

UNIVERSITÉ SAINT JOSEPH

FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

INSTITUT DE PHILOSOPHIE

Rami Abou Jaoudé

La philosophie spéculative de Charles Secrétan

Thèse de doctorat

sous la direction de Dr. Jad Hatem et

Dr. Daniel Schulthess

soutenue le 11 juin 2021

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Daniel Schulthess, co-directeur de thèse, professeur émérite, Université de Neuchâtel ; M. Jad Hatem, co-directeur de thèse, professeur, Université Saint-Joseph de Beyrouth (Liban) ; M. P. Salim Daccache, S. J., professeur et recteur, Université Saint-Joseph de Beyrouth ; Mme Roula Abi Habib Khoury, professeure, Université Saint-Joseph de Beyrouth ; Mme Alexandra Roux, maître de conférences, Université de Poitiers ; M. Olivier Meuwly, juriste et historien, chef de projet auprès de l'Office statistique du Canton de Vaud autorise l'impression de la thèse présentée par M. Rami ABOU JAOUDE en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 11 juin 2021

Le doyen
Pierre Alain Mariaux

P.O.


Olivier Massin, professeur
président de la soutenance

Introduction

Nous nous proposons dans le présent travail d'étudier la philosophie spéculative du philosophe suisse peu connu sur le plan international et peu travaillé jusqu'ici, Charles Secrétan.

Charles Secrétan naquit à Lausanne le 19 janvier 1815 et mourut dans la même ville le 21 janvier 1895. Il suivit des cours de philosophie à Munich, notamment ceux du philosophe allemand Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, dont il va subir l'influence. Il enseigna la philosophie de 1838 à 1846 à l'Académie de Lausanne. Il s'exila à Paris après sa destitution en 1846, puis reprit l'enseignement de 1851 à 1866 au Gymnase de Neuchâtel, pour ensuite retourner de nouveau à Lausanne, où il enseigna de 1866 jusqu'à sa mort.

Charles Secrétan n'a jamais cessé d'écrire ni de réfléchir. Comme nous allons le voir, sa pensée spéculative n'a pas subi de modifications radicales au cours de sa vie d'auteur. Son ouvrage principal de 1849 intitulé *La philosophie de la liberté*, demeurera, en dépit d'une certaine évolution dans sa philosophie, l'œuvre de référence. Cet ouvrage contient les thèses principales de Secrétan, dont plusieurs avaient déjà été établies dès 1840 dans un cours sur la philosophie de Leibniz¹.

Secrétan affirme avoir été croyant, du début de sa vie intellectuelle jusqu'à sa fin. Il rapporte avoir fait, encore jeune, l'expérience de l'amour de Dieu sur la terrasse d'une vieille église ; il n'a jamais plus douté depuis. Nous citons en entier un passage assez connu où il décrit cette expérience : « Si j'ai quelquefois envié le don d'éloquence, c'eût été pour fixer l'instant où, dans une soirée d'hiver, sur la terrasse d'une vieille église, je sentis entrer en moi, avec le rayon d'une étoile, l'intelligence de cet amour. Il y a bien cinquante ans de cela, car mon foyer n'était pas fondé. Je rentrai chez moi avec quelque hâte, j'essayai de me concentrer, d'adorer. Pressé de traduire l'impression reçue en pensées distinctes, j'écrivis avec une impétuosité que j'ignorais et qui n'est jamais revenue : je m'efforçai de graver l'éclair sur des pages que je n'ai jamais relues. Je crois que le cahier qui les renferme existe encore, mais je n'oserais l'ouvrir, certain que l'écart serait trop grand entre la lumière aperçue et les mots tracés alors par la plume. Depuis ce moment, j'ai vécu, j'ai souffert, j'ai eu des torts dont le souvenir me laboure, j'ai essayé de bâtir des systèmes : les motifs de nier ont passé sur mon âme, j'ai vu les difficultés se dresser l'une sur l'autre, j'ai compris que je n'avais réponse à rien, mais je n'ai jamais douté. L'évidence du contact prévaut sur

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de Leibniz*, Lausanne, Ducloux, 1840.

tous les raisonnements, sur tous les spectacles, sur toutes les fautes. Nous sommes aimés, Dieu nous veut quand même : je le crois quand même, c'est bien le moins ! »¹

Chrétien, Secrétan l'est demeuré toute sa vie. « Toute la philosophie de Secrétan n'était simplement que le développement de ses impressions de jeunesse. »² Il ne faut donc pas s'étonner de retrouver le christianisme au centre même de son système : sa pensée spéculative, surtout celle de *La philosophie de la liberté*, pourrait très bien être considérée comme une apologie du christianisme. « Secrétan avoue que ses doctrines se sont élaborées en lui sous l'influence du christianisme. Il est parti de la foi de l'Église, sa pensée plonge ses racines dans le sol de la tradition évangélique. »³ Mais il faut quand même avouer, comme le dit François Pillon, que cette philosophie chrétienne est « très originale, c'est-à-dire très hérétique »⁴.

Secrétan ne considère pas sa philosophie comme une théologie. Il « défend énergiquement son indépendance de pensée. Il affirme que son 'système' a été conçu en dehors de toute supposition théologique. »⁵ La foi de Secrétan lui sert donc en tant qu'élan, et non en tant que dogme. Secrétan n'est pas seulement un philosophe de la liberté, il insiste aussi sur la liberté de la pensée : il va « demander à la Révélation ses 'solutions suprêmes', sans sortir des limites de la philosophie et sans renoncer à sa liberté de pensée »⁶.

D'ailleurs, la philosophie de Secrétan ne prétend examiner le fait chrétien que comme un fait parmi d'autres ; elle va essayer d'englober presque tous les domaines du savoir (métaphysique, morale, religion, histoire, théologie, etc.). Sauf que, selon Secrétan, le fait chrétien, examiné en tant que fait, va se révéler lui-même comme fondamental pour toute philosophie de la liberté.

Mais avant d'être chrétienne, la philosophie de Secrétan est surtout une *philosophie de la liberté*. Prouver la liberté de Dieu, prouver la liberté de l'homme, telles sont les tâches fondamentales de la métaphysique, qui, selon l'ouvrage principal de notre philosophe, doit servir

¹ Louise Secrétan, *Charles Secrétan, sa vie et son œuvre*, Paris, Payot, 1912, p. 43-44.

² Paul T. Fuhrmann, *The Philosophy of Charles Secrétan 1815-1895*, in: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 2, Number 1, April 1964, p. 81. Nous traduisons de l'anglais: « Secrétan's whole philosophy was simply the unfolding of his earliest life impressions. »

³ Philippe Daulte, *Philosophie et révélation chez Charles Secrétan*, in : *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 28, 1940, p. 57.

⁴ François Thomas Pillon, *La philosophie de Charles Secrétan*, Paris, Félix Alcan, 1898, p. 12.

⁵ Philippe Daulte, *Philosophie et révélation chez Charles Secrétan*, p. 57.

⁶ *Ibid.*, p. 62.

comme fondement pour la morale. Il est impératif pour lui de montrer que l'homme, tout comme Dieu, est libre, afin de sauvegarder la morale qui, sans la liberté, perd toute valeur.

Il est clair que Secrétan s'est attaché à l'idée de liberté bien avant le commencement de sa carrière philosophique. Dans son ouvrage intitulé *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan* (1930), Edmond Grin, l'un des plus grands commentateurs du philosophe Suisse, va retrouver « le germe même »¹ de cette philosophie de la liberté de Secrétan dans le contexte politique et religieux vaudois de l'époque. Il écrit : « Le philosophe de la liberté ne serait-il pas avant tout un Vaudois, formé pendant une période particulière de notre histoire : la période du libéralisme, mouvement à la fois politique et religieux ? Nous sommes portés à le croire, à la suite de Maurice Millioud. »² Selon Grin, l'entrée de Secrétan dans la société de Zofingue en 1831, une société d'étudiants suisses formée en 1819, et ses relations avec des personnages tels que Louis Bridel, qui appartenait au mouvement du Réveil à Zofingue, sont importants pour comprendre la pensée de notre philosophe.³ De même, d'après Grin, la rencontre de Secrétan avec Juste Olivier (1807-1876), l'enseignement duquel était « noblement libertaire, affirmant si catégoriquement l'indépendance de l'homme et de sa volonté en face des contingences de la nature »⁴, a certainement marqué notre philosophe. Secrétan a donc trouvé, chez des philosophes tels que Duns Scot, Descartes, et Schelling, comme nous le verrons, de quoi nourrir cet élan qu'il avait déjà trouvé en lui-même et dans son milieu intellectuel. Cet attachement à la liberté va plus tard s'affermir encore plus par le contact de Secrétan avec des philosophes français tels que Charles Renouvier et Jules Lequier. La correspondance entre Secrétan et Renouvier a été publiée en 1910⁵, et Renouvier a offert un exemple de *La recherche d'une première vérité* de Lequier à Secrétan en 1868.

Sans rentrer dans les détails, nous signalons que Grin a aussi analysé l'influence religieuse du milieu Vaudois de l'époque sur le protestantisme de Secrétan⁶. Mais revenons à notre propos.

Les trois concepts-phares de toute la philosophie de Secrétan sont la liberté, la morale (ou la conscience morale), et l'amour (divin et humain). C'est à partir de ces concepts qu'il va

¹ Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, Lausanne, Bibliothèque de la Faculté de théologie, Cahiers de la faculté de théologie de l'Université de Lausanne IV, 1930, p. 17.

² *Ibid.*, p. 17-18. Pour l'article de Millioud, voir Maurice Millioud, *Secrétan métaphysicien*, in: *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 5, 1917, pp. 289-299.

³ *Ibid.*, p. 17 sq.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁵ *Correspondance de Renouvier et Secrétan*, Paris, Librairie Armand Colin, 1910.

⁶ Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, p. 47 sq.

construire sa métaphysique et sa philosophie morale, tenter de résoudre les problèmes économiques et sociaux, et interpréter certaines théories scientifiques, comme par exemple celle de l'évolution. Ces concepts sont, selon lui, inséparables de toute philosophie qui se veut chrétienne. En dépit de l'évolution de sa pensée, en dépit des différentes phases de sa philosophie, nous ne pouvons pas parler d'un tournant radical : toute son œuvre est orientée vers ces mêmes idées.

Le concept de liberté a d'ailleurs donné son nom à l'ouvrage principal de Secrétan. La liberté qu'il défend, c'est aussi bien la liberté divine que la liberté humaine. En effet, comme le veut un raisonnement qui lui est cher, Dieu doit être libre pour pouvoir créer les êtres libres que nous sommes, pour pouvoir nous aimer et pour qu'une relation d'amour en général soit possible, car seuls des êtres libres peuvent s'aimer. Sans liberté, ni l'amour ni la conscience morale ne sont possibles. Secrétan va donc nécessairement s'opposer au matérialisme, au déterminisme, à l'athéisme, doctrines qui ont en commun, selon lui, de ne laisser aucune place à la liberté, ni à la moralité ni à l'amour, et qui, en fin de compte, s'opposent – toujours selon notre philosophe – au christianisme qui seul peut expliquer et donner sens à notre existence.

On distingue, en général, trois phases dans la pensée du philosophe lausannois : la première dominée par la métaphysique, la deuxième par la morale, et la troisième par les études sociales¹. Mais la philosophie morale s'étend en réalité aux deux autres, car Secrétan n'a jamais perdu de vue le but ultime de sa philosophie, c'est-à-dire son but pratique, qui consiste à aimer Dieu et son prochain.

L'ouvrage principal de la première phase est, comme nous l'avons dit, *La philosophie de la liberté*, publié en deux tomes en 1849 et constitué par une série de leçons qui font partie d'un cours de philosophie *morale*, qu'il a donné en 1845 à Lausanne.

Il s'agit d'une recherche qui va permettre de trouver un fondement sûr à la moralité, qui demeure le point de départ et le point d'arrivée de tout le système. Dans cette œuvre, Secrétan va tout d'abord développer le concept d'un Dieu absolument libre, principe de toutes choses, en qui ne se trouve aucune qualité, aucun attribut qu'il ne se soit lui-même donné. Dieu est pure volonté, liberté absolue, sans aucune nature prédéterminée, et est, en lui-même, inconnaissable et insaisissable. Cette partie purement spéculative de l'ouvrage, dans laquelle Secrétan établit sa

¹ *Ibid.*, p. 191.

conception de Dieu ou, plus précisément, de l'absolu (nous examinerons cette distinction plus tard), représente la partie dite « régressive » de la philosophie, dans laquelle nous remontons au principe absolument premier pour en déterminer l'idée en elle-même. Mais Dieu est aussi le Dieu créateur, qui se manifeste en créant, qui se tourne vers la créature et qui crée par amour de la créature. L'étude de la Création, de la Chute, et de la Rédemption constituent alors ce que Secrétan appelle la « philosophie progressive », dans laquelle nous redescendons des hauteurs spéculatives pour revenir au monde et essayer de l'expliquer. Dieu étant essentiellement libre, il va créer l'homme, la créature libre, le germe tiré de la substance même de Dieu, et qui est image de Dieu. Dieu produit un être qui est capable de se produire lui-même. Or l'homme, au lieu de se tourner lui aussi vers Dieu en lui rendant son amour, va se tourner vers soi-même, s'établir en tant que principe de soi, et provoquer sa propre chute et la chute de la création tout entière. Par conséquent, l'histoire du monde ne sera rien d'autre que l'histoire de la Rédemption, du retour lent et pénible de la créature à son Créateur. Rien de plus naturel que de voir alors Secrétan se tourner vers l'évolution et l'histoire, pour tenter de résoudre le problème du mal et de la théodicée, et analyser le rôle central du Christ dans la Rédemption.

La philosophie de la liberté va être rééditée deux fois (en 1866 et 1879), avec des corrections et des préfaces différentes. Cela nous permet d'affirmer que, même si par la suite Secrétan n'affirme plus les mêmes thèses métaphysiques avec autant d'assurance, il demeurera tout au long de sa vie attaché aux idées centrales de cet ouvrage. Nous trouvons donc dans cette œuvre l'essentiel de sa pensée spéculative.

La deuxième grande phase de l'œuvre de Secrétan s'adresse à la philosophie morale. *Le principe de la morale*, paru en 1883, en constitue l'ouvrage principal. Ici, Secrétan va regrouper et synthétiser ses idées sur la morale de façon claire et systématique. La morale sera, pour lui, non seulement une théorie, mais l'art ou la règle de la vie. Il va dire que quel que soit le contenu relatif des différents principes moraux de chaque société, la forme demeure toujours la même, c'est le sentiment de l'obligation. En effet, nous ressentons tous en nous une obligation, car tout homme a une morale. Cette obligation implique la possibilité de réaliser un certain idéal, et de cette possibilité nous déduisons l'idée de devoir, car la possibilité de pouvoir accomplir l'idéal moral signifie pour nous que nous devons le réaliser. « Je trouve en moi le sentiment de l'obligation ; je rougirais d'en suspecter l'autorité... On me dit que, pour me savoir obligé de faire une chose, il faut que j'en aie constaté préalablement la possibilité. Je tiens au contraire que l'obligation étant parfaitement certaine, c'est cette certitude de l'obligation qui me prouve la possibilité (essentielle)

de m'y conformer. [...] Non, je ne suis pas logiquement obligé de croire au devoir, mais j'y suis tenu moralement. »¹

Mais le devoir que nous devons admettre, nous permet de passer à un autre concept, qui est celui de la liberté. Car, pour pouvoir agir conformément à une règle, pour pouvoir parler de devoir, il faut tout d'abord que l'homme soit libre. Ainsi, le sentiment de l'obligation en nous prouve notre liberté, donc notre pouvoir de prendre des décisions morales et d'agir conformément à elles. Or quelle est cette obligation ? Quel est le précepte moral le plus fondamental ? C'est, pour chacun, de se réaliser soi-même, de réaliser sa propre nature, ce qui signifie, pour Secrétan, d'aimer.

Nous retrouvons donc ici les mêmes problèmes et les mêmes concepts, la liberté, la morale, l'amour, avec beaucoup moins de spéculation métaphysique. Il ne s'agit plus de montrer que Dieu est libre pour pouvoir concevoir la liberté humaine. L'obligation morale permet, à elle seule, d'affirmer que l'homme est libre, puisqu'elle l'implique².

La troisième phase de la pensée de notre philosophe est dominée par les études sociales. Nous signalons, notamment, *La civilisation et la croyance*, ouvrage publié en 1887, *Mon utopie, nouvelles études morales et sociales*, paru en 1892, et *Le droit de la femme*, paru en 1886. Comparant la société à une pyramide, Secrétan va la diviser en trois parties : la base représente l'industrie, où règne l'intérêt. Au milieu, le droit, où règne la justice. Au sommet, la religion, le règne de l'amour. Le sommet est la sphère de la spontanéité, de la spiritualité, la sphère de l'Église. Au milieu, nous avons l'État et la liberté politique, qui sont certes nécessaires, mais ne sont que des moyens. L'État ne doit donc jamais être but en lui-même, car cela conduirait au despotisme. Enfin, la sphère du travail est celle des lois nécessaires de la nature, par opposition à la spontanéité du sommet ; il nous fournit les moyens d'exister.

Secrétan reconnaît que les classes laborieuses, fatiguées de leur misère, veulent le changement, et se tournent vers des systèmes comme le socialisme qui leur promet de satisfaire leur soif égalitaire. Or l'égalité, pour Secrétan, n'est pas une chose désirable. Le but, en effet, ne devrait pas être l'égalité, mais la solidarité, car la diversité, la richesse de l'humanité réside précisément dans l'inégalité. Le régime proposé par le socialisme collectiviste menace cette

¹ Charles Secrétan, *Le principe de la morale*, Lausanne, Arthur Imer, 1883, p. 128

² Pour une étude approfondie de la philosophie morale de Charles Secrétan, voir Philippe Bridel, *La morale de Ch. Secrétan*, in *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 5, 1917, pp. 265-288.

diversité car, en éliminant l'intérêt personnel, c'est le progrès qu'il élimine : la centralisation des capitaux conduit à un arrêt de mort intellectuel. Ce n'est donc pas le socialisme, dont l'impulsion essentielle est, selon Secrétan, l'envie, qui libérera les classes pauvres. Ce qu'il faut, avant tout, c'est une révolution morale basée sur l'amour et la charité. Ce n'est pas l'égalité qu'il faut avoir pour but social, mais le développement le plus complet possible de tous les membres de l'humanité et le maximum de liberté individuelle compatible avec la liberté d'autrui. Nous retrouvons, ici aussi, les concepts essentiels de la philosophie de Secrétan : la liberté, l'amour, la moralité.

Il est donc clair qu'en dépit des transformations que la pensée de Secrétan a connues, un fond commun se révèle. Le problème de la morale guide toutes ses recherches, et il affirmera de nouveau ses principales thèses métaphysiques à la fin de sa vie, dans *La civilisation et la croyance*. En général et sauf quelques exceptions, il s'agit surtout, dans les différentes phases de son œuvre, de nouveaux centres d'intérêt, de recherches différentes, et non pas de réponses différentes aux questions qui demeurent identiques. C'est pourquoi les trois phases dont nous avons parlé ne s'opposent pas l'une à l'autre, mais se complètent, dans une tentative de traiter de tous les problèmes fondamentaux de notre existence.

Plusieurs études ont été consacrées à la philosophie de Secrétan ; elles sont toutefois très peu nombreuses. Nous citons, parmi les ouvrages les plus connus, celui de François Thomas Pillon, intitulé *La philosophie de Charles Secrétan* (1898) et *L'énigme du monde et sa solution selon Charles Secrétan* par Frank Abauzit (1922)¹. L'ouvrage le plus intéressant, selon nous, est celui déjà cité d'Edmond Grin. Paul Janet, en 1877, consacre un article important à la philosophie de Secrétan dans la *Revue des deux mondes*, intitulé *La métaphysique en Europe depuis Hegel. I. La philosophie de la liberté, Schelling et Secrétan*. Nous citons aussi le texte de Paul Émile Garreau de 1872² et l'article de J. F. Astié de 1873³. Beaucoup plus récemment, un colloque a été organisé

¹ Frank Abauzit, *L'énigme du monde et sa solution selon Charles Secrétan*, Paris, Félix Alcan, 1922.

² P. E. Garreau, *La philosophie de la liberté de M. Secrétan, Professeur à Lausanne*, Extrait du *Disciple de Jésus-Christ*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1872.

³ J. F. Astié, *La philosophie religieuse moderne et la dogmatique chrétienne, Examen critique de La philosophie de la liberté de M. Charles Secrétan*, in : *Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques*, Vol. 6, 1873.

à Beyrouth sur la philosophie de Secrétan¹. Finalement, nous citons l'excellent article d'Alexandra Roux intitulé *Charles Secrétan schellingien ?*²

Vu le fait que peu de travaux ont été consacrés au philosophe lausannois, il nous a paru important d'étudier, d'une manière complète, sa première philosophie, la plus importante et la plus essentielle. Une conception aussi poussée de la liberté³ absolue mérite, selon nous, une étude profonde et actuelle. Nous nous intéresserons donc principalement à la philosophie *spéculative* de Secrétan, c'est-à-dire à celle dans laquelle il développe son système métaphysique, qui devra servir de fondement à la morale. Nous nous pencherons essentiellement sur la question de la liberté divine telle qu'elle est comprise par Secrétan, c'est-à-dire comme liberté absolue. À partir de là, nous avons naturellement été conduit à examiner le rapport de Secrétan au dernier Schelling, pour qui le problème de la liberté divine est fondamental.

Nous consacrerons une première partie à l'analyse de *La philosophie de la liberté* et, principalement, à l'essai de comprendre l'étendue du concept d'absolue liberté et les conséquences que ce concept implique, en signalant quelques problèmes posés par ce concept. Nous examinerons comment les deux philosophies régressive et progressive s'articulent dans le système, en passant par la Création, la Chute, et la Rédemption, et analyserons le rôle joué par Dieu dans l'histoire. Nous verrons finalement quelle place Secrétan réserve au Christ dans son système.

Le deuxième chapitre sera consacré à l'étude d'une partie de *La philosophie de la liberté* que Secrétan consacre à l'histoire de la philosophie et aux systèmes des grands philosophes. Il ne s'agira pas pour nous d'évaluer si Secrétan a bien compris les grands systèmes, mais de voir où il se place lui-même par rapport à ces doctrines, surtout en ce qui concerne la liberté divine, qui demeure le point focal pour lui comme pour nous. Nous examinerons aussi la conception secrétanienne de l'histoire de la philosophie, en essayant de déceler les influences des grands philosophes sur quelques-unes des doctrines de Secrétan⁴.

¹ Nicole Hatem (éd.), *Charles Secrétan, philosophe de la liberté*, Actes du colloque organisé par le Département de philosophie de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph en novembre 2015, Beyrouth.

² Alexandra Roux, *Charles Secrétan schellingien ?* in : E. Gaziaux (éd.), *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito*, Leuven, Peeters/University Press, 2007, pp. 213-242.

³ Alexandra Roux dit dans son article : « Le Dieu de Secrétan est censé se situer au niveau le plus haut de toute liberté » : *Ibid.*, p. 238.

⁴ L'analyse que Secrétan fait de la philosophie de Schelling dans son histoire de la philosophie sera toutefois présentée dans notre troisième chapitre qui sera entièrement consacré au rapport entre ces deux philosophes.

Dans le troisième chapitre, nous examinerons le rapport entre la philosophie de Secrétan et la dernière philosophie de Schelling, qui a eu la plus grande influence sur *La philosophie de la liberté*, au point que Secrétan fut considéré par plusieurs de ses contemporains comme un simple disciple de Schelling, comme nous le verrons. Ici, nous évaluerons la compréhension de Secrétan du système de Schelling, et essayerons de comparer les deux systèmes pour voir ce que Secrétan doit à Schelling dans l'élaboration de son système. Nous analyserons aussi la critique adressée par Secrétan à la conception schellingienne tardive de la liberté divine, puisque c'est sur cette critique que Secrétan va fonder sa propre conception de la liberté absolue.

À la fin de ces trois chapitres, nous procéderons à une évaluation de la conception secrétanienne de la liberté absolue. L'absolu est compris par lui comme liberté pure, absolue, sans nature prédéterminée. « Je suis ce que je veux »¹, telle est la formule célèbre que Secrétan emprunte (en la déformant) à Schelling pour décrire l'Absolu, ou pour dire plutôt qu'il ne peut être connu que sous la forme selon laquelle il *veut* être connu. Nous verrons que cette conception d'un Dieu absolument libre et qui se donne librement sa propre liberté, pose plusieurs problèmes. Nous nous poserons donc, à la fin du troisième chapitre, les questions suivantes : la conception de Dieu comme liberté absolue, est-elle logiquement soutenable ? Une telle conception nous permet-elle d'expliquer la Création ? Comment passer d'un principe premier inexplicable et absolument libre à l'explication du processus de la Création ? Comment réconcilier une idée entièrement négative de l'Absolu, selon laquelle il est impossible de Le connaître, avec l'idée de système, ou d'une philosophie qui, comme celle de Secrétan, se présente comme systématique ?

À partir de ces questions, nous essaierons d'évaluer la conception qu'élabore Secrétan de l'absolu comme liberté absolue, en essayant de voir si sa tentative de dépasser Schelling et de pousser la conception de la liberté absolue jusqu'à ses dernières limites est légitime.

Nous considérons donc que l'essentiel de notre travail se trouve dans ces trois chapitres. Une dernière partie sera toutefois réservée à ce que nous pourrions appeler *la philosophie spéculative tardive* de Secrétan, c'est-à-dire à quelques textes dans lesquels il va réexaminer des problèmes métaphysiques, mais non pas d'une manière systématique cette fois, puisque, comme nous allons le voir, il va plus ou moins abandonner l'idée de système après *La philosophie de la*

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, 2^{ème} édition, Paris, 1866, p. 2.

liberté. Nous verrons, dans cette partie, que Secrétan va maintenir les thèses principales de sa première philosophie dans sa philosophie tardive, quoique sous un point de vue assez différent.

Nous utiliserons pour ce travail la deuxième édition de *La philosophie de la liberté*, qui diffère de la première mais qui est exactement semblable à la troisième (sauf pour la préface). Nous citerons toutefois la première édition pour signaler des changements significatifs.

Nous signalons aussi que nous reproduisons, à la fin de notre travail, une traduction en français par Daniel Schulthess d'un article que Secrétan a écrit en 1842 en allemand, et qui a paru dans *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*¹. Dans cet article, Secrétan se défend contre l'idée selon laquelle il ne serait qu'un simple disciple de Schelling. Nous analyserons cela dans le troisième chapitre.

¹ Charles Secrétan, *Erklärung des Herrn Professor Secrétan in Lausanne in Bezug auf die Anzeige seiner Schrift: La philosophie de Leibnitz*, in: *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* de J.-H. Fichte, IX (N.F. V.), 1842, p. 150-156.

Chapitre 1 : La philosophie de la liberté

I - La philosophie morale

La philosophie et la morale

Secrétan précise le but de son ouvrage dès le commencement : « le sujet de notre cours est le plus élevé qui se puisse imaginer : la philosophie morale »¹. Tout le reste tend vers ce but, celui de fonder la moralité. Toutefois, il ne s'agit pas simplement de la morale, mais de la *philosophie* morale. Or qu'est-ce que, selon Secrétan, la philosophie ? « Nous pouvons définir celle-ci, l'intelligence de l'univers. Est-il peut-être besoin de dire ce que c'est que comprendre ? Ce mot est clair par lui-même, et son étymologie en marque le sens. C'est réunir, c'est concentrer, c'est lier les faits, saisir leurs rapports, leur unité, leur principe. C'est ramener à l'unité la pluralité des perceptions et des choses. »² La philosophie est donc définie, très généralement, comme la compréhension de l'univers, ce qui veut dire, selon Secrétan, expliquer l'univers en entier à partir d'un seul principe, réunir tous les faits et les comprendre à partir d'une unité fondamentale, qui puisse les expliquer. La philosophie est identifiée aussi avec la science, ce qui montre l'influence encore très présente, à ce point de la carrière philosophique de Secrétan, de l'idéalisme allemand³. « La morale n'est pas une science indépendante, parce qu'il n'y a qu'une science, du tronc de laquelle toutes les branches doivent partir : c'est la science de l'unité, la philosophie première. »⁴

Le titre de l'ouvrage devient donc plus clair. Une philosophie de la liberté, c'est une tentative d'expliquer le monde à partir d'un seul principe, la liberté.

Le but du livre est donc de comprendre la morale. La philosophie, qui est la compréhension des faits, inclut le fait de la morale. Or la morale, Secrétan le répétera toute sa vie, ne peut exister sans l'idée de liberté, puisque le déterminisme signifie nécessairement la négation de toute valeur morale. Le déterminisme, en éliminant l'idée de liberté humaine, élimine aussi toute

¹ *Ibid.*, p. 2.

² *Ibid.*, p. 3-4.

³ Le terme de « science » ne renvoie pas ici aux sciences naturelles, mais au *système*. Secrétan va d'ailleurs admettre dans *Le principe de la morale* qu'il a subi l'influence de la « spéculation allemande » au début de sa carrière philosophique (Charles Secrétan, *Le principe de la morale*, Lausanne, 1883, p. 10).

⁴ *Ibid.*, p. 4.

responsabilité, donc toute morale. Il ressort clairement de là que toute philosophie qui, en voulant comprendre l'univers, veut aussi comprendre la morale, doit faire place à la liberté, voire être une *philosophie de la liberté*, c'est-à-dire une philosophie qui a pour principe explicatif premier la liberté. En faisant de la philosophie morale le but principal, Secrétan est naturellement amené à développer une philosophie basée et fondée sur l'idée de liberté. Tout va donc dépendre de la direction de la philosophie, c'est-à-dire, à partir de *quel principe* elle va vouloir expliquer le monde. Qu'il existe pour le monde un principe explicatif – et, pour Secrétan, ce principe est à la fois épistémologique et *ontologique*, c'est-à-dire qui *existe* et qui *fonde* l'existence du monde¹ – cela, personne ne le nie. « Les athées eux-mêmes n'en contestent guère la réalité ; ce qu'ils contestent, c'est que ce principe soit revêtu de qualités qui permettent à l'homme de soutenir avec lui des rapports moraux, et de le nommer du nom de Dieu, qui implique de tels rapports. »² Nous rencontrerons cette idée de nouveau au tout début de la philosophie régressive. Pour le moment, contentons-nous de dire que ce dont il s'agit ici, c'est de déterminer *quel* principe pourra faire place à la morale, vu que c'est la morale qu'il s'agit principalement d'expliquer. Qu'un principe existe en général, toute philosophie l'affirme, puisque, comme nous l'avons vu, la philosophie n'est rien d'autre que la compréhension des faits à partir d'un seul principe. *Ce qu'est* ce principe, c'est là l'important. L'athéisme, niant l'identification de son principe à Dieu, c'est-à-dire, pour Secrétan, à un être libre (un être avec lequel nous pouvons avoir des rapports libres et donc moraux), l'athéisme niant cela, il nie nécessairement la morale. Secrétan, voulant au contraire fonder celle-ci, va tenter d'expliquer le monde à partir d'un principe qui sera Dieu, c'est-à-dire, nous le verrons, à partir de la liberté. Ainsi la morale est sauvegardée. Selon Emile Boutroux, l'un des grands commentateurs de Secrétan, « le fait de l'obligation nous dit assez qu'il existe une personne suprême, législateur et juge, envers qui nous sommes obligés. Mais pour avoir de cette

¹ « La philosophie doit donc comprendre l'essence du principe universel et comprendre toutes choses comme découlant du principe universel conformément à sa nature. » Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, 1^e édition, Paris, Hachette ; Lausanne, Bridel, 1849, p. 5. Le principe doit donc nous permettre d'expliquer comment toutes choses *découlent* de lui et sont *fondées ontologiquement* par lui. Secrétan utilise ici le mot « découle » d'une manière très générale, et non dans le sens restreint où est parfois utilisé ce mot pour décrire un panthéisme déterministe, selon lequel les choses *découlent logiquement et nécessairement* du principe premier. Ce mot prend ici le sens 1) d'explication et 2) de fondement ontologique. Par exemple, la création du monde permet 1) d'*expliquer* et de *comprendre* pourquoi le monde existe, elle nous donne la raison de l'existence du monde, et 2) Dieu, en créant le monde, le *fait exister*, donc lui donne son fondement ontologique. Le principe premier porte donc toujours, pour Secrétan, ces deux aspects épistémologique et ontologique.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 4.

vérité l'intelligence et non pas seulement la certitude, il nous la faut considérer au point de vue métaphysique. »¹

Philosophie régressive et philosophie progressive

Cette manière de comprendre la philosophie nous conduit nécessairement à diviser sa tâche en deux parties : premièrement, il faut déterminer ce principe premier, dire *ce qu'il est*, et deuxièmement, il faut *expliquer, à partir de lui, l'univers*. « Descendre de l'universel au particulier, de l'absolu au relatif, voilà le but. S'élever à l'absolu et à l'universel, telle est la condition. »² *S'élever*, telle est la première tâche, c'est-à-dire, à partir des faits, comprendre ce qu'est le principe absolu. *Descendre*, c'est la deuxième tâche, c'est-à-dire expliquer le monde à partir du principe. La première, c'est la condition, sans laquelle la deuxième, le but de la philosophie, ne peut être atteint. « Nous aspirons à l'intelligence des effets par leur cause, mais le plus souvent nous connaissons les effets avant d'en comprendre la cause. »³ Cela semble, à première vue, nous conduire dans un cercle vicieux. Pour s'élever à la cause première, il faut partir des effets *qu'il s'agit d'expliquer à partir de la cause première*. Comprendre la cause présuppose la connaissance des effets, et cette connaissance même présuppose celle de la cause. Pour sortir de ce cercle, il faut insister sur le fait que « le plus souvent nous connaissons les effets avant d'en comprendre la cause »⁴. Il s'agit ici d'une connaissance initiale, d'une connaissance immédiate des faits et du monde. Cette connaissance est incomplète, elle est fragmentée, elle n'a pas encore été ramenée à un seul principe, elle n'a pas été imprégnée de philosophie, elle est non philosophique. Toutefois, au tout début, nous n'avons que cette connaissance pour nous élancer. C'est donc à partir de là qu'il faut *s'élever* pour déterminer ce qu'est le principe absolu, pour essayer de donner une unité à cette connaissance. Nous y reviendrons. Une fois le principe absolu établi, nous pouvons *redescendre* vers l'expérience, vers notre connaissance naïve qui, à la lumière du premier principe, va naturellement nous apparaître sous un nouveau jour. Nous aurons alors une connaissance *philosophique* des choses, une connaissance découlant de notre compréhension du principe. La clé pour sortir du cercle vicieux est donc de distinguer entre une connaissance

¹ Emile Boutroux, *La philosophie de Charles Secrétan*, in Nouvelles Etudes d'histoire de la philosophie, Paris, Alcan. 1927, p. 223.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 6.

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ *Ibid.*, p. 6.

immédiate et une connaissance réfléchie, philosophique. À partir de la première, nous pourrions remonter vers le principe absolu qui va nous permettre d'accéder à la deuxième.

Ces deux mouvements sont nommés par Secrétan respectivement « philosophie régressive » et « philosophie progressive ». « Il faut donc remonter des conséquences au principe (premier mouvement qui part de la connaissance immédiate pour arriver au principe) ; avant d'atteindre la déduction, la philosophie progressive (deuxième mouvement qui part du principe pour arriver à la connaissance philosophique), qui seule peut réaliser notre idéal, il faut construire l'édifice, ou si vous voulez l'échafaudage d'une philosophie que vous me permettrez d'appeler *régressive*, puisqu'elle s'efforce de remonter des conséquences à leur antécédent absolu. La régression seule est insuffisante, la science progressive seule est impossible. L'idée de la philosophie réclame l'une et l'autre. »¹ Voilà donc les deux mouvements. Le premier, la philosophie régressive, remonte au principe, le deuxième, la philosophie progressive, redescend du principe au monde. La régression est, comme nous l'avons vu, la *condition*, la progression est le *but*. Quelle est la place de la morale dans cette division ? Elle se trouve, très clairement, dans la partie progressive. En effet, vu qu'elle présuppose la liberté, et vu que celle-ci ne peut être conçue sans la détermination du premier principe comme principe *libre*, la morale ne peut être comprise sans le travail de la philosophie régressive qui aurait déjà déterminé le concept du premier principe, ce qui permettra de développer une philosophie progressive de la liberté où la morale pourra trouver sa place. La philosophie morale vient donc en deuxième lieu, après le travail spéculatif de la régression, et elle vient à la fin de la philosophie progressive, « elle en est la conclusion, la couronne, car la perfection de la vie est le but dernier de tous les travaux de la pensée »².

