

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: Correspondance : lettre à M. le professeur Dandiran
Autor: Secrétan, C. / Dandiran
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379159>

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: 13.01.2026

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

CORRESPONDANCE

LETTRE

A M. LE PROFESSEUR DANDIRAN

Mon cher collègue,

En me prévenant, il y a peu de mois, que M. Astié voulait discuter la *Philosophie de la liberté* dans cette *Revue*, vous m'avez demandé de lui répondre au même endroit. J'obéis sans difficulté, l'occasion me semblant favorable pour attaquer, sinon pour dissiper quelques malentendus opiniâtres.

Votre honorable collaborateur concentre tout son effort contre la thèse suivant laquelle Dieu se fait librement ce qu'il est. Ceci implique, dit-il, un passage du possible au réel, de l'essence à l'existence qu'il ne saurait entendre. Le Dieu de notre philosophie « a besoin d'être déjà pour se faire » (pag. 372) et l'on est obligé de rapporter à son essence antérieure à tout acte des attributs dont il devrait s'investir par cet acte même.

L'erreur et la vérité se tiennent de près dans cette objection. Elle porte à faux, puisque je ne prétend connaître aucune essence antérieure à l'acte : mais il faut pourtant confesser que cette négation ne s'entend point aisément. Or du moment où nous aurions accepté la tâche d'expliquer comment l'être absolu se réalise, nous serions battu par l'objection, dont la portée est considérable, quoique votre ami l'exagère.

Sa *Lettre-Préface* ne parle que des difficultés qui s'opposent à ma doctrine ; ce n'est pas assez pour en bien juger, il en faut comprendre aussi la raison d'être, bonne ou mauvaise.

Mon point de départ est dans la morale. Considérant la vérité morale comme évidente par elle-même, je cherche librement, mais non sans raison suffisante, une philosophie première, une explication du monde telle qu'elle rende compte des faits moraux en conservant la suprématie de l'idée morale. L'anthropomorphisme naïf de M. Astié et de M. Garreau, médecin des hôpitaux militaires à la Rochelle, ne satisfait plus ma pensée, et j'ai dit pourquoi. La coexistence dans l'homme d'une liberté limitée et d'une nature déterminée n'est possible que par son imperfection, on pourrait aller jusqu'à dire qu'elle implique un être corporel. En Dieu, l'être infini, l'être absolu, cette coexistence est inadmissible. Si l'on pose, avec Spinoza, que Dieu est tel qu'il est, sans cause, éternellement et nécessairement, eh bien ! alors, il faut suivre Spinoza jusqu'au bout, il faut avec Spinoza statuer la nécessité universelle et prononcer la négation de l'ordre moral.

Dans la question qui nous occupe, il n'y a pas de milieu possible entre le spinosisme et la philosophie de la liberté. En effet, si Dieu a une nature, cette nature est nécessairement la perfection : il ne saurait être question pour lui comme pour nous de réagir contre sa nature, il la suit nécessairement, absolument. Etant naturellement parfait, il est nécessairement tout ce qu'il est. Ses actes, ses créations, s'il peut être question encore d'actes et de créations, sont un résultat nécessaire de sa nature. Etant nécessairement tout ce qu'il est, il fait nécessairement tout ce qu'il fait. Mais dans ce cas, nous-mêmes, effets d'une activité nécessaire, nous ne saurions être libres, j'entends libres de réaliser ou de ne pas réaliser telle possibilité donnée. En effet, il ne s'entendrait nullement que la parfaite détermination de l'acte créateur aboutît à l'indétermination de la créature. Si Dieu est nécessairement ce qu'il est, il fait nécessairement ce qu'il fait, le monde est nécessairement tel que Dieu l'a fait, et l'ordre moral, qui suppose la liberté, est et demeure une chimère. Pour échapper à cette conséquence, il faut plonger dans l'anthropomorphisme, c'est-à-dire attribuer imparfaitement à Dieu les qualités qu'on lui confère, les affirmer et les nier tout ensemble, en un mot statuer en lui

le fini, l'imparfait, la contradiction. Un tel Dieu ne saurait être l'absolu, la cause première; il faut, avec M. Ménard, avec M. Renouvier (*Essais de critique générale*), dont mon critique s'autorise, n'admettre que des Dieux finis, des Dieux multiples, des Dieux créatures, créatures du néant.

