

Zeitschrift:	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	33 (1900)
Artikel:	Charles Secrétan et la philosophie kantienne [suite]
Autor:	Duproix, Joseph
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-379684

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: 06.02.2026

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

CHARLES SECRÉTAN ET LA PHILOSOPHIE KANTIENNE¹

PAR

JOSEPH DUPROIX

III

En démontrant la nécessité de recourir à l'expérience au seuil même de la spéculation pratique, en fondant cette nécessité sur la critique de l'intellectualisme, Charles Secrétan instaure une philosophie dont la méthode semble tout justement l'inverse de celle qu'il crut devoir employer au début de sa carrière; loin de déduire l'art de la vie « du principe de sa métaphysique, » il entrevoit la nécessité de demander à l'observation du donné un objet pour la loi morale, en même temps que la légitimation de la liberté nécessitée par l'impératif; loin de faire sortir les volontés individuelles de la substance divine, il commence par l'analyse de notre être psychique et découvre dans la volonté sa substance propre, jugeant avec raison, que la notion de la personnalité qui en découle constitue une présomption très forte en faveur de la réalité de l'obligation, car il semble à priori qu'il doit exister une relation très étroite entre les notions d'obligation ou de liberté, d'une part, et celle qu'on doit se faire d'autre part, d'un individu dont l'essence est vo-

¹ Voir le numéro de janvier 1900. Je prie le lecteur de remarquer que, dans la première partie de mon étude, j'ai, par suite d'un *lapsus calami* initial, désigné sous le titre de *Fondement de la morale*, l'ouvrage que Secrétan a en réalité intitulé le *Principe de la morale*. J'ai réparé cette erreur dans le présent article.

lonté, c'est-à-dire, *tendance à l'action*. N'a-t-il pas essayé, d'ailleurs, dans les *Inférences métaphysiques* du *Principe de la morale*, de s'élever de la conception d'une création où les êtres sont des volontés qui se différencient depuis la force brute jusqu'à la volonté intelligente et douée de raison, à la puissance créatrice, qu'il conçoit à l'image des créatures ? Il convient donc d'envisager sa méthode philosophique sous le mode inductif, et de ne voir dans la doctrine de « la consubstantialité du créateur et de la créature » comme dans celle de « l'unité substantielle des êtres » que des inférences métaphysiques dont l'originalité consiste en ceci, qu'elles ont leur point de départ dans l'expérience que le penseur a organisée en vue de découvrir une matière au principe de l'obligation, — que Kant lui semblait avoir laissé dans l'abstraction, le condamnant, à cause même du mépris qu'il manifestait pour l'incompréhensible réalité, à une inévitable stérilité.

En exposant les idées que je considère comme l'origine de son système ésotérique, j'ai déjà justifié dans une certaine mesure ce point de vue. L'étude des notions que l'observation des faits humains a fournies à Secrétan comme matière de la loi formelle du devoir, la mise en évidence de l'effort qu'il a tenté en vue de démontrer dans le réel la possibilité de la liberté, en confirmeront l'exactitude, en même temps qu'elles feront saillir la physionomie propre de son éthique, qui, au contraire de la morale kantienne, toute abstraite et individuelle, est au premier chef, réelle et sociale. Ce sera en même temps l'occasion de montrer en quel sens Secrétan a entendu « l'unité substantielle des êtres créés » qu'il n'admet pas à priori comme un dogme métaphysique, mais que lui a révélée l'étude même des conditions réelles de la vie physique et psychique de l'individu.

* * *

A ne consulter que la seule raison, on arrive à ce principe exclusivement formel : « Nous sommes obligés de réaliser notre être ; la liberté est indispensable à cette réalisation. » L'observation des faits peut seule nous apprendre quelle est notre

nature, et si elle est capable de liberté ; l'obligation morale entraîne donc avec elle, comme nous l'avons déjà dit, celle de consulter l'expérience, pour trouver une matière à la forme du devoir, pour communiquer au principe de la morale la vertu agissante qui fait défaut à sa formule abstraite. Mais le résultat de cette démarche n'est pas dès l'abord incertain. Secrétan est assuré d'avance qu'elle ne sera pas vaine, car il est impossible à priori que le *donné* nous révèle une *nature* incapable de s'adapter à la loi morale. La certitude qu'entraîne avec elle la conscience de l'obligation garantit les suites de l'expérience dont elle se trouve être en quelque sorte le principe directeur.

La volonté qui constitue l'essence de notre être psychique est unie à un organisme qui fait lui-même partie d'un ensemble d'organismes dont la similitude qu'ils présentent avec le nôtre permet d'inférer qu'ils sont eux-mêmes des véhicules de volontés semblables à la nôtre. Aucun d'eux ne possède une existence indépendante ; ils ne se sont pas donné la vie, ils l'ont reçue de leurs ascendants : leur génération semble même soumise à une force brutale qui produirait, sous forme d'organismes individuels, les organes d'un être plus vaste dont elle serait l'âme, car la puissance invisible qui engendre les individus ne saurait appartenir au père ou à la mère puisque, continuant à vivre indépendamment, ils ne prolongent pas leur existence propre dans celle de leurs descendants. « Cette force bornée, imparfaite, qui s'individualise ou qui fait naître les individus, est ce qu'on désigne précisément sous le nom de nature¹. » Elle échappe complètement, semble-t-il, à notre volonté, comme le prouve ce fait étrange, que les individus sont soumis à des infirmités générales à leur espèce, et que ces infirmités varient avec les époques, se transformant suivant des lois uniformes. Notre vie prend racine dans la vie collective dont nous sommes des manifestations particulières. « La faculté génératrice commune à tous les individus de la collectivité dont nous faisons partie en manifeste l'unité comme elle en cir-

¹ *Philosophie de la Liberté*, 1^{re} Ed. t. II, p. 216.

conscrit l'idée. Par les lois de la reproduction, la réalité des êtres génériques, l'unité substantielle des espèces devient une vérité d'expérience, et c'est en se fondant sur cette certitude expérimentale de l'unité des espèces, que la pensée est conduite à attribuer au genre, à la classe, au règne, enfin à toute la nature vivante, une unité analogue quoique moins déterminée¹. »

L'examen de notre vie psychique semble fournir un résultat semblable. Elle est unie à celle de nos semblables par les liens d'une indissoluble solidarité. A ce point de vue encore, nous sommes loin de pouvoir nous considérer comme un tout distinct. La croyance à l'indépendance des membres de l'humanité dans le monde intellectuel ne saurait être que l'indice d'une naïveté béate. L'étude des origines du langage, l'organe par excellence de la vie de l'esprit, le prouve surabondamment. Il ne saurait avoir été inventé par des êtres ignorant tout moyen de se communiquer leurs états intérieurs; la communication par signes rationnels est une tendance innée au genre humain. « Il faut se représenter nos premiers parents en possession du langage. Mais ils ne le possédaient pas assurément comme un don fortuit, étranger à leur nature et postérieur à leur création; ils le possédaient par le fait de leur création, comme leur essence et leur nature². » S'il en est ainsi, le langage étant une condition essentielle du développement de la raison discursive, il faut admettre que la volonté individuelle consciente de soi ne peut, sans le secours de l'espèce auquel elle l'emprunte, s'élever dans la région supérieure de l'esprit, puisque l'instrument par excellence de la pensée est un attribut de l'espèce.

Un examen approfondi du mystère de la formation de notre être spirituel ne saurait qu'affermir cette présomption. Il est, dans le temps, la résultante de la série indéfinie de nos ascendants. Dans l'espace il paraît à peine se dégager de l'influence ambiante des idées ou des préjugés de notre génération.

Nous sommes solidaires de ceux qui nous ont précédés dans

¹ Ibidem, p. 216-217.

² Ibidem. t. II, p. 217.

le temps. Notre caractère ne résulte qu'en une bien faible mesure de nos efforts personnels. Quel que soit à ce sujet le préjugé du sens commun, il faut accorder que nous semblons à peine émerger de la lignée humaine. Notre tempérament semble une prolongation de celui de nos ascendants. Tel est irascible et ne parvient pas, quoi qu'il en ait, à maîtriser sa nature; certainement cette tendance existait chez quelque individualité de son ascendance dont les tares pèsent de tout leur poids sur la sienne. Il les a reçues comme un héritage qu'il lui était impossible de refuser, parce qu'il lui fut en quelque sorte imposé avec la vie. Les qualités qui lui facilitent l'existence sont, au même titre que les défauts qui la lui compliquent, le résultat des efforts accumulés de ses ancêtres connus et inconnus. Nous sommes nés avec des dispositions très marquées pour tels vices ou pour telles vertus, pour telle carrière ou pour telle profession, avec des germes de génie ou de bêtise, patrimoine obligatoire que nos efforts ne semblent pas accroître ou modifier de façon très sensible. Il ne servirait à rien d'alléguer que souvent un fils diffère totalement de son père; l'hérédité morale, comme l'hérédité physique semble parfois sauter une génération, quelquefois plusieurs; son influence subsiste toujours. La psychologie expérimentale, dont le domaine s'accroît de jour en jour, a fait ressortir de façon éclatante l'action de la solidarité dans le temps, dont Secrétan signala l'importance au début de ses méditations philosophiques en des termes qui pouvaient alors passer aux yeux du vulgaire pour rêveries de métaphysicien ou de poète, mais qui ont reçu aujourd'hui la confirmation des faits.

