas qu'il ne l'approuve, ainsi qu'on peut bien toucher une montagne encore qu'on ne la puisse embrasser. » (Tom. II, pag. 335 des *Œuvres de Descartes*, édit. Garnier.) L'essentiel n'est pas de savoir si l'idée de Dieu est incompréhensible ou non, mais uniquement si nous sommes contraints de la concevoir comme nous la concevons ; si l'idée de l'absolue liberté s'impose ou non à la raison comme constituant le fond même de l'être divin. C'est bien là ce que M. Secrétan paraît entendre quand il déclare « lorsque nous savons ce qui rend Dieu incompréhensible, nous l'avons compris. » (Pag. 375, *l'Idée*.) Toute l'intelligence que nous pouvons avoir de Dieu consisterait donc à reconnaître qu'il est incompréhensible. Il y aurait sur ce point un accord touchant entre la plus haute philosophie et le bon sens des âmes les plus simples.

Nous ne demanderons pas à M. Secrétan s'il valait la peine d'écrire tant de pages éloquentes pour aboutir à un si mince résultat. Il pourrait nous répondre d'abord que la philosophie



n'a d'autre mission que de justifier, par ses méthodes à elle, les données du sens commun, et, en second lieu, que ce ne serait pas peu de chose que d'amener les philosophes à reconnaître que Dieu s'impose à nous comme absolument libre et incompréhensible.

Nous demanderons à notre tour si M. Secrétan ne prétend pas en savoir un peu trop long sur cet être qu'il déclare incompréhensible. Après être arrivé à ce résultat, n'aurait-il pas été sage, réformant son programme du début, de renoncer à nous dire comment Dieu doit s'être fait ? comment il a passé de l'antécédent au conséquent ? En vérité cette analyse transcendantale paraît singulièrement déplacée alors qu'on nous a déclaré que l'être sur lequel le scalpel s'exerce est incompréhensible. Puisqu'il en est ainsi, renoncez donc à le comprendre ; ne prétendez plus nous faire connaître par le menu Dieu en lui-même ; arrêtez-vous en deçà ; ne parlez de Dieu que comme d'un fait qui s'impose et au delà duquel on ne peut remonter.

C'est là une réserve à laquelle M. Secrétan ne saurait se résoudre ; il faut à tout prix qu'il pénètre au delà du voile. Il fait un aveu qu'il importe de recueillir : « L'esprit fini tel qu'il est connu par l'expérience, l'esprit absolu tel que le conçoit toute philosophie anthropomorphique, se rend donc lui-même créateur d'une manière *déterminée par sa nature préexistante* ; la liberté créatrice rentre elle-même dans cette nature. Nous pouvons avoir l'intuition de cet esprit-là, parce que nous sommes esprit dans ce sens-là. Mais l'esprit conçu de cette manière ne renferme pas toutes les conditions requises pour *qu'il soit par lui-même*. » (Pag. 385.) Nous voilà donc bien et dûment avertis : le système de M. Secrétan n'est pas une philosophie anthropomorphique comme nous aurions été portés à le croire. Dans ce cas, pour expliquer toute chose, il se serait contenté « d'un Dieu se rendant lui-même créateur d'une manière *déterminée par sa nature préexistante*. » *La philosophie de la liberté* est beaucoup plus exigeante : c'est une philosophie logique ; aussi, renonçant à toute intuition, à tout anthropomorphisme, elle se lance sans sourciller sur la haute mer de la spéculation pure. « La nécessité logique, s'écrie notre auteur, disons

mieux, la fidélité à la raison, nous pousse donc au delà de cette idée, dussions-nous abandonner l'intuition. Nous ne marchons plus, nous nageons, nous nageons dans la nuit, mais le courant nous guide et nous amènera.» (Pag. 386.) « Ne vous semble-t-il pas entendre retentir le mot suprême : *Lâchez tout !* l'aéronaute va s'élancer dans la nuée ; les vaisseaux sont brûlés sans retour : « Ici nous perdons pied ; oui, l'intuition nous abandonne, et si, pour savoir, il faut l'intuition, comme je l'accorde, nous ne savons pas ce qu'est la pure volonté ; mais ce que nous savons, c'est qu'il n'est pas raisonnable de prétendre atteindre à l'intuition de l'absolu. Si nous trouvons Dieu par l'intuition, ce n'est pas Dieu comme absolu, mais Dieu révélé, Dieu tel qu'il veut se révéler à nous. Pour le moment, nous renonçons donc à l'intuition, et c'est les yeux bandés, sans le comprendre, parce qu'il le faut, que nous prononçons : l'être existant de lui-même est pure volonté. »