Nous cherchons donc, en évitant cet écueil, un point de vue compatible avec l'ordre moral et par conséquent avec la liberté humaine. La légitimité de cette tentative nous est garantie par l'autorité de la conscience, qui atteste la suprématie de l'ordre moral. Partant de l'idée que l'homme du moins n'est pas *sine causa*, nous ne saurions voir en lui que la libre création d'un Dieu libre, puisqu'il est libre lui-même, d'un Dieu parfait, puisqu'il trouve en lui l'idée et la loi de la perfection. Nous cherchons en Dieu la raison de cette perfection idéale qui est l'ordre d'amour, et nous disons avec le Théologien : « Dieu est amour. » Nous adorons en Dieu l'excellence morale.

Mais voici ce que M. le professeur Astié ne peut pas comprendre, quoique son confrère M. Fouillée semble l'avoir compris, puisqu'il le répète¹ : une qualité morale, pour être vraiment morale, ne peut être qu'acquise et revêtue, elle ne saurait être qu'une habitude, un acte de la liberté, non l'expression d'une nécessité naturelle. Si je suis obligé de vous faire du bien par ma nature, vous ne m'en devez aucune reconnaissance, puisque je ne peux pas faire autrement ; ma bienveillance descend au rang des forces de la nature. Il n'y a d'amour que celui qui se fait lui-même ; l'amour de nature, la bonté de nature ne seraient ni l'amour ni la bonté véritables. L'amour ne peut être qu'un acte, ou, pour bannir toute équivoque, une action, une détermination de la volonté. Et la virtualité constante, l'antécédent de ce vouloir ne saurait être qu'une volonté absolument indéterminée, une pure liberté d'indifférence. Celui qui aime (absolument) ne peut y être porté par aucune raison *inhérente à sa nature*, car un tel motif serait un besoin, et celui qui dans son amour cède au besoin

¹ *La liberté et le déterminisme*, Paris 1872. Voyez *Revue chrétienne*, numéro d'octobre 1873 et suivants.

s'aime au fond lui-même, c'est-à-dire qu'il n'aime pas; l'objet aimé n'est plus qu'un moyen, tandis que dans l'amour véritable il est un but; aimer, c'est vouloir l'être aimé pour lui-même. Ainsi l'amour suppose avant lui la liberté. L'amour parfait est la liberté absolue se manifestant comme telle par un acte dont elle seule est capable.

Voilà, monsieur, le résumé succinct des considérations qui m'ont porté à statuer au point de départ la liberté absolue, que je déclare moi-même incompréhensible. Pour que sa réfutation fût effective, M. Astié devait tout au moins viser cette série d'idées que j'ai constamment mise en saillie. Il semble au contraire fermer les yeux pour ne pas l'apercevoir. Je le prouverai.

Dans le point de vue que je viens d'esquisser, il est incontestable que le rapport de la liberté formelle et de l'amour peut être compris comme celui de l'essence et de l'existence, et rangé sous la catégorie de la puissance et de l'acte. Mais la puissance dont il s'agit est une puissance active et par conséquent actuelle; son énergie est un vouloir, une action véritable. Si vouloir est un procès, y aurait-il lieu de le décrire, et l'ai-je décrit? Il me semble que je ne l'ai point fait et que je ne devais point le faire. Je ne saurais nullement le connaître; ma propre méthode ne va point jusque-là, et, par la nature des choses, aucune autre méthode n'y saurait atteindre. Mon point de départ et la justification de mon procédé appartiennent à l'ordre moral; la doctrine de la liberté absolue n'affirme en réalité qu'une chose: c'est que les perfections divines sont des perfections morales, c'est que l'amour est l'amour, c'est-à-dire un fait et non pas une essence, tandis que l'essence divine reste un mystère insondable. Mais, en suivant la méthode ontologique, au sujet de laquelle j'ai pris des réserves qu'on n'a pas pu tout à fait ignorer, en partant des idées d'être et de cause, en pressant le *causa sui*, encore n'aurais-je point à décrire la façon dont Dieu devient Dieu. L'analyse d'un tel procès est impossible, précisément parce qu'il a pour antécédent la liberté absolue. Nous savons que Dieu se fait, parce que l'expérience nous instruit de son existence et qu'il ne saurait exister sans se faire,