Solidaires de nos ancêtres dans le temps, nous le sommes aussi dans l'espace des membres de notre génération, et de façon plus frappante encore. Ne sommes-nous pas façonnés par notre milieu? Le cercle de nos connaissances, la cité où nous vivons, le pays qui nous est une patrie ne nous marquent-ils pas d'une empreinte ineffaçable? au point qu'il nous devient bien difficile de nous affranchir des façons de penser de notre race ou du parti dans lequel nous nous trouvons enrôlés. Est-il téméraire d'avancer que dans la plupart des cas, les pensées d'un homme

sont les préjugés de sa race, de sa génération, de sa cité, de la société dans laquelle il vit, de sa famille ? Oserait-on opposer à cette constatation le nombre infime de ceux qui, à force d'efforts ou de virtuosité, arrivent à dépasser le commun niveau ? Dans quelle mesure même ceux-ci y arrivent-ils ? S'ils sont perspicaces, ils pourraient dire que la somme des éléments étrangers dont est fait leur être subconscient, l'emporte sur celle de leurs acquisitions personnelles.

A quelque point de vue qu'on l'envisage, l'être humain paraît donc impuissant à briser les liens qui l'enchaînent à la collectivité. Cette pensée s'était imposée de bonne heure à l'esprit de Charles Secrétan qui se plaisait à l'exposer souvent en un langage vigoureux, au travers duquel on ressent en quelque sorte le frisson d'un homme que la découverte de la solidarité a rempli tout à la fois d'admiration et d'effroi. Elle est effrayante à la vérité, car il semble qu'elle entraîne avec elle le naufrage de notre personnalité ; mais elle ne peut manquer d'autre part d'exciter l'admiration, si on la considère sous son jour lumineux, si, avec le philosophe, on en sait observer les bienfaisants résultats.

Si la collectivité semble d'abord absorber l'individu au point que celui-ci paraît s'anéantir en son sein ; si elle semble l'en-serrer jusqu'à étouffer sa personnalité, dans le cercle infranchissable de la solidarité physique et psychique, on remarquera d'autre part qu'à l'attraction exercée sur lui par l'humanité correspond dans l'homme une impulsion naturelle qui le pousse vers elle et se traduit au dehors par la manifestation de sentiments caractéristiques, dont la nature semble indiquer que l'individu éprouve pour l'espèce un penchant spontané. Ce phénomène moral domine tous les autres par sa généralité ; il est connu sous le nom de *sympathie*. Secrétan y voit l'adhésion de l'être isolé à l'empire de la collectivité, car, les nécessités extérieures ne sauraient à elles seules expliquer l'instinct de sociabilité qu'Aristote signalait déjà lorsqu'il définissait l'homme un $\zeta\omega\alpha\pi\omega\tau\iota\kappa\alpha\omega\alpha$. Il a sa racine au plus profond de l'âme humaine, dans une attirance spontanée de l'homme vers

l'homme, dans le besoin intime qu'il éprouve de communier avec ses semblables dans une même idée, dans un même sentiment, dans une même aspiration. Seul il permet de comprendre que des êtres puissent en quelque sorte savourer la joie de leurs proches, s'abîmer dans leurs douleurs ou penser leurs pensées, s'absorber en autrui dans la communion suprême qu'est l'amour. Les faits abondent qui signalent l'œuvre de la sympathie du haut en bas de l'échelle des êtres; ils s'étagent graduellement depuis le dévoûment que semblent manifester les animaux à l'égard de leur progéniture, depuis le phénomène si curieux de la meute hurlante sur la trace du cerf qu'elle va forcer, jusqu'au sacrifice conscient que des hommes font journallement de leur existence au salut d'autres hommes, jusqu'aux passions subites qui s'emparent violemment des foules subjuguées par l'idée généreuse qu'un orateur puissant a jetée au milieu d'elles et qui devient comme le centre de polarisation de toutes les énergies individuelles qui les composent. L'histoire des grands mouvements de pensée dont les uns aboutissent aux croisades, les autres à l'enthousiasme suscité par Jeanne d'Arc ou la Révolution française, les réveils religieux, les ères de persécution, témoignent assez de la puissance qu'exerce la sympathie au sein des masses. Sous son influence, il semblerait que la solidarité, au lieu de se manifester exclusivement sous une forme restrictive de l'individualité, soit acceptée par celle-ci et voulue d'elle. On la dirait enfantée par le besoin de sympathie qui, caractéristique de tout être humain, engendre dans quelques âmes d'élite l'amour désintéressé avec l'oubli complet de leur existence propre dans celle des âmes sœurs. La vie humaine sort de l'effroyable nuit où paraissait la précipiter l'hérédité fatale. Elle se colore sous les feux d'une aube avec laquelle apparaît l'espoir d'une vie morale; l'univers entier se trouve illuminé de ces lueurs nouvelles, car désormais toutes ses parties, les infimes avec les grandioses, semblent sympathiser dans un même effort et travailler à l'enfantement d'une libre humanité. Sous la bienfaisante excitation de la sympathie, nous voyons les choses de ce monde influer les unes sur les autres, soutenir les unes avec les autres des rapports de causa-

lité. « Nous ne connaissons que la plus faible partie de ces rapports ; mais ils s'étendent à tout, la raison nous oblige à l'affirmer. Les mers, les montagnes, la distance du pôle font les climats et les mœurs des hommes ; les hommes à leur tour diguent les mers, percent les montagnes et changent les climats. Ils détruisent les races des animaux et des végétaux pour leur en substituer d'autres. En un mot, l'homme agit sur la nature, comme la nature agit sur l'homme. L'influence de la nature sur l'humanité n'est pas bornée à notre globe ; elle n'a pas de limites matérielles. Notre vie de chaque instant, toute l'histoire de notre race sont réglées par le mouvement de la terre, qui obéit à l'attraction du soleil, déterminé lui-même dans sa marche et dans tout son être par des astres ignorés, compagnons de son existence. Les rayons de l'étoile la plus lointaine, éteinte peut-être depuis des milliers d'années, éclairent le chemin du voyageur et portent dans son âme de douces ou de graves pensées¹. »

Solidarité et sympathie sont donc les deux grands faits que révèle l'observation de la Nature dont fait partie le sujet moral. Ils s'imposent avec une telle évidence comme caractéristiques de notre existence, que Secrétan leur demande la matière dont il veut féconder la forme rationnelle du devoir. La raison formule à priori le commandement: *Tu dois te réaliser*. L'expérience ajoute: *Comme membre du tout dont tu es solidaire et conformément à l'universelle sympathie* qui est la loi du monde spirituel au même titre que la gravitation est celle de l'univers. En dernière analyse, le principe de la morale sera celui-ci: « *Tout homme doit vouloir la réalisation de son être en vue du tout dont il fait partie*. » Tel est le terme auquel aboutit la méthode mixte dont j'ai déterminé l'esprit dans la première partie de cette étude.

* * *

C'est aussi le point où l'on attend le philosophe de la liberté pour ruiner son système en objectant que les Stoïciens et Spinoza lui-même n'auraient rien objecté à cette formule. La

¹ Ibidem t. II, p. 4

vertu suprême ne consiste-t-elle pas justement aux yeux du stoïcien à se vouloir tel que la nature nous a fait, c'est à dire à ne se point vouloir du tout, à s'harmoniser avec les choses comme l'olive mûre se détache du rameau qui la porte et s'égare sans résistance parmi les mottes du sillon qui la reçoit? Spinoza ne voyait-il pas la bénédiction suprême dans une adaptation résignée de l'homme à l'ordre établi de toute éternité? Secrétan, dira-t-on, prétend-il présenter cette solution comme une adaptation parfaite de l'impératif à priori avec la matière expérimentale? Mais il saute aux yeux que la liberté postulée par l'obligation ne se concilie ici qu'à la condition de disparaître et que l'expérience fait éclater les cadres où l'on prétendait la faire entrer sans effort. La morale proposée se ramène à ce principe: « Vouloir sa nature. » Or cela ne s'entend point, car il résulte de ce qui précède qu'on nous invite tout simplement à prendre conscience de notre nature pour nous laisser diriger sciemment par les lois qui la constituent et régissent les êtres créés malgré eux. Il faudra dire avec Socrate *Kακός οὐδεὶς ἔχων*; la morale grecque de la *nature* est restaurée. Prononcer ici le mot d'*obligation* ne saurait être que le fait d'un naïf. L'expérience loin de découvrir à Secrétan un objet à la loi morale semble au contraire la ruiner; il n'y a plus, à moins que l'on n'ait recours à l'interprétation symbolique des mots, d'éthique au sens chrétien et kantien. Le débat demeure ouvert entre Kant et les partisans des morales naturelles ou matérielles; la formule de Secrétan paraît relever de ces dernières.