N'aurions-nous pas quelque droit de demander ce que peut bien être cette logique pure rompant avec toute analogie humaine, et cela chez un être fini, occupé à se rendre compte de Dieu à *l'image duquel il est créé* ? M. Secrétan répondrait qu'il est parti non pas de l'homme mais « de la notion abstraite de l'être en général, telle qu'elle se trouve chez tout le monde. » Dans ce système, par conséquent, l'anthropologie et l'ontologie servent tour à tour de point de départ : ou mieux elles se relayent et, suivant la nature du mauvais pas à franchir, on enfourche tour à tour l'un ou l'autre des deux coursiers. Ainsi le veut la liberté absolue, car enfin cette logique impitoyable qu'il faut suivre les yeux bandés, en faussant compagnie à toute analogie humaine, nous la soupçonnons véhémentement d'avoir été imaginée pour les besoins de la cause : ce n'est pas elle qui conduit à la liberté absolue ; c'est la notion de la liberté absolue qui l'impose.

Mais pénétrons sur ces sommets déserts et glacés où la logique nous convie. Aussi bien les connaissons-nous déjà : que le lecteur se rassure ; le second séjour que nous allons y faire sera sensiblement plus court que le premier. Il suffit de rappeler que nous voyons se redresser plus fortes que jamais

les objections déjà signalées : elles acculent à son contraire cette logique hardie en laquelle on a mis trop de confiance. « L'être absolu, dit M. Secrétan, est celui qui ne peut être qu'absolu. Il se donne à lui-même sa nature, sa puissance et sa liberté. Il n'est pas esprit, il se fait esprit. Sa volonté n'est pas, comme la nôtre, un élément de sa nature, qui se meut dans des conditions qu'elle n'a point tracées. Ce n'est pas *une* volonté, c'est *la* volonté, la volonté pure, inconditionnelle, qui se donne à elle même ses conditions. » Nous répétons notre question indiscrète : comment se passent toutes ces belles choses ? comment tout cela peut-il sortir de cette volonté qui ne veut rien, qui n'est rien, si ce n'est la simple faculté de vouloir ? comment ces attributs et cette nature peuvent-ils surgir d'elle autrement que par un suprême coup de dé, par un grand coup de hasard ?

« Ici nous perdons pied, » s'écrie M. Secrétan. Comment cet aveu naïf et vraiment parti du cœur n'a-t-il pas averti notre philosophe qu'il était allé trop loin ? Quelques lignes plus haut il avait écrit cette sage parole qui aurait dû lui servir de parapet : « Répétons-le, cette grande loi de l'esprit qui nous fait chercher la cause des choses ne sera satisfaite que par la conception d'une réalité dont il soit impossible de demander la cause. » Eh bien ! cette réalité dont il est impossible de demander la cause, vous l'avez dans le Dieu de tout le monde, révélé ou non révélé ; contentez-vous-en comme nous tous, et de grâce, n'allez pas demander indiscrètement ce qu'*dans cette cause est cause*, la nature ou la volonté. Nous voici enfin arrivés à ce qui pourrait bien être la source de toutes les erreurs ; aurions-nous enfin la clef qui rend compte de toutes les contradictions de ce livre étrange ? M. Secrétan parle toujours comme si Dieu et sa nature pouvaient être séparés ; il se représente Dieu comme ayant à compter avec une nature qui est *en dehors de lui* et le domine, comme un roi constitutionnel doit avoir à compter avec les chambres. Serait-ce bien pour échapper aux fascinations de cette tête de Méduse que notre auteur aurait écrit son livre ? Et toutefois la plus simple des synthèses aurait suffi pour dissiper l'en-