La philosophie morale

Dans le projet de Secrétan, il ne s'agit pas, comme nous l'avons dit plus haut, de la morale au sens général, mais d'une *philosophie* morale. « Pour mériter le nom de science, la morale doit être déduite d'un principe. Elle devient philosophique lorsqu'on déduit son principe lui-même du principe universel. La philosophie morale dépend donc de la science du principe universel, qu'on appelle généralement la métaphysique. »³ Pour être vraiment *philosophie*, la science morale doit

¹ *Ibid.*, p. 6.

² *Ibid.*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 8.

être déduite du résultat de la métaphysique et être fondée par la métaphysique, que Secrétan définit ici comme « science du principe universel ». Il ne peut donc pas y avoir de philosophie morale indépendamment d'une philosophie générale, car les principes sur lesquels se fonde la morale doivent nous être donnés par la philosophie en général, dont la morale n'est qu'un des objets, quoiqu'il soit, d'après Secrétan, le plus important.

Or que demande la morale à la philosophie ? Deux choses : « il faut d'abord que la volonté soit libre, puis il faut au-dessus d'elle un principe propre à servir de règle à sa liberté »¹. La philosophie doit donc pouvoir prouver, tout d'abord, que l'homme est libre, et ensuite, qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un principe avec lequel l'homme peut avoir un rapport moral. Voilà les deux présupposés de la morale. La philosophie de la liberté a donc pour adversaires le déterminisme (qui nie la liberté humaine) et l'athéisme (qui nie l'existence de Dieu), que Secrétan va souvent réunir dans la notion de panthéisme, philosophie déterministe et athée (athée dans le sens où elle nie l'existence de Dieu au sens strict du mot, c'est-à-dire un Dieu d'amour, le Dieu libre et créateur). La philosophie morale peut donc uniquement être fondée sur une philosophie de la liberté. La tâche de Secrétan, qui veut sauver la morale, devient claire. La philosophie régressive doit prouver que le principe premier est Dieu, et la philosophie progressive doit montrer que l'homme est créé libre ; c'est seulement à ces conditions que nous pouvons parler de philosophie morale. On pourrait objecter, dit Secrétan, que nous n'avons pas besoin de métaphysique pour fonder la morale. Nous trouvons en nous-mêmes, de façon immédiate, la conscience de la liberté de notre volonté et le sentiment du devoir, de l'obligation. Ces deux évidences que Secrétan appelle des vérités psychologiques ne permettent-elles pas, à elles seules, de fonder la morale ? La réponse est la suivante : dire cela, c'est affirmer que la philosophie est impossible. « La philosophie ne peut consentir à aucune émancipation de ses provinces. *Elle est une ou elle n'est pas.* (Nous soulignons.) Le principe de l'être et le principe de la connaissance se confondent nécessairement en elle. Son altier programme est l'explication universelle par le principe universel ; rien de plus, rien de moins. Fonder la morale exclusivement sur des faits de conscience, comme on les appelle, ce serait donc renoncer à la philosophie et la déclarer impossible. »² Le raisonnement de Secrétan est donc le suivant : fonder la morale indépendamment de la philosophie, la fonder sur la certitude de la conscience, c'est placer la sphère de la moralité en dehors de la philosophie. Or, ayant défini celle-ci comme l'intelligence de l'univers, il n'y a aucune sphère qui devrait être indépendante d'elle,

¹ *Ibid.*, p. 8.

² *Ibid.*, p. 10.

sinon la définition serait fautive et la philosophie, définie ainsi, serait impossible. La philosophie doit englober tout le savoir, sinon elle ne peut exister. Secrétan mentionne ici Kant, qui a fondé la morale indépendamment de la métaphysique, en déclarant que celle-ci est impossible. Il s'agissait alors de sauver la morale, il s'agit maintenant de sauver la philosophie. La philosophie morale doit donc être fondée sur une métaphysique qui puisse lui donner ses deux présupposés : que Dieu existe et que l'homme est libre.

Nous retrouvons ici le besoin d'*unité du savoir*, très cher à Secrétan ; besoin qu'il n'arrêtera pas de clamer et de vouloir satisfaire. Voilà donc sa conclusion : « Nous laisserons la morale à sa place dans l'organisme de la science, nous la traiterons comme un corollaire de la métaphysique, de la philosophie première, quand nous aurons une philosophie première. »¹

Et d'ailleurs, les deux faits de conscience que sont l'obligation et la liberté nous poussent vers l'idée d'un être absolu. L'obligation que nous ressentons en nous-mêmes « ne se conçoit pas sans un être qui oblige ; une loi de la liberté suppose un législateur, une sentence suppose un juge »². L'obligation nous conduit donc d'elle-même vers quelque chose de supérieur, elle nous fait sortir de la sphère de la morale vers la métaphysique, car elle suppose un être qui puisse expliquer le fait de l'obligation. C'est pourquoi Secrétan dit que « la conscience est une méthode qui conduit à Dieu. [...] La loi du devoir écrite dans notre cœur nous atteste notre dépendance, elle nous révèle l'existence d'un principe supérieur à l'humanité. »³

De même, la conscience de notre liberté nous conduit aussi à l'idée d'absolue liberté, c'est-à-dire à un premier principe absolument libre. « La liberté humaine suppose l'absolue liberté, ou, si vous me permettez cette expression qui n'est pas encore justifiée, la liberté divine. [...] Si nous concevons le monde comme résultant de l'action nécessaire d'un principe infini, il est impossible que nous trouvions une place en lui pour la liberté humaine. »⁴ Le deuxième élément psychologique de la conscience morale, la conscience immédiate de la liberté de notre volonté, nous pousse donc elle aussi, tout comme l'obligation, à sortir de la sphère de la morale. L'homme ne peut être libre que si cette liberté a son fondement dans un principe libre. Il faut toutefois préciser que Secrétan ne dit pas que la liberté humaine puisse être *déduite* logiquement à partir de la liberté divine. En effet, comme nous le verrons plus tard, rien ne peut être déduit à partir de la

¹ *Ibid.*, p. 20.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 22-23.

liberté divine car les actes divins sont absolument libres. Nous ne pouvons donc pas passer de la liberté divine au monde (et à la liberté humaine) à partir de raisonnements logiques. Ce que Secrétan veut dire, c'est que la liberté humaine *ne peut exister* ou être conçue sans la liberté divine, c'est-à-dire que celle-ci est une condition de celle-là.

La métaphysique est donc nécessaire pour fonder la morale, puisque ce sont les éléments fondamentaux de la conscience morale qui demandent une métaphysique, une métaphysique de la liberté. Elle devra donc montrer que le principe absolu est lui-même libre (pour fonder la liberté), et qu'on peut avoir un rapport moral avec lui (pour fonder l'obligation). C'est ainsi que la métaphysique devient l'assise de la morale et permet de construire une *philosophie* morale.

Le commencement de la philosophie régressive

La métaphysique doit donc nous conduire à un principe absolument libre. Comment le fera-t-elle ? Il faut, pour répondre à cette question, examiner la philosophie régressive et sa méthode.

Nous avons dit que la philosophie régressive commence par les effets pour remonter à la première cause. Les effets, ce sont les vérités certaines, les connaissances immédiates et premières. « J'appelle ici vérités immédiatement certaines non-seulement celles que l'esprit possède avant tout travail, ce qui se réduirait à excessivement peu de chose, mais toutes celles que nous possédons légitimement au début des recherches philosophiques, au moment où nous posons le problème de la philosophie [...]. Elles embrassent des faits extérieurs perçus par les sens, des faits intellectuels perçus par la conscience, des vérités nécessaires de l'ordre rationnel et des vérités nécessaires de l'ordre moral. »¹ Il s'agit ici de la connaissance dont nous avons déjà parlé un peu plus haut, et que nous avons nommée non philosophique, dans le sens où c'est au début de la recherche philosophique que ces vérités apparaissent, et que c'est grâce à la philosophie qu'elles seront systématisées. Secrétan, nous le voyons, divise ces vérités en quatre classes. La diversité des systèmes philosophiques vient de ce que l'on a accordé plus d'importance à une classe de ces vérités plutôt qu'à une autre. Par exemple, en nous basant principalement (et non exclusivement) sur les faits extérieurs perçus par les sens, nous aurons une philosophie empiriste. La construction d'un système philosophique précis dépend donc des éléments principaux sur lesquels se fonde sa

¹ *Ibid.*, p. 24-25.

partie régressive. Selon Secrétan, il ne faut pas donner plus d'importance à une classe qu'à une autre, pour ne pas tomber dans une forme de système déterminé mais englober tous les systèmes.

Mais avant d'examiner les quatre classes, nous allons ouvrir une petite parenthèse pour analyser rapidement la conception secrétanienne de l'esprit humain. L'esprit, en s'examinant, constate qu'il peut aller dans deux directions : ou bien vers le dehors, ce qui constitue le sens externe, ou bien en lui-même, ce qui constitue le sens interne. Le sens externe contient ce que nous pouvons appeler l'expérience sensible, notre rapport avec le monde extérieur, avec les choses. Le sens interne est plus complexe, il contient plusieurs niveaux ou séries. À un premier niveau, nous avons les émotions, les sentiments, les pensées passagères et éphémères, première série de faits internes. Ensuite, nous retrouvons les catégories philosophiques abstraites et l'idée du *moi*, deuxième série de faits internes. Plus profondément encore, l'esprit contient la *raison*, organe de l'infini et de l'absolu. À côté de ces trois niveaux se trouve la conscience morale, la loi du devoir. Nous allons maintenant placer chacune de ces distinctions dans les quatre classes de vérités immédiates dont nous avons parlé plus haut.

1) *L'expérience sensible* : à elle seule, l'expérience sensible ne permet pas de construire une philosophie. Tout d'abord, elle ne permet de formuler aucune notion, aucun concept. « Rigoureusement, à vrai dire, il n'y a point de *connaissance* (nous soulignons) sensible. »¹ Percevoir les choses extérieures ne conduit à aucune connaissance sans le travail de l'esprit, de l'intelligence, pour inférer, pour généraliser et pour former, *à partir* de cette perception, des notions générales. Pour donner un exemple très simple, percevoir des couleurs, des branches, un tronc, des feuilles, etc. ne nous donne pas la connaissance de l'idée d'*arbre*. Les faits sensibles restent éparpillés sans le travail de l'esprit qui les unifie pour nous donner une certaine idée. Nous appliquons donc instinctivement aux faits sensibles les idées que Secrétan appelle *a priori* (substance, réalité, possibilité, etc., en un mot, les *catégories*) pour produire une certaine connaissance. À cela, Secrétan ajoute qu'une fois les faits sensibles travaillés par l'esprit, nous avons des connaissances, mais celles-là constituent ce qu'il appelle la science de la nature, la science expérimentale, mais pas encore la philosophie. Or la science expérimentale ne peut jamais être certaine puisque a) nous pouvons toujours douter des faits de l'expérience dans le sens où nous ne sommes jamais sûrs si ce que nous percevons existe réellement en dehors de nous, et b) la science expérimentale ne peut jamais nous conduire à des vérités

¹ *Ibid.*, p. 26.

inconditionnelles et nécessaires. « Les procédés de la science empirique ne peuvent nous conduire au-delà de l'accidentel. »¹ Les sciences de la nature ne peuvent nous faire sortir de la chaîne causale. Les nouveaux éléments qu'elle découvre constamment, les nouvelles causes, font toujours partie du monde empirique et ne peuvent donc jamais être universels et nécessaires ou *a priori*. La science expérimentale n'a pas les moyens de prouver qu'un principe est inconditionnel, parce qu'elle ne sort jamais, du fait de sa méthode même, du conditionnel. « L'inconditionnel est nécessairement infini ; or dans le champ de l'expérience nous ne trouvons rien d'infini. »² En conclusion, nous ne pouvons pas nous baser uniquement sur les faits de l'expérience sensible pour construire notre philosophie régressive. D'un côté, les faits sensibles eux-mêmes, sans le travail de l'esprit, ne nous donnent aucune connaissance, et de l'autre, une fois les catégories de l'esprit appliquées à l'expérience, nous n'aurons jamais rien de plus qu'une science de la nature, jamais une philosophie, car la science de la nature ne peut nous conduire à des vérités universelles et nécessaires, sans lesquelles aucune philosophie ne peut être fondée.

2) *L'expérience psychologique* : celle-là contient, selon Secrétan, quelque chose de contingent, au sujet duquel nous pouvons dire la même chose que ce que nous avons dite par rapport à la contingence de l'expérience sensible : il s'agit ici de la première série de faits internes, c'est-à-dire les émotions, les sentiments et les pensées passagères. Mais dans la deuxième série de faits internes, nous trouvons un élément de nécessité. Celui-là se trouve dans les catégories. « Lorsque, après les [les catégories] avoir ainsi obtenues par l'abstraction, nous les considérons en elles-mêmes, un examen attentif nous fait reconnaître en elles l'élément nécessaire, immuable, *a priori* de la science expérimentale et de tous nos jugements. »³ Les catégories forment donc des lois de notre *moi* (dont nous avons l'intuition) que nous appliquons instinctivement aux données sensibles. Mais même ce côté nécessaire de l'intelligence, *appliqué aux données sensibles*, ne nous donne jamais que du conditionnel. Le principe de causalité, par exemple, ne nous fait pas sortir du monde fini, limité, relatif. Nous nous retrouvons devant le même problème : en nous basant sur l'expérience sensible comme sur l'expérience *intellectuelle*, nous n'avons toujours pas accès à l'universel et au nécessaire.

3) *La raison* constitue la troisième classe. Nous remarquons que Secrétan distingue ici la raison de l'intelligence, qui ne contient que les catégories et le moi. « En allant au fond de

¹ *Ibid.*, p. 27.

² *Ibid.*, p. 28.

³ *Ibid.*, p. 30-31.

l'intelligence, nous y trouvons la raison, c'est-à-dire l'affirmation *a priori*, nécessaire de l'unité et de l'absolu, le besoin de remonter en toute chose à l'unité et à l'absolu. Les sens ne donnent que l'accidentel et le limité, la logique partant des sens ne nous conduit pas au-delà du limité et de l'accidentel, mais la raison pose immédiatement, en face du limité et de l'accidentel, l'infini et le nécessaire. »¹¹ Selon Secrétan, le vrai point de départ de la philosophie régressive se trouve dans le rapport de la deuxième série des faits internes avec la raison. Il va s'agir pour nous d'examiner le rapport entre la deuxième et la troisième classe. Nous avons donc d'un côté les catégories universelles et nécessaires et le *moi* (deuxième classe), et de l'autre, la raison (troisième classe), qui seule peut nous conduire à l'universel et au nécessaire, car elle le pose immédiatement : Secrétan appelle cela le principe de l'inconditionnalité, qui nous dit que « ce qui a sa cause hors de soi n'est pas la réalité véritable ; le réel c'est l'inconditionnel, l'être qui possède en lui-même toutes les conditions de son existence. »² Nous avons vu que les catégories, appliquées aux faits de la première classe, ne nous donnent jamais que du fini. Mais, une fois la raison posée en face de ces catégories, c'est-à-dire quand nous appliquons les catégories de la deuxième classe aux données de la troisième classe, nous pouvons nous élever vers l'infini. « La conscience nous donne l'intuition de l'être ; la raison nous suggère le besoin d'atteindre l'absolu, et le problème de la science se pose ainsi : déterminer l'idée de l'être absolu. »³ Les catégories et l'intuition du *moi* nous donnent donc les concepts nécessaires et universels et l'idée de l'être. Si nous n'appliquons pas ceux-là aux données de l'expérience ; si, au contraire, nous les pensons avec ce que demande la raison, nous avons notre point de départ : penser l'être absolu, penser les catégories appliquées à l'être absolu. Les catégories et l'intuition du moi (qui, selon Secrétan, nous donne les idées de l'être et de l'unité) sont donc ce avec quoi nous pouvons ou retomber dans le relatif (en rapport avec la première classe de faits, l'expérience sensible), ou monter vers l'absolu (en rapport avec la troisième classe, la raison). Appliqués au relatif, elles nous donnent du relatif. Alliées à la raison, elles nous donnent l'être absolu : « La métaphysique commence avec ces données de la conscience et de la raison pure ; l'être ou l'acte, l'être absolu. »⁴ L'être/l'acte⁵, vient des données de la conscience, l'absoluité vient de la raison.

¹ *Ibid.*, p. 32-33.

² *Ibid.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 33-34.

⁴ *Ibid.*, p. 34-35.

⁵ Il nous semble que Secrétan identifie ici « être » et « acte » pour souligner l'immédiateté de l'intuition de l'être, qui se présente à la conscience purement, en tant que tel, sans que cette intuition soit médiatisée par l'idée d'essence ou de possible.

Nous comprenons par-là que, comme nous allons le voir au début de la métaphysique régressive, celle-ci commencera par le concept de l'*être*, pour arriver à l'être *absolu*, en passant par différentes catégories, comme celles de substance, de cause, etc.

4) *Le devoir* : nous n'entrons pas dans la philosophie régressive sans un certain projet en vue, sans un but. Ce but, nous le connaissons, c'est de trouver un principe qui puisse expliquer les faits, le monde en général, et plus précisément le fait de la morale. Nous voulons donc un principe à partir duquel nous puissions passer à la philosophie progressive, qui puisse donc rendre possible ce deuxième côté de la philosophie en général. Or, puisque notre but, c'est de fonder la conscience morale, il faut que ce principe puisse expliquer et fonder la morale. Cela ne peut se faire sans concevoir le principe premier comme essentiellement libre. Voici comment Secrétan résume cette idée : « En dirigeant notre attention sur nous-mêmes, nous y lisons la loi du devoir. Nous la déchiffrons avec peine, nous demandons à la science de nous en expliquer l'origine, de nous en développer le contenu, mais nous savons que c'est une loi. Le devoir, s'il est certain, prouve notre liberté, car il la suppose ; il ne saurait être question de devoir pour celui dont les actes ne seraient pas libres. Si nous sommes libres, Dieu est libre, car la liberté dans le monde implique la liberté dans son principe. »¹ Le raisonnement est donc le suivant : le fait principal que nous voulons expliquer, c'est notre conscience morale (traduite ici par l'idée que nous trouvons en nous-même la loi du devoir). Or celle-là suppose le fait de la liberté, c'est donc celle-ci qu'il faut expliquer avant tout. Mais notre liberté suppose elle-même la liberté absolue, car, selon Secrétan, il est impossible qu'il y ait de la liberté dans le monde si le principe ontologique du monde n'est pas libre lui-même. Il faut donc expliquer comment le principe premier est lui-même libre, et voilà la tâche de la philosophie régressive. C'est uniquement ainsi que nous pourrions fonder la morale, donc c'est aussi ainsi que la philosophie progressive (qui a pour but général d'expliquer le monde, pour but précis d'expliquer le fait moral) devient possible.

La philosophie régressive doit donc partir du rapport entre la deuxième et la troisième classe, ce qui signifie qu'elle est nécessairement *a priori*, car elle ne se base pas du tout sur la première classe, celle de l'expérience sensible. L'élément *a posteriori* n'apparaîtra qu'avec la philosophie progressive. La quatrième classe ne peut cependant pas être mise de côté, car elle nous rappelle constamment que notre but, c'est de fonder la morale. Toutefois, tout ce raisonnement s'écroulerait

¹ *Ibid.*, p. 41.

si le point de départ, la conscience du devoir, était mis en doute. Et Secrétan ne nie pas que des arguments contre cette conscience du devoir existent. « Mais est-il vrai que le devoir soit absolument certain ? Si l'on peut mettre en question le témoignage du sentiment intime (par rapport au sentiment de notre liberté), ne peut-on pas mettre en question le sentiment qui nous atteste le devoir ? – Ce doute n'est pas impossible, il n'est pas rare, et l'intelligence s'efforcerait en vain de le dissiper ; mais le cœur en triomphe sans peine. »²¹ La dernière phrase ne signifie rien d'autre que le fait que nous *choisissons* la morale, que nous *choisissons* le système de la liberté, par *respect* du devoir. Entre la nécessité et la liberté, la raison ne peut pas trancher. Elle ne peut pas non plus, nous l'avons vu plus haut, les concilier. Nous devons donc faire un choix. Et ce choix, s'il penche du côté de la liberté pour sauver le devoir, est lui-même guidé par le devoir. « Ainsi le choix de notre système de philosophie est obligatoire ou facultatif, selon qu'on voudra l'entendre. Facultatif pour l'intelligence désintéressée, impartiale, indifférente ; obligatoire pour les honnêtes gens. »¹ Le choix en faveur de la morale est lui-même un choix moral, donc libre. Douter du devoir est un doute « criminel »², car le devoir lui-même nous dit qu'il ne faut pas douter de lui.

Nous devons toutefois admettre que, en tant que lecteurs, ce raisonnement nous semble fallacieux, car douter du devoir, c'est déjà en sortir. Si le devoir lui-même nous dit que douter de lui, c'est ne pas le respecter, c'est que, dans ce doute, nous ne sommes pas vraiment sortis de la sphère du devoir. Nous ne pouvons pas, épistémologiquement, douter du devoir, puis revenir à lui parce qu'*il* nous dit que ce que nous faisons est criminel, puisqu'en doutant de lui, nous sommes déjà en dehors de sa loi. Tant que Secrétan parle de choix, nous sommes d'accord avec lui. Le choix est libre, Secrétan peut choisir d'accepter ou de nier le devoir. Mais dès qu'il catégorise les deux côtés du choix entre indifférent et honnête, c'est qu'il a déjà fait son choix avant de le formuler. Secrétan ne dit pas « malhonnête » et « honnête », mais « indifférent » et « honnête ». Mais nous comprenons que derrière l'indifférence, il vise la malhonnêteté, car pour lui, choisir le système qui s'oppose à la morale, c'est ne pas être honnête avec soi-même et ne pas écouter la loi du devoir en soi. Indifférent ne devrait pas être équivalent à malhonnête, car dans l'indifférence le choix est amoral, alors que dans la malhonnêteté il est immoral. Cependant, Secrétan met tout dans le même sac, *précisément* parce que son choix est déjà fait, *précisément* parce qu'en invoquant le doute relativement au devoir, il ne le prend pas au sérieux, dans le sens où il n'assume pas entièrement cette position avant de la critiquer. Il reste, tout au long de sa discussion, du côté du

¹ *Ibid.*, p. 42.

devoir, d'où la confusion entre ce qui est indifférent et ce qui est malhonnête. Cela le conduit, à la fin du raisonnement, à dire que le *choix* de la liberté est *obligatoire* (ce qui, pourrait-on argumenter, est contradictoire), puisque, en se plaçant dans la position supposée être objective du choix, ce choix a déjà été fait, car si Secrétan choisit le devoir *parce que le devoir l'oblige à choisir le devoir*, c'est qu'il l'a déjà choisi.

Dans tous les cas, la conclusion est la suivante : « La volonté morale cherche à se comprendre, afin de se réaliser, et pour arriver à cette intelligence d'elle-même, elle produit la science universelle, qui, dans son commencement, dans son cours et dans son terme, est l'œuvre de la volonté. [...] *La philosophie de la liberté commence par un acte libre* (nous soulignons) ». ³

Il va donc s'agir de comprendre ce qu'est la liberté absolue et comment elle est possible. Selon Secrétan, nous savons maintenant que le principe premier doit être libre, et cela, nous l'avons su en partant de notre propre liberté. Mais il faut, dans la philosophie régressive, prouver dialectiquement, donc nécessairement, que l'intuition fondamentale de notre *raison*, à savoir qu'un être absolu existe, renferme en elle-même l'idée de liberté, c'est-à-dire montrer que « pour concevoir comment l'être peut avoir en lui-même toutes les conditions de son existence, il faut concevoir sa liberté »¹.

Nous terminons ainsi la première partie de *La philosophie de la liberté*. Comme nous l'avons déjà dit, la deuxième partie, qui concerne l'histoire de la philosophie, sera analysée dans un autre chapitre. Nous passons donc directement à la troisième partie, celle de la philosophie régressive.

¹ *Ibid.*, p. 346.

II - La philosophie régressive

Le principe de l'être

Selon Secrétan, le problème n'est *plus*, avant tout, de prouver l'existence de Dieu. En effet, pour prouver l'existence de Dieu, il faut avoir déjà l'idée de Dieu. On ne peut pas prouver l'existence de Dieu sans savoir de *quel* Dieu il s'agit (c'est-à-dire de quel concept de Dieu). Or si, quand nous parlons de Dieu, « on se contente de la notion commune à tous les systèmes, celle d'un principe indéterminé de l'être, alors la réalité d'un tel principe est immédiatement évidente, de sorte qu'il n'y a rien à prouver »¹. L'être en général a un principe, pour Secrétan cela est évident, et cela devrait, selon lui, être évident pour tout le monde. Il ne s'agit donc pas de le prouver. Ce qu'il faudrait montrer, c'est que le principe de l'être est *tel* ou *tel*. Puisque personne ne nie qu'il existe en général un principe de l'être, prouver l'existence de Dieu ne consiste pas, comme on l'a fait traditionnellement, à essayer de prouver que Dieu existe, mais que Dieu *est* le principe de l'être, dont l'existence est évidente et n'a pas besoin d'être prouvée. À partir de là, la tâche de Secrétan sera la suivante : essayer de comprendre l'*idée* de Dieu, de cerner le véritable *concept* de Dieu, le seul *qui convienne au principe de l'être*. « Le vrai problème consiste à déterminer l'idée de Dieu. Prouver l'existence de Dieu, c'est prouver que le principe de l'être est Dieu ; en d'autres termes, c'est prouver que ce principe est un principe libre, car un principe libre mérite seul le nom de Dieu. »² Voilà le concept de liberté qui surgit. Il s'agissait de prouver que le principe de l'être est Dieu. Or la clé de cette preuve, selon Secrétan, sera de montrer que ce principe est *libre*, car ce qui caractérise avant tout Dieu, c'est sa liberté. Montrer que le principe est libre, c'est montrer en même temps que ce principe est Dieu. Secrétan va donc tenter de démontrer que le principe de l'être en général est *libre*. Au lieu de prouver l'existence de Dieu, il va prouver que le principe de l'être (dont l'existence n'a pas besoin d'être prouvée) est Dieu en démontrant qu'il est libre.

Suivons donc le raisonnement. Le point de départ, c'est que le principe de l'être est *un*. En effet, si nous pensons à l'existence de plusieurs principes, « par cela seul nous nous imposons le devoir de chercher et de trouver leur unité, car l'esprit ne saurait s'arrêter dans le multiple. Kant

¹ *Ibid.*, p. 346.

² *Ibid.*, p. 346.

l'a très-bien dit, l'unité est pour la raison le premier besoin et la suprême loi. La raison n'est satisfaite que dans l'unité. Nous ne croyons savoir les choses et nous ne les savons en effet comme nous voulons les savoir que lorsque nous sommes parvenus à les comprendre au moyen d'un seul et même principe. »¹

Ainsi sont donc attestées l'unité de la connaissance et l'unité de l'être. Si le principe de l'être est un, la connaissance de ce principe est une, et vice versa. « Nous croyons à l'unité du principe de l'être par l'effet d'une nécessité qui s'impose à notre raison, l'unité de l'être est évidente »². L'unité de l'être, selon Secrétan, implique que tout est identique dans l'essence, dans le principe. Nous sommes alors dans le *panthéisme*. « L'unité de cause implique l'unité de substance, qui est la thèse fondamentale du panthéisme. Ainsi nous acceptons le panthéisme dès l'entrée. Le panthéisme devient notre prémisse. Nous n'aurons plus à le craindre, puisque nous lui faisons loyalement sa part. »³ Le panthéisme est une doctrine insuffisante, mais elle ne doit pas être mise de côté et ignorée. Elle doit au contraire être comprise et dépassée. La seule manière de la réfuter correctement est de l'accepter, pour ensuite montrer son insuffisance. Il faut donc, selon Secrétan, commencer par le panthéisme, par la doctrine de l'unité de l'être, et poser la question : qu'est-ce que l'être ?

Analyse de la notion de l'être et de ses degrés

Être signifie tout d'abord, pour Secrétan, « exister pour nous, *être perçu*, par les sens ou par la pensée, peu importe. »⁴ Tout ce qui existe a une cause. Cette cause peut être dans la chose elle-même, ou hors d'elle. Dans le cas des existences relatives, particulières, la cause est toujours hors de la chose elle-même. Ce n'est donc pas ce que nous cherchons, puisque le but est d'arriver au principe de l'être, à ce qui a sa cause en lui-même, et non pas hors de lui. Tout ce qui existe est donc divisé en deux grandes parties : ce qui a la cause de son existence en soi, et ce qui a la cause de son existence hors de soi. Dans ce dernier cas, il s'agit d'une existence relative, conditionnée, qui n'est donc pas nécessaire parce qu'elle pouvait et peut toujours ne pas être. C'est, selon

¹ *Ibid.*, p. 349.

² *Ibid.*, p. 350.

³ *Ibid.*, p. 351.

⁴ *Ibid.*, p. 352.

Secrétan, « le premier et le plus faible degré de l'être ; moins encore, ce n'est pas même un degré de l'être, c'est l'être apparent, l'être faux ; le mot être ne s'emploie ici que par une extension de langage apparemment inévitable, mais importune. À proprement parler, le phénomène n'est pas ; ce qui est véritablement, ce n'est pas lui ; il n'est que la manière d'exister d'autre chose. C'est le *mode* de Spinoza. »¹

Que signifie le phénomène chez Secrétan ? L'existence phénoménale « est toute relative à nous, extérieure, objective »². Le phénomène est *la manière d'exister d'autre chose*. Secrétan oppose l'être phénoménal à l'être véritable. Celui-ci est cause de soi, il produit sa propre existence, il est la cause de son apparition comme phénomène. « L'être véritable est donc actif, ou plutôt il est activité ; c'est une activité continuelle qui se dépense à produire son existence phénoménale. »³ L'être réel, Secrétan l'appelle *substance*. La substance est ce qui existe réellement, elle produit sa propre existence comme phénomène. Le phénomène est donc ce qui apparaît, il est l'apparaître de la substance, sa manifestation, son existence extérieure. Le phénomène est ce qui n'est pas cause de son existence, il est l'effet de la substance. Les deux concepts de cause et de substance sont corrélatifs, ils appartiennent au même degré de l'être. Toute substance est cause, et toute cause réelle est substance.⁴

Nous avons donc, jusqu'ici, deux niveaux de l'être. Le premier est le niveau phénoménal, que Secrétan refuse de considérer comme un degré de l'être, puisque le phénomène n'existe pas réellement. Le second, c'est-à-dire le premier degré de l'être proprement dit, est l'être comme cause, l'être substance. Mais « cette forme élémentaire ne suffit point au but que nous poursuivons. Nous voulons développer, dérouler ce qui est impliqué dans l'idée d'être. Nous voulons nous rendre un compte aussi exact que possible des conditions auxquelles l'être doit satisfaire pour pouvoir être conçu par lui-même, indépendamment de toute relation »⁵. Pour progresser, il faut se demander, au sujet de l'être comme substance, d'où lui vient sa substantialité. Être substance, c'est se produire comme phénomène, comme existence extérieure de soi-même. Mais cette idée n'épuise pas encore le concept de « cause de soi ». Pour être réellement cause de soi, la substance ne doit pas seulement se produire comme phénomène, mais se produire aussi comme substance,

¹ *Ibid.*, p. 353.

² *Ibid.*, p. 353.

³ *Ibid.*, p. 354.

⁴ *Ibid.*, p. 355.

⁵ *Ibid.*, p. 355.

se donner à elle-même sa substantialité. Nous nous élevons donc à un degré supérieur de l'être, et il nous faut examiner comment la substance se produit elle-même comme substance. « Pour être cause de lui-même, il [l'être réel] devrait non seulement produire son existence, mais se produire lui-même comme substance. »¹ Il faut donc nous élever au-dessus de la substance, pour trouver ce qui, étant substance, se confère sa propre substantialité.

Quel est donc le degré supérieur de l'être, plus élevé que la substance ? Secrétan illustre ici son idée en donnant l'exemple de l'organisme. L'organisme est ce qui produit ses effets et qui est produit par ses effets. « Le trait essentiel de l'organisme consiste en ceci, que la vie du tout individuel produit une pluralité de parties vivantes elles-mêmes, une pluralité de vies partielles ou de fonctions, qui produisent à leur tour la vie du tout [...]. La vie est à la fois la cause de l'existence des organes et l'effet des fonctions des organes. »² L'être, au niveau supérieur, n'est donc plus uniquement substance, mais *vie*. La différence entre ces deux degrés est la suivante : la substance produit ses effets, mais ne se produit pas elle-même comme substance. Elle n'est pas cause de sa substantialité. Mais l'être comme substance vivante ne produit pas seulement ses effets, son existence phénoménale, il est aussi produit par ses effets, il est soutenu par ses effets. En se produisant comme existence phénoménale, il se produit en même temps comme substance, comme cause. La cause, à partir des effets, se maintient comme cause. Les effets deviennent alors la cause de la cause principale.

Le concept de vie implique celui de *but*. « La cause finale est le vrai commencement, la vraie cause ; la cause efficiente n'est que le milieu, le moyen, ou plutôt, dirons-nous, la cause finale et la cause efficiente se confondent ; le véritable agent c'est le but qui produit lui-même les intermédiaires par lesquels il se réalise dans son unité. Le but, comme *idéal* qui doit être réalisé, est la cause des moyens par lesquels il se réalise, la force inconsciente possédée de cet idéal est la cause efficiente des organes, qui sont à leur tour cause efficiente de la *réalisation* du but. L'idée de but nous présente un cercle fermé : l'être qui est son propre but est à la fois cause et effet de lui-même. »³ Selon Secrétan, c'est cette idée qui manquait à Spinoza, qui est resté au degré de l'être comme substance (panthéisme)⁴. Le degré supérieur, où la substance est vivante, contient

¹ *Ibid.*, p. 356.

² *Ibid.*, p. 357.

³ *Ibid.*, p. 358.

⁴ Nous signalons la ressemblance avec ce que dit Schelling à propos du dépassement du panthéisme: « Le Panthéisme voit en Dieu [...] l'existence absolue elle-même, actuelle et aveugle. On pourrait encore appeler

l'idée de but. Le but est inhérent à l'être comme substance vivante. Nous avons donc ici la substance non seulement comme ce qui se produit comme phénomène, mais comme ce qui se produit comme substance. La vie est auto-productrice, son but est en elle-même. « Aussi longtemps que la substance n'est cause que des phénomènes, on ne peut pas, je le répète, dire avec vérité qu'elle soit sa propre cause ; elle est plutôt cause d'un autre qu'elle, mais elle devient sa propre cause pleinement et réellement lorsque le rapport des modes à la substance est aussi positif, aussi actif que celui de la substance aux modes. »¹

Résumons, avec Secrétan, l'analyse qui a été faite jusqu'ici : « L'être réel produit lui-même son existence ; l'existence vient de l'activité de la substance. D'où vient à son tour l'activité de la substance ? Si elle la reçoit d'une autre substance, elle n'est pas ce que nous cherchons. L'être réel ne produit donc pas seulement son existence par son activité, mais il s'imprime lui-même cette activité ; il est cause de son activité intérieure aussi bien que de son existence apparente ; il est vivant. Cette découverte nous ouvre les portes du monde idéal. L'être existant par lui-même est à la fois réel et *idéal*. L'organisme est l'Idée vivante qui produit les moyens de se réaliser : comme Idée, l'organisme préexiste à sa propre réalisation ; l'organisme est son propre but. »² Le concept auquel nous sommes arrivés contient l'idée de but, et donc d'intelligence. C'est pour cela que Secrétan parle de l'Idée et de l'idéal. Nous ne sommes plus uniquement au niveau réel, où l'activité est sans but, sans intelligence (panthéisme). Quand nous parlons de but, de cause finale, nous invoquons nécessairement l'intelligence et l'idée de *loi*.