Il faut même aller plus loin. Il n'y a plus de sujet moral, parce que l'individualité disparaît dans l'espèce, l'espèce dans l'univers. La sympathie n'est en somme que la solidarité substantielle vue de l'extérieur. Si la girouette savait qu'elle tourne elle croirait qu'elle tourne en vertu d'une tendance qui lui appartient en propre. Nous croyons vouloir l'humanité parce que nous avons conscience du mouvement qui nous entraîne avec elle. Les choses resteraient en l'état malgré la disparition de la conscience qui cause notre illusion. A priori Secrétan affirme notre individualité en affirmant l'obligation et la liberté qui en est la condition. Mais la prétendue expérience sur laquelle il

se fonde l'amène à constater que notre nature physique et morale dépend de la *nature* sous sa double forme de loi génératrice de la vie et de loi du développement psychique. L'espèce seule est réelle. Cela même est douteux car elle paraît s'abîmer à son tour dans l'universelle substance qui serait la volonté créatrice.

Ces objections sont fortes. L'auteur du « *Principe de la morale* » si avisé d'ordinaire, dont le regard avait scruté tous les problèmes et s'était arrêté devant tous les systèmes, aurait-il négligé cette difficulté? L'étude qu'il publia en 1841 dans le *Semeur* à propos d'un livre de Pierre Leroux sur l'*humanité, son principe, son avenir*, ou celle qu'inséra en 1850 la *Revue de théologie* de Strasbourg sur l'*humanité et l'individu* démontrent à elles seules le contraire. Semblant prévoir la critique, il examinait avec soin les rapports que l'espèce soutient dans la réalité avec l'individu, en soumettait les notions à une analyse serrée où les thèses du réalisme et du nominalisme étaient soigneusement passées en revue. C'est sur ce point qu'il convient maintenant de porter notre attention afin d'apprendre si réellement la tentative de Ch. Secrétan fut vaine, s'il n'a pas réussi à constituer en face de la morale kantienne une éthique dont le principe reposerait sur la synthèse des méthodes des moralistes rationalistes et matérialistes.

IV

« La question des rapports entre l'espèce et l'individu, entre le général et le particulier domine toutes les autres. Il n'en est aucune que l'on ne puisse en quelque manière ramener à celle-là, aucune du moins, dont il soit raisonnable d'espérer une solution complète avant que ce problème fondamental ait été résolu¹. »

La solution offerte par le nominalisme faciliterait singuliè-

¹ *Revue de théologie* de Strasbourg 1850. — *Recherches de la méthode* p. 263-264. — Secrétan a souvent traité la question. Déjà elle remplissait le tome second de *La philosophie et la liberté*. Elle occupe une place importante dans les *Recherches de la méthode*. Dans le *Principe de la morale*, toute la discussion sur les rapports de la forme et de la matière du devoir porte sur ce point. Il a résumé sa pensée dans un article de la *Revue de théologie* de Strasbourg publié dans la suite

ment l'accord de la forme et de l'objet de la morale. Si le vocable *espèce* ne correspond à rien de réel, s'il n'est qu'un simple *flatus vocis* destiné à simplifier les opérations de la pensée, il ne faut voir dans le mot *solidarité* qu'un signe destiné à exprimer les rapports que soutiennent extérieurement entre eux les unités d'une collection. Dans cette hypothèse, ces rapports loin d'être imposés du dehors aux unités composantes en vertu de la loi de l'espèce, peuvent très facilement se concevoir comme le résultat des activités individuelles librement déployées dans une direction commune. Les données de l'expérience que nous avons envisagées tout à l'heure changent de sens. L'individu cesse d'être un produit de l'espèce; celle-ci devient au contraire comme le produit des efforts additionnés des individus; l'existence que ceux-ci lui confèrent ne lui appartient pas en propre. Par suite, l'obligation, pour l'individu, de se développer comme membre d'une collection n'a rien qui puisse heurter le sens commun.

Cependant Secrétan n'a pas formulé le devoir sous cette forme, mais sous celle-ci: « Je dois me réaliser comme membre d'un *tout* ; » il n'est pas ici question de collection. D'autre part, au regard de l'interprétation qu'il a donnée de l'expérience, l'individualisme auquel aboutit le nominalisme paraît insuffisant. Enfin, il heurte cette conception du philosophe dogmatique aux yeux duquel la pensée peut pénétrer le réel. Même en accordant que la notion d'espèce correspond à cette tendance essentielle à l'esprit humain qui consiste à s'élever du particulier au général, et qui se confond précisément avec la pensée, on ne saurait voir dans la généralisation un procédé de classification équivalent à une simple méthode mnémotechnique. S'il n'y avait pas dans le réel des espèces réelles, la vérité nous échapperait puisqu'il n'y aurait plus accord entre la pensée et son objet: « Nous sommes contraints d'admettre ou tout au moins intéressés à présumer que les classifications ont leur raison d'être dans la nature elle-même¹. »

comme appendice aux *Recherches de la méthode*. Nous renverrons pour les citations à ce dernier volume.

¹ *Recherches de la méthode*: De l'humanité et de l'individu.

Il reste à savoir comment il faut entendre la réalité de l'espèce. Résulterait-elle de certaines ressemblances ou affinités entre les êtres? A-t-elle une signification plus intime? « l'unité de l'espèce se confond-elle avec l'unité de l'être? Nous ne savons pas comment il serait possible de répondre à cette question à priori d'une manière universelle. Les éléments de la solution varient dans les différents règnes de la nature¹. » De là, la nécessité de rechercher dans quels rapports se trouvent l'individu et l'espèce, aux différents stades de l'existence, afin de savoir quel degré de substantialité doit être accordé à la seconde dans chaque ordre de la nature. Ne varierait-il pas dans chacun d'eux? A mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres le *vinculum substantiale* change peut-être lui-même de nature, de façon à permettre au libre arbitre de pénétrer les rapports que les individus soutiennent avec la nature.

Les *corps inorganiques* occupent le degré le plus bas de l'échelle des êtres. Simples agrégats de molécules inertes réunies par la force de cohésion qu'Aristote appelle *εξις*, ces corps sont indifférents à la forme qu'ils revêtent. Ils peuvent être sectionnés impunément sans que leur nature intime s'en trouve modifiée. Les fractions obtenues par le sectionnement reproduisent indéfiniment la nature de l'agrégat primitif, leur qualité n'étant changée à aucun degré par les variations quantitatives qu'on leur fait subir. On les désigne dans le langage courant par le mot *chose*.

A ce stade de l'être, l'individu n'existe pas, car la matière homogène dont est composée la *chose* étant divisible à l'infini, on ne saurait atteindre jamais l'unité irréductible pour laquelle ce fractionnement équivaudrait à un anéantissement. Il est vrai que les cristaux semblent constituer une sorte d'organisme indivis. Cependant le cristal lui-même est indifférent à la matière; seule la loi de cohésion qui coordonne les molécules composantes suivant un dessin particulier lui importe.

Si dans le monde inorganique l'individu n'est pas, il semble

¹ Ibidem, p. 265.

d'abord que l'espèce n'y doive pas davantage avoir de réalité. Toutefois ce terme a sa place en chimie. Peut-être y prendrait-il sa signification vraie si l'on était sûr que l'analyse chimique atteint les éléments ultimes qui composent les corps inorganiques, que les *simples* ne sont pas eux-mêmes des composés dont les caractères distinctifs seraient d'ordre quantitatif. Mais rien n'est moins certain ; les espèces chimiques ne sauraient être tenues pour les véritables espèces matérielles. Que seraient d'ailleurs dans cette hypothèse les *oxydes*, les *bases* et les *sels* qui semblent être les résultats de la synthèse de plusieurs espèces chimiques ? Ce sont là autant de difficultés qui empêchent de conclure sur la valeur de ces espèces.