chantement. A quoi bon pousser l'analyse si loin, quand on travaille sur un être qu'on déclare d'ailleurs incompréhensible? S'il nous fallait opter entre la volonté de Dieu d'une part et une espèce de nature distincte de lui, de fatum qui le dominerait d'autre part, nous aussi nous essayerions peut-être des inextricables difficultés dans lesquelles on s'engage en voulant tout faire sortir d'une volonté pure, d'une volition exclusivement formelle. Mais ce n'est pas ainsi que la question doit être posée. Dieu est la simplicité même, voilà pourquoi il faut renoncer à toute analyse, à toute distinction artificielle entre l'essence et l'existence<sup>1</sup>; Dieu ne s'est jamais fait ni logiquement ni chronologiquement; toute apparence de procès, d'évolution d'aucun genre est contradictoire à sa nature; il n'y a pas à distinguer en lui entre la nature et la volonté; les deux se pénètrent et s'impliquent, ne vont pas l'une sans l'autre. Dieu est la cause première au delà de laquelle on ne saurait remonter, cela dit tout. Ne nous parlez ni d'un despote capricieux décidant tout arbitrairement, ni d'un roi constitutionnel ayant à compter avec des chambres. Ces analogies ne sauraient être de mise ici : Dieu est à la fois le pouvoir populaire, le pouvoir exécutif, et le pouvoir judiciaire, parce qu'il est le souverain dans toute l'étendue du terme : la division des pouvoirs, qui chez nous est une garantie d'ordre, serait chez lui déplacée. Dieu est le souverain, il fait ce qu'il veut, *mais sa volonté, sa toute-*

<sup>1</sup> « Nous allons, en nous-même, au-delà de l'intuition par une induction irrésistible, qui jette un trait d'union entre la psychologie et l'ontologie ; nous affirmons ainsi qu'il y a une substance, ou mieux, une personne substantielle, réelle, derrière la conscience, derrière le moi, et autre que le moi, quoi qu'en pense M. Secrétan. Or, le résultat de cette irrésistible induction, comme celui de l'intuition, doit nous servir à pénétrer la nature intime de l'être. Seulement, ne prétendons pas aller au delà de ce qu'enseigne ce résultat : en nous mêmes, il nous donne la personnalité substantielle finie, inconnue en son essence ; en Dieu, il nous donnera la *substantialité substantielle infinie, inconnue également en son essence*. En nous comme en Dieu, tel est ce support *indivisible et insondable des attributs variés*. C'est pour avoir dépassé ce but, et pour avoir voulu tout comprendre, jusqu'au fond, que le philosophe de Lausanne s'est abîmé dans l'impossible..... » (P. Garreau, pag. 50.)



*puissance ne sauraient être distinctes de sa justice, de sa sainteté, du bien qui est son essence et qui le constitue* <sup>1</sup>.

Cette solution-là est si simple, qu'elle s'impose à M. Secrétan lui-même. Car après avoir poussé son fameux cri de détresse : « Nous perdons pied ! » quelques pages plus loin, dès la leçon suivante, il tourne tout à coup son char et se ravise. Il n'y a qu'un instant tout devait sortir de la volonté pure, de la simple volonté qui n'est que volonté, de la simple faculté formelle de vouloir sans rien qui veuille, maintenant on nous dit : « Il n'est pas besoin d'un nouveau travail d'analyse pour faire voir que la liberté implique l'intelligence. » (Pag. 403.) Et à la suite de l'intelligence arrivent tous les attributs moraux ! Qu'est-ce à dire sinon que cette volonté n'est jamais volonté pure, exclusivement formelle, jamais la volonté, mais la volonté intelligente et morale ? N'est-ce pas là reconnaître, si les mots doivent conserver un sens, que la volonté chez Dieu n'est pas distincte des attributs qu'elle implique et qui avec elle constituent sa nature ?

Nous demandons pardon pour ces répétitions incessantes, mais encore ici il faut tirer nos conclusions, fermer soigneusement toutes les issues. Veut-on partir de la simple notion de l'être, et raisonner ontologiquement, sur la foi d'une logique exclusivement formelle ? On arrive alors à tout faire sortir du hasard, comme nous l'avons démontré par deux fois. Prendra-t-on au contraire l'analogie humaine pour guide ? Qu'on se borne alors à statuer en Dieu une nature qui ne fait qu'un avec la volonté, tandis que chez nous il y a souvent divorce. C'est M. Secrétan qui le dit : « Nous laissons nos facultés en friche,