Mais cela n'est toujours pas suffisant. Il faut, selon Secrétan, s'élever encore plus haut, et se demander d'où vient la loi suivant laquelle l'être se produit lui-même. En suivant le même raisonnement qu'auparavant, nous disons que cette loi ne peut pas venir de l'extérieur, c'est l'être lui-même qui se la donne. « L'être se donne l'existence à lui-même par une activité déterminée. Si la règle de cette activité lui vient d'ailleurs, il est relatif : supposant un autre être, il est limité par celui-ci ; mais s'il possède cette règle en lui-même, ainsi que l'exige la notion de l'absolu, c'est qu'il se la donne : il est, dans un sens positif, cause de sa propre loi ; il se fait ce qu'il est, il produit

Panthéisme un système qui ne verrait en Dieu que la puissance d'exister. Eh bien, c'est sur cette vérité incomplète que notre Monothéisme s'appuie. C'est un Panthéisme vaincu. » *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1835-1836) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-1846)*, p. 30.

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté*, L'idée, p. 358.

² *Ibid.*, p. 359-360.

la *manière* (nous soulignons) dont il se produit. »¹ Ce degré de l'être, Secrétan l'appelle *esprit* ou *volonté*. Le concept d'esprit implique nécessairement celui de liberté. L'être comme esprit ou comme volonté est libre. Il produit son existence extérieure tout en se produisant lui-même, et selon des lois qu'il s'est lui-même donné. « L'être existe, mais il n'existe pas seulement, il se fait exister, il est substance ; il n'est pas simplement substance, mais il se fait substance ; il est vivant, il est son propre but et se réalise selon la loi ; plus encore, il se marque son but et se donne sa loi ; il est esprit, il est libre. Voilà ce qu'il faut pour remplir le mot sonore de Spinoza : *causa sui*. »² En effet, tout le raisonnement de Secrétan est basé sur l'idée de cause de soi. À chaque degré, il s'agit de voir si la détermination correspondante est *donnée* à l'être de l'extérieur, ou s'il la possède par soi-même. Et chaque fois qu'une détermination est comprise comme donnée par l'être à soi-même, nous passons à une détermination suivante, pour remplir pleinement le concept de cause de soi. « Nous n'avons fait autre chose qu'appliquer le principe de causalité à la notion générale de l'être, jusqu'à complète pénétration. »³

L'être absolu est absolue liberté

Nous sommes arrivés au point où nous disons que l'être absolu est esprit, volonté, liberté. Il nous reste, selon Secrétan, un dernier pas à franchir. Pour cela, il faut poser la même question qu'auparavant : d'où lui vient la liberté ? « L'être qui existe par lui-même ne tient évidemment la liberté que de lui-même, c'est-à-dire, au sens positif, qu'il se la confère. Substance, il se donne l'existence : Vivant, il se donne la substance : Esprit, il se donne la vie : Absolu, il se donne la liberté. L'être absolu, cause de sa propre liberté, la possède pleinement, sans limitation, puisque nous ne trouvons rien dans son idée qui puisse la limiter. Il est ABSOLUE LIBERTÉ. »⁴ Nous voici arrivés au plus haut degré de l'être : l'absolue liberté.

Au-dessus de l'esprit fini, nous avons l'esprit absolu, qui est liberté absolue. Le défaut de l'esprit fini, c'est que d'un côté, il se détermine lui-même, mais de l'autre, il est déjà déterminé, limité, il a déjà une essence, une nature. L'esprit dans sa perfection absolue, l'esprit infini ne

¹ *Ibid.*, p. 361.

² *Ibid.*, p. 363.

³ *Ibid.*, p. 364.

⁴ *Ibid.*, p. 364.

devrait pas comporter ce défaut, il doit pouvoir se déterminer entièrement. Il doit donc être sans essence, sans nature, absolument libre. « Il est impossible de remonter au-delà de la formule de la liberté absolue : JE SUIS CE QUE JE VEUX ; cette formule est donc la bonne. »¹

Il est clair pour Secrétan que l'esprit fini, limité, ne peut saisir l'infini, l'illimité. La conception la plus élevée à laquelle nous puissions arriver, celle de l'absolu comme liberté absolue, se trouve à la limite de notre pensée. Nous ne pouvons pas concevoir pleinement la liberté absolue. Nous y arrivons, sans pouvoir y pénétrer. Nous y arrivons logiquement, donc nous ne pouvons pas nous dire que cette idée, si nous ne pouvons pas la comprendre entièrement, est fausse. Nous sommes même obligés de l'admettre, car la logique nous y conduit. Mais, une fois arrivés, nous ne pouvons plus continuer. C'est « une idée qui forme la limite immuable de nos conceptions, une idée que nous atteignons, que nous venons toucher, pour ainsi dire, sans y pénétrer jamais, sans en faire jamais le tour. Il ne faut pas que nous en ayons l'intuition, il ne faut pas que nous puissions la comprendre, il suffit que la raison nous en démontre la vérité, la nécessité ; et c'est précisément le cas de la formule que nous avons donnée. Si haut que s'élève le vol de notre pensée, l'idée à laquelle nous nous élançons sera toujours dominée par celle-ci : JE SUIS CE QUE JE VEUX. »²

Secrétan va donner aussi deux autres moyens pour arriver à la même conclusion. La première, c'est d'y arriver à partir de l'argument ontologique. La seconde, à partir du concept d'activité.

Si nous transposons ce raisonnement dans la logique de l'argument ontologique, nous aurons le résultat suivant : Dieu est l'être parfait. Or un être qui se donnerait lui-même sa perfection est plus parfait qu'un être qui est parfait par nature. L'être parfait *par nature* est encore imparfait. Dieu doit donc nécessairement se donner lui-même sa perfection, et par conséquent être conçu comme absolument libre. Le raisonnement de Secrétan présuppose ici deux choses : 1) que l'être qui se donne soi-même sa perfection est *absolument libre*, et 2) qu'un être libre est supérieur à un être non libre. Un être parfait qui est libre est donc supérieur à un être parfait non libre (il s'agit ici évidemment de la liberté de cet être par rapport à sa perfection). Si Dieu est donc l'être absolument parfait, l'être le plus parfait, il doit aussi être l'être absolument libre, car la liberté est pour Secrétan une perfection, et le plus haut degré de liberté, dans ce cas, est la liberté par rapport à cette

¹ *Ibid.*, p. 365.

² *Ibid.*, p. 365-366.

perfection même. Dieu est donc nécessairement l'être absolument libre, qui se donne à lui-même sa perfection absolue.

Le même résultat peut être atteint en analysant les concepts d'activité et de passivité. Il est évident pour Secrétan que l'activité est supérieure à la passivité : « L'activité est le côté positif de l'être, et quand vous auriez retranché d'un être toute activité, soit sur lui-même, soit au dehors, quand il ne produirait absolument plus aucun effet, il serait comme s'il n'était pas, ou plutôt il ne serait pas ; vous auriez détruit cet être [...]. À le bien prendre, activité et réalité sont des synonymes : plus il y a d'activité, plus il y a de réalité. – Mais si l'activité est la vraie réalité, il n'est pas moins évident que la véritable activité ne se trouve que dans la liberté. »¹ Nous avons donc trois catégories qui se valent : « l'être absolument libre est donc l'être actif par excellence, l'être absolument libre est l'être réel par excellence »². Liberté, activité et réalité sont synonymes. L'être le plus grand, donc le plus réel, est ainsi l'être le plus actif, c'est-à-dire le plus libre. L'absolu, étant absolue réalité, doit être absolue activité et donc absolue liberté.

L'être absolu est donc absolue liberté : il n'y a absolument rien en lui qu'il ne se soit pas donné. Il est absolue liberté, cela veut dire qu'il *n'a pas de nature*. « L'absolu n'a point de nature ; toute nature est *née*, dérivée, secondaire. La nature est ce qui est déterminé ; le principe de toute détermination n'en comporte lui-même aucune. »³ Étant défini par la phrase « je suis ce que je veux », aucune détermination nécessaire ne peut être attribuée à l'absolu : tout ce qu'il est, il l'est parce qu'il a *choisi* de l'être. L'absolu n'est jamais nécessairement ce qu'il est, il n'a pas d'essence ou de perfections immuables.

Remarques concernant la liberté absolue et l'être

Résumons. L'existence a nécessairement un principe, et ce principe n'a pas la cause de son être hors de lui. Il est cause et de soi-même et de toute existence. Le principe de la science consiste donc dans la connaissance de ce principe de l'être. Il faut donc essayer de comprendre, de saisir le concept de ce principe. Dire que le principe suprême est cause de son existence (qu'il est

¹ *Ibid.*, p. 367.

² *Ibid.*, p. 368.

³ *Ibid.*, p. 369.

substance) n'est pas assez, car « l'activité qui produit l'existence pourrait avoir sa cause hors d'elle-même. »¹ Si elle a sa cause en elle-même, on ne parle plus de substance, mais de vie. Or « la vie n'est pas encore assez, car la loi de la vie pourrait venir d'ailleurs »². Le principe doit être une vie qui se donne elle-même ses lois, il doit être donc libre volonté, ou esprit. Mais la liberté du principe doit elle aussi ne pas être reçue du dehors, le principe doit se la donner lui-même. « L'idée de l'être absolu n'est donc pas seulement celle d'un esprit libre, mais celle d'un être qui se fait libre, qui se pose lui-même comme libre et qui n'est absolument que ce qu'il se fait. »³ Voici donc tous les degrés du raisonnement. Nous ne pouvons pas remonter davantage. Avec le concept de liberté absolue, nous atteignons la limite de la pensée, la limite de la conceptualisation. Il y a toutefois une ambiguïté essentielle dans ce raisonnement, concernant son début. Examinons-le.

En fait, ce que Secrétan entend par « cause de soi » n'est pas clair. Il parle en réalité de deux idées différentes mais sous un seul concept, celui de cause. Le principe absolu est supposé être cause de soi et de toute existence, c'est-à-dire qu'il est cause de l'*existence* de soi et des choses, du fait qu'elles soient là, qu'il existe et qu'elles existent. Mais Secrétan dit : « L'être véritable est donc actif, ou plutôt il est activité ; c'est une activité continue qui se dépense à *produire* (nous soulignons) son existence phénoménale. »⁴ Il dit aussi, au degré supérieur, que l'être comme vie *produit* sa propre substantialité, qu'il se *produit* en tant que substance, tout comme dans l'organisme, le tout et les parties se produisent mutuellement, pour *soutenir* la vie. Or il y a une grande différence entre ces deux idées, entre d'un côté actualiser un possible, faire que quelque chose qui n'est pas encore, soit, et de l'autre faire subsister quelque chose qui existe déjà, produire continuellement l'existence. Secrétan dit que le principe est cause de soi et de toute existence. Mais le mot cause a deux sens différents. Il est cause de toute existence dans le sens où il actualise les possibles, il fait que les choses soient. Et il est cause de soi, de sa propre existence, dans le sens où il est substance et vie, c'est-à-dire ce qui produit continuellement son existence, ce qui subsiste par soi, ce qui crée les conditions de sa propre subsistance. Le principe de l'existence n'est donc pas cause de soi-même comme il est cause de toute existence. Quand Secrétan dit de l'être absolu qu'il se fait exister, cela signifie, comme nous l'avons dit, qu'il produit continuellement son

¹ *Ibid.*, p. 374.

² *Ibid.*, p. 374.

³ *Ibid.*, p. 374-375.

⁴ *Ibid.*, p. 354.

existence, qu'il *subsiste*, qu'il se *produit* continuellement, et non pas qu'il se donne l'existence dans le sens où de non existant, il devient existant.

D'ailleurs, le passage de la substance à la vie est lui-même problématique. Secrétan affirme que la substance, pour être comprise aussi comme vie, doit être conçue comme se donnant à elle-même le statut de substance, la substantialité. La substance ne peut pas avoir l'être par une autre substance. Mais, dans tous les cas, une substance qui reçoit l'être du dehors n'est déjà plus substance, si la définition de la substance, c'est qu'elle a sa cause en elle-même, qu'elle est l'être véritable, définition que Secrétan adopte¹. La substance qui tiendrait son existence d'une autre substance, aurait le même statut que celui du phénomène. La *possibilité* qu'une substance reçoive sa substantialité d'une autre substance, qui sert au passage de l'être comme substance à l'être comme vie, est donc problématique, car cette possibilité, d'après la définition que Secrétan donne à la substance, est inconcevable. Une substance « qui se fait elle-même substance », cela veut dire une substance qui subsiste, qui produit son existence, ce qui est déjà inclus dans la définition. Il n'y a donc aucune différence entre une substance qui tient sa substantialité d'elle-même et une substance tout court. Mais revenons à notre propos.

Pour être cause de soi, il faut nécessairement qu'il y ait une certaine duplicité dans le même être. Secrétan a essayé d'établir une structure double, en disant ceci : « L'être véritable existe par lui-même, il est lui-même la cause de son existence, son existence phénoménale est un effet ; son être véritable est la cause de cet effet »². Mais cela n'est pas clair. S'il s'agit du panthéisme, nous pouvons comprendre cette idée ainsi : les modes sont les effets causés par le principe suprême qui est cause, et qui est manifesté par ses effets, c'est-à-dire par le monde, par les modes. Nous retrouvons ainsi la distinction connue entre nature naturante et nature naturée. Mais Secrétan n'est pas panthéiste. En effet, il entend dépasser le panthéisme. Cette distinction doit-elle alors elle aussi être dépassée ? Si non, alors nous restons dans le panthéisme. Si oui, il faut alors trouver une nouvelle structure double pour comprendre l'idée de cause de soi. Une nouvelle duplicité apparaît plus loin, où Secrétan distingue entre l'absolu et Dieu, et selon laquelle Dieu est l'absolu tel qu'il se manifeste à l'homme. Si nous considérons l'absolu et Dieu en tant qu'une seule entité, nous pouvons alors parler de causalité, en disant que le principe suprême est cause de soi-même, dans

¹ *Ibid.*, p. 354.

² *Ibid.*, p. 354.

le sens où l'absolu est la cause, Dieu l'effet, ce qui apparaît. Toutefois, n'est-ce pas l'absolu lui-même qui doit être cause de soi ? Si c'est l'absolu qui se donne sa propre liberté, c'est lui-même qui doit se donner son propre être, puisque, pour parler de degrés, la liberté est, selon Secrétan, supérieure à l'être. Or qui peut le plus, peut le moins. Donc ce qui peut se donner à lui-même sa propre liberté, ce qui est cause de sa propre liberté, est nécessairement cause de son être, non dans le sens où il le produit constamment, mais dans le sens où il se le confère, où il se le donne primitivement, originellement. La conclusion de Secrétan semble plutôt vouloir dire : l'absolu se donne tout, sauf son être, qu'il possède déjà, mais qu'il *maintient* lui-même, contrairement aux êtres finis, qui n'existent constamment que par la volonté du créateur, donc par le pouvoir d'un autre. Nous ne demandons pas à Secrétan de défendre la position selon laquelle l'absolu se donnerait sa propre existence, position très difficile à défendre. Mais le rapport entre la liberté et l'existence du principe absolu n'est pas claire.

Nous avons voulu montrer l'ambiguïté de la notion de cause de soi chez Secrétan. Passons maintenant à l'ambiguïté concernant la liberté absolue.

Remarques concernant la liberté absolue

Secrétan affirme que le principe absolu, pour être vraiment absolu, doit être compris comme s'étant donné à lui-même sa propre liberté. C'est ainsi qu'il peut être conçu comme esprit absolu. Examinons cet acte et ce qu'il signifie. Nous savons que Secrétan veut que l'absolu soit absolument libre, donc que même sa liberté lui soit donnée par lui-même, qu'il ne l'ait pas « par nature », qu'il ne soit pas libre « par définition ». Donc, étant absolument libre, il doit se donner lui-même sa liberté, sinon il n'est précisément pas *absolument* libre. Secrétan donne donc ici, tout comme avant, deux possibilités : ou bien l'absolu se donne à lui-même sa liberté, ou bien il l'a reçue. Mais cette seconde possibilité, celle de recevoir la liberté, est assez ambiguë. Si c'est un autre principe qui a donné la liberté à l'absolu, il est clair qu'il l'aura alors reçue. Mais s'il possède cette liberté par nature, pourrait-on dire alors qu'il l'a reçue ? Il ne se l'est certes pas donnée, mais, en même temps, il ne l'a pas reçue de l'*extérieur*. En tout cas, Secrétan n'examine pas cette possibilité. Pour lui, recevoir de l'extérieur et recevoir par nature, cela a même valeur. Donc l'absolu se confère sa liberté. Mais se donner librement sa liberté, qu'est-ce que cela signifie en

effet ? Cela ajoute-t-il quelque chose au concept de l'Absolu ? Si être absolument libre signifie pour Secrétan pouvoir tout faire et n'avoir aucune nature, et que pour pouvoir se donner cette liberté, il faut déjà être absolument libre, alors se donner librement sa liberté est un mouvement nul, qui n'ajoute rien, qui n'apporte rien de nouveau au concept de l'absolu. Il était déjà indétermination absolue, potentialité absolue, et il se donne de nouveau ces qualités. Dans tous les cas précédents, nous sommes passés à chaque fois à une détermination différente, plus élevée (par exemple, la substance qui se donne sa substantialité est vie, etc.). Ce qui change ici, c'est que, de libre, nous passons à l'absolu *absolument* libre. Mais cela ne semble être qu'un jeu de concepts, car pour *pouvoir* (sans le faire nécessairement) se donner sa liberté, il faut *déjà* être absolument libre. Nous ne trouvons aucun motif à ce que la liberté absolue, ou déjà absolue, puisqu'elle *peut* se donner sa liberté, se la donne.

L'esprit se donne à lui-même ses lois, donc *il est ce qu'il veut*, il est libre, il est indéterminé, sans nature, *sauf* pour le fait qu'il est liberté. Cela, selon Secrétan, n'est pas suffisant, car ce pouvoir de se donner ses propres lois, il aurait pu l'avoir par nature, et non librement. Donc, dit-il, l'absolu se donne à lui-même cette liberté de se donner ses propres lois, ce qui veut dire que l'absolu se fait esprit. Mais si cela a un sens épistémologique, c'est-à-dire que cela permet de libérer l'absolu de sa propre liberté en tant qu'esprit, cela n'a pas de sens ontologiquement, puisque l'absolu qui est liberté absolue n'a pas besoin de se donner *la liberté* de se donner des lois, il a juste besoin *de se donner des lois*. Cette liberté intermédiaire entre la liberté absolue et les lois nous semble être un concept vide.

D'ailleurs, d'où vient à l'absolu cette première liberté elle-même ? S'il se l'est aussi donnée (et rien ne nous empêche de ne pas nous arrêter, de continuer à appliquer le principe de raison), nous tombons dans une régression à l'infini, dans laquelle rien ne se passe en fait, puisque rien ne change dans le concept de l'absolu. Ce mouvement ne sera en réalité qu'une illusion de mouvement. Et s'il ne se l'est pas donnée, alors pour Secrétan l'absolu n'est pas absolument libre.

Voilà quelques questions que nous nous sommes posées en analysant le concept de liberté absolue. Nous retournons au texte de Secrétan pour poursuivre notre analyse.

L'absolu est en lui-même incompréhensible

Nous avons dit que le plus haut degré auquel nous puissions arriver est celui où l'absolu se pose comme liberté absolue, se donne à lui-même sa propre liberté. Nous ne pouvons pas remonter plus loin, et en elle-même, cette idée est incompréhensible. « Les trois premiers degrés de l'être répondent aux différents ordres de réalités finies : la nature inorganique, l'organisme, l'âme humaine. Le quatrième, l'absolu, échappe à toute analogie et surpasse notre intelligence dont il semble forcer les ressorts ; mais il est naturel, il est convenable qu'il en aille ainsi : lorsqu'il s'agit de l'infini, tout ce que nous pouvons espérer, c'est de voir clairement la raison de notre ignorance. Cette raison ne se trouve point dans la nature de notre esprit, mais dans la nature de l'objet, qui se voile dans sa propre lumière. L'absolu est ce qu'il veut être. Lorsque nous savons ce qui le rend incompréhensible, nous l'avons compris. »¹ La logique nous conduit nécessairement à l'idée de l'absolu comme liberté absolue : « du moment où l'on parle d'une nature préexistante, de puissances préexistantes, de facultés créatrices préexistantes et *même d'une liberté préexistante* (nous soulignons), nous devons nous demander d'où viennent ces puissances, d'où vient cette liberté. [...] L'Être absolu est celui qui ne peut être qu'absolu. Il se donne à lui-même sa nature, ses puissances et sa liberté. »² L'absolu doit être liberté absolue, il doit tout se donner, être tout ce qu'il veut, n'avoir rien reçu qu'il ne se soit donné.

Par ce raisonnement, nous nous élevons au-delà de l'intuition. Nous sommes obligés d'affirmer que l'absolu, étant réellement absolu, doit être liberté absolue. Cela résulte d'une nécessité logique. Mais c'est un résultat que nous ne pouvons pas saisir. « Ici nous perdons pied, oui ! L'intuition nous abandonne, et si, pour savoir, il faut l'intuition, comme je l'accorde, nous ne savons pas ce qu'est la pure volonté, mais ce que nous savons, c'est qu'il n'est pas raisonnable de prétendre atteindre à l'intuition de l'absolu. Si nous trouvons Dieu par l'intuition, ce n'est pas Dieu comme absolu, mais Dieu révélé, Dieu tel qu'il veut se révéler à nous. »³ Nous rencontrons ici la distinction entre Dieu et l'absolu, que nous analyserons plus bas.

¹ *Ibid.*, p. 375.

² *Ibid.*, p. 386-387.

³ *Ibid.*, p. 387.

La volonté est le principe de l'être

Voici comment Secrétan introduit l'élément de la volonté : « Si l'essence de l'Être existant par lui-même est la libre volonté, il est manifeste que la volonté est le principe de tout être, la substance des substances et l'essence universelle. Ainsi tout être est volonté dans son essence ; les degrés de l'être sont les degrés de la volonté. Être c'est vouloir son existence, laquelle consiste donc à être voulu : telle est la substance – vivre, c'est se vouloir, vouloir sa substance – être libre, c'est vouloir sa propre vie, se faire vouloir. »¹ Tout se résout donc en volonté, l'essence de l'être en général est volonté, et cela parce que le principe de l'être est lui-même fondamentalement volonté. Il n'y a rien, au fond, que la volonté, et tout peut donc s'expliquer par elle. Toutes les catégories de l'être, toutes les manières d'exister peuvent (et doivent) se traduire en termes de volonté. Avec cette idée, Secrétan s'oppose clairement au rationalisme, car la raison ne peut pas tout expliquer, l'existence la dépasse, et au déterminisme, car si tout au fond est volonté, le déterminisme est relativisé : rien n'est fondamental sauf la volonté.

Si tout est volonté, alors même la nécessité la plus dure a son fond dans la volonté ; elle se base sur un acte primitivement libre. La nécessité ne vient que plus tard, dans un second temps. Cela, nous pouvons déjà le voir chez l'homme. « L'expérience de la vie nous offre des exemples très propres à faire entendre comment une activité libre à son origine peut devenir nécessaire. Il en va ainsi des habitudes et des passions. Nos passions sont des directions déterminées de la volonté, des volontés roidies, solidifiées, s'il est permis d'employer ce langage ; elles produisent des effets qui ont toujours le même caractère ; arrivés à un certain degré, elles deviennent des puissances fatales comme les forces de la nature. »² Tout ce que nous pensons faire par habitude, par nécessité, a donc sa source dans notre volonté. Cela est évidemment très important pour la morale, car nous sommes responsables de tout, même quand nous ne nous sentons plus libres. Si notre fond, comme le fond de toutes choses, est volonté, nous sommes responsables de toutes nos pensées et de tous nos actes. Mais même la nécessité des lois de la nature vient toujours après la liberté. Ce qui est nécessaire pour nous, c'est ce que Dieu a voulu librement. « Il y a donc toujours une nécessité, mais une nécessité qui procède de la liberté et qui en relève. [...] C'est la nécessité *pour nous* de penser ce que nous pensons ; ce n'est point une nécessité pour Dieu, ce n'est point une loi imposée

¹ *Ibid.*, p. 388.

² *Ibid.*, p. 390.

à Dieu. »¹ Donc les lois de la raison ont été établies par une volonté divine *immuable*. C'est cette immutabilité du vouloir divin qui se manifeste dans le monde comme nécessité, précisément parce qu'elle est immuable, parce qu'elle ne change pas. La nécessité est donc relativisée, elle est fondée sur des décrets divins. Nous l'avons déjà dit : du moment que le principe de l'être est libre, tout se résout en liberté. Nous allons approfondir notre analyse de celle-ci.

La liberté de l'absolu

Revenons à l'absolu, et essayons de comprendre en quoi consiste sa liberté. « Dire que l'Être absolu est pure liberté, c'est à la fois indiquer son essence et marquer l'impossibilité de la connaître. À vrai dire, la liberté est la négation de toute essence. [...] Proprement la notion de l'absolu n'est pas une idée, ce n'est pas une connaissance, c'est une limite, l'extrême limite de nos pensées. Nous allons jusqu'à la liberté absolue, nous pouvons l'atteindre, non l'embrasser. »² La liberté absolue est donc une limite. Ce qu'elle signifie en effet, c'est que l'absolu n'a pas d'essence fixe. Au sens strict, nous ne pouvons donc pas dire que l'essence de l'absolu est d'être liberté absolue, car celle-ci est précisément la négation de toute essence. L'absolu est ce qu'il *veut* être, et ce que nous pouvons connaître, c'est ce qu'il *décide* d'être, et non pas ce qu'il est *en tant que celui qui décide*. Nous ne pouvons pas saisir l'acte de décider, seulement son résultat. En lui-même, il n'est rien d'autre que ce qui peut tout décider, ce qui peut se donner n'importe quelle forme, et nous ne voyons, nous ne comprenons que ces différentes formes. La liberté absolue apparaît donc comme « tout ce qu'il y a de plus négatif et de plus indéterminé, puisque c'est la négation de toute détermination »³. Mais d'un autre côté, la liberté absolue est ce qu'il y a de plus déterminé, de plus concret. Examinons le raisonnement de Secrétan.

Nous arrivons à l'idée d'absolue liberté en nous élevant de notre liberté finie et en la dégageant de ses limites. Quelles sont les limites de notre liberté ? Principalement, l'espace et le temps. Nous luttons incessamment contre ces deux limites. L'esprit lutte contre l'espace « idéalement par la vue, par l'imagination, par le calcul ; réellement par la vitesse, c'est-à-dire par

¹ *Ibid.*, p. 407.

² *Ibid.*, p. 397-398.

³ *Ibid.*, p. 398.

le temps. Il lutte contre le temps par la mémoire et par la prévision. »¹ Pour comprendre la liberté absolue, il faut dire que celle-ci est affranchie de ces deux limites. Ce n'est pas qu'elle lutte contre elles, qu'elle les vainc, mais que ces limites n'existent pas pour elle. En fait, c'est Dieu, ou l'absolu, qui instaure l'espace et le temps. « Ils sont parce que Dieu les veut, tels qu'il les veut, autant qu'il les veut ; il en dispose absolument, il les produit et les mesure, mais il n'est point limité par eux. »² De là viennent les deux concepts de la Toute-présence (liberté absolue vis-à-vis de l'espace) et de la Toute-Science (liberté absolue vis-à-vis du temps), ces deux attributs que l'on donne en général à Dieu.

Mais cela n'est pas suffisant, car par-là, nous disons que Dieu est *nécessairement* au-dessus de l'espace et du temps. Dieu ne doit pas avoir pour *attributs* la Toute-présence et la Toute-science, car qui dit attribut, dit nature, donc nécessité. « Dieu est présent par la pensée et par la volonté qui forme son être ; il est présent partout, mais *non pas partout au même titre ; il est présent où il veut, et il se retire d'où il veut.* (nous soulignons) »³ C'est uniquement ainsi qu'il est *véritablement* libre de l'espace et du temps. Être libre par rapport à ces deux limites ne signifie pas en être absolument affranchi, mais signifie plutôt pouvoir en user librement. Dire qu'un être qui, affranchi de l'espace, est *partout*, cela revient à dire qu'il est *nécessairement* affranchi de l'espace, qu'il en est affranchi *par nature*. Être *librement* libre par rapport à l'espace, c'est, pour un être, pouvoir être *là où il veut*, et pouvoir *ne pas être là où il ne veut pas être*. De même, être *librement* libre par rapport au temps, c'est pouvoir *savoir ce qu'il veut*, et *ne pas savoir ce qu'il ne veut pas savoir*. Le rapport négatif par rapport à l'espace et au temps, dans le sens où l'on est affranchi absolument de ces deux limites, implique toujours une nécessité, car il signifie que Dieu ne peut *pas choisir*, par exemple, où il *veut* être. En dégageant Dieu de l'espace et du temps de cette façon, nous le lions au contraire à eux, car nous l'empêchons d'agir par rapport à eux, ou d'agir sur eux. Nous ne pouvons et ne devons pas catégoriser Dieu, le mettre dans des cadres, le limiter par des concepts, car « ce qu'il y a de plus grand, ce n'est pas l'illimité qui est nécessairement illimité, c'est Celui qui, naturellement sans limites, est capable toutefois de s'imposer des limites à lui-même, c'est la puissance égale du fini et de l'infini. Il est infini s'il le veut, et fini s'il le veut ; c'est alors peut-être que l'infini véritable éclatera plus magnifique. »⁴ Opposer l'infini au fini, c'est limiter les

¹ *Ibid.*, p. 400.

² *Ibid.*, p. 402.

³ *Ibid.*, p. 403.

⁴ *Ibid.*, p. 403.

deux. Hegel l'a affirmé¹, Secrétan l'a compris d'une façon différente. Mais dans les deux cas, le problème est le même, quoique les enjeux soient différents.

L'idée de Toute-science conduit au spinozisme. Elle implique que tout est simultanément réel, qu'il n'y a, au fond, aucune différence entre le passé, le présent et le futur, donc que tout est prédéterminé.² La solution de Secrétan est la suivante : « Nous pourrions admettre des distinctions dans la science divine ; nous comprendrions qu'elle devienne prescience, s'il plaît à Dieu d'entrer en rapport avec la succession qu'il établit ; nous comprendrions même que cette prescience puisse ne pas s'étendre à tout, s'il plaît à Dieu, pour l'accomplissement de quelque dessein, de ménager une sphère où son regard ne plonge pas. Il n'est pas plus difficile d'admettre quelque chose que Dieu ne sache pas que d'admettre quelque chose qu'il ne fasse pas ; car s'il pénètre tout par son intelligence, il doit également tout pénétrer par sa force et par sa volonté. Naturellement, il en serait bien ainsi ; mais Dieu est surnaturel, et ce serait le borner que l'obliger d'être sans bornes. »³ Dieu n'est donc pas sans bornes *par nature, par essence, par définition*. Il choisit d'être sans bornes, s'il le veut, et cela inclut le pouvoir de *se borner*. Être véritablement sans bornes, c'est être libre, en même temps, par rapport aux limites et à l'absence de limites. Être sans bornes par nature, c'est être borné par sa nature.

L'espace et le temps ne limitent donc pas la liberté de l'absolu. Il en va de même pour les contraires, ce qui va nous conduire à l'analyse de la liberté de choix et à l'affirmation, de nouveau, de la primauté de la volonté sur la rationalité.

La liberté absolue et les contraires

Le choix suppose au moins deux options qui ne peuvent être réalisées simultanément. Si deux possibles peuvent devenir réels en même temps, pas besoin de choix. Pour la liberté finie, le choix est nécessaire, car nous sommes toujours face à des contraires. Qu'en est-il de la liberté absolue ? « La liberté absolue n'est pas soumise à la raison, elle est le principe de la raison. Dieu est l'auteur de notre raison ; c'est nous, et non pas lui, qui sommes soumis à l'empire de la

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en abrégé (1830)*, traduit par Maurice de Gandillac, Gallimard, Paris, 1970, p. 150.

² *Ibid.*, p. 404.

³ *Ibid.*, p. 405.

raison. »¹ Pour Dieu donc, et cela contre Leibniz², « la réalisation d'un dessein ne saurait être un obstacle à la réalisation d'un autre ; car tout est possible, mêmes les contraires, à l'absolue liberté. »³ Dieu ne choisit donc pas, si choisir signifie faire le choix entre deux possibilités qui s'excluent. Sa liberté est absolue, elle est supérieure aux contradictions logiques. L'idée du meilleur des mondes possibles n'existe donc pas chez Secrétan, ni à l'opposé l'idée selon laquelle tous les possibles se réalisent. La liberté absolue va directement au but, « Dieu choisit peut-être, mais s'il choisit, c'est qu'il le veut »⁴, et non pas qu'il y est obligé. Rien ne peut limiter la liberté absolue, et elle s'épuise entièrement dans son choix, dans son acte, elle est entièrement réalisée dans son acte, rien ne reste qui *aurait pu être*. S'il y avait un choix à faire entre deux possibilités qui s'excluent, il y aurait quelque chose dans la liberté même qui demeurerait potentiel, qui ne s'actualiserait pas, un reste que la liberté ne pourrait pas réaliser, donc une limite à son absolutité. Mais la liberté absolue étant au-dessus de toute rationalité, rien n'est logiquement impossible pour elle.

Secrétan continue son raisonnement, mais, comme nous allons le voir, en le modifiant. Les contraires peuvent coexister dans le concret, même si dans l'abstrait, ils ne le peuvent pas. « En effet si nous ne concevons pas la coexistence des contraires dans l'abstrait, nous la concevons fort bien dans le concret, tellement que le concret n'existe que par les contraires. [...] Ainsi la beauté exclut la laideur dans la pensée, et il est impossible que le beau soit laid ; mais il n'est pas impossible que le même être soit à la fois beau et laid, beau à certains égards, par certains traits, laid par d'autres. »⁵ Dans sa complexité et dans sa temporalité, le fini peut donc unir deux concepts contraires. Beau et laid, abstraitement, c'est-à-dire conceptuellement, ne peuvent exister en même temps. Mais dans le réel, *dans le même sujet*, quelque chose peut être beau, et quelque chose d'autre peut être laid. « Le fini n'est fini que par la présence des contraires, par le mélange de l'être et du non-être, du *même* et de l'*autre*, comme dit Platon. Le fini est une moyenne proportionnelle

¹ *Ibid.*, p. 406-407.

² Secrétan s'oppose ici au concept leibnizien de compossibilité, selon lequel Dieu ne peut actualiser que les substances compossibles, c'est-à-dire dont l'existence n'implique pas contradiction. Dans une lettre à Louis Bourguet, Leibniz dit : « Si l'on regarde l'Univers comme une collection, on ne peut pas dire qu'il puisse y en avoir plusieurs. Cela serait vrai, si l'Univers était la collection de tous les possibles ; mais cela n'est point, parce que tous les possibles ne sont point compossibles. » (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, éd. Carl Immanuel Gerhardt, Vol. III, Berlin, Weidmann, 1887, p. 573).

³ *Ibid.*, p. 406.

⁴ *Ibid.*, p. 406.

⁵ *Ibid.*, p. 407-408.

entre l'être et le néant. Il est, si vous le comparez au néant ; il n'est pas, si vous le mettez en regard de l'être [...] Dans l'être fini, le temps et l'espace forment le milieu qui permet la réalisation des contraires [...] les contraires s'excluent en acte, non pas en puissance »¹. On peut donc dire d'un même sujet qu'il est quelque chose et son contraire, suivant le point de vue. « Dire que l'absolu peut réaliser les contraires, c'est lui rapporter le concret, le fini, objet de notre expérience »², car c'est uniquement dans le concret que les contraires peuvent coexister, *selon des points de vue différents*.