Les véritables espèces matérielles ne sauraient être que les lois mécaniques qui régissent le monde inorganique. Seules elles revêtent un caractère permanent, et sont, au sein de l'infinie variété et fluidité des phénomènes, des réalités bien définies. Ce sont elles qui ordonnent la matière homogène dont les phénomènes auxquels on serait tenté de donner le nom d'*individus* ne sont que des modifications quantitatives. On est de la sorte en droit de conclure que, dans l'ordre de la *chose*, l'espèce, entendue au sens où nous venons de l'entendre, est tout, et que l'individu n'est rien. La question de leurs rapports ne saurait donc se poser. Au sein de la matière, l'homogénéité est complète, la vie est absente, avec elle la spontanéité et la liberté : « les individus sont des phénomènes, les espèces sont des lois¹. »

Avec la vie seulement apparaît l'individu, parce que la vie organise la matière de telle sorte que les éléments organisés ne sauraient être sectionnés sans que la vie disparaîsse des agrégats organisés. Dans ce domaine, la matière est toujours la même, mais la forme n'est plus indifférente ; elle est stable ; chaque élément matériel qui compose l'être occupe sa place déterminée et concourt à l'harmonie du tout, comme les moyens concourent à la réalisation d'une fin. Chaque molécule

¹ Ibidem.

s'agrège à la voisine en vue d'un organe qui lui-même s'agrège à d'autres organes en vue de l'organisme. Une finalité interne réunit tous les éléments composants dans l'harmonie d'un tout qu'on ne peut diviser sans l'anéantir, parce que chaque partie existe en vue du tout, et que, celui-ci disparu, les parties n'ont plus leur raison d'être. De là, d'ailleurs, le nom d'*individu* employé spécialement pour désigner les êtres qui composent cette seconde classe. Or, l'individualité de l'être organisé ne réside pas dans la matière qui le compose. Celle-ci n'est autre chose que l'homogène du monde inorganique au sein duquel il n'existe pas d'*individus* ; « ce n'est pas dans la matière organique continuellement renouvelée que nous allons chercher le véritable animal ou la véritable plante ; ce qui est réel dans l'être organique, sa vraie substance, c'est ce qui subsiste en lui, ce qui persiste ; et qu'est-ce qui persiste en lui sinon la loi de ses transformations, le principe invisible de sa forme et de la vie¹ ? » Ce principe, cette loi constituent l'individualité. Celle-ci a donc la même réalité que la loi des espèces chimiques ; elle est elle-même une loi qui soutient avec les agrégats qu'elle organise, un rapport analogue à celui que les lois mécaniques et la matière soutiennent entre elles dans le monde inorganique. L'unité de l'être indivis est réelle, objective comme celle des lois spécifiques qui régissent le domaine de « la chose, » car l'accroissement d'un être organisé n'est pas limité seulement par la quantité de matière assimilable, mais par la nature de la force assimilatrice. Par suite, le principe immatériel de la vie individuelle joue dans cet ordre le rôle essentiel ; la matière n'est plus que l'accident. « Dans l'*individu*, la matière devient l'attribut de la force ; l'être réel, substantiel, c'est la force individuelle². »

Indépendant vis-à-vis de la matière, l'*individu* l'est-il absolument ? L'est-il relativement à son espèce ? La substance étant ce qui existe par soi-même et n'a besoin d'aucune autre chose pour exister, peut-on admettre des substances individuelles ? A vrai dire l'*individu* paraît exister par lui-même, il est distinct

¹ *La philosophie de la liberté*, t. II, p. 214-215.

² *L'humanité et l'individu*.

des êtres qui l'entourent ; il semble bien que nous soyons en face de la pluralité qualitative que nous avons cherchée en vain dans le monde inorganique. Mais peut-on dire qu'il n'a besoin d'aucune autre chose pour exister, qu'il est substance absolument, même par rapport à son espèce ? Sa théorie de la solidarité permet d'affirmer à l'avance que Sécrétan ne le pense pas. L'espèce organique ne saurait être envisagée comme une simple collection de forces distinctes, car ses membres ne possèdent pas les moyens d'entretenir leur existence ; leur durée est limitée, tandis que la sienne est infinie. « Ce qui existe, ce qui est manifesté, ce sont donc les individus, mais ce qui subsiste, c'est l'espèce se réalisant dans les individus. Dans la sphère organique où l'individualité prend naissance, elle est la forme de l'existence, elle constitue le mode suivant lequel se manifeste la substance, la réalité permanente et véritable qui est l'espèce¹. » Il suffit, pour justifier cette assertion, de faire remarquer que l'individu n'est pas un être complet ; l'être complet, c'est le couple qui représente l'espèce en raccourci. La loi de la reproduction, qui n'est autre que la loi de l'espèce organique, domine les organismes. Cette constatation permet de conclure que, dans le monde organique, si l'individu semble constituer un tout indépendant lorsqu'on le considère dans ses rapports avec la matière dont il est le principe organisateur, il est cependant dépendant de l'espèce. Celle-ci « constitue la réalité supérieure et substantielle, l'individu ne saurait être compris qu'en elle et par elle ; il est la forme essentielle de la vie de l'espèce, à laquelle il emprunte la sienne pour la lui rendre, sans la posséder jamais comme son bien propre. Le nominalisme qui nie les réalités universelles et intelligibles, et ne voit dans l'espèce qu'une collection d'unités sensibles indépendantes, est directement réfuté dans la sphère organique, par l'observation la plus élémentaire des faits. La sphère organique est celle où la substantialité permanente de l'espèce se manifeste par l'incessante production des individus¹. »

Il importe cependant de remarquer que, tandis que, dans le

¹ Ibidem.

règne minéral, l'individu n'est rien, la loi mécanique tout, dans la sphère organique, la loi de l'espèce, tout en représentant encore l'élément permanent dont les individus ne seraient que des manifestations, est restreinte dans son action. Tandis que la loi mécanique exerce sur la matière homogène un empire absolu, la loi de la vie rencontre chez l'individu une certaine résistance que la loi mécanique ne rencontre pas dans la matière homogène qui est inerte. La loi de la vie a besoin pour s'exercer du concours des individus qui, en fait, le lui refusent souvent. Certes elle les domine, mais il existe entre elle et eux un certain antagonisme, grâce auquel les liens qui unissent ceux-ci à celle-là sont moins étroits et qui permet à l'individu d'exercer une action, si minime soit-elle, concomitante de celle qu'exerce sur lui l'espèce. Il tend de la sorte à se constituer comme une réalité indépendante. S'il n'y réussit pas absolument, on comprend cependant que l'individualisation est possible ; on présente un domaine supérieur où le rapport du particulier au général est appelé à se modifier encore, où l'expérience nous amènera à une formule plus compréhensive de la réalité, dans laquelle le facteur *liberté* sera peut-être appelé à jouer le rôle que nous lui cherchons. Faisons donc ce dernier pas, en pénétrant dans le monde de l'esprit, c'est-à-dire dans la sphère où l'individu devient une personne.

A ce troisième et dernier degré de l'être les caractères de l'animalité se compliquent d'éléments nouveaux. L'animal tout en se distinguant de l'espèce comme nous venons de le voir, en lui résistant dans une certaine mesure, ainsi que tendraient à le prouver les phénomènes tératologiques, n'a qu'une conscience obscure de son indépendance ; encore se manifeste-t-elle seulement chez les animaux supérieurs, d'une façon perceptible à nos sens. L'homme, au contraire, a une conscience claire de la loi de l'espèce à laquelle il se sent soumis. Il sait que ses organes existent en vue de certaines fonctions qui elles-mêmes ont pour fin la conservation de l'organisme vivant. Bien plus, — et c'est là le nouvel élément essentiellement caractéristique de la personnalité, — son activité dé-

montre qu'il sait faire sienne la finalité interne suivant laquelle s'oriente son organisme physique; la variété presque infinie de ses actions, indique aussi qu'il parvient à en régler l'action de façon à l'empêcher d'absorber la totalité de sa vie; il sait en réserver une partie à la réalisation de fins nouvelles dont sa raison paraît l'inventrice, et qui ne nécessitent à aucun degré la loi de l'espèce, puisque les animaux, qui ne les poursuivent pas, n'en persévérent pas moins dans leur être. La personnalité se différencie donc à tel point de l'individualité que c'est à peine si l'on peut accorder à Lacordaire quelle en est « la forme la plus haute. »

Or, nous rejoignons ici la psychologie de Secrétan dont j'ai exposé les traits essentiels au début de cette étude. L'essence de la personne humaine est volonté. Mais c'est une volonté qui, se réfléchissant sur soi, engendre par cet excès d'activité la conscience, dont on pourrait dire ce qu'Aristote disait du plaisir : *ἐπέσται τῇ ἐνεργείᾳ ὡς ἐπιγιγνόμενον τι*. Ce n'est donc pas seulement en apparence que la personnalité se distingue des individualités qui l'entourent. Les actes par lesquels elle révèle cette distinction à l'observateur procèdent bien d'une source nouvelle, de la conscience qui est tout justement ce pouvoir qu'a la personne de se distinguer des êtres qui l'entourent, de se poser en face des lois de l'espèce comme un pouvoir indépendant qui a la faculté d'en diriger l'exercice et d'en modifier la direction. Aussi bien, les liens qui l'unissent à l'espèce tout en demeurant réels se relâchent-ils davantage. Dans l'inorganique, la chose est indifférente, la loi la façonne exactement; dans l'animalité, la matière organisée oppose déjà une certaine résistance à la loi, mais cette résistance dont les monstruosités sont une preuve manifeste, est en quelque sorte inconsciente. Dans l'humanité, elle devient plus fréquente, plus vive, parce que l'homme sait qu'il résiste. Secrétan aurait pu citer à l'appui de cette assertion une masse de faits probants: le célibat auquel se soumet le moine, le malthusianisme sous toutes ses formes, la plaie dont M. Emile Zola nous étalait récemment la hideur¹, l'organisation des sociétés modernes, enfin, grâce à laquelle une

¹ E. Zola. *Fécondité*.

notable fraction de l'humanité demeure stérile parce qu'elle est malgré elle soustraite à la loi de la génération, sont autant de preuves évidentes que l'homme ne s'adapte pas exactement à l'espèce. Il en est de plus frappantes: le suicide, quelque opinion qu'on professe à son égard, est un acte qui manifeste l'indépendance dont l'homme est capable vis à vis de l'existence qui lui est d'abord imposée malgré lui. La plupart des déviations morales sont des conséquences de l'affranchissement que l'humanité essaie de conquérir sur la loi naturelle. Déjà les antiques traditions de la Genèse ne symbolisaient-elles pas dans la personne d'Onan cette révolte de l'homme contre la loi vitale? L'effroyable déchet qui résulte de la lutte humaine contre la vie semble attester que l'homme est capable d'opposer sa personnalité à l'espèce, comme il l'est aussi de modifier, par la mise en action de la sélection, les espèces animales et végétales.