les deux termes étant synonymes. Nous savons cela, mais nous ne savons rien, nous ne voulons rien savoir de plus.

Telles sont mes déclarations actuelles. Le lecteur qui s'intéresse à ces matières est prié de vouloir bien les comparer au premier volume de la *Philosophie de la liberté*.

Ai-je décrit ce procès ou ne l'ai-je pas décrit dans l'ouvrage examiné ? Devais-je le faire ou ne devais-je pas le faire ? Ce sont là deux questions distinctes, dont la combinaison fait surgir quatre alternatives.

Mon sentiment personnel est que je n'ai pas décrit le procès absolu, parce que je n'avais point à le décrire. L'avis de mon honorable contradicteur me paraît difficile à démêler au milieu de ses allégations multipliées. Permettez-moi de les reproduire textuellement :

1° « *M. Secrétan se défend de l'obligation de parcourir la distance qui sépare l'être de l'essence, mais il est forcé (par l'argumentation du critique) d'admettre l'idée du procès divin au moyen duquel l'absolu se fera personne.* » (Pag. 348.)

2° « *Qu'on nous montre donc comment Dieu¹ passe de la puissance à l'acte, de l'antécédent, la puissance ou l'absolue liberté, à l'activité et à la personnalité... 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.* » (Pag. 349.)

3° « *M. Secrétan ne nous a pas fait franchir ce pas délicat qui sépare l'absolu négatif du Dieu vrai, actuel et personnel.* » (Pag. 358.)

4° « *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.* » (Pag. 351.)

5° « *Nous accordons qu'on se refuse à dire a priori comment*

¹ Dieu ?

tout a dû sortir de l'absolue liberté ; mais nous désirons savoir comment tout est sorti *a posteriori* de la liberté absolue ; il ne suffit pas de se dire dispensé de donner une réponse sous le prétexte que l'absolue liberté est elle-même inexplicable. » (Pag. 358.)

De tous ces passages, il ressort que je n'ai pas décrit le procès, que je m'y suis refusé, quoiqu'en bonne logique j'y fusse tenu. Mais voici tout aussitôt des textes qui tranchent étrangement sur ceux de la première série .

6° « Il nous semblait qu'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. » (Pag. 359.)

7° « *Nous venons de le voir suffisamment, M. Secrétan prétend nous apprendre* comment Dieu s'est fait lui-même, en partant de la simple volition¹, l'unique essence universelle. » (Pag. 372.)

8° « *N'aurait-il pas été sage de renoncer à nous dire comment Dieu doit être fait*, comment il a passé de l'antécédent au conséquent ? En vérité, *cette analyse transcendantale paraît singulièrement déplacée*, lorsqu'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.* » (Pag. 394.)

Des quatre alternatives possibles il en est deux défavorables, qui semblent à la vérité s'exclure ; la *Lettre-Préface* les embrasse toutes les deux avec une égale ardeur. A teneur des cinq premiers passages, nous n'avons pas décrit le procès, nous n'avons pas fait connaître Dieu en lui-même, et cependant nous aurions dû le faire. Suivant les trois derniers, en revanche, nous avons fait tout cela, tandis que nous aurions dû nous en abstenir. Je ne demande pas, monsieur le directeur, si le procédé ne trahit pas quelque préoccupation. Il me semble que je me suis suffisamment expliqué sur la question en elle-même

¹ Volition ?

pour satisfaire à votre désir. Je n'ai plus à relever que deux ou trois détails.