Les limites qui peuvent se heurter au vouloir de Dieu font elles-mêmes partie du vouloir de Dieu. « Ce que Dieu veut, il le veut pleinement et sans restriction, dans ce sens que les restrictions feraient partie elles-mêmes de ce vouloir ; elles tomberaient dans l'acte de volonté lui-même et non pas hors de lui. [...]. Le temps et l'espace, les rapports, les moyens requis pour atteindre le but, sont compris dans le vouloir qui le pose. La pluralité, la succession, même infinie, qu'un tel but peut embrasser, sont renfermées dans l'unité simultanée de ce vouloir. Dieu a tout vu, il a tout prévu ; sans cela il n'aurait pas tout voulu. »³ Analysons ce raisonnement. Nous avons ici deux niveaux : au niveau de l'absolu, Dieu peut vouloir simultanément les contraires, car rien ne peut limiter son vouloir. Au niveau du concret, cette simultanéité des contraires se manifeste dans la succession, dans la pluralité, dans la complexité du fini, car dans le concret, les contraires peuvent exister, mais pas simultanément, pas sous le même point de vue. Le principe de contradiction s'applique donc uniquement au réel, et non pas à la liberté absolue, qui est au-dessus de la logique et de la rationalité. Mais nous avons ici un problème. Secrétan semble vouloir dire deux choses contradictoires. D'un côté, il dit que les restrictions appartiennent à la volonté même, elles sont *dans* ce vouloir, c'est-à-dire que s'il y a restriction, Dieu *veut* cette restriction. Cela signifie que le principe de contradiction *s'applique* au niveau de l'absolu, mais le problème est résolu car Dieu *veut* ces restrictions en *respectant* le principe de contradiction. D'un autre côté, Secrétan dit que Dieu est au-dessus de ce problème, car il est au-dessus de la rationalité. Prenons deux objets, A et B, qui ne peuvent coexister en même temps, simultanément, dans un même sujet. Selon le premier raisonnement, la volonté de Dieu qui veut que A et B existent dans ce même sujet, est accompagnée d'une restriction, à savoir que ces deux objets s'excluent mutuellement,

¹ *Ibid.*, p. 408-409.

² *Ibid.*, p. 410.

³ *Ibid.*, p. 410-411.

logiquement. Cette restriction est, selon Secrétan, incluse dans le vouloir de Dieu, et se manifeste concrètement dans la succession, où le même sujet x peut être A en un moment, B en un autre. Il n'y a ici aucun problème concernant le principe de contradiction, car Dieu veut ces deux choses, mais il ne les réalise concrètement que dans la simultanéité. Or selon le deuxième raisonnement, Dieu peut *vouloir* et *actualiser* A et B *simultanément*, car il n'est pas soumis aux lois de la raison, au principe de contradiction. Dans le premier raisonnement, la restriction est incluse *dans* le vouloir, et dans le second, la restriction n'existe absolument pas. Et il est clair que c'est cette deuxième thèse que Secrétan veut adopter, car c'est celle-ci qui donne le plus de liberté à Dieu. Dieu doit pouvoir actualiser, *simultanément et dans le concret*, les contraires. La solution à ce problème, selon nous, serait la suivante. Dieu instaure en effet la rationalité, et il pouvait ne pas l'instaurer. Mais une fois qu'il le fait, il se soumet lui-même à elle. Les deux raisonnements dont nous avons parlé s'appliquent donc, mais il faut assigner à chacun une place. Avant (cet « avant » est logique, et non pas temporel) l'instauration de la rationalité, nous pouvons dire que Dieu peut vouloir et actualiser les contraires simultanément et concrètement. Mais après l'acte d'instauration de la rationalité, Dieu se soumet lui-même à elle, et actualise les contraires successivement, dans la multiplicité. Le problème de Secrétan était donc de ne pas distinguer Dieu en lui-même, avant la création, donc l'Absolu, et Dieu durant ou après la création, car Dieu se limite lui-même en créant, volontairement. Quand donc Secrétan dit que « la volonté de l'absolu ne rencontre aucune limite dans la nature des choses »¹, cela peut se comprendre de deux manières.

- 1) Absolument, Dieu crée tout, et peut tout créer comme bon lui semble, selon des lois rationnelles ou selon d'autres lois, ou, aussi, sans aucune loi. Les *concepts* des choses ne limitent pas son vouloir, car c'est lui-même qui crée ces concepts, et il peut les manier comme il veut. Par exemple, il est impossible que les deux concepts de cercle et de carré, appliqués à un même sujet, soient possibles en même temps. Mais Dieu aurait pu faire en sorte qu'ils soient possibles. Donc absolument, rien ne peut limiter son vouloir.
- 2) Dieu n'est pas limité par la nature des choses, car a) c'est lui qui a créé ces natures, ces concepts, ces définitions, donc c'est lui qui s'est limité lui-même dans son pouvoir, et qui agit de façon qui s'accorde aux limites qu'il s'est imposées ; cela est clair quand Secrétan dit : « Nous ne prétendons point enlever à Dieu la faculté de se restreindre, de vouloir conditionnellement et

¹ *Ibid.*, p. 410.

pour un temps [...]. Si nous concevons en Dieu une volonté conditionnelle, nous la trouverons comprise dans un acte absolu de volonté. »¹ Ensuite, b) Dieu peut toujours, s'il le veut, détruire la rationalité, changer les lois, car rien ne limite sa liberté ni son pouvoir.

Les attributs divins et la distinction entre l'absolu et Dieu

Qu'en est-il des attributs divins ? Secrétan raisonne de la même façon. « Les qualités de l'être n'existent pas indépendamment de Dieu ; ainsi la différence du bien ou du mal n'est pas antérieure à lui, et ne forme pas une condition dans laquelle son activité se déploie [...]. Dieu n'est donc pas obligé par sa bonté à faire le bien, mais ce qu'il fait est le bien par cela même qu'il le fait, et sa bonté essentielle n'est autre chose que sa liberté. C'était l'opinion de Descartes, que Leibniz contredit sans réfuter. »² L'absolu est donc au-dessus de tout, de toute rationalité comme de toute moralité. Par suite, les attributs divins ne désignent rien concernant la *nature* de Dieu, ils indiquent plutôt comment Dieu veut *se manifester*, comment il veut *apparaître*. Ses attributs sont des actes de sa liberté divine. L'absolu se limite, il se définit, il se concrétise.

Cela va conduire Secrétan à distinguer entre l'absolu et Dieu, distinction que nous avons mentionnée rapidement plus haut. « Nous distinguons donc l'absolu dans son essence ou dans sa puissance de l'absolu en acte, de l'absolu existant. Nous appelons le premier négatif, parce qu'il est la négation de toute nature ; c'est l'abîme insondable de la pure liberté. L'absolu positif est un fait, une volonté immuable, éternelle et parfaite, embrassant dans un seul acte tout ce qui est et sera ; c'est à cet absolu positif que convient proprement le nom de Dieu. Ce qu'il est, l'expérience seule peut nous l'apprendre. »³ L'absolu est Dieu qui ne s'est pas encore manifesté, Dieu tel que nous ne pourrions jamais le connaître, pure liberté, abîme insondable. Dieu au sens strict est le Dieu qui s'est manifesté. Les attributs divins sont donc le résultat d'un choix de l'absolu. Celui-ci décide d'adopter tel ou tel attribut ; le résultat, c'est Dieu au sens strict, *notre* Dieu. Nous allons revenir sur cette idée dans la philosophie progressive.

Nous avons vu comment Secrétan s'élève à la conception de l'absolu, du principe de l'être, comme liberté absolue, et nous avons essayé de voir en quoi cette liberté consiste. Mais pour

¹ *Ibid.*, p. 411-412.

² *Ibid.*, p. 413.

³ *Ibid.*, p. 414.

comprendre vraiment la liberté absolue, il faut l'examiner dans ses actes. C'est pourquoi la distinction entre l'absolu et Dieu, c'est-à-dire, au fond, entre l'absolu avant d'avoir agi et l'absolu qui agit, ouvre la porte de la philosophie progressive. Nous avons ce que nous avons demandé : un principe de l'être qui soit absolument libre. Nous avons accompli l'ascension vers l'absolu ; il s'agit maintenant, à partir de la conception du premier principe, de redescendre vers le monde, d'examiner la liberté divine en acte, ce qui va nous permettre de mieux comprendre en quoi elle consiste. Nous allons donc sortir du domaine de l'*a priori* et passer à la philosophie progressive. Celle-là commence par le premier acte de l'absolu, qui est, évidemment, la création du monde.

III - La philosophie progressive

Dans la philosophie progressive, Secrétan se tourne vers le monde, vers Dieu en tant qu'il se manifeste à nous, donc vers Dieu au sens strict du terme, après avoir analysé *a priori* le concept de l'absolu et ce qu'il contient dans la philosophie régressive. Il va s'agir maintenant de la création, de la *manifestation de l'absolu dans le monde*.

L'absolu, Dieu et la création

Qu'est-ce que le monde ? Le monde est l'acte libre de l'absolu. « L'univers est cet acte : Une volonté de l'absolu éternelle, immuable, absolue. »¹ L'univers nous offre un spectacle où tout est lié, où n'importe quel changement affecte le tout, selon des lois immuables et fixes, que nous pouvons connaître. Nous remarquons que les lois de notre intelligence sont les mêmes que celles du monde. La logique de notre esprit est la même que celle du monde. C'est pour cela que nous pouvons comprendre le monde. « Les lois objectives de l'univers sont donc les lois subjectives de notre intelligence ; nous ne pouvons en douter sans mettre en question toute vérité. Cette réflexion nous fait comprendre pourquoi il nous est impossible de concevoir ou même de supposer une dérogation à ces lois. Partout le carré de l'hypoténuse sera égal aux carrés des deux autres côtés du triangle rectangle. Partout les prémisses d'un syllogisme étant données, la conclusion en sortira. »² La nécessité règne donc partout dans l'univers, elle est la condition de la science et de la connaissance en général. Mais cette nécessité est-elle pour autant le principe de l'univers ? Selon Secrétan, la réponse est négative, nous l'avons vu, car la nécessité a pour cause une volonté immuable de l'absolu. La nécessité n'est rien d'autre que la manifestation du pouvoir absolu de la liberté de Dieu. L'acte de Dieu est inchangeable, et cela se manifeste dans l'univers comme nécessité.

La distinction entre l'absolu et Dieu va apparaître ici clairement, car c'est ici qu'elle joue le rôle le plus important. « Le principe mobile, transcendant, supérieur au monde et par conséquent à la pensée, dont il forme la limite, c'est l'absolu en essence ou en puissance ; mais le principe fixe, immanent, immuable, nécessaire, c'est le Dieu réel, tel qu'il est en fait pour nous, c'est notre

¹ *Ibid.*, p. 420.

² *Ibid.*, p. 418.

Dieu, ou plus simplement c'est Dieu ; car Dieu n'est pas une substance, une chose infinie, Dieu est un fait. De la nue jaillit un éclair, un éclair éternel. L'absolu est la nue, Dieu est l'éclair, source de toute lumière. »¹ L'absolu est Dieu dans son essence, la face cachée de Dieu que nous ne pourrions jamais saisir. Par un acte (la création), l'absolu devient Dieu, le Dieu que nous connaissons. Dieu n'est donc pas une chose, il n'est pas une substance, il est l'acte de l'absolu, il est un *fait*. Dieu n'est pas une substance car Dieu n'existe pas indépendamment du monde, c'est l'absolu qui existe indépendamment du monde. Dieu n'est pas une chose qui existe en soi, il est la manifestation de l'absolu. « La doctrine de l'absolue liberté n'a guère dans notre système qu'une portée négative et critique ; ce que nous cherchons, c'est l'intelligence de l'univers, c'est-à-dire l'unité de l'univers ou, d'après les explications qui précèdent, l'unité de la volonté absolue qui pose l'univers. Notre objet dernier n'est donc pas Dieu dans le mystère de son essence ; notre véritable objet, c'est nous-mêmes et Dieu tel qu'il veut se manifester à nous, Dieu tel qu'il s'est révélé à nous et en nous. »² Nous comprenons alors pourquoi la distinction entre l'absolu et Dieu est développée ici par Secrétan. L'analyse de l'absolu a sa place dans la philosophie régressive. L'analyse de Dieu au sens strict a sa place dans la philosophie progressive. Il ne s'agit plus ici d'essayer de comprendre *a priori* ce que Dieu est dans son essence. Il s'agit de se baser sur l'expérience pour comprendre Dieu tel qu'il apparaît pour nous et, à partir de là, comprendre l'univers. Le concept de l'absolu une fois établi comme liberté absolue, il faut examiner maintenant les actes de cette liberté, voir comment cet absolu décide ou a décidé d'agir. Tel est le but de la philosophie progressive.

La contingence du monde

Le monde existe, tel est le fait. Si le monde existe, c'est que l'absolu a décidé de créer, de se manifester, de se montrer à nous, donc de devenir Dieu. L'existence de l'univers nous indique l'acte que l'absolu a choisi, celui de la création. L'absolu a voulu sortir de son essence, il a voulu s'extérioriser. Il s'agit de comprendre cette sortie.

Ce que Secrétan déduit avant tout, c'est que, le principe suprême étant liberté absolue, nous ne pouvons rien déduire *a priori* concernant le monde, ou concernant l'action de cette liberté, précisément parce qu'il s'agit de la liberté. Nous ne pouvons pas savoir ce que la liberté va faire

¹ *Ibid.*, p. 421-422.

² *Ibid.*, p. 422.

avant l'acte, nous ne pouvons le savoir qu'après coup. Le monde étant le résultat d'un acte libre, il est nécessairement contingent. « Le monde dont nous cherchons l'explication n'est point nécessaire, ses lois universelles ne le sont pas davantage. Tout est en lui contingent, l'essence et l'existence ; cela résulte évidemment de l'absolue liberté. Le monde pourrait donc ne pas être. »¹ Le monde est contingent, son existence est contingente. Non seulement son existence, son essence aussi est contingente, car ses lois auraient pu être différentes. L'univers est « la sphère où l'absolue liberté se manifeste comme liberté absolue. Par ce mouvement de la pensée nous entrons dans un ordre entièrement nouveau. Nous passons de la science négative du possible à la science positive du fait ; il ne sera plus question désormais de l'absolu dans son essence, mais de nous, et de l'absolu tel qu'il est relativement à nous. C'est ici proprement que nous aurions pour la première fois le droit de prononcer le nom de Dieu ; car Dieu n'est pas l'absolu considéré en lui-même, Dieu est l'absolu dans son rapport avec le monde, tel qu'il veut être réellement vis-à-vis du monde. [...] L'absolu, c'est la pure liberté, c'est-à-dire la pure puissance, la perfection de la puissance – Dieu est la liberté se voulant elle-même, l'absolu se posant comme absolu. »² Qu'est-ce qu'a voulu l'absolue liberté ? Quel est le sens de son acte absolu ? Elle veut être Dieu. « L'absolue liberté veut se réaliser comme absolue liberté : elle produit un monde dans lequel elle se manifeste comme telle. »³ Pour l'absolu, vouloir être Dieu et vouloir créer un monde est la même chose. Son but, c'est de s'actualiser comme liberté. Or Dieu et le monde sont inséparables. Le monde est, comme nous l'avons dit plus haut, la sphère de la manifestation de l'absolu comme Dieu. Dans un seul et même acte, l'absolu crée le monde et se manifeste comme Dieu à travers cette création et à travers le monde. L'absolu sort de soi-même, de son état de puissance, pour s'actualiser. La liberté est acte, elle doit se manifester comme acte : « La liberté est une puissance qui se traduit par un acte. »⁴

Selon Secrétan, cet acte est un acte de *création*, car « par lui rien n'est changé dans l'Être absolu, puisqu'il s'y manifeste tel qu'il est ; or le mot *création* exprime précisément l'idée d'une production qui n'apporte aucun changement à la condition de son auteur. »⁵ L'absolu se manifeste donc dans la création tel qu'il *veut* être, et il le peut, car la création est une *manifestation libre* qui ne l'affecte pas en lui-même.

¹ *Ibid.*, p. 422-423.

² *Ibid.*, p. 425-426.

³ *Ibid.*, p. 427.

⁴ *Ibid.*, p. 423-424.

⁵ *Ibid.*, p. 427-428.

Nous ne pouvons pas déduire, à partir de l'absolu, la création du monde, cela est déjà établi. Mais cela ne signifie pas que nous ne pouvons pas nous poser la question du motif de la création. Comprendre pourquoi l'absolu a *voulu* créer le monde, c'est comprendre notre existence et donc notre devoir : c'est une question essentielle pour la philosophie morale. Nous allons l'aborder.

Le motif de la création

Quel est le motif de la création ? L'examen de cette question va conduire Secrétan à une affirmation paradoxale : « La création est un vouloir libre et, par suite, un vouloir plein d'intelligence. »¹ Il disait déjà, un peu plus haut, que l'absolue liberté implique la parfaite intelligence². Cela est paradoxal car Secrétan avait déjà dit, à plusieurs reprises, que la liberté absolue est au-dessus de la rationalité, et donc nécessairement aussi de l'intelligence. François Pillon, dans son ouvrage intitulé *La philosophie de Charles Secrétan*, soulève ce problème : « Il faut donc : ou que l'intelligence et la volonté coexistent, distinctes, mais inséparablement associées dans l'être absolu : – et alors la liberté absolue n'est pas, comme on prétend le démontrer, le principe suprême et unique, dernier terme de la spéculation ; – ou que l'intelligence soit le produit, la création de la liberté absolue, comme l'espace et le temps ; – et alors la liberté absolue se confond avec cette contingence radicale dont on nous dit qu'elle est la négation de la causalité. »³ Selon Pillon, Secrétan n'a pas abordé ce problème, mais le reste de son ouvrage montre qu'il a choisi la deuxième solution. Nous sommes d'accord avec lui. Ce que Secrétan semble vouloir éviter ici, c'est une liberté capricieuse, qui conduirait au hasard : « La liberté agissant sans motif ne s'appelle plus la liberté, mais le hasard ; le hasard n'est qu'un nom de l'ignorance. »⁴ Quand il dit que « la liberté *implique* l'intelligence »⁵, il ne faut pas, selon nous, insister sur le sens strict du mot « implique ». Ce qu'il veut probablement dire, c'est que l'acte libre de l'esprit absolu est un acte réfléchi, conscient, un acte dans lequel cet esprit *sait et est pleinement conscient* de ce qu'il veut. D'ailleurs, et Secrétan le sait sûrement, nous ne pouvons pas parler de *motif* sans une certaine conscience, et c'est probablement cela qui dans l'absolu le pousse à unir l'intelligence à la liberté.

¹ *Ibid.*, p. 428.

² *Ibid.*, p. 403.

³ François Thomas Pillon, *La philosophie de Charles Secrétan*, p. 34. J. F. Astié a aussi critiqué Secrétan sur ce point dans son article déjà mentionné sur la philosophie de Secrétan, p. 362 et suite.

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté*, L'idée, p. 428.

⁵ *Ibid.*, p. 403.

Toutefois, ce que nous refusons dans l'explication que Secrétan esquisse sans la développer, c'est la chose suivante. L'absence d'intelligence ne signifie pas, dans le cas de l'absolu, l'ignorance (ce qui conduirait au hasard). Si nous disons que l'absolu en lui-même n'est pas bon, cela ne signifie pas qu'il est mauvais. Cela signifie plutôt qu'il est au-dessus du bien et du mal, que ces catégories ne s'appliquent pas à lui. Si l'absolu est au-dessus de la rationalité, ce n'est pas qu'il est irrationnel. Donc si l'absolu n'est pas intelligent, ce n'est pas qu'il est ignorant, c'est qu'il est au-dessus et de l'intelligence et de ses catégories, il est au-dessus de la rationalité et de l'irrationalité, car c'est lui qui instaure ce qui est rationnel et ce qui ne l'est pas. Secrétan a voulu purifier l'absolu de toute nature, de toute détermination. Il est donc très difficile pour lui maintenant d'expliquer comment l'absolu peut avoir un motif pour la création, car l'idée de motif présuppose la conscience et l'intelligence, et ces deux concepts n'ont pas été déterminés comme faisant partie de ce qu'est l'absolu avant la création. Mais continuons notre analyse, pour voir plus loin les problèmes que la notion de motif va introduire.

Il nous faut donc déterminer le motif de la création. Secrétan va éliminer plusieurs motifs possibles, avant d'arriver à celui qui convient à la liberté absolue.

1) Ce motif ne doit pas être *dans* l'idée de l'absolu, ne doit pas se trouver *en* lui, mais dans la création elle-même. Les motifs d'action des hommes viennent d'eux-mêmes parce qu'ils ne sont pas absolument libres, c'est-à-dire parce qu'ils ont une nature. Par exemple, les hommes agissent librement pour satisfaire des besoins naturels, qui constituent alors les motifs de l'action. Mais « dans la satisfaction de nos besoins, dans l'accomplissement de nos devoirs, nous réalisons notre nature ; l'absolu n'a rien à réaliser, car il est parfaitement réel ; l'absolu n'a pas de nature »¹. Donc le motif de la création ne peut venir de l'absolu lui-même, qui n'est que pure liberté : « un motif inhérent à l'être absolu serait un motif absolu, qui déterminerait l'action d'une manière irrésistible, ainsi l'idée de liberté s'évanouirait. »² Le motif doit donc se trouver dans la création, ou dans *ce qui va être créé*, non dans l'absolu lui-même.

2) De même, la raison de créer ne peut pas être une raison morale. Nous retrouvons ici de nouveau l'idée de la supériorité de l'absolu par rapport à la morale, mais d'une façon encore plus développée. « Si l'ordre moral préexistait à Dieu, l'ordre moral serait Dieu ; mais alors il n'y aurait plus de Dieu libre, plus de Dieu personnel et partant plus de Dieu saint et bon. En effet, on ne saurait penser, sans tomber dans un anthropomorphisme tout à fait impardonnable, que la

¹ *Ibid.*, p. 430.

² *Ibid.*, p. 433.

loi existant pour Dieu, celui-ci puisse lui désobéir : il faut donc ou lui refuser toute liberté quelconque, ou bien il faut reconnaître qu'il produit la loi et qu'il est l'auteur de tout bien, non seulement dans ce sens qu'il l'effectue, mais dans ce sens qu'il fait que le bien est bien. »¹ Si la loi morale préexiste à Dieu, ou bien Dieu peut lui désobéir, ou bien il ne le peut pas. S'il ne le peut pas, c'est qu'il n'est pas absolument libre. S'il le peut, le concept de Dieu devient banal, faible, même s'il garde sa liberté absolue. La solution est donc que Dieu crée lui-même la loi morale, que c'est lui-même qui instaure le bien et le mal, non seulement dans le sens où il décide de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, mais, plus radicalement encore, dans le sens où c'est lui qui fait que le bien soit *bon*. Par exemple, Dieu non seulement dicte que l'acte d'aimer soit bon, c'est lui qui, *ontologiquement*, rend l'amour *essentiellement bon*. C'est ce que Secrétan signifie quand il dit que Dieu « fait que le bien est bien ». Ce qui est, en son fond, accidentel (puisque Dieu instaure toutes les lois), Dieu le rend, *après coup*, essentiel. Donc le bien, qui aurait pu être différent, puisqu'il émane de la liberté absolue de Dieu, devient *le bien* absolument. Nous dirons donc que Dieu, après avoir instauré le bien et le mal, fait que le bien soit *bon* et le mal *mauvais*. La distinction entre ces deux concepts devient ainsi absolue, et l'arbitraire est éliminé. Quand Dieu fait en sorte que le bien soit bon, le bien ne peut plus être ou devenir mauvais, il devient *essentiellement* le bien. La conclusion est donc que Dieu ne crée pas par nécessité morale, il ne crée pas parce que la création est bonne.

3) Secrétan critique aussi l'idée selon laquelle l'absolu créerait le monde afin de se manifester, afin de manifester sa liberté absolue, donc afin de se glorifier. L'idée que Dieu crée le monde pour sa propre glorification implique nécessairement un besoin en Dieu, et Secrétan a déjà nié le fait qu'il puisse y avoir en Dieu un besoin. Ce besoin impliquerait une certaine inclination à créer, et la liberté absolue deviendrait, du coup, non absolue. Or l'absolu doit nécessairement posséder une liberté absolue. « Prise en elle-même, cette idée est anthropomorphique, en ce qu'elle admet en Dieu un désir ; panthéiste, en ce qu'elle fait du monde un complément de Dieu. »²

Le fait est que le monde existe. Donc l'absolu a décidé de créer. Comment trouver la solution à ce problème ? Il ne nous reste plus qu'une échappatoire, celle de dire que le motif de l'action de l'absolu, qui ne peut être en lui, est hors de lui. « L'Être absolument libre ne trouve en

¹ *Ibid.*, p. 431.

² *Ibid.*, p. 435.

lui-même aucune raison d'agir, et cependant il ne fait rien sans raison. S'il agit réellement, le motif de son action, le but de sa volonté est donc hors de lui. Mais au point où nous sommes, avant tout acte de l'Absolu, rien n'existe que lui, si même on peut attribuer l'existence avant tout acte à celui qui est ce qu'il veut.¹ Il faut donc chercher son motif d'agir dans ce qui n'est point encore. C'est bien là ce que demande l'idée de création. Une volonté relative à ce qui n'est point ne saurait être qu'une volonté créatrice ; que peut-on vouloir en effet à l'égard de ce qui n'est point, sinon qu'il soit ? Pour laisser le néant dans son néant, nulle volonté n'est nécessaire. »² Donc, si le motif ne peut se trouver *dans* l'absolu, rien n'empêche qu'il se trouve hors de lui, dans ce qui n'est pas encore, mais qui peut être. Et, d'après Secrétan, c'est uniquement ainsi qu'on peut dire d'une volonté qu'elle est créatrice. Le concept d'une volonté créatrice implique en effet l'idée d'une chose qui n'est pas, mais dont on veut l'existence. Elle se dirige donc nécessairement vers l'idée d'un être (ou d'un monde), vers le possible qui n'est pas encore actualisé.

Ce que Dieu veut, il le veut pour cet être lui-même, pas pour Dieu lui-même, car sinon nous tombons de nouveau dans l'idée que Dieu crée en vue de soi. Donc « cette espèce de volonté comprend son motif en elle-même. Nous la connaissons cette volonté, nous savons son nom ; c'est la bienveillance, c'est la grâce, c'est la charité, c'est l'amour. »³ Vouloir que quelque chose qui n'existe pas soit, telle est la volonté créatrice de l'absolu, qui, en fin de compte, est amour. Dieu crée le monde par amour, il crée le monde parce qu'il veut que la créature soit : voilà le véritable motif de la création.

Dieu est amour

Secrétan a l'ambition de caractériser davantage cet amour, qui, pour lui, « n'est pas une passion, mais un acte ; ce n'est pas un sentiment, c'est un libre vouloir : la volonté énergique de répandre le bien, sans autre pensée que celle du bien à faire. Une telle disposition ne se conçoit que dans un être satisfait et serein, parce que son but propre est atteint, parce qu'il est en lui-même accompli, et par conséquent affranchi. À la prendre dans toute sa perfection, elle suppose la plénitude absolue de la liberté. L'amour est donc la liberté faisant acte de liberté. [...] Le monde n'existe que par grâce, la grâce est le fond de son être, la grâce est sa substance. J'entends par

¹ Le mot « existence » ici doit être pris au sens étymologique. Ce que Secrétan veut dire, c'est que l'absolu n'acquiert l'existence, au sens propre du mot, qu'en s'extériorisant et en devenant Dieu.

² *Ibid.*, p. 436-437.

³ *Ibid.*, p. 437.

grâce quelque chose qui n'est point dû et qu'on ne saurait prévoir. »¹ Le monde est donc l'effet de la libre création de Dieu, création qui n'est rien d'autre qu'un acte d'amour gratuit. « Le mot *création* désigne une production réelle, qui cependant n'apporte aucune modification à son auteur. »² Si la création ne modifie pas Dieu, cela veut dire, d'après Secrétan, que le motif de la création ne peut se trouver en Dieu. Car si ce motif se trouvait en Dieu, quelque chose aurait changé en lui après la création, car il aurait *voulu* que par cet acte quelque chose change en lui. Mais Dieu étant conçu comme absolument libre, aucune contrainte ou aucun désir intérieur ne peuvent le pousser à créer. Donc s'il crée par pur amour, pour un motif extérieur à lui, c'est que rien ne change en lui, il demeure le même avant et après cet acte. Secrétan ne dit donc pas que la création n'a pas de motif. Il dit simplement que le motif doit être extérieur à l'absolu, donc se trouver dans ce qui n'existe pas encore. L'absolu ne crée pas pour devenir Dieu, car l'absolu n'a pas besoin d'être Dieu. C'est la créature qui a besoin de Dieu, ce qui explique aussi pourquoi, en créant, l'absolu devient Dieu, puisque l'absolu crée pour elle et en vue d'elle.

« Nous n'admettons pas un Dieu qui réforme ses projets, qui s'agite et qui délibère. S'il est vrai que Dieu soit amour, comme nous avons été conduits à le dire, tout doit s'expliquer par l'acte immuable, identique, éternel de l'Amour. »³ Secrétan s'oppose ici à l'idée d'un Dieu qui délibère ou qui s'agite. Quel est l'enjeu ? L'idée d'un Dieu qui délibère suppose le fait qu'en lui, la raison ou l'intelligence est supérieure à la liberté, et que c'est en fait l'intelligence qui guide la volonté divine. Nous pouvons supposer que Secrétan s'oppose ici à la théorie de Leibniz selon laquelle Dieu choisit, entre une infinité de mondes possibles, le meilleur des mondes⁴. Pour Secrétan, cela n'est pas le cas. La volonté (qui est nécessairement intelligente, comme on l'a vu plus haut), *sait* ce qu'elle veut sans délibération. Il n'y a pas plusieurs possibilités qui se présentent à elle, et parmi lesquelles elle doit choisir. Il n'y a que la possibilité de l'existence de la créature, et Dieu décide par un acte d'amour de faire exister ce qui encore n'existe pas. Le monde a pour fondement un acte purement gratuit, le monde est donc absolument contingent. La création est l'acte par lequel l'absolu se fait amour, donc se fait Dieu. « L'existence de Dieu est l'éternel miracle »⁵. Si nous poussons ce raisonnement jusqu'au bout, nous dirons que Dieu lui-même, Dieu au sens strict, est contingent, car l'absolu aurait pu ne pas créer, donc ne pas se poser comme Dieu (comme amour).

¹ *Ibid.*, p. 438-439.

² *Ibid.*, p. 439.

³ *Ibid.*, p. 440.

⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée*, Le monde de la philosophie, Paris, Flammarion, 2008, p. 224.

⁵ *Ibid.*, p. 441.

Le concept de Dieu, étant étroitement lié au monde, reçoit lui aussi la contingence du monde. Tout ce qui existe, Dieu lui-même inclus, est contingent. Si nous acceptons l'idée selon laquelle l'Absolu, avant la création, n'existe pas (au sens strict du terme), alors l'existence, au sens le plus large, toute existence, même divine, est contingente. En désignant l'existence de Dieu comme « miracle », Secrétan ne signifie rien d'autre que cela.

Tout cela exprime le lien ontologique entre la créature et la volonté créatrice. « La créature n'a d'être que dans l'acte qui la pose. La conservation du monde est bien, comme le voulait Descartes, une création continuelle, car la volonté créatrice est une volonté absolue ; toute autre opinion est incompatible avec la notion de l'absolu. Si l'action divine était transitoire, si l'être une fois créé subsistait désormais de sa propre force, il continuerait d'être, alors même que Dieu disparaîtrait ; on pourrait abstraire de Dieu, Dieu tomberait dans le domaine de la contingence et du fini. Si l'idée cartésienne pousse au panthéisme, le panthéisme a raison sur ce point. Il aurait raison sur tous, il serait la vérité, si la volonté créatrice n'était pas une volonté libre. Il aurait raison, si l'Être n'était pas volonté. »¹ Pourquoi l'idée cartésienne pousserait-elle au panthéisme ? Du fait que la créature ne peut pas exister sans la volonté créatrice au fondement. Ce n'est donc pas que la volonté créatrice crée une fois pour toutes, pour qu'ensuite la créature existe indépendamment. Au contraire, la volonté créatrice, comme fondement de la créature, ne cesse jamais d'être fondement, parce qu'elle n'arrête jamais de vouloir la créature, qui n'existe que par cette volonté. Cela pourrait être interprété, selon Secrétan, comme panthéisme, car c'est comme si la créature n'avait pas d'être propre. Son être est, éternellement, continuellement, comme emprunté à la volonté absolue. Mais, nous le savons déjà, pour Secrétan, le caractère essentiel du panthéisme, ce n'est pas uniquement l'identité de Dieu et du monde, mais le fait que le panthéisme conduit au déterminisme, à la nécessité. Pour cela, si l'on voulait interpréter ici son propos comme panthéiste, cela ne pose pas de problème, précisément car l'Être est volonté, tout est volonté, et le déterminisme n'a pas de place dans son système. Ce que Secrétan rejette le plus dans le panthéisme, beaucoup plus que l'identification du monde et de Dieu, c'est le déterminisme. Mais Secrétan va tout de suite essayer de clarifier son propos pour éviter une éventuelle interprétation panthéiste, en affirmant la réalité de la créature. « Dieu veut que la créature soit. Il le veut dans l'intérêt de la créature. Il veut son bien ; or le bien c'est la réalité de l'être. Dans la sphère des relations et des existences finies, faire le bien de quelqu'un c'est faciliter le libre développement de son être ; au sens absolu, faire le bien c'est donner l'être. L'amour créateur implique donc la

¹ *Ibid.*, p. 441-442.

réalité de la créature. »¹ Secrétan se trouve donc entre deux positions. D'un côté, la réalité de la créature n'a son fondement que dans la volonté créatrice, et de l'autre, cette volonté créatrice *veut* donner la réalité à la créature, elle veut que la créature soit indépendante. La solution va évidemment être la *liberté*. « L'être libre a seul le droit et la puissance de dire : 'je suis' ; et si la créature ne pouvait pas dire : 'je suis', elle ne serait rien pour elle-même ; elle ne pourrait donc pas, cela est trop évident, être voulue pour elle-même. [...] L'amour pris en lui-même est la liberté faisant acte de la liberté ; considéré dans son effet, c'est la liberté posant la liberté. »² L'amour veut donc la réalité de la créature, et ne peut le faire que si elle donne à cette créature la liberté, que si elle la pose comme libre.

Il faut toutefois souligner que l'amour ne représente pas la *nature* de l'absolu, car celui-ci n'a pas de nature. L'amour est un acte, il n'est pas l'essence de Dieu : « L'être dont l'amour serait l'essence aurait évidemment le besoin d'aimer, et cette affection, résultat d'un besoin, ne serait plus l'amour véritable. Non, Dieu nous aime parce qu'il nous aime, voilà tout. On ne peut pas remonter plus haut. Comment se fait-il qu'il aime ? C'est le miracle ; mais Dieu n'est Dieu que parce qu'il nous aime ; l'existence de Dieu est donc l'éternel miracle, et ce miracle est le fondement de tout ce que nous connaissons, de tout ce que nous sommes. »³ L'absolu *décide* d'être amour, donc d'être Dieu. Aucune des perfections de Dieu ne représente son essence, elles découlent toutes du vouloir de l'absolu. Si l'absolu est avant tout absolue liberté, cela empêche, dès le début, d'attribuer à Dieu des attributs qui feraient partie de sa nature. Tout ce que nous pouvons dire de Dieu, nous pouvons le dire parce que l'absolu a décidé de se manifester de telle ou telle manière. Il n'y a donc absolument rien d'essentiel en lui.

La liberté de la créature

Dieu veut donc la réalité de la créature, et pour cela il crée une créature libre. Secrétan fait un pas de plus, et va dire que Dieu veut le *bien* de la créature. « Le motif de la Création est l'amour de Dieu pour la créature. Dieu veut donc le bien de la créature [...]. Mais Dieu lui-même est le bien, l'essence divine est l'essence du bien. Vouloir le bien de la créature, c'est vouloir qu'elle soit semblable à Dieu : ces deux énoncés sont synonymes ; ainsi l'Écriture, en disant que Dieu fit

¹ *Ibid.*, p. 442-443.