Il serait donc vain d'opposer à Secrétan le fait que l'homme appartient lui aussi au règne animal, et de nous rappeler ce qui a été dit plus haut de la solidarité, avec la pensée de le réduire au déterminisme, partant de ruiner sa morale. Son réalisme expérimental a une signification originale qu'il importe de dégager pour conclure sur la question des rapports de l'individu et de l'espèce.

Sans doute, l'homme ne peut vivre qu'en empruntant la substance de l'espèce, et par elle; sans doute, « il ne serait pas sans elle, et ne saurait être compris ; l'esprit individuel que nous connaissons ne forme pas un tout complet, un être absolument distinct¹; » mais les faits nous le montrent d'autre part, réagissant sur l'espèce, la modifiant en lui et autour de lui, attentant même à son existence. A l'action de la race correspond une réaction de la personne humaine. Si l'individualité parfaite demeure un idéal irréalisable, on pourrait ajouter impie, « l'expérience nous révèle, » cependant, « une masse organique dans laquelle s'opère » de la brute jusqu'à l'homme « un travail d'individualisation » qui semblerait indiquer que « le monde est

¹ *L'Humanité et l'individu.*

destiné à l'enfantement de l'individualité¹. » Absente du monde inorganique, celle-ci prend naissance dans la sphère organique pour arriver dans celle de l'esprit à la conscience d'elle-même, c'est-à-dire du pouvoir qu'elle a de réagir sur l'espèce. Il existe entre elles dans ce domaine supérieur un joint qui semble réservé à la liberté. Si donc, au premier stade de l'être, le déterminisme substantialiste semble victorieux, au second, se produit une fissure qui, s'élargissant dans l'humanité, entre la personne et la race, permet d'entrevoir, à ce degré supérieur de l'existence, la possibilité d'une libre action.

* * *

Le résultat de cette analyse des rapports que l'humanité soutient avec l'espèce permet d'éviter l'objection qui nous y amena. La formule « tout homme doit vouloir la réalisation de son être en vue du tout dont il fait partie, » cesse d'être contradictoire en ce sens qu'elle postulerait la liberté tout en la niant, et que vouloir sa nature reviendrait tout simplement à se laisser agir par celle-ci. On ne saurait prétendre qu'elle implique l'anéantissement du sujet moral sous prétexte qu'elle absorbe la personnalité dans l'espèce, l'espèce elle-même dans l'univers. Nous venons de voir le contraire, nous avons découvert une place à la liberté, car il est de toute évidence que lorsque les hommes violent en fait la loi de la vie, leur action n'émane pas de l'espèce, puisque les violations en question ne contribueraient à rien moins qu'à la détruire si elles arrivaient à se généraliser. Or s'ils font preuve de libre vouloir dans leur révolte contre elle, on ne voit pas pourquoi ils seraient nécessairement déterminés lorsqu'ils se soumettent à ses lois. Que l'animal ne puisse qu'obéir aveuglément! peut-être; mais l'homme, capable de vouloir le contraire de la loi vitale, peut volontairement lui céder, c'est-à-dire se vouloir librement en vue du tout dont il fait partie, ou encore vouloir le tout; il n'y a point là contradiction. Les résultats de l'expérience s'adaptent parfaitement à la forme à priori de l'obligation. La morale est matérielle autant que formelle, partant, valable non pas pour une humanité

¹ Ibidem.

idéale, comme celle de Kant, mais pour l'humanité réelle. La confiance que, dès le début, Secrétan manifestait dans la valeur du principe de l'obligation était légitime. L'observation du donné révèle une nature capable de s'adapter à la loi morale parce que la liberté n'y est pas impossible.

Si l'on s'étonnait que le philosophe de Lausanne ait pu à priori affirmer la valeur absolue de l'impératif; si l'on craignait que cette prémonition ait faussé l'expérience, c'est qu'on aurait oublié sa psychologie volontariste, au regard de laquelle la pensée est engendrée par une « réduplication » de la volonté individuelle. Dans cette hypothèse, la forme obligatoire du devoir, première révélation de la conscience, ne peut qu'exprimer la loi essentielle du développement normal de l'individu, c'est-à-dire qu'elle doit être possible dans le réel et y entraîner toutes les conséquences attachées à sa réalisation. Si l'analyse du donné avait dû révéler une nature où le libre exercice de l'activité volontaire fût impossible, comment expliquer que la volonté individuelle, dès qu'elle devient consciente, découvre en son sein la loi de l'obligation? C'est ainsi que, sans fausser en aucune mesure l'expérience, on a pu envisager la loi morale comme directrice de l'expérience elle-même, et voir dans la sympathie, non pas une illusion en vertu seule de laquelle les êtres pouvaient croire que le sentiment qui les pousse vers la collectivité est spontané, mais une conséquence très réelle du pouvoir qu'ils ont de se déterminer librement dans le sens de l'humanité. Si la solidarité révèle l'unité de l'espèce, la sympathie annonce donc bien la réalité de la libre volonté; l'action de celle-ci sur l'espèce est non moins réelle que celle de l'espèce sur l'individu. On doit envisager ces deux actions comme réciproques. L'homme est un organe, mais « un organe indispensable, un organe libre¹ » sans le concours duquel l'humanité ne saurait réaliser sa destinée.

Or si l'on considère qu'il n'est pas possible de concevoir une semblable réciprocité de la part de deux substances hétérogènes, il faudra inférer de la nature de notre être celle de ceux qui nous entourent. Aussi bien Secrétan concluait-il que les

¹ *Précis de la philosophie*, p. 280.

individus avec lesquels nous sommes en rapport sont des volontés, que l'espèce sous l'action de laquelle ils réagissent doit être conçue sous un attribut analogue à la volonté, que l'univers au sein duquel les volontés individuelles et l'humanité exercent leur activité sera envisagé sous l'attribut de la force, qu'enfin si l'on veut s'élever jusqu'à la cause dernière, il est nécessaire de la regarder comme une activité de même nature que la nôtre, comme une volonté consciente vis-à-vis de laquelle nous sommes avec l'univers dans le rapport de dépendance que soutient nécessairement une nature créée avec la puissance créatrice.

Ces *inférences métaphysiques* apparaissent dans le système définitif de Charles Secrétan comme les conséquences de sa psychologie et de sa morale. Y voir le fondement de son éthique, reviendrait à voir dans la *Philosophie de la liberté* l'expression définitive de sa pensée. Si l'on objecte qu'il a regardé la forme obligatoire du devoir comme un commandement divin empreint dès l'origine en toute conscience humaine, il sera facile de montrer que cette thèse est une explication qui peut être fournie après coup par les *inférences métaphysiques*, car il est très légitime de réclamer le secours de la déduction, lorsque l'induction a fourni toutes les ressources dont elle dispose. C'est de la même façon que, dans les sciences de la nature, le savant descend de la loi que lui a fournie une première induction, à de nouveaux faits qui lui permettent de consolider les résultats auxquels il est d'abord arrivé. Dans le cas qui nous occupe, la théorie du commandement divin permet de compléter la conception qu'il convient de se faire des rapports de l'individu avec l'univers, car l'obligation devient, en même temps que la marque de notre origine, la garantie de la durée de l'œuvre créée, puisque tout homme en venant au monde, porte avec lui la loi divine en vertu de laquelle il se sentira obligé de persévéérer dans son être en vue de la conservation de la vie totale¹. Cela revient à dire que la loi rationnelle

¹ La voix de la conscience est en même temps une preuve de la personnalité de Dieu: « la conscience nous atteste l'existence d'une personnalité suprême à laquelle nous sommes tenus d'obéir, et dont les intentions à notre égard se révè-

de l'obligation est en réalité la clef de la voûte de l'univers : *Tu dois réaliser ta nature* ; tel est le point de départ certain, le principe à priori que révèle la volonté individuelle lorsqu'elle prend conscience d'elle-même. L'expérience m'apprend ensuite que je suis membre d'un tout à l'existence duquel la mienne est nécessaire ; le devoir complet devient en dernière analyse : *Tu dois te réaliser en vue du tout dont tu fais partie*. Or, je puis vouloir l'anéantissement de ce tout ; l'homme, en fait, s'y emploie souvent avec succès, en violation de la loi morale. Si donc cette violation tend à la destruction de la création, la voix de notre conscience n'est autre que celle du créateur qui oblige notre être à vouloir la conservation de son œuvre : « l'auteur de la loi morale est aussi l'auteur de l'être que nous sommes appelés à réaliser par l'obéissance à cette loi ; la promulgation de cette loi se confond avec la création même¹. » Le devoir nous révèle donc, en même temps que la signification de notre existence, le mystère de la création. Si Charles Secrétan en a fait le centre organisateur de la coordination totale, c'est qu'il lui paraissait être le centre de l'univers. Ainsi Platon voyait dans l'*idée du Bien* le soleil régénérateur auquel la nature entière doit d'être vivifiée jusqu'en ses couches profondes. Mais ses rayons lui semblaient pénétrer les âmes du dehors, au contraire de la loi morale, que chacune d'elles porte en son sein comme un astre rayonnant dont la lumière éclaire le monde extérieur et permet à l'humanité incertaine de découvrir en elle-même la raison des choses.