Et d'abord l'éternelle objection de l'arbitraire : « Ce qui est bien aujourd'hui pourra être mal demain. » (377.) Nous ne pouvons pas empêcher cette conclusion de se produire, mais elle ne nous touche pas. Elle ne vaudrait que si nous établissions la liberté d'indifférence comme l'expression définitive de l'absolu dans un sens dogmatique, lequel supposerait que nous nous en attribuons l'intuition. Il n'en est rien : le sens de cette doctrine est simplement de comprendre Dieu comme une personnalité morale. Le sens est que l'amour dont Dieu nous aime est un véritable amour, c'est-à-dire un fait de volonté et non pas l'effet d'une nécessité naturelle, parce que s'il était nature il ne pourrait plus nous inspirer aucune reconnaissance, et ne serait plus amour. Ainsi l'amour qui fait de l'absolu Dieu, notre Dieu, cet amour est un fait, par delà lequel il n'y a rien à chercher, parce qu'on n'y trouve que l'insondable, l'indéfinissable. Notre fondement n'est pas la nécessité de la pensée, notre fondement est la foi. L'immutabilité des lois morales et des lois naturelles est une croyance, dont l'objet véritable est la fidélité de Dieu. Tel est le vrai sens, l'unique portée du soi-disant paradoxe où la banalité vient se heurter. Nous sommes certains de l'immutabilité des lois du monde, parce que toute théorie et toute pratique sont à ce prix. Mais si l'on demande sur quoi se fonde cette certitude, nous répondrons : elle ne se fonde pas sur la nécessité des choses, elle se fonde sur le fait que la volonté qui donne des lois au monde est la volonté de Dieu. M. Astié ne fait pas bien d'alléguer à l'appui de l'arbitraire absolu qu'il nous impute le passage où il est dit : « La volonté qui a produit le monde, c'est la volonté de l'être absolument libre d'exister dans la forme d'absolue liberté. » En effet, si l'indifférence, si l'arbitraire est la virtualité, la puissance, comme notre auteur l'a si souvent répété, ce ne peut pas être l'existence et l'acte. L'absolue liberté se manifestant comme telle est l'amour. Nous l'avons dit maintes fois ; nous l'avons inscrit comme titre d'une de nos thèses, et nous avons peine

à comprendre comment, dans une discussion qui veut être aussi sérieuse, il était possible de l'oublier. Il ne s'agit point en effet d'examiner si notre thèse est juste ou non. M. le professeur Astié, citant textuellement un passage de mon livre pour établir la justesse de son interprétation générale du système, ne pouvait pas convenablement lui donner un sens qu'il devait savoir étranger à ma pensée, et je suis réduit à supposer que l'articulation principale de tout le système lui a complètement échappé. Résumons donc le système en un mot :

La pure essence, c'est l'infini des possibles, la liberté indéterminée, *le minimum*, le non-être, source de tout être.

L'acte, l'existence, la liberté déterminée en tant que liberté, c'est l'amour, *le maximum*, la perfection effective.

Le passage de la puissance à l'acte est un vouloir.

Comment ce vouloir se produit-il ? — Je l'ignore, et je ne sais pas même au juste ce que la question signifie.

Pourquoi la pure liberté veut-elle se réaliser ? — Je n'entreprendrai point de le dire.

Qu'est-ce que la pure liberté avant tout acte ? — Je ne me flatte point de l'entendre, mais je suis obligé de la statuer au point de départ pour que l'amour puisse trouver place dans ma pensée, c'est-à-dire que Dieu soit Dieu. En tout cas, il n'est pas permis, en discutant cette série d'idées, d'identifier la liberté d'indifférence avec la liberté se manifestant comme telle.