« <sup>1</sup> Or qu'on y réfléchisse, le parfait est parfait, il ne peut se donner sa loi d'être parfait, il l'a ; Dieu ne se donne pas sa loi d'être bon, il l'est, il le reconnaît, il agit comme tel. S'il se la donnait, cette loi, il pourrait se l'ôter. Supposez donc Dieu se privant de sa bonté, la loi qu'il se donnerait ne serait plus loi. D'où vient la règle de cet être, se dit-on ? D'un autre être ? Alors il n'est pas l'absolu. Lui vient-elle de lui-même ? C'est qu'il se la donne ? là est la question ! Qu'est-il donc pour se la donner ; qu'est-il avant cette opération inconcevable ? On nous répond qu'il est l'esprit en la volonté, mais l'esprit, la volonté, seraient-ils, par hasard, l'être sans aucune règle, le caprice élevé jusqu'à la puissance de l'infini ? » (P. Garreau, pag. 47.)

dans le non-être, ou bien nous les déployons, nous les réalisons, nous leur donnons l'être. — Mais leur être, dans le non-être, dans la puissance, nous ne le produisons pas nous-mêmes, il faut bien l'avouer, et notre liberté se trouve primitivement déterminée, limitée par le nombre et par la nature de ces puissances qui ne viennent pas de nous-mêmes. Ainsi nous sommes les auteurs de nous-mêmes dans un sens borné; nous sommes libres sans être complètement libres. Tel est notre esprit : tel est le seul esprit dont nous ayons l'intuition. Une philosophie qui prétend à l'intuition de son premier principe ne peut guère s'élever au-dessus de cette catégorie. » (Pag. 385. ) C'est là aussi qu'il aurait convenu de vous arrêter, si vous étiez demeuré fidèle à votre programme d'élever à la plus haute puissance chez Dieu ce qu'il y a de meilleur en l'homme. Et n'allez pas répondre que la liberté sans nature, que la liberté absolue est en Dieu la plus haute notion de liberté, car nous vous avons surabondamment prouvé que votre liberté absolue se confond avec le hasard. En Dieu donc il ne faut pas prétendre remonter plus haut que la simplicité absolue, la volonté se confondant avec la nature.

Qu'on veuille bien remarquer une dernière contradiction plus flagrante que toutes les autres. A l'instant où M. Secrétan déclare se lancer sur la mer de la spéculation pure, raisonner ontologiquement et renoncer à toute analogie humaine pour n'écouter que la logique, à ce même moment il raisonne plus que jamais en se plaçant au point de vue humain. Car, je le demande, qu'y a-t-il de plus semblable à l'analogie humaine que de supposer que l'infini s'est fait, comme le fini, comme l'un de nous, que d'appliquer, au nom de la logique, la catégorie de la cause à celui qui, étant cause première ne saurait être causé par rien, pas même par lui-même ? — On conçoit que quand le pied manque, la tête à son tour s'en ressente tant soit peu.

Mais M. Secrétan serait-il peut-être revenu de ces hautes régions de la spéculation où l'on est exposé à de pareils accidents ? Telle est la dernière hypothèse qu'il nous reste à examiner.

Bien que des personnes fort compétentes admettent cette in-

interprétation inattendue de la *Philosophie de la liberté*, il nous répugne singulièrement de nous ranger à leur opinion.

En guerre, chacun le sait, il n'est pas toujours prudent de faire sauter à grand bruit la forteresse qu'on abandonne. Il peut être non-seulement intéressant mais encore profitable de voir, d'un lieu sûr, l'ennemi se livrer, en observant toutes les règles de l'art, à l'attaque régulière d'une position déjà abandonnée. Mais de pareils procédés seraient-ils bien de mise dans le domaine de la pensée? Il est vrai, on s'est assuré de bien grandes immunités quand on a défini le principe universel par l'arbitraire; mais ne serait-ce pas là abuser des droits incontestables de l'ironie? Encore une fois, il nous répugne d'admettre une pareille interprétation. Si M. Secrétan avait substitué purement et simplement le moralisme de Kant <sup>1</sup> à la métaphysique de l'idéalisme, il ne se serait pas borné à l'insinuer, alors surtout qu'il publiait une seconde édition de son ouvrage. Il n'aurait pas suffi pour ménager la transition entre deux points de vue si opposés d'indiquer cette réserve: « Cependant le présent volume n'a pas été commencé sous la claire inspiration de cette méthode (empirisme moral?) qui se dé-

<sup>1</sup> Il nous semble que la *Philosophie de la liberté* se montre par instants bien voisine du criticisme, et qu'il ne faut, pour l'y ramener, que réduire à leur sens intelligible des thèses qu'obscurcissent les éléments conservés de la théologie métaphysique. Une vraie foi religieuse ne peut aussi que gagner à cette séparation. (*Année phil.*, pag. 179.)