² *Ibid.*, p. 443.

³ *Ibid.*, p. 457.

l'homme à son image, marque le motif même de la création. »¹ Or si Dieu veut que la créature soit comme lui, l'essence de Dieu, c'est la liberté. La créature doit donc être libre. Nous signalons ici que Secrétan utilise le mot « essence », alors qu'il avait affirmé que l'absolu n'a pas d'essence. Nous devons donc supposer, pour la cohérence de son discours, que le mot « essence » ici n'est pas pris au sens de « nature », donc au sens où Dieu a une essence nécessaire, qu'il possède par nature. Nous devons prendre le mot « essence » au sens faible, c'est-à-dire que si Secrétan dit que l'essence de Dieu est le bien ou la liberté, cela signifie que Dieu est le bien ou la liberté, pas nécessairement, pas par nature, mais librement. Le mot essence ne doit donc pas nous déconcerter. Dieu crée la créature à son image, donc libre.

Mais la liberté est-elle le bien ? Secrétan pose lui-même cette objection. En effet, la liberté n'est pas le bien, *elle est le pouvoir du bien et du mal*. Le bien véritable, c'est l'amour. Donc si Dieu avait voulu le bien de la créature, il l'aurait créée capable immédiatement d'amour. La réponse à cette objection est facile. « [L]'amour ne peut pas être une essence ; l'amour ne peut donc pas être créé ; l'amour créé ne serait plus l'amour. Si l'on répugne à me suivre jusque-là, je dirai seulement que l'amour créé, déterminé dans le sujet par sa nature, ne vaudrait pas le libre amour. L'amour n'est pas l'essence de Dieu, mais le miracle éternel de sa volonté ; [...] il n'y a d'amour véritable que par la libre résolution de la volonté. »² Il y a dans la réponse de Secrétan deux idées. 1) L'amour ne peut être créé, car l'amour n'est pas une essence, mais un acte. Dieu ne peut donc pas créer l'amour, il peut uniquement créer un être en lui donnant la puissance de l'amour. Et 2) si l'homme aime parce qu'il est ainsi fait qu'il ne puisse pas ne pas aimer, cet amour ne serait pas un amour véritable, ou au moins, comparé à l'amour libre, cet amour aurait une valeur moindre. Dieu ne peut donc que créer un être libre, capable d'amour. Si l'homme est à l'image de Dieu, et que Dieu est la liberté se posant comme amour, l'homme doit aussi être liberté se posant comme amour.

La création d'un être libre est, selon Secrétan, une idée très difficile à concevoir. « Nous retrouvons ici, dans une forme plus précise, l'identité du rationnel et de l'irrationnel. [...] En effet, bien que fondée sur le raisonnement et sur l'évidence, il n'y a rien de plus difficile à concevoir que la création d'un être libre. Nulle contradiction n'est plus dure que l'existence d'une liberté en face de l'absolue liberté. La raison déclare que la puissance divine est infinie, et pourtant elle n'est pas infinie, si je suis libre. [...] En étendant ainsi le réel au-delà des limites du possible, Dieu fait bien

¹ *Ibid.*, p. 461.

² *Ibid.*, p. 463.

voir qu'il est Celui à qui rien n'est impossible, qu'il est l'absolue liberté. »¹ Ainsi, nous arrivons à l'idée d'une création d'une créature libre rationnellement, car, comme nous l'avons vu, Dieu se posant comme amour veut la réalité de la créature, et donc il la crée libre. Mais cela est irrationnel, car la raison affirme que Dieu a une puissance infinie. Or comment une liberté, qui peut prendre des décisions, faire des choix, peut-elle se tenir face à une puissance infinie ? Nous nous retrouvons devant le problème de l'existence de la créature libre face à la toute-puissance. Quand nous avons rencontré un problème similaire pour la première fois, celui de la toute-présence et de la toute-science, c'était l'occasion pour Secrétan d'affirmer la liberté de l'absolu face à son pouvoir. La solution était que Dieu peut se limiter lui-même, il peut, d'infini, devenir fini. Il semblerait naturel d'appliquer la même solution ici, en disant que Dieu limite son pouvoir, qu'il fait de la place à la liberté de créature. Secrétan le fera plus tard. Mais l'enjeu est maintenant différent : il s'agit de montrer, ici, l'irrationalité de l'existence du monde et des créatures libres. « Il faut sortir de la raison pour s'expliquer l'existence du monde. Le monde est irrationnel. »² L'existence du monde nous force à dépasser les limites de la raison précisément parce qu'elle est un acte d'amour, un miracle. Si le monde était nécessaire, s'il découlait nécessairement de Dieu, la raison pourrait comprendre son existence. Mais le monde aurait pu ne pas être. La raison n'aurait jamais pu déduire, de l'existence de l'absolu tel que Secrétan le comprend, l'existence du monde. Et ce n'est pas seulement le monde qui est irrationnel, l'existence de la créature libre l'est aussi, car l'idée d'une créature libre face à la toute-puissance divine est une idée irrationnelle. Secrétan veut affirmer de nouveau, à travers l'irrationalité, la gratuité de la création, les limites de la raison, et le pouvoir infini de Dieu qui peut faire l'impossible. Dieu « contraint la pensée à s'élargir »³.

Dieu crée donc l'être *libre*. Mais la création n'est pas ainsi achevée, *précisément* parce que l'être créé est libre, et doit donc agir. « La créature est faite libre. Sa liberté est voulue par un décret absolu. Cependant l'être libre n'est tel que parce qu'il se fait lui-même ce qu'il est. La créature est donc appelée à se faire elle-même ce qu'elle doit être. La création d'un être libre est un appel. Par le fait même que la créature est libre, elle est mise en demeure d'agir, de vouloir. Elle n'existera véritablement que lorsqu'elle aura voulu. La création d'un être libre est un engendrement, c'est-à-dire la production d'un germe destiné à se réaliser lui-même par son activité. »⁴ L'être libre n'est en effet libre que s'il se fait lui-même. Dieu crée un être libre dans le sens où il crée un être capable

¹ *Ibid.*, p. 466-467.

² *Ibid.*, p. 466.

³ *Ibid.*, p. 467.

⁴ *Ibid.*, p. 470.

de se faire lui-même, de se *poser* comme libre. Ce que Dieu crée, c'est donc en réalité un être *capable* d'être véritablement libre : « Dire que Dieu crée un être libre revient à dire que Dieu crée un être capable d'être libre ou de ne pas l'être, par l'usage même qu'il fera de cette liberté primitive. »¹ La liberté ou le pouvoir que Dieu donne à la créature n'est pas la liberté pleinement réalisée, car un être *recevant* une liberté pleinement réalisée, une liberté qui n'a pas besoin d'agir, n'est pas réellement libre. La liberté n'est réelle que par son acte. « L'être nécessairement libre ne le serait pas véritablement, puisqu'il ne serait pas libre vis-à-vis de sa liberté. »² Secrétan applique donc ici la même idée qu'il avait appliquée à Dieu, qui consiste à dire que la liberté véritable, c'est la liberté qui est avant tout et principalement libre par rapport à elle-même. Dieu peut donc donner la liberté à la créature uniquement dans le sens où il lui donne le pouvoir de se poser ou non comme liberté, dépendant de son acte. Poser la question de savoir *ce qu'est* ce germe de liberté nous conduira à des problèmes similaires à ceux que nous avons rencontrés quand nous nous sommes posé les mêmes questions au sujet de la liberté de l'absolu qui se pose comme liberté. Mais nous comprenons l'enjeu de Secrétan. Si la liberté est avant tout liberté par rapport à elle-même, alors Dieu ne peut créer un être libre, il peut créer un être pouvant être libre, donc, paradoxalement, déjà libre, mais libre de se poser comme liberté ou non.

Ce que nous apprenons aussi par ce passage, c'est que la création de la créature libre est un *engendrement*. Secrétan semble donc rejeter la notion de la création *ex nihilo*. Dieu ne tire pas la créature du néant, mais de lui-même. En tout cas, selon Secrétan, c'est la seule façon par laquelle un être libre puisse créer un autre être libre. Nous signalons qu'il est quand même étrange que le problème du panthéisme ne soit pas posé ici, problème que Secrétan, d'habitude, n'hésite pas à affronter. Avec l'idée d'engendrement, la question de la séparation ontologique entre le créateur et la créature vient immédiatement à l'esprit. Nous y reviendrons.

L'acte de la créature

Une autre difficulté apparaît aussi avec la création d'un être libre, appelé à se déterminer : « Puisqu'elle (la créature) est libre par son essence, elle est capable de se maintenir libre, c'est-à-dire de confirmer, de réaliser sa liberté ou de la prodiguer et de la détruire. Voilà l'un des côtés. —

¹ *Ibid.*, p. 471.

² *Ibid.*, p. 471.

L'autre est que sa liberté est voulue d'une manière absolue. [...] *Il faut* que la créature soit libre. Il le faut, puisque c'est le sens et le tout de la création ; il le faut, puisque c'est la volonté de l'absolu. »¹ La contradiction est claire. La créature est libre, libre de demeurer libre ou de perdre sa liberté. Mais en même temps, Dieu, par sa volonté absolue, veut que la créature soit libre. Et la volonté absolue implique la puissance absolue. Donc la créature *doit nécessairement* être libre, elle ne *peut pas* détruire sa liberté. La solution de Secrétan est la suivante : « Qu'est-ce que cela signifie, sinon que la liberté de la créature renferme en elle-même une loi, la loi de veiller à sa propre conservation, de travailler à sa propre réalisation ? Nous assistons à la naissance de l'idée du devoir. »² En effet, avec l'idée du devoir, apparaît la distinction entre le fait et le droit.³ « La liberté de la créature est à la fois aliénable et inaliénable ; aliénable, parce qu'elle dépend d'elle-même ; inaliénable, parce qu'elle est absolument voulue. Elle est donc aliénable en fait et inaliénable en droit. »⁴ Nous comprenons la solution de Secrétan, mais il y a cependant dans son raisonnement un saut non justifié, celui entre la volonté absolue et le devoir. En effet, la volonté absolue est supérieure à la notion de devoir, car ce dernier suppose le pouvoir de lui obéir ou de lui désobéir, alors qu'il est impossible de s'opposer à la volonté absolue. La solution n'est pas que Dieu limite sa volonté absolue, mais qu'il limite l'*instauration* de sa volonté absolue. Dieu ne limite pas son vouloir, il veut toujours et absolument la liberté de la créature, mais entre le vouloir et l'actualisation du vouloir, Dieu peut agir. Il peut ne pas imposer son vouloir, et ce dernier, de fatalité, se transforme en devoir. La volonté absolue de Dieu qui veut la liberté de la créature se transforme donc en un devoir pour la créature de poser sa liberté, mais elle garde toujours ainsi la possibilité de ne pas la poser. « La naissance de la créature libre est l'avènement du devoir et de l'ordre moral. »⁵

Avec la création de la créature libre est donc instaurée une *loi*, « la loi des lois, la norme universelle : 'Réalise ton essence ; fais-toi réellement ce que tu es en principe, en substance, virtuellement : DEVIENS CE QUE TU ES'. »⁶

Mais en quoi ce devoir consiste-t-il exactement ? « Ce que Dieu veut, c'est une créature qui possède en elle-même le principe de son être, puisqu'il la veut libre. Or, avant toute action, la créature ne possède point en elle-même le principe de son être. Le principe de son être est en Dieu ;

¹ *Ibid.*, p. 471-472.

² *Ibid.*, p. 474.

³ *Ibid.*, p. 475.

⁴ *Ibid.*, p. 476.

⁵ *Ibid.*, p. 475.

⁶ *Ibid.*, p. 477-478

elle n'est réellement que la volonté de Dieu ; elle est absolument liée à Dieu, il n'y a entre elle et Dieu aucune solution de continuité, je dis plus, aucune distinction effective. »¹ La créature, avant son acte libre, n'est donc pas encore distinguée ontologiquement de Dieu. En quelque sorte, elle fait partie de ce qu'est Dieu. Elle n'est qu'un germe, pas encore quelque chose d'actuel. « La créature voulue n'existe donc pas encore par le simple fait qu'elle est créée. Dire qu'elle est créée libre, c'est dire que sa création n'a pour résultat immédiat que l'établissement d'une possibilité. Quelle que soit, dans cet instant idéal, l'existence effective de l'être fini, que nous ne comprenons point, je l'avoue, et que sans doute nous ne comprendrons jamais, car un nuage épais dérobe à tous les regards le mystère des origines, ce qui est certain pour la pensée, c'est que l'être fini n'a pas atteint sa destination et que son existence voulue n'est encore qu'une possibilité. Il n'existe que par l'acte de Dieu, il n'est encore que Dieu, dirons-nous presque. »² Secrétan essaie ici d'expliquer ce qu'est le germe que Dieu a engendré. Cela est un mystère, car, avant tout acte, le germe ne s'est pas encore distingué de Dieu, il ne s'est pas manifesté en tant que ce qu'il est. C'est le même mystère que celui qui enveloppait Dieu avant sa manifestation, mais à un degré inférieur. Ce qui est intéressant ici, c'est que nous sommes, avant l'acte de la créature, dans une sorte de panthéisme, et c'est précisément l'acte qui va nous permettre de sortir de celui-ci. Secrétan suit toujours la même méthode qu'il s'est proposé de suivre au début, celle de ne pas exclure le panthéisme, mais de l'inclure pour le dépasser. Ici aussi, nous pourrions argumenter qu'il le fait. En effet, au début, avant l'acte, nous ne pouvons pas distinguer la créature du créateur, parce que celle-ci n'est pas encore distinguée ontologiquement de celui-là. C'est donc avec *la liberté* que nous sortons du panthéisme, car même si l'acte de la créature vise l'union avec Dieu, il implique une distinction ontologique. La créature ne doit pas être unie à Dieu immédiatement, naturellement, passivement, elle doit être unie à lui à partir d'un acte d'amour, donc d'un acte libre. Elle doit donc nécessairement se distinguer de lui ontologiquement pour l'aimer. « Qu'est-ce que se distinguer d'un être sans s'en séparer ? qu'est-ce que se distinguer d'un être en s'unissant à lui par sa volonté ? – C'est vouloir qu'il soit. Pour vouloir soi-même un être, il faut être soi-même, il faut avoir une volonté, et par conséquent il faut se vouloir soi-même, il faut posséder sa volonté. Vouloir que Dieu soit, vouloir Dieu, se vouloir soi-même, mais pour Dieu – c'est aimer Dieu. »³ L'acte par lequel la créature se distingue donc de Dieu est l'amour, car l'amour permet une distinction sans une séparation. Sans distinction, il ne peut y avoir d'amour, car l'amour nécessite l'existence de

¹ *Ibid.*, p. 481.

² *Ibid.*, p. 481.

³ *Ibid.*, p. 490.

deux êtres distincts. Mais la distinction ne peut être poussée jusqu'à la séparation totale, car sinon la créature est anéantie. Secrétan se trouve toujours entre deux positions, celle du panthéisme et celle de la distinction totale de la créature et du créateur. Il n'opte pour aucune des deux, mais oscille de l'une à l'autre. En effet, après avoir parlé de distinction, il va dire la chose suivante : « Ainsi la créature se reconnaît, s'affirme elle-même et se distingue de son principe ; mais cette distinction n'est qu'*idéale* (nous soulignons), la créature ne se sépare pas un instant de Dieu, qui est sa substance et sa vie. »¹ La distinction est idéale, c'est-à-dire non réelle. Ontologiquement, il n'y a jamais, il ne *peut* jamais y avoir de distinction réelle entre la créature et Dieu. Soulignons – du côté de la créature – que la question de sa séparation d'avec Dieu prendra une grande importance morale et religieuse.

Le choix de la créature

L'absolu crée donc la créature, il la crée libre. Quels sont les choix de la créature, face à cette position dans laquelle elle se trouve ? Il y a en elle, selon Secrétan, deux tendances, deux possibilités, sans lesquelles la liberté ne serait pas réelle. « Avant toute détermination, dans la créature telle que la pure pensée nous la fait connaître, il y a certainement à côté de la puissance qui la sollicite à l'amour de Dieu, une puissance qui l'en détourne. »¹ La créature ne peut pas, à ce point, calculer et prédire les conséquences de ses actes. Elle trouve en elle deux tendances qui la tirent de deux côtés différents, et qui la poussent à faire un choix. La première vient du sentiment de sa liberté, donc de son pouvoir créateur. Elle veut utiliser cette liberté pour affirmer son pouvoir. « Le sentiment de la dignité qui réside en elle l'incite à se vouloir d'une manière absolue, à se prendre elle-même pour but, à se poser comme le but universel. Telle est la séduction qui la détourne de Dieu. »² D'un autre côté, étant engendrée par Dieu, elle a le sentiment (non pas une connaissance claire) d'être liée à son principe, elle sent le rapport substantiel qui la lie à son créateur. C'est entre ces deux positions que la créature primitive se trouve, et ces deux options font que sa liberté soit réelle, elles sont les conditions de la réalité de sa liberté. Elle doit donc choisir, et son choix va déterminer, comme nous allons le voir, le sort de toute la création.

¹ *Ibid.*, p. 502.

² *Ibid.*, p. 503.

La chute

Pour saisir le choix de la créature primitive, pour comprendre de quel côté elle s'est dirigée, il faut, selon Secrétan, se tourner vers le monde, vers l'expérience. Que nous enseigne celle-ci sur ce sujet ? Elle nous montre que nous vivons dans un monde où nous sommes prédisposés au mal plutôt qu'au bien. « L'homme souffre ici-bas d'un mal qu'il n'a pas commis ; qu'il n'a pas commis, du moins, comme individu, dans son existence actuelle. Ce mal est moins, à mes yeux, la faiblesse, le besoin, la souffrance qui l'assaillent à son berceau, avant tout faute personnelle, que la prédisposition à commettre le mal, prédisposition intérieure, prédisposition extérieure. »¹ Nous sommes donc, d'une façon naturelle, disposés au mal, pour des raisons aussi bien intérieures qu'extérieures, subjectives qu'objectives. Comment expliquer ce fait ? Nous ne pouvons pas attribuer cette disposition au mal à Dieu, qui veut notre bien, et qui s'est, avec la création, « assujetti aux lois morales qu'il a écrites au fond de notre cœur et que l'amour résume toutes »².

L'origine de cette prédisposition ne peut donc pas venir de Dieu. Elle ne peut avoir qu'une seule source, l'acte premier de la créature primitive. C'est en effet cet acte qui a mis l'humanité dans l'état présent, où le mal est presque une fatalité. « La créature, appelée à déterminer sa nature en fixant son rapport avec Dieu, s'est donc constituée hors de lui. Se constituer hors de Dieu, c'est vouloir être soi-même pour soi-même, et non pas pour Dieu. C'est aussi une manière de réaliser sa liberté, car c'est une manière d'en faire usage qui décide, comme la précédente, du caractère essentiel de l'être. »³ C'est donc pour cela que nous souffrons d'un mal que nous n'avons pas commis, c'est aussi pour cela que nous sommes disposés au mal et que le mal nous entoure de toute part. La créature a choisi de se constituer hors de Dieu et sans Dieu, donc la faute ne revient pas à Dieu, mais à la liberté de la créature. L'origine du mal provient de la liberté de la créature primitive. C'est elle qui a permis au mal d'exister dans le monde, c'est à cause d'elle que l'homme se trouve dans la situation présente. Bref, c'est la doctrine bien connue de la *chute* que Secrétan tente ici d'expliquer philosophiquement. Si l'acte d'amour représente une distinction dans la conscience, mais une union dans la volonté (c'est-à-dire que la créature se distingue de Dieu idéalement, comme nous l'avons vu, mais s'unit à lui par sa volonté), dans l'acte contraire nous avons une confusion, donc pas de distinction dans la conscience (car la créature se prend pour Dieu, pour liberté créatrice elle aussi) et une séparation dans la volonté. La créature ne parvient

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'histoire*, 2^{ème} édition, Paris, 1872 p. 70-71.

² *Ibid.*, p. 70.

³ *Ibid.*, p. 75-76.

pas à se distinguer idéalement de Dieu, elle ne parvient pas à apercevoir Dieu devant soi. Elle se confond avec Dieu, cela veut dire qu'« elle se veut libre comme si Dieu n'existait pas »¹. Dans l'acte d'amour, en revanche, le sujet reconnaît qu'il n'est pas Dieu, et peut ainsi se distinguer de lui en tant que personne.

L'acte de séparation peut avoir deux degrés qui diffèrent selon le degré de conscience que l'on donne à la créature qui se sépare de Dieu. 1) La créature se pose *hors* de Dieu d'une façon qui n'est pas tout à fait consciente. Elle voit Dieu confusément, mais son but est uniquement d'éprouver sa liberté. Elle fait comme si Dieu n'existait pas. Et c'est ainsi que Secrétan comprend l'acte de la créature primitive. Mais, à un degré supérieur, le sujet reconnaît Dieu en face de lui, il n'y a pas de confusion entre lui-même et Dieu, mais il veut se *substituer* à Dieu. Dans le premier cas, on fait, par confusion, comme si Dieu n'existait pas. Dans le second, on sait que Dieu existe, et on *veut* qu'il n'existe pas. Dans le premier cas, la créature ressent sa liberté et son pouvoir créateur, et elle veut faire comme Dieu, elle veut créer, éprouver sa liberté. Cet acte de séparation n'est pas l'amour, mais n'est pas un acte *contre* l'amour. Dans le deuxième cas, et cela renvoie, selon Secrétan, à la conception des mauvais esprits, on veut se substituer à Dieu, le remplacer, on veut qu'il n'existe plus. On ne veut pas être *comme* lui, mais on veut *être* lui. Cela est un acte *contre* l'amour.

En effet, l'amour, c'est la distinction au niveau de la conscience et l'union de la volonté de la créature à celle de Dieu. L'acte de la chute consiste dans la *confusion* au niveau de la conscience, et dans la séparation des volontés de la créature et du créateur. Le mal proprement dit consiste dans la distinction au niveau de la conscience *et* la séparation des deux volontés. Il est donc l'antithèse de l'amour, et l'acte de la créature, acte à moitié inconscient, se trouve entre les deux. Ce n'est pas à proprement parler le mal, car la créature n'est pas encore consciente des conséquences de son acte, mais il y a toutefois, de fait, une séparation entre la créature et Dieu.

Dieu n'est donc pas responsable du mal, cela est clair. Si Dieu, comme nous l'avons montré, a créé par amour, le monde a nécessairement, un but moral : Dieu veut le bien. Si nous n'admettons pas que la créature primitive agit *librement*, si donc nous nions la chute, les options suivantes se présentent : ou bien nous devons dire que Dieu est impuissant face au mal qui surgit nécessairement, ce qui est absurde, car Dieu est absolue liberté, donc puissance absolue ; ou bien nous devons dire que le but de la création n'est pas le bien. Mais « si l'on conteste que l'amour

¹ *Ibid.*, p. 76.

soit la cause finale du monde, on est obligé, ou bien de supposer à la création un but incompréhensible, ce qui revient à considérer Dieu comme une puissance arbitraire, ou bien d'avouer que le monde n'a pas de but, qu'il n'est pas le produit d'un acte libre, mais le résultat d'une nécessité. Le premier point de vue nous conduit droit au scepticisme : si nous ignorons la signification du monde, nous ne pouvons connaître la signification de quoi que ce soit. La seconde alternative est le panthéisme, le fatalisme. »¹ Donc, si nous n'admettons pas la chute, nous sommes face à deux autres explications. Ou bien Dieu n'est pas tout-puissant, ce qui n'est pas acceptable, ou bien Dieu ne veut pas le bien. Si Dieu ne veut pas le bien, ou bien le monde n'a pas de but, n'a aucun sens, et ainsi nous nous privons de tout moyen d'explication (ce qui est contraire à tout le travail de Secrétan jusqu'ici, et même, selon lui, contraire au but de la philosophie, puisqu'il dit : « ce qu'on demande à la philosophie, c'est d'expliquer les faits »²), ou bien le monde est nécessaire, et nous sommes dans le fatalisme, que Secrétan identifie de nouveau au panthéisme. Mais nous savons déjà que Dieu est libre. Donc ces deux conclusions sont aussi à rejeter. Le monde a donc un but, et c'est le bien. Donc si le monde n'est pas bon, la seule solution, selon Secrétan, pour le problème du mal, se trouve dans la chute. On ne peut dire que Dieu a créé le monde librement, et en même temps nier la chute, car ainsi nous affirmons que l'origine du mal vient de Dieu, ce qui est inadmissible. « Le seul moyen, pour un esprit conséquent, d'écarter l'importune doctrine de la chute sans renoncer à la science, c'est d'embrasser le panthéisme. Tout optimisme sérieux est panthéiste. »³ L'optimisme, selon Secrétan, de même que le déterminisme, est associé au panthéisme. Il consiste à penser que si le monde est nécessaire, si le monde et Dieu se confondent, et si la créature ne peut agir librement (donc il n'y a nécessairement pas de chute), alors tout est nécessairement tel qu'il devrait être. Cette conclusion est évidemment rejetée par Secrétan, car la morale perdrait ainsi toute sa valeur. Nous reviendrons sur l'optimisme dans la partie de notre thèse consacrée au problème du mal.

La chute est donc établie. Elle a eu lieu, et elle est le résultat d'un acte libre. La créature s'est détournée de Dieu, et a ouvert ainsi les portes au mal. C'est donc vers le concept du mal que nous nous tournons maintenant. Secrétan définit ainsi le bien et le mal : « Le bien est l'union de la volonté créée et de la volonté divine. [...] Le mal consiste dans la séparation de la volonté créée et de la volonté divine. »⁴ Nous allons voir ce que cela implique.

¹ *Ibid.*, p. 73.

² *Ibid.*, p. 73.

³ *Ibid.*, p. 73.

⁴ *Ibid.*, p. 79-80.

La notion métaphysique du mal

Les notions de bien et de mal ont été, selon Secrétan, transposées dans le domaine métaphysique, en identifiant le bien à l'être et le mal au non-être. Il parle ici, évidemment, de la scolastique et de la théodicée de Leibniz. Le problème, à partir de là, est le suivant : « Si l'on affirme absolument l'être de Dieu, il est évident que l'on ne peut pas attribuer l'être au mal dans un sens absolu. Dans le sens où Dieu est, le mal n'est pas. Autrement il y aurait deux principes également absolus, deux principes coéternels, deux Dieux. »¹ Si Dieu existe, le mal ne peut ou ne devrait pas exister. En identifiant donc le bien à l'être, il faut nécessairement dire que le mal est un non-être. Logiquement, si Dieu existe (et si Dieu existe, alors l'être est le bien), le mal ne peut pas exister. Comment expliquer alors la présence du mal ? Est-ce que la théorie du mal comme non-être permet de comprendre les faits ? Selon Secrétan, la théorie selon laquelle le mal est un non-être est rationaliste et insuffisante : « En enseignant que le mal est un non-être, le rationalisme ne nous apprend rien ; il exprime, à son habitude, une vérité qui va sans dire ; mais il ne fournit aucune lumière sur ce qu'il importe de savoir. Entre cette abstraction métaphysique et les questions qui troublent le cœur humain et qui l'accablent, il y a un abîme. »² La question est donc plus compliquée ; en disant que le mal est un non-être, nous n'appréhendons pas la *nature* du mal ni sa *possibilité*. Il faut aller plus profondément dans le sujet, et ne pas expliquer le concret par l'abstrait.

Secrétan va tout d'abord analyser ce que l'idée du mal comme non-être implique. Il y a, selon lui, deux manières de comprendre cette thèse. (Nous signalons qu'il s'agit ici du mal moral, donc du mal compris comme découlant d'un sujet libre et conscient.)

Le mal comme non-être dans l'histoire de la philosophie

Premièrement, cela peut être compris d'une manière subjective, dans le sens où c'est notre intelligence qui ne peut pas voir que tout est bien, que toutes les lois sont respectées. « Si nous croyons voir du mal dans l'univers et dans notre propre conduite, la faute en est à notre intelligence. Le mal dans le monde est une privation de lumière dans notre esprit. »³ Selon ce point de vue, l'existence du mal n'est donc qu'une illusion qui résulte de notre intelligence limitée. En réalité, le mal n'existe pas, et tout est bien. C'est le manque de recul et d'objectivité qui ne nous permet

¹ *Ibid.*, p. 80-81.

² *Ibid.*, p. 81.

³ *Ibid.*, p. 82.

pas de voir cela. Dire qu'un acte est mauvais n'est rien qu'une mauvaise interprétation due à notre connaissance limitée. Cette idée représente, selon Secrétan, l'optimisme, dont nous avons déjà parlé. Tout est bon, l'être est bon, et le mal n'existe absolument pas, sauf comme illusion, comme manque de connaissance. Quand nous nous élevons au-dessus du point de vue individuel, nous comprenons que le mal n'existe pas. Le mal est donc un non-être. Cette façon d'interpréter le mal comme non-être est nommée *subjective* par Secrétan précisément parce qu'elle découle du sujet connaissant.

La deuxième manière de comprendre cette idée, c'est de la comprendre objectivement. Le mal est donc compris comme « non-être dans le sens objectif, non-être dans celui qui *commet* le mal, non pas dans celui qui le *voit*. En d'autres termes, le mal est toujours une imperfection, une faiblesse »¹, mais il s'agit ici de la faiblesse de celui qui *commet* le mal, pas de celui qui interprète un acte comme mauvais. Ici aussi le mal est compris comme un non-être, un non-être qui ne résulte plus d'un manque de lumière dans l'entendement de la personne qui voit le mal, mais d'une faiblesse (donc d'un manque d'être) dans la personne qui commet le mal. Il ne s'agit plus alors d'illusion ni d'optimisme tel qu'ils sont décrits plus haut. Le mal n'est pas une illusion, car il n'est pas le résultat d'une connaissance erronée du monde et des faits. Il y a des personnes qui font le mal, ce n'est pas le sujet qui interprète à tort ces actions comme mauvaises, mais ce mal commis par une personne résulte d'un non-être relatif *dans* cette personne. Le mal est donc non-être, car il résulte d'une privation ou d'une faiblesse ontologique dans la personne qui fait le mal. Selon Secrétan, cela représente le point de vue de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin et de Leibniz.

C'est principalement à cette deuxième manière de comprendre le mal comme non-être que Secrétan va s'intéresser. Voici sa première critique : « Immédiatement appliquée à la vie morale, l'idée que le mal est privatif contredit l'expérience. Il y a toujours peut-être de la faiblesse, du non-être dans le péché, mais si l'on ne voit autre chose dans le mal moral qu'un degré de réalité inférieur au bien, autant vaudrait n'y rien voir du tout. [...] Il faudra dire qu'il y a moins de réalité, partant, moins d'intelligence, moins de volonté, moins de force, dans le scélérat habile qui fascine les peuples et fait peser sur eux le poids fatal de son génie, que dans un homme bon, borné et faible, que dis-je ? que dans l'enfant au berceau ; ou bien il faudra dire que le scélérat est meilleur que l'enfant. »² (Sans doute : parce qu'il a plus d'être que lui.) Il n'est donc pas évident qu'un homme mauvais possède moins d'être qu'un homme bon, car un acte mauvais peut très bien supposer une

¹ *Ibid.*, p. 82-83.

² *Ibid.*, p. 84-85.

grande force, un grand degré d'intelligence, et donc un grand degré d'être, beaucoup plus élevé que celui que possède un homme bon sans force ni intelligence. Donc si nous mesurons le bien par l'être ou le degré d'être, il faudrait dire que l'homme mauvais mais intelligent est meilleur qu'un homme bon mais non intelligent. Or cela est clairement absurde. La théorie selon laquelle le mal moral est un non-être ne permet donc pas d'expliquer les faits, de rendre compte de la réalité, elle ne permet pas de saisir l'essence ou la nature du mal. Pour affirmer que le mal est un non-être, il faut comprendre les choses autrement.

Le mal et la liberté

Le problème n'est pas, selon Secrétan, dans l'affirmation que le mal est un non-être, mais dans l'interprétation de cette affirmation, car, pour Secrétan aussi, le mal est non-être. Pour bien comprendre cette idée, nous avons besoin d'une autre catégorie, d'un autre concept, celui de la liberté. La thèse de Secrétan sera donc la suivante : nous pouvons affirmer que le mal est un non-être, mais à la seule condition de dire que cette forme particulière de non-être suppose le plus haut degré de l'être, à savoir la liberté. Dire simplement que le mal est un non-être, c'est le comprendre comme privation, comme manque, comme faiblesse, c'est donc lui enlever toute positivité, toute force, et cela conduit à ne pas le comprendre dans toute sa profondeur. Il ne faut pas lier les notions de bien et de mal uniquement à celles de l'être et du non-être, il faut faire du bien et du mal des déterminations essentielles de la *liberté*. Secrétan avait déjà défini la liberté comme la puissance du bien et du mal. Donc sans le plus haut degré de l'être, le degré le plus positif, c'est-à-dire la liberté, le mal ne peut exister. Le mal comme non-être suppose donc le plus haut degré de l'être, et c'est uniquement de cette manière que les faits deviennent compréhensibles. Le mal n'est donc pas un manque ou une privation. Il suppose au contraire la force la plus positive de l'être, tout comme le bien. Le bien et le mal viennent tous les deux de la même puissance, c'est-à-dire de la liberté. Cette façon de les comprendre est plus profonde et plus fidèle à la réalité que celle qui consiste à les identifier à l'être et au non-être

En général, le bien ne peut être compris sans le mal, et réciproquement. « Il n'y a de bien positif que par opposition avec le mal ; le bien suppose la possibilité, ou tout au moins l'idée du mal. Mais le bien ne gît pas dans l'intensité du vouloir, ni le mal dans sa faiblesse. »¹ Cette

¹ *Ibid.*, p. 85-86.

dépendance entre ces deux concepts ne peut être expliquée que parce qu'en fait, le bien et le mal découlent de la même force. Si le bien suppose la possibilité du mal, c'est que tous les deux découlent de la même puissance, à savoir la liberté. Sans la liberté, ni l'un ni l'autre ne peuvent être conçus. Donc dès que nous pensons au bien, il faut aussi supposer la possibilité du mal, car il faut supposer la liberté. Secrétan fonde ici la réciprocité épistémologique du bien et du mal sur la réciprocité ontologique : si le bien ne peut exister sans la possibilité du mal, il ne peut évidemment pas être *compris* sans cette possibilité.

La notion métaphysique du mal selon Secrétan

Après avoir défini le bien et le mal comme essentiellement liés à la liberté, Secrétan va revenir sur la notion du mal comme non-être, et voir comment elle peut maintenant se comprendre en rapport avec la liberté. « Le mal n'est pas un non-être au sens d'un défaut, d'une absence ; il est un non-être dans le sens d'une *contradiction* (sous soulignons) ; le mal est une volonté qui poursuit un but dont la réalisation positive est impossible, et qui arrive au contraire de ce qu'elle cherche. Le mal est la volonté de donner l'être au non-être : il n'y réussit point ; mais s'il pouvait se consommer parfaitement, il aurait détruit l'être. Telle est, ce nous semble, la vraie notion métaphysique du mal. »¹ Nous trouvons donc ici la notion métaphysique du mal selon Secrétan. Nous signalons que cela est différent de la notion du *mal métaphysique* que nous allons rencontrer plus tard. La *notion métaphysique* du mal s'oppose à l'idée du mal comme privation. Secrétan ne fait pas toujours la distinction, ce qui rend son discours parfois assez ambigu. La notion métaphysique du mal, c'est la transposition du mal dans le domaine métaphysique en essayant de le comprendre avec des catégories appartenant à la métaphysique. La notion de mal métaphysique, c'est l'idée leibnizienne de la privation intrinsèque à la créature finie.

Le mal est donc certes un non-être, non pas en tant que manque, mais en tant que *contradiction*. Le mal, c'est la force qui veut renverser l'être, qui veut mettre, à la place de l'être, le non-être. Nous reviendrons à cette idée de contradiction plus tard. Pour l'expliquer, il faut tout d'abord comprendre la *possibilité* du mal. Pour cela, Secrétan va s'attaquer au concept du mal métaphysique.