Une semblable négligence, un pareil oubli de la doctrine fondamentale affecte la discussion de l'honorable « justicier » sur les *motifs*. Il cite la phrase suivante : « Un motif inhérent à l'être absolu serait un motif absolu qui déterminerait l'action d'une manière irrésistible, ainsi la liberté s'évanouirait. » Et il en conclut : « Ainsi l'absolu n'a pas, ne peut pas avoir de motif ni pour sortir de son indétermination, ni pour en sortir d'une manière plutôt que d'une autre. » Je dis bien, et le justicier répète bien qu'une volonté sans motif serait aveugle, et se confondrait avec le hasard, qui n'est qu'un nom de notre ignorance ; je dis bien, de la façon la plus formelle, que l'activité créatrice n'est pas sans motif ; le justicier n'en persiste pas

moins à confondre l'absence d'un motif inhérent à la nature de l'être avec l'absence de tout motif quelconque. Et cependant lui-même vise plus loin la distinction qui nous importe, en citant un passage de M. P. Garreau¹ : « La volonté de créer comprend son motif en elle-même, c'est la charité, c'est l'amour. » Le motif de la création consiste dans la considération de la créature possible, ce n'est pas un motif relatif à Dieu lui-même, un motif inhérent à sa nature, parce que l'amour ne saurait être une nature, ainsi que nous l'avons déjà dit. L'identification de la *Lettre-Préface* était donc précipitée et le procédé de discussion peu surveillé.

De même j'ai dit : « Lorsque nous savons *ce qui rend Dieu incompréhensible*, nous l'avons compris. Le censeur poursuit : « Toute l'intelligence que nous pouvons avoir de lui consisterait à *reconnaître qu'il est incompréhensible*. » — Mais non ; *reconnaître qu'il est incompréhensible* ou *savoir ce qui le rend tel*, n'est pas du tout la même chose, et « le bon sens de l'âme la plus simple » pourrait s'en aviser, ce nous semble, à moins d'une rare distraction.

Un malentendu plane encore sur toute la discussion relative aux attributs divins. J'ai écrit : « 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 divin caractère*. Il en est de même des attributs moraux, *considérés comme appartenant à l'essence divine*. » Mon savant critique ne tient aucun compte des réserves soulignées, qui sont cependant capitales, décisives, et qui fixent seules le sens de ma doctrine. Il présente la chose comme si je prétendais retrouver dans la notion de la liberté pure tous les attributs divins, tels que l'ancienne théologie les a définis, ce qui est à cent lieues de la vérité. Si notre adversaire n'avait pas commis cette méprise, il n'aurait pas écrit sa note 2 de la page 388. Il n'aurait pas dit que l'idée de subordonner la prescience à la liberté divine, l'affirmation que Dieu ne sait que ce qu'il veut savoir ; est « un bloc erratique, » dans la *Philoso-*

¹ Pag. 873.

phie de la liberté, mieux encore, « un germe qui, s'il s'épanouissait, ferait voler le système en éclats. » Si l'on daignait creuser, on trouverait, je crois, que ce soi-disant erratique est bel et bien de la roche en place, et que, loin de menacer le système, il sort au contraire des entrailles du système.

Cet exemple nous montre jusqu'où l'on peut arriver lorsqu'on commence à lire avec prévention. Après un échantillon pareil, on ne s'étonnera plus que votre collaborateur me tienne, lui aussi, pour un partisan de la dogmatique du réveil, que j'ai prise *in extremis*, dit-il, pour en faire l'apologie (pag. 385), « jusqu'aux exagérations de l'orthodoxie la plus outrée et la moins authentique. » (Pag. 386.)

Si l'on veut l'entendre ainsi, mon cher collègue, je n'ai garde de réclamer davantage. Tout mon regret, c'est que, se bornant exclusivement à l'examen de mon premier volume, M. le professeur Astié n'ait pas articulé plus précisément les exagérations orthodoxes dont il m'accuse. C'eût été l'occasion pour les lecteurs de la *Revue* de s'initier en quelque mesure aux sentiments de M. Astié lui-même.

Pardonnez-moi les longueurs que vous avez provoquées, faites excuser au public l'apologie personnelle que vous avez demandée, et croyez-moi

Votre tout dévoué

CH. SECRÉTAN.