La morale du penseur suisse a donc son achèvement dans la métaphysique. Ce fut aussi le fait de la morale kantienne, mais le philosophe de Königsberg regardait les affirmations ontolog-

lent par le devoir : *Aimez-vous les uns les autres*. C'est ainsi que la volonté, par sa loi fondamentale, nous démontre l'existence de Dieu. Tous les efforts tentés par les philosophes qui reconnaissent le fait de l'obligation morale, *pour l'expliquer* sans faire intervenir l'idée de Dieu n'ont abouti qu'à manifester la vanité d'une pareille entreprise.» *Précis de philosophie*, p. 285. La morale s'absorbe de la sorte dans la religion, et c'est ici qu'il faudrait faire intervenir les dogmes chrétiens de la chute et de la rédemption, dont on sait le rôle important dans la philosophie de Secrétan.

¹ *Discours laïques*, p. 308.

giques auxquelles il aboutissait, comme des postulats incapables de justifier théoriquement leur valeur aux yeux de la raison : « il n'y a toujours, écrivait-il, qu'une seule et même raison qui, au point de vue théorique ou pratique, juge d'après des principes à priori, et il est clair alors, quoique son pouvoir n'aille pas *dans le premier cas jusqu'à établir dogmatiquement certaines propositions*¹ qui cependant ne sont pas en contradiction avec elle, qu'elle doit, dès que ces propositions sont inséparablement liées à l'intérêt pratique de la raison pure, les admettre, il est vrai *comme quelque chose d'étranger*¹, qui n'a pas poussé sur son propre terrain, mais qui cependant est suffisamment confirmé, et chercher à les composer et à les enchaîner avec tout ce qu'elle a en son pouvoir comme raison spéculative². » Secrétan considère au contraire, que la recherche pratique l'a amené à résoudre le problème ontologique de telle sorte que la solution n'en est pas *étrangère* à la faculté théorique. La raison en est que celui-ci ne séparait pas le problème de la connaissance du problème de l'être, tandis que celui-là, abandonnant la réalité pour l'ombre, prétendait insoluble cette seconde énigme dont la recherche fit la grandeur de la philosophie antique. Elle en est encore que le premier tenait la volonté pour l'essence de notre être, dont la raison ne serait qu'une fonction, alors que le philosophe allemand était tenté de voir dans la raison un pouvoir distinct de la volonté, et ne parvenait qu'avec peine à se représenter de quelle nature peuvent être leurs communications, comme le prouve la difficulté qu'il trouvait dans la *Critique de la raison pratique* à résoudre ce problème : « Comment la raison pure peut-elle être *immédiatement un principe déterminant de la volonté*³, c'est-à-dire de la causalité de l'être raisonnable, par rapport à la réalité des objets⁴. »

¹ C'est nous qui soulignons.

² *Critique de la raison pratique*. « De la suprématie de la raison pure pratique dans sa liaison avec la raison pure spéculative. »

³ C'est nous qui soulignons.

⁴ Ibidem : « Différences entre la raison théorique et la raison pratique. »

V

Au point de vue théorique, l'usage de la méthode adoptée par Secrétan en vue de l'établissement du principe de l'éthique, a pour conséquence la confirmation de l'opposition que j'ai signalée, dans la seconde partie de cette étude, entre les conceptions que les deux penseurs se sont faites de la systématisation philosophique. Au point de vue pratique, elle a pour résultat direct l'édification par Secrétan d'une morale sociale qui contraste étrangement avec la morale individuelle à laquelle est attaché le nom de Kant¹. Celle-ci demande au sujet moral de régler sa conduite de manière à observer les prescriptions de la stricte justice; celle-là tend à lui donner la charité pour inspiratrice.

Il est vrai que l'auteur des *Critiques* s'est préoccupé de préciser l'attitude que l'impératif catégorique nous oblige à prendre vis-à-vis de nos semblables et qu'il a même donné une formule de la loi morale qui semble avoir plus qu'une portée individuelle: « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps *comme principe d'une législation universelle*. » Il a également analysé les conditions *du droit* dont l'expression la plus haute se traduit pour lui dans le devoir de toujours traiter la personne humaine comme une fin en soi et jamais comme un moyen. Mais ces expressions diverses, malgré leur portée générale, ne sauraient faire illusion. Les développements auxquels elles donnent lieu sous la plume de Kant réussissent seulement à montrer l'impuissance dans laquelle il était de fonder une morale sociale. L'idéal de vie qu'il tente de formuler est un idéal tout individuel. Il semble s'être proposé la solution exclusive de ce problème: comment un individu, qui veut réaliser le degré d'être le plus parfait, devra-t-il procéder à la culture de son moi? Que s'il aperçoit une humanité au sein de laquelle la personne humaine se doit développer, on a l'impression qu'il s'agit d'une humanité de convention entrevue à travers l'abstraction de son idée et dont

¹ Voir sur l'individualisme de Kant l'ouvrage de M. P. Duproix: *Kant et Fichte et le problème de l'éducation*. Librairie Alcan.

les membres n'ont droit de sa part qu'à un froid respect.

Quiconque suivra à la lettre les préceptes kantiens aura atteint le but s'il parvient à s'élever solitaire jusqu'à la maîtrise complète de soi. Il obéira à la loi morale avec rigidité, sans passion comme sans faiblesse, et cette austère attitude lui sera d'autant plus aisée qu'il aura mieux réussi à réfréner sa sensibilité jusqu'à l'étouffement. Quant à ses semblables, il leur accordera en toutes circonstances le respect que nécessite l'obligation de traiter tout être humain comme une fin en soi, et l'accomplissement de ce devoir lui sera d'autant plus facile qu'il se tiendra plus soigneusement à l'écart de la masse. Abstraction vivante, il aura restauré l'ascétisme sous une forme laïque ; nouveau stylite, il aura peut-être dressé sa colonne au centre d'une cité, mais le bénéfice que l'humanité retirera de son effort, quelque succès de curiosité qu'il recueille, sera le même. La tour d'ivoire du haut de laquelle il s'efforcera d'agir de telle sorte que la maxime de ses actions puisse valoir comme principe d'une législation universelle, excitera peut-être l'admiration de quelques privilégiés auxquels des loisirs permettent de s'attarder à la contempler. Que si d'aventure son exemple est suivi par ce petit nombre d'admirateurs, il n'en ressentira lui-même aucune joie, car il ne se laisse point distraire de la contemplation du double spectacle qui est sa seule source d'enthousiasme, le ciel étoilé au-dessus de sa tête, la loi morale empreinte au dedans de lui-même.

Si d'ailleurs la vie d'un penseur peut être invoquée à titre de commentaire de ses principes philosophiques, celle de Kant justifierait amplement cette esquisse des conséquences pratiques de sa morale. L'existence en quelque sorte stéréotypée que s'était faite dans sa ville natale dont il ne sortit jamais, celui qu'on a appelé *Le solitaire de Königsberg*, a inspiré à Michelet une belle page qui est à elle seule une critique éloquente de sa conception de la vie morale et que je ne saurais, à ce titre, m'empêcher de citer ici : « Au fond des mers du Nord, il y avait alors une bizarre et puissante créature, un homme, non, un système, une scolastique vivante, hérissée, dure, un roc, un écueil taillé à pointes de diamant dans le granit de la Baltique. Toute philosophie avait touché là, s'était brisée là. Et

lui immuable. *Nulle prise au monde extérieur.* On l'appelait Emmanuel Kant ; lui il s'appelait *Critique*. Soixante ans durant, cet être tout abstrait, *sans rapport humain*, sortait juste à la même heure, et, *sans parler à personne*, accomplissait pendant un nombre donné de minutes précisément le même tour, comme on voit aux vieilles horloges des villes l'homme de fer sortir, battre l'heure et puis rentrer. » Or cette existence n'a rien qui doive étonner. Elle fut conséquente. Que peut-il rester de l'humanité lorsqu'au creuset de la *critique* la vie s'est évaneouie pour faire place aux abstractions et aux chèmes dont une impuissante raison s'évertue à construire un édifice fantomatique, où l'être qui en a conçu le plan croit pouvoir s'enfermer à l'abri des sollicitations d'une réalité importune qu'il prend volontiers pour les vapeurs d'un vain songe ? La raison, lorsqu'elle s'affranchit de l'expérience, devient pour l'individu la porte par laquelle il sort de l'humanité, délaissant ses semblables pour entrer au néant où il élève la logique formelle à la dignité de métaphysique.