¹ *Ibid.*, p. 86.

L'occasion et la possibilité du mal moral

Secrétan va donc critiquer Leibniz et son idée du mal métaphysique¹, qui est la condition de possibilité du mal moral. Selon Secrétan, le mal métaphysique, dans le système de Leibniz, détruit la réalité du mal moral. « On a beau dire ensuite : le mal métaphysique n'est pas un mal, il est un bien au contraire, car il est la condition de l'existence finie, qui est un bien. On ne fait par là qu'enfoncer plus avant l'erreur et la rendre plus dangereuse. L'imperfection inhérente au fini n'est pas un mal, dites-vous, bien que vous l'appeliez mal métaphysique, elle n'est pas un mal, et cependant elle est la raison suffisante et la cause réelle de tous les maux physiques et spirituels qui débordent sur la terre et qui la dévastent. Le mal métaphysique n'est pas un mal, et pourtant il implique le mal moral. Donc le mal moral n'est pas un mal non plus. Voilà la conséquence inévitable de ce système. »² Clarifions le raisonnement de Secrétan. Il n'y a pas d'existence finie sans mal métaphysique, car ce mal est précisément lié à la finitude. Mais l'existence finie est un bien. Donc le mal métaphysique n'est pas vraiment un mal, car il implique un bien, l'existence de la créature. Or le mal moral a pour condition le mal métaphysique. Mais si ce dernier n'est pas un mal, alors le mal moral non plus n'est pas un mal. Voilà, selon Secrétan, la conséquence de la notion du mal métaphysique. Le mal métaphysique est nécessaire pour l'existence finie, donc il sert une cause plus grande, le bien, puisque l'existence finie est un bien. Mais nous nions ainsi la réalité du mal moral, car si celui-ci découle du mal métaphysique, s'il a sa possibilité dans le mal métaphysique, et que celui-ci n'est pas le mal en soi, alors le mal moral aussi n'est pas mauvais en soi, puisqu'il sert le bien. Nous nions ainsi toute réalité du mal.

Pour résoudre cette difficulté, il faut utiliser les concepts de nécessité et de liberté. La question est de savoir si le mal métaphysique, donc l'imperfection essentielle de la créature, conduit *nécessairement* au mal moral ou non. La réponse de Secrétan est négative, puisqu'il faut prendre en compte la liberté. Cela est important, car si le mal métaphysique conduit nécessairement au mal moral, et que le mal métaphysique est un bien, alors, de nouveau, nous nions la réalité du mal moral.

Il faut, pour comprendre ce problème, distinguer entre l'*occasion* du mal et la *possibilité* du mal. L'*occasion* du mal est la suivante : « la créature est appelée, par l'idée même de sa liberté,

¹ Dans la *Théodicée*, Leibniz définit le mal métaphysique ainsi : « Le *mal métaphysique* consiste dans la simple imperfection », Leibniz, *Essais de théodicée*, 1^e partie, § 21, Paris, Flammarion, 2008, p. 116.

² *Ibid.*, p. 86.

à se vouloir elle-même, mais non pas pour elle-même. »¹ L'*occasion* du mal se trouve donc dans le choix primitif de la créature. Elle possède la liberté, elle est censée se vouloir elle-même pour s'actualiser, pour se distinguer de son créateur, mais pas *pour* elle-même, pas indépendamment du créateur. Du coup, la possibilité de se vouloir pour elle-même se présente aussi. C'est là la première occasion de la réalisation du mal moral dans la créature. Nous voyons donc que le mal métaphysique au sens de limitation de la créature ne peut pas, seul, expliquer le mal moral. Il faut aussi prendre en compte la liberté. Donc le mal moral ne découle pas nécessairement du mal métaphysique. La créature, en tant que germe, n'a pas l'intelligence et la conscience assez développées pour pouvoir ne pas tomber dans l'erreur, et c'est là que se trouve le mal métaphysique au sens leibnizien. Mais elle a aussi la liberté, et c'est la liberté qui joue le rôle principal dans le choix. Donc d'un côté, Secrétan accepte l'idée du mal métaphysique puisque, en tant que germe, la créature primitive n'a pas encore assez d'intelligence pour comprendre les conséquences de ses choix. Mais le mal moral ne découle pas *nécessairement* de là, puisque de l'autre côté, la créature primitive est libre. Ces deux éléments, la liberté et le mal métaphysique, vont donc contribuer aux choix de la créature, mais ils n'ont pas la même importance. La primauté revient à la liberté. Cet état primitif dans lequel la créature se trouve au début de la création constitue donc l'*occasion* du mal. Mais ce n'est ni la possibilité ni la cause réelle du mal. C'est une situation dans laquelle le mal *pourrait* apparaître.

Nous pouvons expliquer le rapport entre les différentes idées de la façon suivante. L'*occasion* du mal réside dans le fait que la créature est appelée à affirmer sa liberté. Or de cette créature, on peut dire que 1) en tant que germe, elle est limitée (mal métaphysique) et que 2) elle est libre. Le mal métaphysique joue donc un rôle dans l'action de la créature, nous pouvons dire que le mal provient de lui, mais de façon moindre, car, selon Secrétan, c'est la liberté qui fonde en réalité la *possibilité* du mal. « La liberté est le pivot sur lequel tout gravite et qui ne s'appuie sur rien ; la possibilité réelle du mal moral réside dans la liberté de la créature, au plus vif de l'être par conséquent, et non pas dans le non-être, non dans le mal métaphysique, mais dans le bien métaphysique, et c'est dans ce sens d'affirmation rigoureuse et suprême qu'il faut dire que *la possibilité du mal est un bien*. »² (nous soulignons) La possibilité du mal est un bien, car la liberté est le bien métaphysique, qui permet non seulement le mal moral, mais aussi le bien moral. Donc, en disant que la possibilité du mal est un bien, nous ne parlons plus de la possibilité en tant que

¹ *Ibid.*, p. 87.

² *Ibid.*, p. 88.

mal métaphysique comme le faisait Leibniz, nous parlons du bien métaphysique qu'est la liberté. Nous ne pouvons donc pas dire que la possibilité du mal moral provient du mal métaphysique qui, en lui-même, n'est, selon Secrétan, *ni un bien ni un mal*. La *possibilité* du mal moral (et du bien moral évidemment) provient du plus grand *bien* qui est la liberté. Donc l'*occasion* de faire le bien moral ou le mal moral se trouve dans le fait que la créature (qui est *en même temps* limitée et libre) est appelée à se réaliser, et la *possibilité* du bien et du mal moral vient du bien qu'est la liberté. Nous voyons que le mal métaphysique joue un rôle moindre dans la conception de Secrétan. Il insiste plutôt sur le rôle central de la liberté. Le mal métaphysique n'est pourtant pas à rejeter entièrement, car il permet d'expliquer, à un degré inférieur, l'erreur de la créature primitive. « Voilà comment le mal, non-être au sein de l'être, a sa source à la fois dans l'être (c'est-à-dire la liberté ou le bien métaphysique) et le non-être (c'est-à-dire la limitation ou le mal métaphysique). »¹

Nous pouvons, à partir de là, expliquer la conception de Secrétan selon laquelle le mal en tant que non-être est essentiellement contradiction. Ce n'est pas que le concept du mal comme non-être est contradictoire, mais c'est que le mal, en tant que non-être, ne peut être compris que comme contradiction, il aboutit à une contradiction ontologique. Le mal est « l'effort du néant vers l'existence et de l'être vers le néant. »² Expliquons cette affirmation. L'homme qui veut s'émanciper de la volonté de Dieu, veut s'affirmer soi-même à sa place, devenir lui-même principe de soi : tel est son but. Cela est toutefois ontologiquement impossible, puisque Dieu est son créateur. Le résultat qu'il atteint est donc le contraire de ce qu'il voulait : en niant Dieu, il nie son propre principe et, au lieu de s'affirmer dans l'être, il tombe dans le néant. La fin ultime du mal serait donc l'anéantissement du pécheur puisque celui-ci nie son principe et donc se nie lui-même. Le pécheur passe alors de l'être au non-être. Toutefois, Dieu, le principe de son existence, *veut* son existence, et la veut d'une volonté divine, immuable. Il est donc impossible au pécheur de s'anéantir. Il tombe dans une contradiction ontologique : d'un côté, il veut l'être absolu pour lui-même ; mais en niant son principe pour s'instaurer lui-même comme principe de soi, il tombe dans le néant ; ne pouvant pas s'anéantir, puisque Dieu veut son existence, il est dans une situation où son acte tend vers le néant alors que la volonté divine le tire vers l'être, d'où la contradiction. La volonté de se séparer de Dieu est donc une volonté inconsistante, puisque son but ne peut jamais être atteint. Le contraire de son but, c'est-à-dire l'anéantissement, lui non plus ne peut jamais être

¹ *Ibid.*, p. 88.

² *Ibid.*, p. 88.

atteint. Le pécheur, en s'affirmant dans le péché, veut avancer toujours plus, et, avec chaque pas, il recule encore plus, sans jamais atteindre ni l'extrême de l'être, ni l'extrême du néant : il ne peut devenir Dieu, il ne peut s'anéantir. « La créature qui aspire à l'existence absolue tend proprement à s'anéantir. Cependant elle n'arrive pas jusque-là, parce qu'elle est immuablement voulue (par Dieu). Elle n'atteint ni le but illusoire de son désir, ni le terme fatal de son aveugle effort ; mais elle se frappe de stérilité. »¹

Le mal est ainsi une contradiction, le bien une harmonie. Les définitions du bien et du mal supposent les mêmes principes, la volonté divine et la volonté humaine. Ce qui diffère, c'est le rapport entre ces principes. Nous avons alors comme résultat ou bien l'harmonie (le bien, union entre volonté humaine et volonté divine), ou bien la contradiction (le mal, séparation entre la volonté humaine et la volonté divine).

Résumons, avant de continuer, les concepts de Secrétan développés jusqu'ici.

- 1) La notion métaphysique du mal : non-être qui suppose le plus haut degré de l'être. « Le mal n'est pas une substance, mais un état de la substance ou de la force, une direction de la liberté créée. »²
- 2) Le bien métaphysique, la liberté.
- 3) Le mal métaphysique, la limitation.
- 4) La (condition de) possibilité du mal moral, c'est le bien métaphysique, la liberté.
- 5) L'occasion du mal moral, c'est le choix que la créature est appelée à faire.

Secrétan confond parfois ces termes, comme par exemple dans le texte suivant, qui reprend en réalité la même conclusion qu'on a déjà vue. « Enfin la possibilité du mal réside primitivement en ceci, que le sujet en lequel il s'engendre ne connaît pas, avant d'avoir agi, les limites de son pouvoir et les conditions de son existence (*donc la possibilité du mal moral est le mal métaphysique*). Cette ignorance est une imperfection naturelle à l'esprit créé, dont l'intelligence est virtuelle avant d'atteindre la pleine actualité. C'est là un *défaut*, une limitation, un manque de réalité inhérent à l'être fini, que l'on peut appeler, si l'on y tient, mal métaphysique. Ainsi le mal métaphysique, c'est-à-dire la simple possibilité du mal, gît dans une limitation essentielle à l'être créé, dans ce sens que l'imperfection de son intelligence fait naître pour elle la possibilité d'une erreur. Mais le mal réel, c'est-à-dire le mal moral, a pour cause directe et positive un acte de

¹ *Ibid.*, p. 88-89.

² *Ibid.*, p. 96.

liberté : un mal qui ne serait pas d'un acte d'une liberté relative et soumise à une loi, ne serait pas un mal et ne pourrait pas l'être. Le soi-disant mal métaphysique ou la possibilité de l'erreur n'est pas un mal, mais un bien, car cette possibilité est la condition de la moralité de l'univers. »¹ Ce sont les mêmes idées, mais avec une confusion dans les mots. Avant, Secrétan disait que la *possibilité réelle* était la liberté. Maintenant, il remplace cette expression par *cause directe et positive* pour parler, toujours, de la liberté. Et la possibilité ou la *simple* possibilité devient le mal métaphysique. Le contenu du discours demeure le même.

Donc le mal métaphysique ne conduit pas nécessairement au mal moral. À côté du mal métaphysique, il y a la liberté. Le mal métaphysique devient alors « simple possibilité » du mal moral, et la liberté cause (ou possibilité) *réelle* du mal moral. Secrétan peut donc affirmer que le mal métaphysique n'est pas en soi un mal, car cela ne l'oblige pas à affirmer que le mal moral n'est pas aussi un mal (alors que, si le mal moral découlait nécessairement du mal métaphysique, et que celui-ci n'était pas un mal, le mal moral ne serait pas non plus le mal.) La réalité du mal est sauvegardée, même si le mal métaphysique n'est pas un mal, à cause de la liberté, car la réalité du mal se fonde sur la réalité positive de la liberté.

Théodicée

Après avoir défini ce qu'est le mal, la question de la coexistence de Dieu et du mal se pose d'elle-même (nous l'avons d'ailleurs déjà rencontrée en parlant de la chute).

Selon Secrétan, quatre solutions ont été proposées en général pour résoudre le problème de la théodicée, c'est-à-dire pour expliquer la présence du mal dans le monde, et justifier Dieu relativement à cette présence.

1) Tout est nécessaire, donc le mal n'existe pas. En effet, si tout est nécessaire, les notions même de bien et de mal, qui supposent la moralité et donc la liberté, n'ont aucun sens. Le monde est ce qu'il est, on ne peut rien y changer, et on ne doit *vouloir* rien changer. Secrétan qualifierait cette position de panthéiste, et la rejette évidemment puisqu'il rejette le déterminisme, qui supprime la liberté et donc la moralité.

¹ *Ibid.*, p. 96-97.

- 2) Le mal n'existe pas pour Dieu, car le mal suppose la moralité, et Dieu est au-dessus de la morale et des lois de notre raison. Secrétan rejette aussi cette idée, puisque Dieu, en créant le monde et donc en devenant Dieu, se *soumet* aux lois qu'il a lui-même créées.
- 3) Dieu voit le mal, mais ne peut l'empêcher. Ayant créé le monde avec des êtres libres, il ne peut plus s'opposer à leur liberté. Pour lui, le mal est donc réel, mais il est impuissant face à lui.
- 4) Dieu voit le mal, il peut l'empêcher, mais il ne le fait pas pour ne pas faire obstacle à notre liberté, qui est le plus grand bien et sans laquelle il n'y a pas de bien. Dieu, en empêchant le mal, empêcherait nécessairement le bien. Mieux vaut avoir un monde dans lequel le mal *et* le bien sont possibles, qu'un monde où aucun des deux n'est possible.

S'agissant des trois premières théories, Secrétan dit : « Ces trois opinions sont autant de formes sous lesquelles la pensée païenne s'est conservée dans le monde chrétien. Les deux premières choquent la conscience, la dernière, la raison. »¹ La quatrième est, selon lui, la seule qu'il faut accepter. Toutefois, une objection se présente : c'est Dieu qui a créé la créature telle qu'elle est, c'est-à-dire limitée dans son intelligence, et donc pouvant tomber dans l'erreur. Il aurait pu éclairer cette intelligence, et donc la soutenir dans sa limitation. Elle aurait su les conséquences de son acte égoïste et ne l'aurait pas posé. Secrétan répond que cette ignorance est quelque chose de bon, car « sans elle notre primitive liberté ne serait plus réelle, puisque tous les intérêts se trouveraient dans un seul plateau de la balance, et dans l'autre tous les maux et tous les dangers, sans aucun attrait. Ainsi le choix de la créature serait tracé d'avance, l'acte par lequel la créature se constitue perdrait son caractère moral. »² Donc Dieu décide de limiter la connaissance pour faire place à la liberté, pour lui donner plus de pouvoir.

La créature, par la chute, se place donc dans une situation ontologiquement paradoxale. Elle tend à utiliser ce qui en elle est le plus positif ontologiquement, la liberté, pour, sans le savoir, s'anéantir. Elle tend à s'anéantir parce qu'elle veut se déraciner du principe de son être pour devenir indépendante, pour devenir elle-même, entièrement, principe de son propre être. Elle ne sait pas que se déraciner de son principe signifie s'anéantir. Mais en même temps, elle ne peut parvenir à ce but, elle ne peut se détruire, car elle est voulue absolument, par une volonté absolue, la volonté de Dieu. Quoiqu'elle fasse, elle ne peut jamais se déraciner complètement de son principe (donc s'anéantir), car son être est voulu absolument. Cet effort qu'elle fait pour devenir ontologiquement indépendante, cette volonté, c'est la chute, une chute sans fin, car elle n'arrive

¹ *Ibid.*, p. 98.

² *Ibid.*, p. 100.

jamais à son but, elle ne s'arrête jamais. « La conséquence de la chute est la chute. Tomber toujours, toujours, tel est le sort qu'a su se préparer la créature. [...] Nous atteignons l'infini, mais c'est l'infinie contradiction. Impuissante à vivre, impuissante à mourir, la créature respire dans le vide, elle veut toujours sans jamais posséder et sans jamais connaître l'objet de son vouloir. »¹

La restauration

Nous avons déterminé l'idée de la chute, nous en avons donné les preuves. Il s'agit maintenant de développer les conséquences de cette idée, pour voir si elles s'accordent avec l'expérience. La chute, nous l'avons dit, est le désir de l'homme d'être son propre fondement, son propre principe. Son essence, c'est l'égoïsme. Or, le fondement ontologique de l'homme, c'est Dieu. Le désir égoïste de l'homme ne peut donc jamais parvenir à sa fin. Le résultat de la chute, c'est l'état de contradiction : « La chute, envisagée du côté de la créature, doit la conduire à l'anéantissement. Toutefois nous ne saurions admettre que ce but puisse être atteint [...]. En effet la volonté qui la pose est une volonté absolue, éternelle. Par cela même que Dieu veut la créature, elle est éternellement réelle, elle ne saurait périr. »² Nous avons donc d'un côté la volonté de la créature, de l'homme primitif, de se fonder soi-même. Ce désir ne peut pas être actualisé, il ne pourrait qu'aboutir à l'anéantissement, car la créature, en niant son principe, se nierait elle-même et mourrait. Voilà la conséquence logique de ce désir. Sauf que, de l'autre côté, Dieu veut la créature d'un vouloir éternel, il veut qu'elle existe. Celle-ci ne peut donc pas s'anéantir entièrement, car Dieu la veut. Voilà la contradiction. L'homme tend constamment à s'anéantir, il ne le peut pas. Il n'arrête pas de tomber, d'où l'idée de Secrétan que la conséquence de la chute est la chute. Il n'arrête pas de tomber, car il ne peut s'anéantir, l'abîme est *sans fond*. La chute tend donc à l'infini, mais, comme dit très exactement Secrétan, elle tend à l'infinie *contradiction*. Les deux libertés, celle de l'homme et celle de Dieu, sont réelles. Leurs conséquences doivent donc être réelles. L'une ne peut annuler l'autre.

Nous voyons, dans le monde, les conséquences de la chute. Nous les subissons. « L'humanité subit les conséquences de la chute, et par conséquent c'est l'humanité qui est l'auteur de cette catastrophe ; le premier coupable subsiste encore sous la forme de l'humanité. »³ Dans le

¹ *Ibid.*, p. 134.

² *Ibid.*, p. 134.

³ *Ibid.*, p. 136.

monde, le mal lutte contre le bien, le mal ne règne pas seul. Cette lutte, nous la voyons en nous et en dehors de nous, elle est partout.

Mais le bien, c'est la preuve que la conséquence de la chute, c'est-à-dire l'état de contradiction, n'explique pas à elle seule le monde dans lequel nous sommes. Elle ne rend pas raison de l'expérience. Or, comme nous l'avons déjà vu, la philosophie doit expliquer l'expérience, elle doit expliquer le monde dans son ensemble. La chute n'est donc *qu'un élément* de l'explication. « La lutte du bien et du mal dans l'humanité s'appelle l'histoire ; la science qui la décrit et l'analyse est la philosophie de l'histoire. L'histoire se résume en un mot glorieux : le progrès ; la philosophie de l'histoire cherche la formule et le sens du progrès. »¹ La chute non seulement n'explique pas la présence du bien dans le monde parce que sa conséquence devrait être le mal, la contradiction, mais elle n'explique pas non plus le progrès, c'est-à-dire la victoire lente du bien sur le mal que nous pouvons voir dans l'histoire : le bien existe, il avance, il prend le dessus, il gagne la lutte. Nous devons donc trouver l'autre élément d'explication du monde, à côté de la chute. « Il faut que la contradiction soit contredite à son tour ; car si nous l'établissions (la contradiction) absolument dans la créature, elle atteindrait l'acte créateur et détruirait tout, même Dieu. »² Clarifions ce que dit Secrétan ici. La contradiction est le résultat de la lutte entre la volonté humaine égoïste et la volonté divine qui veut l'existence de la créature. Ce qui empêche la chute d'atteindre l'acte créateur et de tout détruire (même Dieu !), ce n'est pas ce qui contredit la contradiction, mais c'est un des éléments de la contradiction elle-même, c'est-à-dire la volonté divine. En effet, si Dieu rétractait sa volonté, l'homme pourrait s'annihiler lui-même et, en faisant cela, nier Dieu absolument. Ce que nous trouvons intéressant ici, c'est que l'ontologie est fondée sur la volonté. Puisque, chez Secrétan, tout, au fond, est volonté, Dieu peut, en laissant le vouloir de l'homme s'épancher absolument, et en rétractant sa propre volonté (comme il le fait par rapport à sa toute-science et sa toute-puissance) se détruire lui-même en permettant à l'homme de le détruire, en brisant le lien ontologique qui les lie. Les rapports entre Dieu et l'homme découlent donc des volontés des deux. L'acte créateur n'établit pas une fois pour toutes le rapport Dieu=principe/homme=créature, ce rapport est au contraire éternellement fondé, porté par la volonté éternelle de Dieu qui veut constamment l'homme, la créature. Une fois cette volonté suspendue, tout s'écroule. Cette façon de voir les choses dépend évidemment de la distinction que Secrétan fait entre l'absolu et Dieu. En effet, l'homme ne peut jamais nier l'absolu, cela est clair.

¹ *Ibid.*, p. 137.

² *Ibid.*, p. 138.

Mais vu que Dieu, c'est l'absolu entrant en rapport avec la créature par l'acte de création, une fois la création annihilée, Dieu lui-même, Dieu au sens strict, n'existe plus. Ou Dieu et la créature existent, ou aucun des deux n'existe. L'absolu, nous l'avons vu, n'a pas besoin de créer, donc la créature, l'existence ou la non-existence de la créature, ne change absolument rien en lui, ne l'affecte pas. Mais Dieu, c'est-à-dire la face de l'absolu tournée vers nous, est constamment en rapport avec la créature, et est donc affecté par les choix libres de celle-ci.

Nous disons donc que ce qui empêche la créature de s'annihiler, ce qui empêche la chute de s'accomplir entièrement, d'aller jusqu'au bout, c'est la volonté divine, c'est l'autre élément de la contradiction. La contradiction n'a donc pas besoin d'être contredite, comme le dit Secrétan, pour que l'homme et Dieu subsistent. Elle a besoin d'être contredite parce qu'elle n'explique pas à elle-même le monde : elle n'explique ni le bien, ni le progrès, c'est-à-dire la victoire du bien sur le mal. Ce qui expliquerait cela, c'est quelque chose qui contredirait cette contradiction, qui irait à l'encontre du mouvement de la contradiction, c'est la force qui lutte contre le mal.

Quelle pourrait être cette force ? Et, avant tout, pourquoi existe-t-elle ? Nous avons vu que le but de la volonté créatrice, c'est que la créature soit. Mais Secrétan va, à plusieurs reprises, développer, voire changer cette idée. Voici ce qu'il dit : « La liberté formelle de la créature de faire le bien et le mal n'est pas le but définitif de la création : elle est voulue absolument, et cependant elle n'est pas voulue à titre de but, mais comme unique moyen et comme condition indispensable du but. Elle est la pierre angulaire sur laquelle doit s'élever notre bien et notre bonheur ; mais ce qui est voulu positivement, c'est notre bien et conséquemment notre bonheur. La volonté créatrice et au fond la volonté de ce bien, puisque l'amour est son nom. »¹ Nous voyons donc qu'ici, ce n'est plus principalement l'existence de la créature qui est voulue. Plutôt, Dieu veut que la créature soit libre, pour qu'elle puisse faire le choix qui la conduira à son bonheur. Sans la liberté, le bien de la créature n'a pas de sens ni de valeur. Il faut donc qu'elle soit libre. Mais cette liberté n'est que le moyen, Dieu ne la veut que comme moyen pour atteindre le but, qui est le bonheur ou le bien de l'homme. Le but de la création est donc le bonheur de la créature, et le but doit être atteint, car Dieu le veut, d'une volonté éternelle et immuable. Or la créature a choisi librement le mal. Contraindre la liberté de l'homme, c'est la lui ôter, c'est ôter le moyen voulu par Dieu. Dieu ne peut pas contraindre la liberté, car celle-ci ne peut pas, par définition, être contrainte. Voilà donc le dilemme : l'homme a choisi le mal librement, et Dieu veut que l'homme choisisse le bien

¹ *Ibid.*, p. 138.

librement. Il faut donc que Dieu trouve le moyen de changer la volonté de l'homme sans lui faire violence. Or Dieu possède, Dieu *doit* posséder ce moyen. « Nous ne concevons pas la liberté sans intelligence. Dieu, l'être absolument libre, est aussi souverainement intelligent. En produisant la créature libre, Dieu établit lui-même la possibilité du mal, et puisqu'il l'établit, c'est qu'il la veut. Il sait qu'elle sera peut-être réalisée. »¹ *Peut-être*, dit Secrétan, et cela est important, car Dieu, nous l'avons dit, ne sait pas tout, *précisément* pour faire place à la liberté humaine. Dieu possède donc éternellement le moyen de redresser la liberté humaine, puisqu'il a prévu la possibilité de la chute. S'il n'avait pas ce moyen, le but de la création ne pourrait jamais être atteint. S'il n'avait pas ce moyen, la possibilité de la chute, c'est-à-dire la possibilité que la création n'atteigne pas son but, l'aurait détourné de l'acte de créer. Il a prévu cette possibilité et il a quand même choisi de créer le monde : cela nous prouve qu'il possède le moyen d'arriver au but de la création. Nous allons maintenant examiner ce moyen, guidés par une idée essentielle dans la philosophie de Secrétan, celle de la *Restauration*.

La restauration est une seconde volonté divine

Le fait de concevoir la restauration est doublement nécessaire, 1) pour la compréhension de l'histoire, pour rendre compte de l'expérience, comme nous l'avons déjà vu, mais 2) aussi *a priori*, car nous ne pouvons pas concevoir que la volonté créatrice, qui est une volonté d'amour, puisse laisser la créature à elle-même dans la condition qu'elle a choisie. Étant volonté d'amour, elle doit nécessairement vouloir le bien de la créature, donc vouloir que celle-ci se redresse. Ce qui signifie qu'elle a nécessairement aussi, depuis toujours, le moyen de redresser la créature. Ce moyen, cette puissance restauratrice, Secrétan la définit ainsi : « Le principe de la restauration est une seconde volonté créatrice, idéalement comprise dans la première, et par conséquent coéternelle à la première, mais réellement distincte, et séparée de celle-ci depuis la chute. »² Nous sommes là devant une première distinction dans la volonté divine et nous prévoyons déjà (Secrétan va développer cela plus loin) un schéma trinitaire. Analysons un peu cette définition. Cette deuxième volonté est une volonté *créatrice*, car, nous allons le voir, la restauration va être conçue par Secrétan comme une seconde création. Elle est coéternelle à la première, *idéalement* comprise en elle, c'est-à-dire qu'avant la chute, elle était *dans* la volonté créatrice originare *en puissance*. Elle

¹ *Ibid.*, p. 140.

² *Ibid.*, p. 144.

était en puissance, car la chute n'était qu'une *possibilité*, puisqu'elle dépendait du choix libre de la créature. Depuis la chute, cette deuxième volonté s'est séparée de la première, ce qui veut dire qu'elle s'est *actualisée*, puisque la chute en tant que possibilité s'est actualisée. Se séparant de la première volonté, elle devient distincte, réelle (par opposition à idéale), actuelle. L'existence (au sens étymologique du mot) de cette volonté dépend donc entièrement du choix de la créature. Si celle-ci avait choisi le bien, la volonté restauratrice serait demeurée en puissance. Nous voyons de nouveau l'intimité de la relation entre la créature et le créateur.

Trinité divine

Ainsi, le moyen que Dieu possède éternellement, nous révèle Secrétan, c'est une volonté restauratrice, coéternelle à la première volonté créatrice, et « prête » pour ainsi dire à s'activer si la créature choisit le mal. Ici va commencer le développement de Secrétan de sa conception de la trinité divine.

Il commence par dire ceci : « Cette volonté créatrice, nous la concevons comme permanente et concrète. En elle-même identique et simple, elle se manifeste extérieurement comme une pluralité infinie d'actes ou de volontés. Enfin elle est accompagnée d'une conscience pleine et parfaite. Volonté permanente, concrète, consciente, elle réunit tous les caractères positifs de la personnalité ; jusqu'ici nous l'avons appelée volonté, nous pouvons également bien la nommer personne. »¹ Notre philosophe commence donc par considérer la première volonté comme une *personne*. La raison qu'il en donne est la suivante : cette volonté est permanente, c'est-à-dire identique à elle-même du début à la fin, elle est concrète, c'est-à-dire qu'elle s'extériorise en plusieurs volontés différentes pour arriver à son but, elle n'est pas une volonté abstraite, elle *rentre* dans le monde à partir de ses différentes volontés qui cherchent des buts précis. Enfin, elle est consciente, elle sait ce qu'elle veut, nous ne sommes ni dans le hasard ni dans le fatalisme. Ces trois caractéristiques sont, d'après Secrétan, celles de la personnalité. Une personne est une personne parce qu'elle unit en elle ces trois éléments. Et vu que, selon Secrétan, « la volonté n'est pas un attribut de la personne, elle en constitue l'essence »², nous pouvons dire qu'une volonté qui unit en elle toutes les caractéristiques de la personnalité *est* une personne. La volonté étant l'essence d'une personne, les éléments qui constituent la personnalité doivent se retrouver dans

¹ *Ibid.*, p. 145-146.

² *Ibid.*, p. 146.

l'essence de la personne, c'est-à-dire dans la volonté. Secrétan, trouvant ces éléments dans la première volonté, affirme donc que cette volonté est une personne. Nous avons ainsi la première personne de la trinité. Les volontés subordonnées à cette personne ne sont pas elles-mêmes des personnes car elles ne sont pas permanentes, ce sont des volontés qui ont des buts particuliers, et elles ne sont pas conscientes, car c'est la personne (ou la volonté principale, centrale) qui est consciente d'elles.

La première volonté est donc la première personne. Son objet, et ici Secrétan change de nouveau le but principal de la première volonté (qui était le bien), « c'est que la créature soit libre. La première personne veut que la créature soit libre. Elle le veut pleinement, elle le veut absolument, elle le veut tout de bon. »¹ Les conséquences de la chute doivent donc avoir lieu, parce qu'elles découlent de la liberté de la créature que la première personne veut absolument. Ce changement, Secrétan l'effectue pour pouvoir faire place à la deuxième volonté. Pour que cette deuxième volonté soit indépendante, il faut que son objet soit différent de la première. Pour qu'elle soit indépendante, elle doit ne pas pouvoir s'identifier à la première personne, qui a une volonté constante et immuable (celle qui a pour objet la liberté de la créature). Secrétan ne peut donc plus dire que l'objet de la volonté originaire, c'est le bien, car ainsi les deux volontés seraient confondues, et ainsi il n'y aurait plus deux personnes, mais une. Il fait donc du moyen, censé être la liberté, un but en soi, et il l'attribue à la première volonté. Le but final, le bien, il en fait l'objet de la deuxième. La distinction moyen/fin devient donc la distinction des deux volontés qui ont deux buts différents. Cela lui permet de dire : « la puissance restauratrice ne peut pas résider dans cette personne (la première). La volonté créatrice personnelle (la première) ne peut pas cesser d'être elle-même, elle ne peut pas cesser de vouloir ce qu'elle veut »², et ce qu'elle veut, c'est la liberté de la créature, dans laquelle sont incluses les conséquences possibles. Or nous savons qu'avec la chute, la créature a perdu sa liberté. La première volonté ne peut donc plus rien pour elle, elle ne peut pas l'aider. Le rapport primitif qui existait entre la première personne et la créature avant la chute n'existe plus, c'est son contraire qui existe. Nous trouvons ici un passage assez ambigu qu'il nous faut expliquer. Secrétan dit ceci : « La première personne veut que la créature soit libre ; elle n'est au fond que le vouloir de cette liberté. Maintenant (c'est-à-dire après la chute) au contraire elle veut que la créature ne soit point libre, et cependant il n'y a rien de changé en elle. Ce qu'elle veut en définitive, c'est toujours la liberté de la créature, car elle veut que la créature

¹ *Ibid.*, p. 147.

² *Ibid.*, p. 147.

ait été et qu'elle soit réellement libre de renoncer à sa liberté. »¹ La créature, après la chute, a perdu sa liberté. Or, nous avons dit que la première personne veut la liberté de la créature *et tout le possible que cela inclut*, c'est-à-dire qu'indirectement, elle veut aussi la chute. Et puisque la chute signifie la perte de la liberté, Secrétan dit qu'« elle veut que la créature ne soit point libre »², mais uniquement *en tant que conséquence* de la liberté de la créature. Ainsi, la dernière phrase du passage cité s'éclaire, car ce que la première personne veut avant tout, c'est la liberté primitive d'avant la chute qui aurait et qui a permis à la créature de renoncer à sa liberté. La première volonté est d'une certaine façon obligée, si elle veut la liberté, de vouloir aussi la possibilité de la non-liberté (et, une fois cette possibilité actualisée, de vouloir cette non-liberté elle-même) résultant du renoncement libre de la créature à sa propre liberté. Cette personne de la trinité ne peut donc rien pour la créature déchue, car elle a d'une certaine manière accepté de vouloir tout ce que la créature a voulu librement. Toutefois, et Secrétan insiste sur cela, la chute ne change rien dans la volonté de la première personne ni dans la première personne elle-même. La créature qui décide de s'opposer à Dieu ne le conduit pas à *décider* de s'opposer à elle, car Dieu est bon et demeure éternellement bon. En revanche, le rapport change *nécessairement*. « Par le fait de l'être créé, sans subir elle-même la moindre altération, la première personne divine se trouve vis-à-vis de lui dans un rapport *diamétralement contraire* au rapport primitif, et dès lors elle exerce sur lui une *influence diamétralement opposée* à sa primitive influence (nous soulignons). »³ Le rapport change *parce que* la créature a changé de position, non pas à cause d'une réponse du créateur à la chute. Nous allons voir plus loin ce que ce changement signifie. Nous avons seulement voulu insister ici sur l'immutabilité de la volonté de la première personne divine. Sa volonté ne devient donc pas contradictoire, car le mal, la chute, la perte de la liberté, étaient déjà présentes potentiellement dans la volonté de la liberté de la créature en tant que conséquence. La volonté première demeure donc identique à elle-même.

Mais cette volonté, nous l'avons montré, ne peut rien maintenant pour la créature. Toutefois, cet état ne peut demeurer infiniment, car « si la chute dont elle a posé la possibilité était sans remède, la première personne ne serait pas ce que nous la savons être, son essence ne serait pas l'amour ! »⁴ Étant amour, la première personne n'aurait pas pu prévoir la possibilité de la chute et créer quand même le monde si elle ne savait pas qu'il y avait, éternellement, un remède. Ce

¹ *Ibid.*, p. 148.

² *Ibid.*, p. 147.

³ *Ibid.*, p. 148.