Il est juste de tenir également compte des déclarations récentes de M. Secrétan, en réponse à la critique de M. Renouvier: ..... « Je m'incline sous plusieurs de vos critiques, devant d'autres j'hésite et je me tais.... »

« Vous repoussez absolument la métaphysique et ne voulez laisser subsister que la morale, tandis que moi, brûlant encore des anciens feux, possédé d'un besoin dont le criticisme aura peine à sevrer l'esprit, le besoin de remonter aux principes des choses, je tente d'asseoir au moins une croyance métaphysique sur le fondement de la certitude morale. » M. Renouvier se défend à son tour de l'accusation de « vouloir sevrer l'esprit humain du besoin de remonter aux principes des choses. » Aussi n'est-ce point ce que tente le criticisme. Il diffère en cela du positivisme, qu'il exclut les principes *inintelligibles*, c'est-à-dire *contradictaires*, et ceux-là seulement. Les autres, il les laisse abordables à la science, à l'hypothèse, à la foi, selon leurs espèces (Voir *La critique philosophique*, janvier 1873.)

gage de la spéculation métaphysique et n'y dessine que peu à peu son vrai caractère. » Nous n'admettons pas qu'il s'agisse en tout ceci d'un logogriphe. Et jusqu'à ce que le sphinx, si sphinx il y a, ait livré le mot de l'énigme, nous persisterons à nous ranger à une interprétation plus charitable. « Publiée en 1848, la première édition était épuisée depuis longtemps, dit M. Secrétan, mais l'auteur en diffèrait la réimpression dans l'espoir toujours ajourné d'une révision fondamentale. A la fin, sentant l'entreprise supérieure à ses forces, il se résigne à reproduire avec de simples améliorations de détail un travail dont la pensée reste *actuelle*, quoique la forme en ait quelque peu vieilli. » (*Préf. V.*)

*Actuelle* est peu décisif. Ce langage, qui n'est plus celui de la foi enthousiaste, n'exclut pas des modifications profondes. Nous n'en persistons pas moins à croire que l'opposition n'est pas aussi grande que certaines personnes veulent bien le dire. Si l'auteur avait abandonné le point de vue de la *Philosophie de la liberté*, il n'aurait pas négligé de nous en avertir en publiant sa seconde édition. Quoi qu'il en soit, s'il y avait quelque ombre de mystification en tout ceci, ce serait à l'usage exclusif des disciples ingénus de la onzième heure, dont le nombre irait, paraît-il, en augmentant sensiblement, plutôt au loin qu'au près. M. Secrétan a le cœur trop bon pour réserver de si cruelles déceptions à ses adeptes. Quant à nous, nous demandons pardon à l'auteur de nous être arrêté si longtemps à cette hypothèse suggérée par un ami, plus équitable peut-être que prudent.

M. Secrétan est un esprit trop riche en ressources pour ne pas trouver moyen de concilier sa plus récente définition de la philosophie, la « science de ce qu'on ne peut pas savoir, » avec des déclarations comme les suivantes que nous trouvons encore dans sa seconde édition : « L'idéal de la philosophie n'est autre chose que l'intelligence parfaite, l'intelligence des choses telles qu'elles sont réellement. La philosophie doit donc comprendre l'essence du principe universel et comprendre toutes choses comme découlant du principe universel et conformément à sa nature. Elle expliquera les choses particulières telles qu'elles



sont pour le principe universel, car c'est là leur vérité vraie et la philosophie doit nous enseigner la vérité vraie... la philosophie ne peut consentir à aucune émancipation de ses provinces. Elle est une ou elle n'est pas. Le principe de l'être et le principe de la connaissance se confondent nécessairement en elle. Son altier programme est l'explication universelle par le principe universel ; rien de plus, rien de moins. » (*L'Idée*, leçon 1<sup>re</sup>, pag. 10.)