Pour avoir ramené à ses justes proportions le problème de la connaissance, pour avoir « exorcisé le fantôme » de l'intellectualisme, auquel la philosophie criticiste sacrifie le réel, et demandé à l'expérience un appui nécessaire à la raison, Secrétan est arrivé à édifier une morale humaine dont les préceptes dépassent de très loin celle de la stricte justice, qui, quoi qu'on en ait, ne parvient pas à franchir les bornes étroites d'un injuste contrat social auquel les individualités fortes doivent de pouvoir se développer indéfiniment au détriment des faibles, tandis que les théoriciens du droit abstrait, tout en professant le respect le plus austère pour « la personne humaine, » se retirent loin de la foule avec laquelle ils n'ont jamais pris contact que pour lui signifier le voeu de Renan : « *noli me tangere.* » La morale n'a pas à ses yeux l'individu isolé comme but, mais l'être social. Cette conséquence est en germe dans la formule du devoir à laquelle aboutit sa pensée : *tout homme doit vouloir la réalisation de son être, en vue du tout dont il est partie intégrante.* Ce n'est pas au simple respect qu'a droit l'humanité, de la part de l'agent moral ; elle réclame impérieusement son action tout entière. Celui-ci n'a pas seulement des devoirs

négatifs vis-à-vis de ses semblables ; il a surtout des devoirs positifs. Il se sent obligé de vouloir leur bien, c'est-à-dire leur développement intégral, et c'est en travaillant à le leur faciliter qu'il réalise sa propre destinée, car il n'est lui-même qu'un organe de l'humanité. Qu'est-ce à dire, sinon que l'amour devient la matière de la loi morale, à la place de la justice, et que la morale absorbe la religion, puisqu'elle fait sienne la parole du Nazaréen : « Aime ton prochain comme toi-même, » ou encore, que la vraie justice implique la charité.

Il semble d'abord que cette conséquence doive être dangereuse, car la liberté morale des membres de l'humanité risque de sombrer devant l'effort de l'agent ou des agents moraux qui, se mettant en tête de vouloir leur bien, se sentiront peut-être autorisés à les contraindre, s'ils résistent à leurs sollicitations. Or ce résultat ruinerait évidemment l'éthique de Secrétan qui repose sur la légitimation de la liberté physique et métaphysique, condition de la liberté morale. Affranchir l'individu du joug de l'espèce pour le placer sous celui d'un syndicat de volontés coalisées en vue du bien de la masse, voilà quel serait l'aboutissant de tout ce travail philosophique, car si les hommes dont nous voulons le bien se refusent à notre vœu, nous aurons le devoir de les forcer à le réaliser, ce qui équivaut à violer leur libre arbitre et constitue le renversement de la justice elle-même. Consciemment ou inconsciemment, ce point de vue a guidé un Pie V, un Charles IX, un Louis XIV, un Philippe II, voire un Robespierre. L'aboutissant de la morale proposée serait donc le *Syllabus*.

Cette difficulté est plus apparente que réelle. Les penseurs qui la veulent transformer en une objection décisive contre la philosophie de Secrétan la proposent au nom d'une conception toute particulière du *bien*, qui leur semble consister dans un système de formules abstraites auxquelles il convient de donner mentalement son adhésion, pour réaliser la vie morale. Or ce n'est pas sous cet angle que l'auteur du *Principe de la morale* envisage le bien. Il en demande la notion non point à la déduction de concepts à priori, mais à l'expérience. Le bien est la réalisation du tout par la liberté des membres de la collectivité. Celui qui se considère comme membre libre d'un tout organi-

que, subsistant uniquement en lui et par lui, ne saurait exercer une autorité illégitime sur les individualités qui le composent, en raison du bien qu'il leur veut, puisque ce bien qu'il *doit* leur vouloir consiste justement dans la réalisation de leur liberté au sein de la masse, et que la formule du devoir complétée après expérience est celle-ci : *tu dois vouloir les autres comme membres libres du tout* : « l'amour du bien ne saurait naître dans un agent autrement que par son effort libre, et la liberté qui se manifeste dans l'obéissance est seule propre à faire l'éducation de la liberté¹. » Quiconque ayant entendu ces prémisses, se sent véritablement le devoir de réaliser l'humanité par le développement de sa personnalité, sait que le progrès de l'espèce ne se réalise que par les efforts de tous les individus : « la conscience même d'une supériorité relative et momentanée ne lui dissimulera point la parité foncière qui résulte de la communauté de nature et d'origine. L'unité vraie, l'unité d'amour ne saurait se produire que sous la forme d'une société d'égaux. L'égalité de droit ne se fonde ici, ni sur l'idée abstraite de la personnalité, si voisine de la fiction légale, ni sur la perception empirique des ressemblances dont l'importance varie étrangement suivant les cas, mais sur la solidarité même. Les sujets les plus divers, les plus inégaux par leur développement et par leurs fonctions se trouvent égaux dans ce trait, le plus essentiel de tous, qu'ils sont nécessaires les uns aux autres en raison même de leurs différences, et forment les membres du même organisme². » Aussi bien la vraie charité, celle qui prend sa source dans la contemplation de l'humanité réelle et dans la recherche des conditions nécessaires à sa réalisation naturelle, c'est-à-dire en l'espèce, conforme à la volonté créatrice qui s'exprime dans notre conscience sous la forme de l'impératif catégorique, ne saurait-elle s'établir sur les ruines de la justice ; elle en postule au contraire l'exercice : « aimer un être libre, » en effet, « c'est vouloir que cet être soit l'être que nous aimons et non pas un autre ; aimer un être libre, c'est vouloir sa liberté. Celui qui veut sa liberté la respecte, et respecter la liberté d'autrui, c'est observer la justice. Ainsi l'amour renferme en soi la justice³. »

¹ *Le principe de la morale*, p. 200. — ² Ibidem, p. 200-201. — ³ Ibidem, p. 196.

L'objection repose donc sur une conception du bien que Secrétan ne partage pas; elle n'a point la valeur décisive qu'on lui attribue.

Il est vrai que dans cette conclusion on a voulu voir l'aveu d'un échec. En effet, prétend-on, si la charité suppose la justice, c'est qu'elle ne se suffit pas à elle-même, c'est donc qu'elle ne saurait être conçue comme le principe de la morale qui doit être orientée vers l'idée de justice sous peine de devenir immorale. Les faits historiques, ajoute-t-on, en fournissent une démonstration sans réplique: « Quand on suit dans son cours l'histoire de la charité, on ne voit guère qu'elle ait compris la nécessité logique où elle était de respecter la liberté extérieure et physique et d'y reconnaître une barrière infranchissable à son zèle. Cependant, elle ne se trompait pas sur le but supérieur marqué par Secrétan; elle était irréprochable d'après la formule qui met le bien réel dans la bonne volonté; elle voulait que le prochain voulût le bien; elle le voulait ardemment. Comment donc expliquer une si constante et si grave erreur sur le moyen, si le moyen était clairement impliqué par le but¹? »

Cet argument ne paraît pas plus probant que le premier. Il prouverait seulement que la conception que se faisaient de la charité ceux qui violèrent la justice en son nom, était incomplète. D'ailleurs il se retourne à merveille contre la thèse qu'on imagine lui faire défendre, car un simple coup d'œil sur l'histoire des sociétés où la justice a prétendu se concrétiser en s'organisant par l'organe de la loi et des tribunaux, démontre que pour ne s'être point inspirée à la source de l'amour, l'institution sociale de la justice ressemble à s'y méprendre à l'organisation de l'injustice. Sans aller jusqu'à généraliser la portée de cette constatation, comme l'a fait dans *Résurrection* l'apôtre de Krasnojé-Sélo, on conviendra cependant qu'il est légitime par exemple de parler de la faillite de la justice à propos de la situation que nous a révélée l'affaire Dreyfus, pour ne citer qu'un exemple entre mille, car il est inutile de retracer ici l'état lamentable que présentent les rapports sociaux au sein des états dans lesquels la justice est cependant organisée d'après la notion du droit qu'on nous propose. C'est assez dire que si

¹ F. Pillon, *La philosophie de Charles Secrétan*, p. 195, opus citatum.