⁴ *Ibid.*, p. 149.

remède, c'est la deuxième volonté. La première n'était donc jamais seule, *elle n'aurait jamais pu être seule*, car de sa volonté et des conséquences qui en découlent nous pouvons déduire que la deuxième est coéternelle à elle, mais seulement *en puissance* avant la chute. En analysant, en déroulant ce que contient le concept de la première volonté, nous sommes conduits à affirmer la présence, à ses côtés, de la deuxième. Nous mettons la lumière rapidement sur l'utilisation que fait Secrétan du concept d'amour, en prenant pour exemple cette dernière utilisation que nous venons de voir. Il nous semble que ce concept agit parfois comme une sorte de « passe-partout », utilisé pour résoudre un certain problème, notamment ici le fait que la première volonté, « étant amour », n'aurait pas créé si elle ne savait pas qu'il y aurait un remède à la chute. Sauf que rien, dans la définition de la première volonté, ne permet de penser qu'elle est amour (plus loin, Secrétan va même la nommer Justice¹). Il semblerait plutôt que l'amour se trouve du côté de la deuxième volonté. En ayant posé, dès le début, que Dieu est amour et que la création est fondée sur l'amour, Secrétan rappelle, quand il en a besoin, que l'essence de Dieu est l'amour, comme il l'a fait ici pour la première volonté. Nous sommes d'accord pour dire que l'essence de Dieu (et donc de la trinité divine entière) est amour, mais nous pensons quand même que l'intrusion de ce concept un peu partout tend à confondre les définitions et à les amollir. En tout cas, il nous semble qu'il aurait été plus logique de considérer, par exemple, que Dieu, en tant que totalité trinitaire et en tant qu'amour, n'aurait pas déployé la première volonté s'il ne savait pas qu'il y aurait une deuxième volonté restauratrice, que de dire que la première volonté, *qui est décrite très rigide ment comme n'ayant qu'un seul objet*, est aussi essentiellement amour, et qu'elle n'aurait pas agi sans l'assurance de la deuxième, *qui est censée être la volonté qui veut concrètement l'amour et le bien*. La première volonté veut la liberté de la créature définie par Secrétan comme la liberté du bien *et* du mal, donc du bien *aussi bien* que du mal. Nous rappeler qu'elle est essentiellement amour pour justifier la création, ne nous semble pas très logique.

La deuxième volonté est définie ainsi : « Quant à la nature de cette seconde volonté, nous en sommes instruits par les fonctions qu'elle remplit dans l'économie universelle. Son affaire est de ralentir, d'arrêter le progrès du mal, d'en adoucir les effets, enfin d'en détruire le principe, savoir l'endurcissement de la créature et l'aveuglement qui en résulte. »² Voilà donc le but de la restauration, voilà expliquée la lutte du bien et du mal dans le monde et la victoire progressive du bien qui permet de penser l'idée de *progrès* dans l'histoire.

¹ *Ibid.*, p. 156.

² *Ibid.*, p. 149.

Toutefois, cette volonté restauratrice ne peut pas agir à l'encontre de la créature, car celle-ci a choisi le mal ; et sa décision, découlant de sa volonté, est fondée par la volonté de la première personne. La deuxième personne est ainsi limitée par la première, car elle ne peut pas instaurer le bien *par la force*, elle doit respecter la première volonté, ce qui veut dire respecter le choix de la créature pour le mal. C'est donc à proprement parler la créature elle-même qui doit se sauver librement, le travail de la restauration consistant dans le *redressement* de la liberté de la créature pour qu'elle *choisisse* de se sauver. « La restauration ne peut être que le retour de la créature à Dieu par sa liberté. »¹ La créature, en « paralysant » sa liberté, ne l'a pas entièrement détruite ; car au fond, cette liberté est voulue éternellement par la première volonté, et la créature ne peut pas détruire ce qui est voulu par Dieu². La volonté restauratrice a donc pour premier travail de redresser, de ranimer, de réveiller cette liberté.

La restauration est, pour Secrétan, une seconde création. La création, nous l'avons vu, consistait dans l'émission d'un germe qui est censé se développer. Or ce germe a choisi le mal, il a choisi la chute, il a répondu négativement à l'appel de Dieu. La deuxième création nécessitera donc « l'excitation d'un nouveau germe, le premier s'étant déjà développé d'une manière fausse. [...] Ainsi la seconde volonté, la seconde puissance est créatrice comme la première, avec cette différence qu'elle crée sur un fond donné par la créature primitive, dans le but d'unir sa propre création à la première et de restaurer celle-ci par ce moyen. »³ La signification de cette nouvelle création ici consiste principalement dans ce que Secrétan a appelé le *redressement* de la liberté de la créature déchue, l'émergence de l'homme nouveau *sur la base* de l'homme déchu ; et ainsi dans le *retour* à Dieu de l'homme déchu *à travers* l'homme nouveau, d'où l'union des deux créations. La nouvelle création signifie donc ici essentiellement le renouvellement de la créature déchue et son retour à l'amour.

Revenons à la trinité. Selon Secrétan, cette deuxième volonté, pour les mêmes raisons que la première, est elle aussi une *personne*, c'est la deuxième personne de la trinité. Nous avons donc jusqu'ici deux personnes distinguées par deux volontés distinctes, qui ne sont en fait que « deux aspects d'une seule et même volonté »⁴. Secrétan dit cela rapidement et sans l'expliquer immédiatement. Un moyen de le faire serait de retourner à l'idée de la liberté voulue comme moyen et du bien voulu comme fin, en considérant que cela est voulu par Dieu *en tant que totalité*

¹ *Ibid.*, p. 151.

² « La créature n'est plus libre en fait, quoiqu'elle reste libre dans son essence. » *Ibid.*, p. 152.

³ *Ibid.*, p. 151.

⁴ *Ibid.*, p. 153.

et *en tant que volonté une* dont parle Secrétan, qui se déploie ensuite en personnes où le moyen est voulu lui aussi comme fin par la première volonté. Cette solution apparaît dans la phrase suivante : « La distinction de ces deux volontés divines est éternelle comme l'amour, car l'une et l'autre sont comprises et distinctement comprises dans le dessein de créer que Dieu forme par amour. »¹ Ce qui est intéressant, c'est que cette distinction n'existe pas effectivement avant la chute. Elle existe certes éternellement, mais idéalement, potentiellement. Le Père et le Fils se séparent avec la chute. L'utilisation des deux termes « Père » et « Fils » apparaît à ce point pour la première fois, sans justification. Il est clair que Secrétan essaie autant que possible de retrouver le schéma de la trinité, mais il faut quand même expliquer pourquoi la relation des deux volontés est une relation filiale. Nous ne pouvons trouver qu'une seule relation de dépendance entre la deuxième et la première, dans le sens où la deuxième s'active parce que la première a voulu la liberté de la créature, s'active donc *après* la première et *à cause* d'elle. Mais cela n'est clairement pas assez pour établir une relation Père/Fils. Il n'y a pas d'engendrement, il n'y a pas, avant la création du monde, de succession logique ou temporelle, puisque Secrétan dit que la deuxième est coéternelle à la première. La seule succession, c'est celle qui concerne le passage à l'acte. Avant la création, les deux sont en puissance, les deux sont idéales. Avec la création, la première s'active, mais la distinction demeure idéale car la deuxième est toujours en puissance. Avec la chute, la deuxième s'active. Mais cela établit tout au plus un lien conditionnel de dépendance. D'ailleurs, le Père n'est Père que s'il y a Fils, le Fils n'est Fils que s'il y a Père. Ce qui veut dire que le Père ne peut devenir *actuellement* Père sans que le Fils soit *actuellement* Fils. Or la première volonté s'actualise avec l'acte de création, *avant* la deuxième. Le schéma Père/Fils ne se superpose donc pas au schéma premier volonté/deuxième volonté, puisque l'actualisation de la première volonté ne dépend pas de celle de la deuxième. Sauf à considérer que le Père est Père même si le Fils n'est pas réellement distinct, et donc que la relation filiale existe déjà dès avant la création ; dans ce cas la différence entre idéal et réel n'aura plus aucune signification pour le rapport Père/Fils. Dans tous les cas, nous avons voulu signaler que l'apparition des deux mots Père et Fils n'est pas explicitement justifiée.

Nous disons donc que cette distinction n'existe pas avant la chute. Avec celle-ci, les deux personnes se séparent. Leur séparation « s'exalte même jusqu'à la contradiction. L'un veut désormais le mal de la créature, parce que la créature le veut elle-même et qu'il exige, lui, que la liberté de sa créature ait son effet. L'autre veut le bien de la créature, parce que l'intention finale est son bien. On pourrait exprimer le caractère de la première personne en disant qu'elle veut le

¹ *Ibid.*, p. 154.

moyen, tandis que la seconde est la volonté du *but*. »¹ Voilà donc les idées de moyen et de but qui apparaissent de nouveau, pour expliquer le conflit entre les deux volontés. Après la chute, les deux personnes divines se mettent en *contradiction*. La première veut le mal car elle veut le choix libre de la créature (puisqu'elle veut premièrement et absolument la liberté de la créature), la deuxième veut son bien. La première veut le moyen, la deuxième la fin. Le moyen et la fin se contredisent ici, à cause du choix qui a conduit à la chute. Mais le moyen ne peut être abandonné, car la fin en dépend : il n'y a pas de bien, de bonheur, sans liberté. Dieu, en tant que totalité, ne peut donc abandonner aucune des deux volontés, et ainsi « l'opposition se traduit en lutte. Cependant ces deux volontés sont primitivement une, car elles sont primitivement comprises dans la parfaite volonté de l'amour. [...] L'unité des deux volontés dont je parle n'est pas simplement l'unité de substance ou d'origine absolue ; non, il s'agit d'une unité positive et morale, je veux dire l'unité de leur intention finale relativement à la créature. »² La distinction est donc tendue à l'extrême ; mais elle ne signifie jamais la séparation absolue, la dissolution ou désintégration de Dieu, car les volontés sont unies moralement. Leur unité est *positive*, voulue. Toutefois, il faut poser que contrairement à ce que dit Secrétan, il ne s'agit pas de « leur » intention, mais de l'intention *totale, une*, de Dieu. Leurs intentions, à elles, sont complètement opposées. Ce sont des volontés simples, identiques à elles-mêmes (ce qui, d'ailleurs, en fait des personnalités). L'intention générale, c'est l'amour, et l'union des deux volontés vient de Dieu en tant que totalité. Nous remarquons de plus en plus que le manque d'explication concernant Dieu en tant que totalité trinitaire, et pas seulement en tant que chaque personne précise, devient progressivement plus grave, et nous nous trouvons obligés, pour comprendre le propos de Secrétan, de nous y référer, même s'il ne le fait pas lui-même. Après avoir si bien déterminé le rôle de la première et de la deuxième personne divine, nous ne pouvons attribuer la volonté générale d'amour qu'à Dieu considéré comme une totalité.

Les volontés ne sont au fond, nous dit Secrétan, que des éléments de l'amour, qui constitue leur essence³. Chacune représente un côté de l'amour. Ainsi, la première volonté, « base et substance du monde (car la substance du monde n'est que l'acte perpétuel de son déploiement), le fond de la première personne divine est la JUSTICE, terme qui signifie ici comme ailleurs le respect de la liberté, le côté sévère de l'amour. »⁴ Secrétan associe la première volonté au côté

¹ *Ibid.*, p. 154.

² *Ibid.*, p. 155.

³ *Ibid.*, p. 156.

⁴ *Ibid.*, p. 156.

« sévère » car, comme nous l'avons vu, c'est elle qui maintient la créature, après la chute, dans sa condition contradictoire. Elle représente la justice, car, à juste titre (puisque c'est la créature qui a choisi sa condition), elle maintient la créature dans la contradiction. Après la chute, nous l'avons vu, le rapport primitif de cette volonté change, et manifeste ce côté-ci de l'amour. Secrétan va même jusqu'à parler de « résistance du Dieu offensé »¹. Le Dieu *offensé*, c'est la loi qui a été violée et qui réclame justice, c'est la première personne. Celle-ci est aussi la *substance* du monde, car c'est par sa volonté seule, par l'acte de création, que le monde existe

La seconde volonté (que Secrétan nomme pour la première fois ici « médiatrice »), c'est la compassion, ou, comme dit Secrétan, « l'amour dans l'amour »², le côté doux de l'amour, le *pardon*. C'est elle qui est chargée de réaliser le bien, c'est elle qui veut réaliser le bonheur de la créature en redressant sa liberté, c'est elle qui adoucit la colère du Dieu offensé.

Ici va émerger la troisième volonté, c'est-à-dire la troisième personne de la trinité. Cette volonté, comme les deux premières, est « soumise aux conditions d'un développement historique par l'acte qui crée l'histoire et le temps. C'est la volonté d'être un. Cette volonté a pour but que la créature soit véritablement sauvée, c'est-à-dire qu'elle soit sanctifiée, qu'elle accomplisse elle-même l'œuvre de sa restauration par sa liberté. »³ Le but de cette volonté, son objet, n'est pas très clair. Être un, cela, Dieu l'est déjà, puisque, comme nous l'avons vu, son unité ne peut être brisée. Vouloir que la créature se sauve, et se sauve *elle-même*, cela, c'est le but de la seconde volonté. Secrétan développe quand même le concept de cette troisième volonté en considérant que dans son essence, cette volonté est la volonté d'amour, elle est la première, la plus ancienne, mais, par le renversement opéré par la chute, elle est devenue la troisième, celle qui vient à la fin, et Secrétan la nomme : Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils. Elle *procède* des deux car, d'après Secrétan, les deux volontés veulent, au final, la même chose, le retour de la créature à Dieu. Cette union, cette conciliation des deux volontés, c'est la troisième, c'est l'amour. Nous constatons le caractère un peu forcé de cette troisième volonté et de son objet. Selon nous, sa présence sert principalement à compléter le schéma de la trinité divine.

¹ *Ibid.*, p. 156.

² *Ibid.*, p. 156.

³ *Ibid.*, p. 157.

« Pour être embrassées dans une *unité supérieure* (nous soulignons), les distinctions que nous venons de constater dans l'acte divin ne sont pas moins parfaitement réelles. »¹ Voilà l'« unité supérieure » de Dieu qui apparaît après la conceptualisation des trois personnes divines.

Nous avons donc les trois personnes qui représentent les trois volontés de Dieu. Mais elles sont aussi des puissances cosmiques, des puissances qui règlent la marche de l'univers : la première puissance est la substance du monde, mais, après la chute, elle devient la puissance de résistance, de colère, de retardement. La deuxième, c'est la puissance du mouvement, c'est elle qui s'oppose à la première et l'apaise. La troisième, c'est la puissance de l'achèvement, de la plénitude, la conciliation et la fin de la lutte entre les deux premières. Nous avons donc trois personnes, trois volontés, trois puissances qui se manifestent dans le monde, trois « principes vivants de la réalité »². Secrétan les associe même aux trois causes matérielle (première puissance), efficiente (deuxième puissance) et finale (troisième puissance)³.

Nous arrivons à la fin du développement de la conception de la trinité divine. Cette trinité est évidemment économique, elle concerne la face de l'absolu tournée vers nous, c'est-à-dire Dieu. De la trinité immanente, de son existence, nous ne pouvons pas parler, car l'absolu n'a pas d'essence, il n'est que pure liberté, nous ne pouvons rien dire de plus à son propos. De plus, le mouvement trinitaire change, se développe en rapport avec ce qui se passe dans le monde. La chute, par exemple, actualise la deuxième volonté ; la création actualise la première volonté. « Par l'immensité de son amour pour nous, l'Éternel entre dans les conditions du temps. »⁴ Mais il ne faut toutefois pas penser que nous sommes loin de toute conception de la trinité immanente. « En partant, comme on l'a vu dans une précédente leçon, de l'idée que Dieu, l'absolue liberté se réalise éternellement en lui-même d'une manière conforme à son essence, on arriverait également à une doctrine trinitaire. C'est la trinité de Richard de Saint Victor et de ses disciples ; la trinité de l'amour absolu, distinct de l'amour créateur. »⁵ Mais ce qui nous concerne, c'est l'explication du monde. Une conception de la trinité immanente ne peut et ne pourra jamais être vérifiée par l'expérience. La trinité économique nous suffit.

Dieu, compris dans son rapport avec la créature, a donc trois faces. 1) Le côté de la justice : il donne la liberté à la créature et veut que les conséquences de cette liberté soient actuelles ; ne

¹ *Ibid.*, p. 158.

² *Ibid.*, p. 158.

³ *Ibid.*, p. 158.

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ *Ibid.*, p. 159.

pas permettre aux conséquences de se développer serait injuste envers la créature et envers la liberté, parce que celle-ci perdrait toute valeur. 2) Le côté de la grâce (ou l'amour) : il veut sauver la créature *malgré* la chute, il veut atteindre le but de la création, c'est-à-dire l'union de la créature avec son créateur. 3) Le côté de la sanctification : il veut concilier la grâce et la liberté, c'est-à-dire pousser la créature à se sauver elle-même par sa liberté. La conciliation entre ces trois tendances, c'est l'histoire du monde. Nous allons donc analyser la restauration en tant qu'« évolution progressive, qui embrasse toute la sphère de l'expérience. Ainsi la trinité divine dont nous parlons est indispensable à l'intelligence des faits ; nous ne concevons pas la restauration sans elle, et sans la restauration nous ne concevons pas la vie. »¹

La seconde création

La restauration sera, comme nous l'avons dit, une seconde création. Mais il ne s'agit pas d'une nouvelle création dans le sens où Dieu crée une nouvelle créature, puisque dans la chute et dans la restauration, c'est de la même créature qu'il s'agit. Cette seconde création est principalement « la création d'un nouveau principe de liberté »². Avec cet acte, la créature se retrouvera avec deux principes : son état de chute, sa liberté changée en nature, ce que Secrétan appelle « le vieil homme, l'homme naturel »³, et le nouveau germe. Le but, c'est pour ce germe d'assujettir la nature, de transformer à nouveau la nature en liberté, de ramener l'homme primitif à l'homme nouveau ; ou, ce qui revient au même, de le ramener à ce qu'il était avant la chute. La volonté devenue naturelle doit redevenir libre et s'accorder avec la nouvelle volonté.

La liberté humaine, *notre* liberté, celle dont nous sommes conscients et qui nous permet de distinguer le bien du mal, est donc un don de la grâce divine, elle est le développement du germe de la seconde création. La grâce ne nous donne donc pas immédiatement le bien, elle nous donne la liberté qui nous permet de faire un choix moral, sauvant ainsi la valeur de la morale, puisque faire le bien nécessairement est contraire à celle-ci. « Le rôle du Sauveur pendant la restauration est donc un rôle de patience, d'abaissement et de douleur. [...] Dieu réprime ici sa puissance absolue selon une restriction qu'il n'a point voulue, mais à laquelle il se soumet. Il consent à n'être point sous la forme de Dieu. Sans se corrompre, il s'unit à l'être corrompu. »⁴ Dieu souffre donc

¹ *Ibid.*, p. 162.

² *Ibid.*, p. 163.

³ *Ibid.*, p. 163.

⁴ *Ibid.*, p. 169.

dans la restauration, il accepte de souffrir car il veut en même temps être justice et amour : la justice permet le mal, l'amour le guérit.

La restauration dans la nature

Il est faux de considérer, nous pouvons déjà le déduire, que la chute a eu lieu *dans* le monde sensible que nous connaissons et dans lequel nous vivons. En réalité, « le monde sensible est altéré par la chute jusque dans ses fondements. L'ensemble des phénomènes qui constituent la nature actuelle est donc postérieur à la chute, et pour cette raison déjà il faut voir dans la nature un appareil de la restauration. »¹ La condition de l'homme que nous pouvons observer montre que nous sommes nés dans un monde déjà affecté par la chute. Nous savons aussi qu'après la chute, la seconde personne divine commence à travailler pour la restauration. « Le moment de la chute est le moment où paraissent les premières lueurs de la restauration. »² Toute l'histoire, c'est-à-dire tout ce qui vient après la chute, fait donc partie de l'œuvre de la restauration. Retrouver les traces de la restauration dans la nature, cette tâche est, selon Secrétan, celle de la philosophie de la nature. Nous allons la résumer.

Pour que l'histoire de la restauration soit l'histoire de la nature, il faut admettre une progression dans celle-ci, une progression dont le but ultime est évidemment l'homme comme être organisé. « Toutes les classes sont entraînées dans la direction de l'organisme corporel supérieur, celui de l'homme qui doit venir. Quand celle-ci surgit, elles rentrent dans leurs limites et réalisent alors avec pureté leur type animal primitif. [...] Il n'y a pas de vertébré, et il n'y en a jamais eu qui, dans une classification véritablement scientifique, ne reçoive sa place en partant de l'homme selon ses rapports avec l'homme et la distance où il est de lui. »³ Donc pour comprendre le développement progressif de la nature, il faut, avant tout, accepter que l'homme est le but ultime, que tout tend vers lui. À la lumière de cette idée, nous pouvons, par exemple, comprendre toute l'histoire des vertébrés en observant déjà dans l'évolution les signes de la venue de l'homme, ce qui nous permet de comprendre l'apparition de chaque vertébré avec ses particularités à une époque précise. De là, Secrétan arrive à la conclusion suivante : « [L]'homme était présent, actif au sein de la nature, avant qu'il y fût manifesté. »⁴ En d'autres termes, c'est l'homme lui-même

¹ *Ibid.*, p. 180-181.

² *Ibid.*, p. 230.

³ *Ibid.*, p. 184.

⁴ *Ibid.*, p. 185.

qui se cherchait dans la nature et ses évolutions, avant d'arriver à la forme humaine. « L'esprit n'arriverait pas en son temps, si l'esprit n'était pas éternel. »¹ Nous allons voir comment Secrétan conçoit cela.

L'humanité est une

La nature a été affectée par la chute de l'homme. Le progrès, à lui seul, en est la preuve, car il suppose l'imperfection du début. Comment concilier cette imperfection avec la perfection du Dieu créateur ? Nous ne pouvons le faire qu'en supposant « une altération des rapports primitifs et l'introduction accidentelle d'un principe de résistance qui ne puisse être surmonté que graduellement. »² Donc le progrès suppose l'imperfection, celle-ci suppose la chute. La chute a donc eu lieu avant le monde, et l'histoire universelle, c'est la restauration.

Un nouveau problème apparaît ici pour la théodicée : nous naissons dans un monde où règne déjà le mal. Mais il serait contraire à la justice divine de considérer que nous sommes soumis au mal sans être coupables. Pourquoi devrions-nous souffrir les conséquences de la chute de l'homme primitif ? Pour résoudre ce problème, il n'y a, selon Secrétan, qu'une seule solution, qui est de considérer que l'humanité est *une*, que nous ne faisons qu'un avec l'homme primitif. Il faut admettre « que cette chute est notre chute, et que le sujet dans lequel s'accomplit cette catastrophe, la créature primitive dont nous avons parlé jusqu'ici, n'est en réalité que nous-mêmes. [...] Si nous sommes traités en coupables, c'est que nous le sommes en effet ; et si nous sommes coupables dès notre naissance, c'est que nous avons commis le mal avant de naître. »³ Ce qui est sous-jacent à cette idée, c'est évidemment l'*unité substantielle de l'humanité*. En effet, nous ne pouvons pas avoir fait le mal avant d'être nés si nous ne sommes pas un avec l'homme primitif et avec tous les hommes. « Si nous avons failli nous-mêmes avant notre existence actuelle, ce n'est pas comme individus. »⁴ Le péché originel, la transmission de ce péché de génération en génération, serait une injustice si nous n'étions pas coupables, si chaque individu n'était pas lui aussi coupable de la chute. « La chute est donc une, l'auteur de la chute est un seul et même être moral, l'auteur de la chute, c'est nous-mêmes. Nous étions un dans la chute, nous étions un avant la chute, comme nous

¹ *Ibid.*, p. 188 note.

² *Ibid.*, p. 190.

³ *Ibid.*, p. 191-192.

⁴ *Ibid.*, p. 195.

sommes appelés à redevenir un par l'accomplissement de la restauration. »¹ Voilà la solution, nous ne pouvons pas la contourner. Elle repose sur l'idée de l'unité essentielle des hommes, idée qu'il s'agit maintenant de prouver, et qu'il faut pouvoir prouver, si nous voulons sauver la justice de Dieu. Ou bien l'humanité est une et nous sommes responsables de la chute, ou bien le mal que nous subissons est une injustice puisque nous ne sommes pas responsables de la chute. Pour prouver notre responsabilité, il faut prouver notre unité. Nous allons résumer le raisonnement de Secrétan à cet effet.

Primitivement, avant la chute, l'homme était un, la créature tout entière était une. L'individualité, la pluralité des individus (et donc l'espèce en tant qu'ensemble d'êtres particuliers) n'apparaît qu'après la chute. Or, puisque nous avons déjà dit que le monde dans lequel nous vivons est celui de la restauration, nous pouvons dire que « l'individualité est une forme que l'humanité revêt pour accomplir sa restauration »². L'unité primitive de l'humanité signifie donc, comme nous allons le voir, le premier homme, l'homme primitif, qui s'est déterminé pour le mal.

Dans le présent, l'humanité est multiple, et de là vient la distinction entre l'espèce et l'individu. Plus on avance dans l'évolution de la nature, plus l'individualité devient réelle. « Au bas de l'échelle des êtres, la vie de l'espèce est ce qu'on voit le mieux ; elle s'y montre à nu pour ainsi dire ; mais plus elle se fortifie en s'élevant aux degrés supérieurs, plus elle se concentre et s'approfondit, plus aussi elle se dérobe aux regards sous la détermination des existences individuelles. La classe la plus fortement individualisée de la nature est la classe supérieure, la race humaine ; cependant, sous le voile de l'individualité, l'espèce y vit encore comme telle d'une vie régulière, soumise à des lois que les individus ne sauraient modifier d'une manière appréciable. »³ L'individualité prend donc de plus en plus d'importance dans la progression naturelle. Il est beaucoup plus facile de distinguer un homme d'un autre qu'un animal d'une même espèce d'un autre, plus facile de distinguer deux animaux d'une même espèce que deux plantes d'une même espèce. Mais cela ne signifie nullement que chez l'homme, l'espèce est moins réelle que l'individu. L'espèce en tant qu'espèce existe toujours aussi réellement que l'individu, il est juste plus difficile de le voir. Tout comme l'individu se conserve en se produisant lui-même⁴, conservant ses organes, l'espèce se reproduit et se conserve elle-même en produisant les individus. Il ne faut donc pas conclure, de ce que l'espèce est invisible, qu'elle n'est pas réelle. « Ce n'est

¹ *Ibid.*, p. 197.

² *Ibid.*, p. 201.

³ *Ibid.*, p. 205.

⁴ Nous avons déjà vu la conception de la vie dans le chapitre 15 de *La philosophie de la liberté*.

pas leur existence individuelle que le père et la mère prolongent dans l'être auquel ils donnent le jour, et la preuve, c'est qu'ils continuent à subsister à côté de lui. [...] Nous prenons racine dans la vie de l'espèce et, comme êtres naturels du moins, nous sommes avant tout les formes et les organes de cette vie de l'espèce. »¹ Au niveau physique, l'unité de l'humanité en tant qu'espèce est donc prouvée. Mais elle est prouvée aussi au niveau spirituel, par l'amour, qui nous permet de nous affranchir de notre individualité, de nous unir aux autres, d'être en communion avec les autres. L'amour, la solidarité, nous montrent que nous ne pouvons pas vivre seuls, que nous ne nous réalisons en tant qu'individus qu'en nous détachant de notre particularité pour nous tourner vers les autres.

À partir de là, Secrétan va distinguer trois formes de l'unité de l'humanité : 1) l'unité primitive, celle du premier homme dans lequel nous existions tous ; 2) l'unité réelle, actuelle, celle de l'espèce et 3) l'unité finale, celle que nous sommes appelés à réaliser, l'unité morale. « Si l'homme individuel, nous dit la raison, est incapable de réaliser à lui seul, indépendamment de la société et de l'histoire, la mission que lui assignent son organisation physique et ses dispositions morales, il n'est pas un être réel à lui seul ; mais l'être réel c'est l'humanité, seule capable de se conserver et de réaliser sa destinée. »² L'individualité est donc à la fois obstacle et moyen. Obstacle, parce que nous nous attachons à elle ; moyen, parce qu'elle nous permet de passer de l'unité naturelle à l'unité morale, finale, qui ne peut être réalisée que librement, c'est-à-dire par un choix libre de l'individu.

Nous avons insisté sur la réalité de l'espèce ; l'individu nous est apparu comme n'étant rien qu'obstacle et moyen. Mais ce résultat, la morale ne peut pas l'accepter, car elle refuse de considérer que l'individu n'est que moyen. « Si l'espèce est un but, l'individu l'est aussi »³, voilà ce que demande la morale, et voilà ce que nous sommes donc obligés d'admettre. Nier la réalité de l'individu, c'est nier la réalité de la morale, ce qui irait à l'encontre de notre but. Cela, nous pouvons déjà le prouver par l'idée de liberté : seul l'individu est libre, l'espèce ne l'est pas. Or la liberté est, dans le système de Secrétan, la plus haute réalité. Comment donc nier que l'individu – lui qui est libre – soit aussi réel, voire plus réel que l'espèce ? Si l'individu est libre, c'est qu'il est réel, c'est qu'il est un but en lui-même : la morale et la liberté conduisent nécessairement à cette conclusion.

¹ *Ibid.*, p. 208.

² *Ibid.*, p. 220.

³ *Ibid.*, p. 226.

L'origine de l'individualité

Quelle est l'origine de l'individualité ? Pour répondre à cette question, il faut examiner de nouveau l'état de la première créature. Comme nous le savons déjà, celle-ci a choisi le mal. Après la chute, s'étant éloignée de Dieu, elle est sollicitée par la deuxième volonté restauratrice. « Sous cette influence incompréhensible, mais réelle, elle s'efforce de renaître à la liberté, condition de son obéissance, et par conséquent de l'expiation. Pour atteindre ce but, il lui faut des moyens ; tout d'abord elle a besoin d'une forme d'existence. »¹

Ici, il faut nous arrêter un moment, pour examiner la relation entre la première créature et la deuxième puissance de Dieu. Pour le dire simplement, la deuxième volonté répond aux conceptions de la première créature en les actualisant. Celle-ci, sollicitée par la deuxième personne divine, cherche le moyen de redevenir libre. Mais, complètement impuissante, elle ne peut pas actualiser ce qu'on pourrait appeler ses projets. Elle cherche une forme d'existence, elle veut retrouver sa liberté. Le rôle de la puissance restauratrice, c'est d'actualiser ce que la créature conçoit. « Les choses finies sont donc bien, au sens idéal, produites par la créature universelle, mais réellement elles sont toujours une création directe de Dieu, et cette création est l'exaucement d'une prière. »² Au sens idéal, parce que la nature est conçue par la première créature déchue. Au sens réel, car ces conceptions sont actualisées, donc deviennent réelles, par le pouvoir de Dieu. Nous ne pouvons donc plus dire que Dieu a créé le monde, *notre* monde. La création de Dieu au sens strict du terme ne s'applique qu'à la création de la première créature, *avant* la chute. Ce qui vient après, cela résulte du concours des conceptions de cette créature et de la deuxième volonté. La créature pense, et Dieu donne vie à ses pensées. Penser n'est peut-être pas le terme convenable, puisque à ce point-là, la créature n'est pas encore consciente : elle ne le sera qu'avec l'homme individuel, qu'elle cherche en tâtonnant à travers ce qu'on pourrait appeler ses visions. Cela explique l'imperfection de la nature, le mal qui s'y trouve déjà, puisque les visions sont celles d'une créature imparfaite qui se cherche. Voilà donc esquissé le rapport entre la première créature, la deuxième volonté divine, et le monde. Nous revenons à notre propos.

Nous avons dit que la créature cherche *une forme d'existence*, dans le sens où elle cherche un être dans lequel et à partir duquel elle pourrait regagner sa conscience et sa liberté. Nous

¹ *Ibid.*, p. 232.

² *Ibid.*, p. 235-236.

pouvons, à partir de là, expliquer le progrès que nous trouvons dans l'évolution de la nature¹. « La variété, la profusion des classes, des ordres, des espèces naturelles marque la foule des possibilités accessoires qui se sont présentées à son esprit à mesure qu'elle avançait dans la conception de son produit principal. »² L'élévation vers l'homme que nous constatons dans l'évolution n'a donc rien d'accidentel : c'est la créature qui cherche une forme dans laquelle elle pourrait se retrouver et se sauver. En comprenant cette évolution à partir de la forme ultime, c'est-à-dire de l'homme, tout le passé s'éclaire et devient explicable. L'homme, c'est le point où les deux volontés, celles de la créature et celle de Dieu, sont le plus intimement liées. L'histoire de la nature, c'est donc le rapprochement progressif vers cette union, d'où l'idée des « souffrances du Sauveur » appliquée à la deuxième personne avant l'apparition du Christ. La deuxième volonté souffre avec la créature, tant que celle-ci n'a pas encore été sauvée. Elle souffre, mais elle donne quand même l'être aux visions imparfaites de la créature, parce qu'elle la guide aussi vers le but ultime. « Ainsi, tout être naturel est une idée, mais la réalisation en vient de Dieu ; son existence est l'effet de la volonté divine. »³ Cette phrase est très importante, car c'est à partir d'elle que Secrétan va développer le deuxième argument pour la réalité de l'individu (le premier étant l'argument moral que nous avons vu plus haut). *Chaque être est voulu* par la créature et devient *réel* par le pouvoir de Dieu. En appliquant cette idée à l'humanité, nous pouvons dire que chaque homme est le résultat direct du concours des deux volontés, celle de la créature et celle de la volonté restauratrice. Chaque individu est donc *voulu* et créé *directement* par Dieu. Secrétan va aller plus loin. Si la création est, comme nous l'avons déjà établi, « une communication de substance »⁴, chaque individu est un germe tiré directement de la deuxième volonté (Secrétan va même dire prématurément « du Christ »⁵). Voilà le principe de l'individualité.

¹ Ce sujet connaît un grand développement chez Schelling, et cela précisément dans le cours que Secrétan non seulement a suivi avec exactitude mais aussi traduit en français sur la base de ses notes. Voir Schelling, *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1835-1836) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-1846)*. Secrétan n'a manifestement pas beaucoup récupéré cette partie du programme de Schelling.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, l'histoire*, p. 234.

³ *Ibid.*, p. 237.

⁴ *Ibid.*, p. 238.

⁵ *Ibid.*, p. 238.

L'immortalité de l'individu

Deux conséquences peuvent être tirées de cette conclusion. 1) Une conséquence pratique, morale, qui se résume ainsi : « Tout homme vraiment homme a son idéal propre ; un homme est une idée. Il y a donc des devoirs individuels et, sans préjudice de son universalité la morale présente une face individuelle. »¹ Chaque individu a donc un but précis, l'existence individuelle n'est pas accidentelle, puisqu'elle est voulue. Chaque individu a une raison particulière qui explique son existence. Il a donc le devoir d'être ce qu'il *doit* être, de réaliser le but en vue duquel il a été créé. 2) Une conséquence métaphysique, qui est l'immortalité personnelle. Secrétan se base ici sur une idée principale dans son système, « l'immutabilité des décrets divins »². Ce que Dieu veut, il le veut éternellement, pour toujours. De là, Secrétan va construire le syllogisme suivant : « Ce qui est immédiatement voulu de Dieu possède une valeur absolue. Chaque individu en particulier est immédiatement voulu de Dieu. Donc chaque individu possède une valeur absolue. De là nous inférons qu'il est immortel. »³ En effet, si ce que Dieu veut, il le veut éternellement, cela signifie que ce qu'il veut a une valeur absolue, qu'il est ce qu'il y a de plus réel. Or Dieu veut chaque homme. Donc chaque homme a une valeur absolue, puisqu'il est voulu par Dieu. Comment inférer de là qu'il est immortel ? Si chaque individu a une valeur absolue, il ne peut pas ne pas être immortel, car vouloir quelque chose c'est vouloir que cette chose soit, qu'elle existe (Secrétan ne le dit pas, mais cette idée est sous-jacente ici). Donc tant que Dieu veut quelque chose, cette chose-là existe. Et puisque la volonté de Dieu est immuable, il n'arrête jamais de vouloir chaque individu. Celui-ci est donc immortel. Nous voyons donc comment, de l'explication de l'origine de notre monde et de l'individualité, nous arrivons à la démonstration de l'immortalité personnelle.