Mais il est grand temps de s'arrêter. La critique a peut-être déjà dépassé ses droits. Du reste, à côté de déclarations faites pour inquiéter, on en trouve d'autres d'un genre assez différent. On aime, dans ces jours où les études métaphysiques sont peu en honneur, à entendre le penseur qui le premier dans nos contrées fixa sur elles l'attention du public répéter « qu'il ne désertera pas sans combat le drapeau de la philosophie ; » si l'auteur met peut-être trop de complaisance à faire dire par certains esprits satisfaits « que la philosophie n'est qu'une poésie sur le retour, le dernier roman de la jeunesse, » on aime à lui entendre dire : « mais une métaphysique, il nous la faut, tout notre être en a besoin ; il nous la faut surtout pour tirer les conséquences du principe moral, qui nous la suggère elle-même. »

Enfin on est tout heureux de retrouver en M. Secrétan, non pas le philosophe spéculant comme une locomotive lancée à toute vapeur et allégée du mécanicien, mais l'homme, lorsque, acceptant hardiment le reproche de mysticisme, il s'écrie : « Je ne crois pas que saint Paul, que saint François, que sainte Thérèse, que Fénelon, que Pascal aient menti, ni qu'ils n'aient fait que rêver. Et s'ils ont rêvé la substance de leurs rêves est quelque part. Les soupirs de Thomas de Kempen, les larmes du peintre de Fiezele, les paroles de leur Maître à tous, ont une douceur pénétrante où l'art n'atteint pas. C'est la nature, c'est une autre nature, c'est la vraie nature. Les philosophes, les critiques en dissertent comme l'aveugle des couleurs. Ils ne sauraient nier l'inspiration, mais où en cherchent-ils l'origine ? Leurs explications sont plus merveilleuses que le miracle lui-même. Les ennemis de la superstition connaissent la plante

qui se nourrit de sa propre sève, l'eau qui remonte au-dessus de sa source, le levier qui soulève des fardeaux sans point d'appui. Ceux qui n'admirent pas ces belles inventions sont des mystiques, ce qui dit tout. » (*Préf.* XLIV, *L'Histoire.*) Voilà des faits enfin et non plus des formules. En les recueillant précieusement, on se sent pris de mauvaise humeur contre soi-même, contre l'ingrat milieu dans lequel cet ouvrage capital a vu le jour, contre les amis et les adversaires de l'auteur, contre les critiques attardés surtout qui ont laissé paraître la seconde édition de la *Philosophie de la liberté* avant d'avoir, sous leurs coups redoublés, contraint M. Secrétan lui-même à dégager de ses propres mains le diamant de la gangue sous laquelle l'œil ordinaire a tant de peine à le reconnaître. — Ne nous demandez pas trop ce qu'est devenu le philosophe : je ne sais qu'une chose, le chrétien nous reste. Pourquoi, après s'être essayé à restaurer les édifices du passé, n'aurait-il pas, lui aussi, à porter sa pierre pour l'édifice à venir encore si peu avancé ? Pourquoi M. Secrétan, suivant d'illustres errements, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes, ne nous donnerait-il pas un second système<sup>1</sup> ?

J. F. ASTIÉ.

<sup>1</sup> Mais il faudrait préalablement que notre auteur se rendit à la sollicitation bienveillante de M. Renouvier. « Le chrétien, chez M. Secrétan, entraîne le philosophe hors de ses voies naturelles. Nous voudrions le convier à une œuvre qu'il serait digne d'entreprendre, et capable de mener à bonne fin. Ce serait de tracer les limites de la foi religieuse et de la philosophie rationnelle : de la philosophie non pas exacte, apodictique et sans inductions, telle qu'on la voulait autrefois vainement, mais appuyée sur ce minimum de croyance pour lequel on a le droit d'invoquer ou d'espérer l'universalité du consentement humain. La tentative serait sérieuse, de la part d'un croyant de la double croyance. De tout autre, elle serait mal venue. Mais jusque-là, la philosophie religieuse est exposée à n'être qu'un amas de thèses d'origine diverse, artificiellement et péniblement combinées, qui s'affaiblissent ou se corrompent les unes les autres par le rapprochement. » (Pag. 148.)

---