la charité sans la justice engendre le crime, celle-ci ne saurait se réaliser en dehors de l'amour. Insister, en avançant que « l'idée du droit n'est pas enfermée dans celle de charité et n'en peut être tirée par raisonnement déductif¹ », c'est oublier une fois de plus ce point essentiel de la doctrine de Secrétan, que la seule déduction à priori est impuissante à fonder la morale, c'est négliger les données fournies par l'observation de la réalité. Il est donc légitime d'affirmer que « la morale se résume en deux mots : amour et justice, deux notions inséparables, deux aspects d'une même idée, quoique la précipitation, l'irréflexion et des passions coupables les aient trop souvent opposés l'un à l'autre². »

En possession de ce principe fécond, le sujet moral s'efforcera de trouver les moyens d'en pénétrer l'organisation sociale ; car aimer pour son propre compte n'est rien, il faut que l'accomplissement de ce même devoir soit rendu possible à tous. Or, si l'étude de la nature a révélé à Secrétan la loi de solidarité dans laquelle il a saisi la matière de la loi morale, l'observation des sociétés constituées lui révèle une organisation où l'égoïsme effectif rend impossible la mise en pratique de la loi d'amour, parce qu'il semble que les lois dont la stricte justice a inspiré la promulgation soient exclusivement mises à son service. En conséquence, l'homme qui aura pour sa part résolu d'orienter sa vie vers la charité, se sentira obligé de se donner à la communauté, en manifestant son amour à ses frères, en étudiant les moyens de rendre possible à tous l'exercice de ce devoir suprême. Il travaillera à l'avènement d'une organisation sociale supérieure, où la réalisation des libres volontés dans l'amour ne soit plus une chimère³. Il essaiera, par la communication de ses pensées et de ses sentiments, d'entraîner l'adhésion des êtres qui l'entourent, à la poursuite de ce grand œuvre ; il communiera avec eux dans la noble idée qui l'anime, il se donnera en un mot. Au lieu de s'enfermer

¹ Ibidem.

² *La civilisation et la croyance*, 2^e éd., p. 109.

³ C'est ici que trouve sa place la théorie de l'Eglise, que je n'ai pas à examiner dans une étude où je me suis proposé de dégager seulement le principe directeur de la philosophie de Secrétan.

dans une tour d'ivoire, il descendra dans la foule; il vivra de sa vie, estimant qu'elle n'a pas seulement droit de sa part à un respect hautain, mais à une sympathie effective. Comprenant, comme Nekhludov, le héros de *Résurrection*, que le mal a sa racine dans l'égoïsme, « qu'il vient de ce que les hommes croient que certaines situations existent où l'on peut agir sans amour envers les hommes, tandis que de telles situations n'existent pas¹ », il se refusera à y ajouter la contribution de son aristocratique dédain; il ne se sentira plus *obligé* en tant qu'être individuel, mais en tant qu'être social, ayant cessé de se regarder comme une fin en soi, et n'accordant plus cette dignité qu'aux autres hommes.

Aussi bien est-ce dans cet esprit que Secrétan a étudié les problèmes sociaux que le principe de son éthique lui faisait en quelque sorte une obligation d'aborder, et les solutions qu'il apporte aux problèmes politiques et économiques, sont-elles comme la prolongation de sa morale. Les dernières années de sa vie ont été plus spécialement consacrées à la mise en pratique des idées auxquelles l'avaient amené toute une existence de pensée. Les écrits de cette période prennent une physionomie plus concrète. Ils ne sont plus seulement l'expression d'une théorie que l'appareil dialectique revêtirait d'un aspect glacial; on dirait d'eux volontiers qu'ils sont des actes. *La civilisation et la croyance*, *l'Eglise et le monde*, *la Question sociale*, *le Devoir pressant*, ne sont-ils pas autant de manifestations du besoin qu'éprouvait le philosophe, de pratiquer la « charité » qui lui semblait constituer tout le devoir? On sent qu'au contraire de Kant, ce penseur a pris contact avec les hommes, qu'il a tenté de leur communiquer un peu de cette flamme qui jaillit en son âme d'apôtre sous l'effort de la méditation.

* * *

Après l'opposition de leurs systèmes, rien n'est plus saisissant que le contraste de leurs personnalités, et il serait intéressant d'étudier quelle influence la diversité de leurs tempéraments a eue sur l'élaboration de leurs philosophies, quelle

¹ Comte Léon Tolstoï: *Résurrection*. Trad. de Wyzewa. Perrin & C^e. Paris, p. 434.

part au contraire il faut attribuer dans la formation de leur caractère aux suggestions de leurs théories.

Kant, replié sur lui-même, toujours occupé à l'analyse de son être psychique abstrait, c'est-à-dire des catégories de la raison pure, où il croyait trouver le réel, ou plutôt, qui lui semblaient en pouvoir tenir lieu, crut que cette analyse lui pouvait révéler tous les éléments constitutifs d'une conception universelle. Négligeant en conséquence la psychologie réelle, l'histoire, tout ce qui appartient au monde extérieur, il en vint à s'absorber en lui-même, et quelque effort qu'il fit pour en sortir et rejoindre l'humanité lorsqu'il voulait ordonner les règles de la conduite, il ne parvint qu'à l'apercevoir dans son abstraction, au travers des cadres de la raison pure, à déduire sa conduite à son égard d'un principe synthétique à priori, à voir dans les idées de « personne,» de « fin en soi,» des concepts à prioriques, sans se demander comment expliquer, dans ce cas, que des penseurs comme Platon, aient pu concevoir un ordre social où une moitié des hommes serait traitée comme un moyen par l'autre moitié. On comprend comment ce perpétuel reploiement sur lui-même a dû l'amener à l'immobile individualisme que commande sa philosophie, à la froide conception d'une stricte justice dont il ne faut attendre aucune influence en ce qui concerne l'amélioration de la vie sociale, parce qu'elle semble faire abstraction de la vie des sociétés, qu'elle tend à figer dans un moule étroit, comme le firent les principes à priori, de sa vie individuelle propre¹.

On peut dire que chez Kant, l'homme fut paralysé par le penseur, tandis que chez Secrétan il paraît bien que l'énergie

¹ Je n'oublie pas qu'en dehors de la *Doctrine de droit* (1797) Kant a écrit plusieurs ouvrages sur la question politique : *Sur ce proverbe...* (1798); *Projet de paix perpétuelle* (1795). Les préoccupations sociales qu'il manifestait déjà en 1786, dans les *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité*, furent aggravées, si l'on peut ainsi dire, par l'impression que produisit sur son esprit la Révolution française. Les événements retentissants qui l'accompagnèrent le firent en quelque sorte sortir de lui-même ; il essaya dans les années qui suivirent, de formuler sur l'organisation des sociétés une doctrine qu'il prétendait déduire des principes de la *Critique de la raison pratique*. Cependant, cet effort même manifeste l'impuissance de sa philosophie abstraite, au regard de laquelle le monde donné est hétérogène à la raison dont il veut pourtant lui imposer les lois.

native fut multipliée par la pensée. Je n'ignore pas l'empire que possédait le philosophe de Königsberg sur son individualité physique et morale. Je parle seulement ici de son activité sociale, la seule qui compte au regard de l'humanité. Ici encore l'action du système sur le tempérament est intimément liée à l'influence inverse. Nature débordante, le philosophe de Lausanne ne s'absorba jamais, quoi qu'on ait pu dire, même au temps où il écrivait la *Philosophie de la liberté*, dans l'analyse d'une idée abstraite; encore moins s'enferma-t-il dans les cadres abstraits de la logique, traitée à la manière d'une métaphysique. Un œil toujours ouvert sur le monde extérieur, convaincu de la nécessité de laisser au problème de l'être sa légitime importance, il se laissa pénétrer par les choses en même temps qu'il essaya de les pénétrer; s'il descendit en lui-même, ce fut seulement pour découvrir le lien qui rattache l'individu à l'humanité, pour saisir l'obligation de se communiquer à elle; il ne s'y oublia point dans une contemplation stérile.

S'il fallait d'un mot caractériser sa démarche philosophique, je dirais qu'au regard de la méthode criticiste, elle constitue un retour à la réalité¹, c'est-à-dire à l'humaine vérité. Je ne saurais mieux donner une idée de la rénovation accomplie par lui en morale, qu'en la comparant à celle qu'inaugura, dans le domaine religieux, la théorie de la connaissance religieuse qu'exposa il y a quelques années dans cette revue, M. le doyen Auguste Sabatier². Abstraction et réalité, individualisme et solidarisme tels sont les deux points de départ en présence, avec leurs inévitables aboutissants.

¹ Il serait intéressant de rapprocher la morale de Secrétan de l'effort remarquable tenté par la jeune école sociologique française dont *La division du travail social* de M. le professeur Durkheim a provoqué l'organisation. Celle-ci cependant, dépasse résolument le point de vue du philosophe suisse, en ce sens qu'elle absorbe la morale dans la sociologie, et voit dans la nécessité de la vie sociale, la source de la notion d'obligation à laquelle Charles Secrétan assigne comme on l'a vu une origine métaphysique.

² XXVI^e année (1893), p. 197-240.