Revenons à la restauration. Nous avons vu que celle-ci s'opère à partir de la volonté de la créature et de celle de la deuxième puissance divine, jusqu'à l'avènement de l'humanité. Avec celle-ci commence l'histoire proprement dite. Le point le plus important de l'histoire humaine est, évidemment, la venue de Jésus-Christ. Comparée à ce que nous pouvons appeler sa philosophie de la nature, la philosophie de l'histoire de Secrétan est très peu développée. Il ne lui consacre que quelques pages, dans lesquelles il s'agit essentiellement de l'analyse de quelques religions qui

¹ *Ibid.*, p. 242.

² *Ibid.*, p. 243.

³ *Ibid.*, p. 248-249.

précèdent le christianisme, pour contextualiser et expliquer l'apparition du Christ dans le monde. Nous résumerons ces pages en quelques lignes.

Les religions qui précèdent le christianisme

Le point de départ de Secrétan est qu'il y a en l'homme deux principes, la nature et la liberté. Les civilisations les plus éloignées étaient, selon lui, despotiques et fatalistes. Elles avaient sacrifié la liberté à la nature. Les hommes se comportaient comme « une seule masse obéissant instinctivement à d'irrésistibles impulsions »¹. En d'autres termes, l'individualité morale n'existait pas. Avec la Grèce et Rome, l'individu apparaît et devient la fin suprême. L'empereur romain symbolise, d'après Secrétan, cette idée, dans le sens où tout l'empire se concentre dans un seul individu. De l'autre côté, la philosophie naît en Grèce. Celle-ci comprend que le principe naturel doit être dominé par le principe libre. « La participation de tous les êtres à la nature divine est exprimée par Platon sous le nom d'*idée*, par Aristote sous celui de *forme*. Tout être est constitué par sa forme, qui est l'énergie, l'activité, en dernière analyse la liberté. »² La philosophie a compris que le problème est d'ordre pratique, moral : l'homme doit s'élever au-dessus de la matière pour s'unir à Dieu. Voilà pourquoi, selon Secrétan, les écoles philosophiques qui viennent après Platon et Aristote se concentrent toutes sur la morale. Une fois l'idéal donné (l'union de l'homme avec Dieu), il s'agit de comprendre comment le réaliser. Évidemment, elles ne vont pas y parvenir. « L'antiquité ne meurt pas satisfaite. »³ Avec la conscience de soi individuelle, vient la conscience de l'impuissance.

Parallèlement aux religions et aux civilisations païennes, nous avons le judaïsme (ou mosaïsme, comme l'appelle Secrétan). Cette religion a réussi à donner le primat au principe libre ; ainsi, « le Juif adore un Dieu libre, arbitraire même en ses décrets, séparé du monde et de la nature, auxquels il se montre hostile. Ce n'est pas l'absolue liberté qu'il adore, c'est sa propre liberté qu'il se représente hors de lui-même. »⁴ Le mosaïsme est l'antithèse du paganisme, mais tous deux recherchent la même chose, tous deux veulent l'union de l'homme et de Dieu. Cela se manifeste dans le judaïsme par l'attente du Messie, qui réalisera cette union. Et tout comme le paganisme a fait naître la philosophie, le judaïsme fait naître les prophètes, qui prévoient la venue

¹ *Ibid.*, p. 276.

² *Ibid.*, p. 279.

³ *Ibid.*, p. 281.

⁴ *Ibid.*, p. 284.

du Messie, l'union de l'homme et de Dieu. « Ce que font chez les Grecs Platon et Aristote, Esaïe et Jérémie le font parmi les Hébreux : ils réveillent dans les consciences le sentiment de l'union à venir. »¹

C'est dans ces conditions-là que vient le Christ. Il vient réaliser l'idéal grec, il vient accomplir la promesse des prophètes juifs.

Jésus-Christ

Pour comprendre ce que représente Jésus-Christ, il faut avant tout trouver la place qu'il occupe dans le système métaphysique de Secrétan. Il faut comprendre ses rapports avec la trinité et la création. La trinité, dans la philosophie de Secrétan, est en même temps transcendante et immanente au monde. Nous savons le rôle que joue la deuxième personne dans l'histoire de la restauration. L'immanence de la première personne se manifeste par le fait qu'elle constitue la substance du monde. Et tout comme la trinité est en même temps supérieure et immanente au monde, la venue du Christ l'est aussi. « La manifestation de la divinité dans le monde sous la forme la plus parfaite de l'existence créée paraît être l'accomplissement de l'ordre naturel en même temps qu'un événement supérieur à cet ordre. »² La venue de Jésus, tout en étant surnaturelle, ne contredit pas la nature, puisque dès le début Secrétan a refusé de séparer absolument Dieu du monde.

Nous avons tous subi la chute, puisque nous sommes tous un avec la première créature, que Secrétan nomme ici pour la première fois Adam, pour insister sur son humanité et sur notre unité avec elle. Avec l'apparition de l'humanité, l'homme regagne sa liberté. Il reste un pas à faire pour retrouver l'union perdue entre Dieu et lui, c'est de vouloir librement cette union, de vouloir librement la convergence entre sa volonté et la volonté divine. « Il faut qu'il se trouve enfin un homme qui veuille pleinement ce que Dieu veut, et la délivrance aura commencé. Elle sera accomplie, l'unité humaine sera restaurée, achevée, quand tous le voudront d'un même cœur. »³ L'humanité veut que cette union s'accomplisse, mais elle n'arrive pas à produire l'individu *pur du péché* qui pourra l'accomplir. Elle implore donc la volonté restauratrice, et celle-ci répond : c'est la venue de Jésus. Jésus est le seul homme qui naît pur du péché de la chute, c'est-à-dire qu'il naît *innocent*. Ce que cela signifie, c'est qu'avec Jésus, nous sommes de nouveau dans

¹ *Ibid.*, p. 286.

² *Ibid.*, p. 290.

³ *Ibid.*, p. 295.

l'état qui existait avant la chute, dans l'état d'équilibre, et il y a un choix à faire. « Dans sa pénible ascension vers le bien, l'humanité doit retrouver d'abord la plénitude de la liberté de choix. »¹ Jésus est donc, de ce point de vue, aussi humain que nous tous. La seule différence, c'est qu'il est innocent de la première chute. C'est pour cela qu'il se retrouve devant le même choix que celui d'Adam.

Nous nous résumons. Après la chute, la première créature se cherchait, et elle s'est trouvée dans l'homme, qui est libre et doit réaliser de nouveau l'union qui existait entre la créature et Dieu avant la chute. Cette union, seul l'homme peut l'actualiser, car elle doit être libre. Mais l'homme dans sa condition actuelle ne peut pleinement vouloir cette union, car il garde toujours en lui les traces du péché, de la chute. Il ne peut que désirer l'union, et c'est ce que nous avons vu chez les Grecs et dans le judaïsme. La deuxième personne de la trinité va répondre à ce désir, et Jésus-Christ va naître, homme comme nous, mais innocent, donc pouvant vouloir pleinement l'union entre l'homme et Dieu, puisque sa liberté n'est pas souillée, puisqu'il n'a pas en lui les traces du péché. « Jésus est un homme qui naît pur du péché originel, parce que l'humanité, conduite par le Verbe, est arrivée au point de concevoir la pureté, de désirer qu'il naisse un homme pur. »²

Le sacrifice

Mais l'humanité du Christ ne signifie pas seulement qu'il est un homme, mais aussi que nous sommes tous un en lui, comme nous étions un en Adam. En effet, tout comme il aurait été injuste que nous subissions les conséquences du péché d'Adam si nous n'étions pas un avec lui, il aurait été injuste que quelqu'un d'autre subisse la conséquence d'un péché qu'il n'a pas commis. Ainsi, le sacrifice du Christ est *notre* sacrifice, car nous sommes aussi un avec lui. « Nous avons tous péché en Adam, nous avons tous porté la peine du péché en Jésus-Christ. Le caractère moral de l'économie universelle veut qu'il y ait identité entre l'auteur de la faute et le sujet de l'expiation. »³ Nous sommes un avec Adam, nous sommes un avec Jésus, la moralité l'exige, car nul ne peut être responsable de la faute de quelqu'un d'autre, et nul ne peut payer pour la faute de quelqu'un d'autre. Mais en quoi ce sacrifice consiste-t-il ? L'humanité, en choisissant de s'éloigner de Dieu, s'est déterminée dans son choix. Son choix est devenu sa nature, une nature fausse, qui

¹ *Ibid.*, p. 296.

² *Ibid.*, p. 298.

³ *Ibid.*, p. 297.

doit mourir. « Par l'intelligence qu'elle a reçue du Dieu sauveur, l'humanité voit qu'elle doit se sacrifier elle-même. Le fruit de l'action continue de la seconde puissance sur elle, c'est qu'elle a recouvré la liberté d'accomplir ce sacrifice. »¹ Voilà donc en quoi consiste ce sacrifice : c'est de faire mourir ce qui en l'homme reste du premier péché, et qui s'est affermi pour devenir sa nature même. La mort du Christ sur la croix, c'est donc *notre* mort. « Il faut la faire mourir, cette nature, il faut la faire mourir rebelle, afin qu'elle revive soumise. Il le faut. Qui le fera ? »² Ne pouvant pas faire ce sacrifice elle-même, l'humanité implore l'apparition d'un homme qui puisse le faire, sachant que par le sacrifice de cet homme, c'est l'humanité entière qui l'accomplit. « L'humanité s'immole dans la personne de Jésus-Christ, elle meurt volontairement sur la croix de Jésus-Christ. Voilà pourquoi ce sanglant sacrifice est une expiation des péchés de l'humanité. »³ Il ne s'agit pas pour notre nature, nous le précisons, de mourir purement et simplement. Il ne s'agit pas du tout pour nous de perdre toute nature, ce qui serait impossible. Ce dont il s'agit, c'est d'accorder notre nature avec notre liberté, de soumettre celle-là à celle-ci. Or puisque notre nature a déjà été déterminée par la chute, elle est égoïste, rebelle. C'est de *cette* nature qu'il faut se débarrasser, pour qu'elle revive nouvelle, différente, et soumise à la liberté.

Les deux natures

Mais le Christ n'est pas seulement homme ; il est aussi l'incarnation de la deuxième personne divine, l'incarnation du Verbe⁴. Nous avons déjà vu plus haut que, dans toute la période de la restauration, la deuxième personne souffre elle aussi, elle accompagne la créature dans la souffrance. En même temps, le Christ se trouve en germe, dès le premier moment de la restauration dans la créature déchue. Avec l'avancement de la restauration, le germe du Sauveur se développe de plus en plus, l'union de l'humanité avec la deuxième puissance approche. « La puissance divine s'unit graduellement à la créature : à mesure que l'humanité se purifie, l'assimilation devient plus complète. L'union des deux principes, séparés durant toute l'histoire, s'accomplit en Jésus-Christ. »⁵ Jésus est donc réellement l'union entre l'humanité et le Verbe. Vu qu'il était présent en germe depuis le début de la restauration (et cela, nous pouvons le dire, car

¹ *Ibid.*, p. 296.

² *Ibid.*, p. 304.

³ *Ibid.*, p. 297.

⁴ *Ibid.*, p. 299.

⁵ *Ibid.*, p. 300.

l'accomplissement de la restauration ne peut pas avoir lieu sans lui ; il doit donc nécessairement être présent, même si c'est en germe, au tout début de la restauration), et qu'il représente l'union entre l'homme et la deuxième personne divine, cette dernière cherchait donc l'union avec l'humanité, en attendant que cette union soit complète dans la personne de Jésus. D'où l'idée nouvelle dont parle ici Secrétan, et qui est que la restauration est aussi une union progressive entre le Verbe et l'homme. C'est parce que l'homme qui unit entièrement ces deux principes est destiné à apparaître à un moment donné de l'histoire, et que tout le processus de restauration tend vers ce moment, que nous pouvons dire que la restauration est une union graduelle du Verbe avec la créature.

1) Jésus est un homme. Il n'est pas un homme comme tous les hommes, car il est pur, mais il est pleinement homme, c'est-à-dire qu'il est *libre*, et donc il *a le pouvoir de choisir entre le bien et le mal* (tout comme Adam). Selon Secrétan, sans accorder cela, la tentation de Jésus¹ perd tout son sens. Si Jésus *ne pouvait pas* faire le mal, le récit de la tentation n'a plus de valeur. Il est le nouvel Adam, mais avec une différence essentielle : « L'innocence de la première créature provenait de la première volonté créatrice ; celle de Jésus vient de la volonté restauratrice. »² Cela découle logiquement du système de Secrétan, car la volonté restauratrice n'était pas encore active avant la chute. Cela veut dire que l'innocence de Jésus n'est pas exactement la même que celle d'Adam. Jésus est l'innocence qui succède à l'état de pécheur, Adam est l'innocence qui précède cet état. Jésus vient réaliser ce qu'Adam n'a pas pu faire. Il est littéralement *le fils de l'homme*³ (alors qu'Adam ne pouvait l'être), fils de l'homme au sens de l'humanité, car c'est elle qui le veut et qui implore sa venue. « La naissance d'un homme pur est une réponse à tous les efforts sincères des hommes pécheurs pour atteindre la pureté. Idéal de la sagesse, accomplissement de la prophétie, exaucement de la prière, Jésus apparaît quand la terre est prête à le recevoir. Il ne pouvait pas apparaître avant que les hommes eussent pris conscience, tout d'abord, de ce qu'ils doivent être, c'est-à-dire de leur rapport avec Dieu, et ensuite, de l'impossibilité de réaliser cette union voulue.

2) Jésus est Dieu. Secrétan va le montrer de la façon suivante : le point de départ, et Secrétan se réfère ici explicitement à Kant, c'est qu'« il n'y a rien de véritablement bon qu'une volonté

¹ Il n'est pas toujours clair, dans le texte de Secrétan, de quelle tentation il s'agit, celle du désert (Mt. 4, 1-11) ou celle du jardin des oliviers (Mt. 26, 36-46 ; Mc 14, 32-42 ; Lc 22, 39-46) ; il mentionne les deux.

² *Ibid.*, p. 307.

³ *Ibid.*, p. 307.

bonne »¹. Or l'homme étant premièrement et essentiellement volonté, il est appelé à choisir le bien, à faire en sorte que sa volonté soit une bonne volonté. C'est-à-dire qu'il est amené à posséder le bien, car le bien, c'est la volonté bonne. Et puisque, nous l'avons dit, l'homme est essentiellement volonté, il est donc appelé à *devenir le bien véritable*, car pour lui, il n'y a pas de différence entre être bon et avoir une bonne volonté. Donc l'homme est appelé, en choisissant le bien, à devenir lui-même le bien. De là, Secrétan va conclure ainsi : « entre le bien véritable et la nature divine, nul ne saurait découvrir une différence quelconque. [...] Si l'homme est appelé à réaliser le bien véritable, il est appelé à revêtir la nature divine. [...] L'homme est le Dieu qui devient Dieu, procédant du Dieu éternel. L'homme est le Dieu immanent dans le monde, procédant du Dieu supérieur au monde et libre créateur du monde. »² L'homme peut donc et doit devenir Dieu. Or nous savons déjà que Jésus, c'est l'homme parfait, l'homme innocent qui a choisi l'union avec Dieu. Jésus est donc l'homme-Dieu. Ou plutôt, il l'est *devenu*, car il aurait pu ne pas le devenir. C'est pour cela que Secrétan dit : « Je ne puis dès lors reconnaître en Jésus, du moins au commencement de sa carrière terrestre, que la nature humaine, mais la véritable nature humaine, et non pas la nature humaine corrompue. »³ Jésus est donc le premier homme qui a revêtu la nature divine, qui est devenu ce qu'il est essentiellement. C'est après la tentation, selon Secrétan, que cette union est devenue vraiment complète⁴, que son innocence est devenue sainteté⁵. Cela est important pour deux raisons : 1) Dire que Jésus est divin dès sa naissance, cela reviendrait à nier la valeur de l'homme en lui, car il ne pourrait pas faire le mal – ni le bien. Il ne pourrait pas devenir ce qu'il est, c'est-à-dire devenir divin. Pour *devenir* divin, il faut avant tout n'être qu'un homme, et c'est ce qu'était Jésus. 2) Cela montre que chaque homme peut potentiellement devenir Jésus, et est même appelé à le devenir, car rien ne diffère entre les deux sauf le fait que Jésus soit né sans le péché originel. Après le sacrifice, il n'y a plus de différence. « [C]'est en Jésus que cette union s'est consommée pour la première fois. [...] [I]l l'a consommée pour tous, car c'est parce qu'il l'a consommée, que nous pouvons aussi la réaliser progressivement. »⁶

Une des conséquences de la théorie secrétanienne des deux natures, c'est de dire que le Verbe, la deuxième personne divine, meurt *elle aussi* sur la croix avec le Christ. Nous avons dit

¹ *Ibid.*, p. 311.

² *Ibid.*, p. 311.

³ *Ibid.*, p. 306.

⁴ *Ibid.*, p. 300.

⁵ *Ibid.*, p. 322.

⁶ *Ibid.*, p. 321.

que Jésus est, au début, homme, et, potentiellement Dieu. En triomphant de la tentation, il devient vraiment l'homme-Dieu, il devient un avec le Verbe. C'est là que nous pouvons parler d'une seule personne. « Il n'y a qu'une seule volonté, il n'y a qu'une seule conscience, et par conséquent il n'y a qu'une seule personne. L'humanité de Jésus est divine, parce que c'est l'humanité véritable. Et réciproquement la divinité de Jésus est humaine : l'union du Verbe à notre nature est la condition du salut pour l'humanité tout entière et pour chaque individu. »¹ N'étant plus qu'une seule personne, c'est cette personne qui meurt sur la croix, cette personne, c'est-à-dire Jésus, l'homme-Dieu, l'homme-Verbe.

Conclusion

Avec la Restauration, nous terminons notre analyse de *La philosophie de la liberté*. Après avoir examiné le système de Secrétan, nous pouvons maintenant étudier son rapport avec les grands systèmes philosophiques, surtout la dernière philosophie de Schelling. Les deuxième et troisième chapitres nous permettront de mieux saisir la valeur de la théorie de l'absolu comme liberté absolue, puisque Secrétan va essayer de trouver la place de son système dans l'histoire de la philosophie. Nous déterminerons à quel courant philosophique ce système appartient. Nous comprendrons, à partir des critiques que Secrétan va adresser aux différentes conceptions de la liberté (et de la nécessité) divine, ce que cela signifie pour lui de vouloir concevoir l'absolu non seulement comme libre, mais comme *absolument* libre.

¹ *Ibid.*, p. 324

Chapitre 2 : Secrétan et les grands philosophes

I - L'histoire de la philosophie

Comme nous le savons déjà, Secrétan considère qu'il y a, en philosophie, deux parties : la philosophie régressive et la philosophie progressive. La philosophie régressive nous permet d'accéder à l'idée du principe absolu, la philosophie progressive explique, à partir de cette idée, la nature et l'histoire. Mais cette organisation, de l'aveu de Secrétan, n'est pas propre à la philosophie qu'il met en place : toute philosophie suit nécessairement ce mouvement. Cela signifie que tout système tente, à partir de sa conception du principe premier, d'expliquer le monde. Or puisque, comme nous le verrons, aucun système n'a pu comprendre, dans la partie régressive, ce qu'est le principe premier (Dieu comme liberté absolue), leurs parties progressives, qui expliquent le monde à partir de ce principe, sont nécessairement fausses.

Ce qui va donc intéresser Secrétan en tant qu'historien de la philosophie, c'est la partie régressive des différents systèmes, dont dépend la partie progressive. Il va remonter à l'origine des erreurs de ces systèmes en montrant la fausseté ou l'insuffisance de la conception du principe absolu dans ceux-là. « La philosophie progressive n'est que l'épreuve de la régressive, et les systèmes imparfaits dont l'histoire nous offre une longue série ne conservent une certaine valeur que relativement à la recherche de l'idée suprême. Ce sont les échelons par lesquels l'esprit humain s'élève lentement à la conception du principe universel. Il faut leur demander les éléments de cette pensée et non l'explication des phénomènes. »¹

Si l'esprit humain s'élève par « échelons » vers l'idée véritable du principe, c'est que l'histoire de la philosophie représente un progrès, un développement positif du savoir. Elle n'est pas « un informe chaos d'opinions contradictoires sur des choses que l'homme ne peut pas savoir [...]. Lorsqu'on l'étudie avec un esprit convaincu, on y trouve un constant progrès. »²

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté*, L'idée, p. 57.

² *Ibid.*, p. 57-58.

Mais Secrétan précise rapidement que, même s'il y voit un progrès, sa conception de l'histoire de la philosophie n'est pas un « panthéisme idéaliste, pour lequel la philosophie est la réalisation de l'esprit absolu. »¹ Il veut évidemment par-là se démarquer du système hégélien, pour lequel l'Esprit se manifeste dans l'histoire en général et dans l'histoire de la philosophie en particulier.

Secrétan va analyser le progrès du point de vue du développement de l'idée du principe universel, c'est-à-dire en mesurant le rapprochement ou l'éloignement d'une conception par rapport au véritable concept de ce principe, celui de l'absolue liberté. Il va donc examiner les grands systèmes philosophiques en se penchant sur leurs parties régressives, pour essayer de saisir le progrès, d'un système à l'autre, dans le développement de l'idée de l'absolu. Pour Secrétan, chaque nouveau système a le but d'expliquer et de comprendre les systèmes qui l'ont précédé, et établir ainsi sa place précise dans l'histoire, en se comprenant lui-même par rapport aux philosophies antérieures. L'histoire de la philosophie a donc un sens, elle tend vers un but particulier, et chaque système contribue à la réalisation de ce but.

Toutefois, Secrétan veut aussi montrer dans cette partie que ses idées ont déjà été avancées plus ou moins clairement dans des philosophies antérieures, et cela, dit-il, « moins pour faire entendre mes idées que pour en établir en quelque sorte la légitimité. »² Il veut donc montrer que son idée principale, celle du principe premier compris comme liberté absolue, a déjà été posée dans l'histoire de la philosophie, sans toutefois aboutir à un résultat définitif.

Comment Secrétan explique-t-il l'émergence d'un certain système, d'une certaine idée qui guide un système philosophique ? « L'intelligence n'est à nos yeux que la réflexion de la volonté sur elle-même. Cette réflexion suppose un premier exercice, un premier déploiement, une première détermination de la volonté, qui donne à l'être tout entier son caractère, et fixe la nature de l'intelligence. »³ Ce qui est sous-entendu ici, c'est que : 1) Un système n'est pas seulement *conçu*, il est aussi essentiellement *voulu* : nous avons déjà vu, dans la première partie, que nous *choisissons librement* la voie de la liberté. 2) Tout se résout en volonté. La volonté est donc ontologiquement plus fondamentale que l'intelligence, elle fonde l'intelligence, qui n'est rien

¹ *Ibid.*, p. 59.

² *Ibid.*, p. 58.

³ *Ibid.*, p. 59.

d'autre que la réflexion de la volonté sur elle-même. Le mouvement de l'intelligence est donc un mouvement qui a son fondement dans la volonté, qui émane de la volonté. Par conséquent, le contenu de l'intelligence va être déterminé par la connaissance qu'a la volonté d'elle-même. Or puisque celle-là, en tant que volonté humaine, est limitée, n'a pas son principe en elle-même et « se déploie dans des conditions qu'elle n'a pas produites et dont il ne dépend pas d'elle de s'affranchir »¹, l'intelligence, étant la réflexion de la volonté sur elle-même, va elle aussi être limitée et déterminée selon la détermination de la volonté.

Ainsi, avant le christianisme, l'intelligence humaine ne pouvait pas s'élever à la conception véritable de la liberté, car c'est uniquement avec le christianisme que « le rapport essentiel entre l'homme et Dieu est changé ; rendu à la liberté, l'homme peut désormais s'élever à la conception de la liberté. »² La volonté s'étant libérée avec le christianisme, elle peut, dans sa réflexion sur elle-même (donc dans le mouvement qui produit l'intelligence), comprendre la liberté *parce qu'elle est elle-même* devenue libre. Et c'est précisément pour cela, par exemple, qu'avant le christianisme, la philosophie (et la religion) grecque ne pouvait s'élever au-dessus de l'idée de nécessité. Dans la première édition de *La philosophie de la liberté*, Secrétan dit : « La doctrine de la nécessité plane sur les religions antiques, parce que l'Humanité s'est asservie à un joug fatal »³. L'idée est donc que l'intelligence, et par conséquent les systèmes philosophiques, sont déterminés par l'état de la volonté humaine – qui dépend essentiellement de la relation de l'homme à Dieu – au moment de leur élaboration.

Nous avons donc d'un côté le paganisme, associé à la nécessité, et de l'autre le christianisme, associé à la liberté.⁴ Mais comment expliquer le fait que, même après le christianisme, cette dichotomie subsiste ? Comment expliquer les systèmes de la nécessité comme ceux de Spinoza et de Leibniz ? Selon Secrétan, la raison en est que le changement opéré dans la volonté humaine par le christianisme (en établissant un nouveau rapport *libre* avec l'absolu) est un changement *volontaire*. Il est donc évident qu'il ne s'opère pas chez tous les hommes (et tous les philosophes), et que par conséquent nous trouvons toujours, dans l'histoire de la philosophie, deux genres de systèmes qui reflètent deux états de la volonté, les philosophies de la nécessité et les

¹ *Ibid.*, p. 60.

² *Ibid.*, p. 60.

³ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté*, L'idée, 1ère édition, Paris, Hachette ; Lausanne, Bridel, 1849, p. 54.

⁴ Nous avons vu, dans la première partie, que le rapport entre le paganisme et le christianisme va être développé plus tard dans l'ouvrage en relation avec la venue du Christ, et non pas selon les catégories de la liberté et de la nécessité.

philosophies de la liberté, qui émanent du rapport nécessaire ou du rapport libre à l'absolu. Les philosophies de la liberté sont celles que nous pourrions considérer comme proprement chrétiennes (puisque c'est par le christianisme que s'est opéré le changement), les autres représentent un retour à la philosophie ancienne.

Toutefois, il est clair que cette dichotomie n'est pas aussi tranchée que le suppose Secrétan, puisque nous trouvons, dans certains systèmes théologiques analysés par lui, comme par exemple celui de Thomas d'Aquin, des éléments de liberté (christianisme) *et* de nécessité (paganisme), si la philosophie chrétienne est associée à la liberté et la philosophie ancienne à la nécessité. Nous voulons dire par là que le système de Thomas d'Aquin étant théologique et chrétien, est associé à la liberté. Mais vu que Secrétan considère que ce système est un système de nécessité, il est nécessairement aussi associé au paganisme.

Pour comprendre cela, il faut préciser que le christianisme et l'antiquité représentent dans ce contexte des *tendances*, dans le sens où une théologie *chrétienne* peut se rapprocher beaucoup plus de la philosophie païenne que du christianisme si la conception de Dieu dans celle-là n'est pas celle d'un Dieu libre. Le christianisme dont nous parlons ici ne renvoie donc pas aux dogmes chrétiens, mais au changement qui s'est produit avec l'apparition du christianisme dans l'histoire, c'est-à-dire à la libération de la volonté, conséquence de l'union nouvelle et libre entre l'homme et Dieu. Une philosophie chrétienne n'est donc pas pour Secrétan une philosophie qui s'accorde nécessairement avec les données fondamentales du christianisme, mais qui a subi l'influence du christianisme qui libère la volonté.

Il faut donc considérer que d'un côté du spectre se trouve Spinoza, et de l'autre, la philosophie de Secrétan elle-même. Entre les deux, nous avons plusieurs systèmes qui contiennent des éléments de liberté et de nécessité. Toute l'analyse de l'histoire de la philosophie chez Secrétan est ainsi guidée par la division entre les deux concepts de liberté et de nécessité : ils constituent les critères selon lesquels il juge un système ou une école philosophique. En plus de cela, comme nous l'avons vu, il rattache à chacun de ces concepts une tendance : ainsi, plus un système se rapproche de la liberté, plus il est chrétien, et plus il se rapproche de la nécessité, plus il est païen ou ancien.

Ayant saisi la conception secrétanienne de l'histoire de la philosophie, la présence de cette partie dans l'ouvrage est devenue claire pour nous. Nous passons maintenant à l'histoire elle-même, pour voir ce que Secrétan en retire concernant sa propre philosophie. Notre but n'est pas

d'évaluer l'exactitude de la compréhension de Secrétan des différents systèmes : nous ne jugerons pas ses analyses pour voir si elles sont correctes ou non. Nous laisserons aussi de côté quelques détails qui ne sont pas en rapport avec la conception du principe absolu d'un système. Ce qui nous importe, c'est de comprendre ce que Secrétan tire de chaque système d'après sa compréhension de celui-là. Nous signalons qu'il existe des études anciennes et récentes qui ont pour but d'évaluer la compréhension de Secrétan de certains philosophes et d'analyser l'influence qu'ils ont eu sur lui. Nous citerons quelques-unes de ces œuvres dans notre exposition.

II - Les systèmes philosophiques

Les présocratiques et Socrate

La partie concernant les présocratiques n'est pas très importante dans l'analyse de Secrétan. Il y passe rapidement avant d'arriver à Platon.

Les ioniens : Il considère que les ioniens ou les physiciens, voulant expliquer le monde sensible, le font à partir de principes qui appartiennent eux-mêmes au domaine du sensible. Ils ne se sont donc pas élevés au-dessus du monde du phénomène. « Ses principes [ceux de (l'École d'Ionie)] sont des substances ou des forces physiques : l'eau, l'air, le feu, l'attraction, la répulsion. »¹

Les pythagoriciens : Les pythagoriciens représentent un degré supérieur par rapport aux ioniens, car ils ont compris que les principes qui expliquent le monde sensible ne devraient pas appartenir à ce monde. Les principes deviennent donc plus abstraits.

Les éléates : « L'école d'Elée eut la gloire de placer la philosophie dans son centre, en lui assignant pour tâche le développement de l'idée de l'absolu. L'Être est, le non-être n'est pas : ce mot est le drapeau des Eléates ; c'est à peu près tout leur système. »² Toutefois, le problème de cette école, c'est qu'elle n'a pas pu expliquer la relation entre ce principe suprême, centre de la philosophie, et le monde sensible. Elle a donc, par opposition aux ioniens, nié les phénomènes. La coexistence de ces deux extrêmes (des extrêmes qui toutefois ne sont pas équivalents, puisque Pythagore et les éléates représentent un progrès par rapport aux ioniens) ont fait naître le scepticisme.

Socrate : Socrate va s'opposer à ce scepticisme. Il affirme « qu'il y a une vérité, parce qu'il y a une vertu. »³ Cette idée est importante pour Secrétan, parce qu'elle lie intrinsèquement la vérité à la morale. Pour notre philosophe, un système philosophique n'est vrai que s'il tient compte de la moralité. C'est pour cela qu'un système qui élimine la liberté (et donc la morale) est

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 61-62.

² *Ibid.*, p. 62.

³ *Ibid.*, p. 63.

nécessairement faux. La vérité est donc établie comme telle par la moralité, qui est son fondement. Voilà ce que Secrétan retire, sans le dire explicitement, de Socrate.

Socrate a aussi posé plusieurs idées concernant l'immortalité de l'âme et l'existence d'une providence, idées qu'il n'a pas systématisées. Élaborer tout cela dans un système philosophique, c'est ce que Platon a tenté de faire.

Platon

Le problème de la philosophie de Platon, selon Secrétan, c'est que les deux parties de sa philosophie, la partie régressive et la partie progressive, ne sont pas correctement agencées. Continuant dans la même ligne de progression que les pythagoriciens et les éléates, il arrive à ce que Secrétan appelle « l'Unité de Parménide »¹. Cela constitue le résultat ultime de la partie régressive de la philosophie de Platon. Remarquons les précautions de Secrétan dans la seconde édition par rapport à la première, quand il dit par exemple, dans celle-là, que Platon est arrivé à la plus haute idée, « celle du Bien supérieur à toute intelligence, supérieur à l'essence. »² Dans la première édition, il avait écrit « l'être » au lieu de « l'essence », attribuant ainsi à Platon l'idée que l'Un est supérieur à l'être, idée plutôt plotinienne que platonicienne. Quand, dans la deuxième édition, Secrétan souligne que, pour Platon, le Bien est supérieur à l'intelligence et à l'essence, il essaie de rapprocher Platon de sa propre conception de l'absolu qui n'a pas d'essence ou de nature, et dont le fondement est la liberté, non pas l'intelligence ou la raison.

Toutefois, à partir de cette Unité, Platon ne pouvait pas redescendre vers le monde sensible et expliquer les phénomènes, car son idée de l'Un n'était pas encore assez développée pour le permettre. Il a donc eu recours à des principes intermédiaires, les *idées*, qui lui ont permis d'expliquer la multiplicité. En voulant établir le rapport entre l'Un et les idées, la conception du dieu de Platon change, et nous nous retrouvons face à un démiurge (il s'agit ici du *Timée*) qui raisonne et qui informe la matière éternelle en contemplant les idées. Il retombe donc dans un dualisme (d'un côté les idées, les formes suprêmes, de l'autre la matière, chaos informe), qui contredit l'Unité parméniennienne de l'être. Ainsi, en arrivant à la partie progressive, qui explique

¹ *Ibid.*, p. 63.

² *Ibid.*, p. 63. Cette affirmation de Platon se trouve dans la *République* (VI, 509b).

l'existence du monde sensible, Platon n'arrive pas à l'accorder avec le résultat de la partie régressive. Même la forme change, remarque Secrétan, puisque pour cette dernière la forme correspondante est la dialectique philosophique abstraite, alors que dans la partie progressive, Platon utilise la forme du mythe.

Nous voyons donc qu'avec le platonisme, la philosophie régressive retrouve le principe absolu, l'Un, mais, puisque cette idée n'est pas encore déterminée correctement, c'est-à-dire comme l'idée d'un Dieu libre, le rapport entre cette Unité et le monde devient impossible à comprendre. La liberté qu'il aurait dû attribuer à l'Un, il la donne au démiurge, mais, par sa nature même de démiurge, celui-là est confronté à une matière préexistante, et l'unité de l'être est ainsi compromise. Les erreurs de la philosophie régressive n'ont pas permis à Platon d'expliquer le monde, et les deux parties de sa philosophie s'opposent sans pouvoir se réconcilier. Si la philosophie régressive commence à faire ses premiers pas, elle est encore loin du but.

Aristote

Le progrès qui vient avec Aristote est le développement de l'idée de l'absolu, qui devient maintenant conscient de soi (la pensée qui se pense elle-même). Il va essayer d'expliquer le rapport entre Dieu, forme pure, et les êtres sensibles, en disant que tout aspire à Dieu, qui gouverne et ordonne le monde sans le connaître. Dieu ne connaît pas le monde, puisqu'il ne connaît que lui-même, le contenu de sa pensée n'étant que cette pensée elle-même.

Mais, selon Secrétan, malgré ce progrès dans la conceptualisation de l'absolu, deux problèmes importants subsistent. Premièrement, Aristote ne réussit pas à s'affranchir de la dualité, puisqu'il considère qu'il y a, d'un côté, la matière, puissance pure, et de l'autre, Dieu, l'acte pur, mais on ne comprend pas la relation ontologique entre ces deux principes, car nous ne voyons pas comment de l'acte pur peut procéder la puissance pure. En effet, la matière (la puissance pure) chez Aristote, étant éternelle, elle ne peut procéder de Dieu (l'acte pur). Nous sommes donc toujours dans le dualisme. Le deuxième problème, conséquence du premier, est qu'Aristote n'explique pas l'*origine* des choses. Le monde sensible est là, tout comme Dieu est là, et il s'agit d'expliquer pourquoi le monde est *tel qu'il est*, non pourquoi *il est*. « Le Dieu d'Aristote n'est pas

un Dieu créateur. »¹ C'est pourquoi Secrétan dit que la philosophie d'Aristote ne constitue pas véritablement un *système*, puisqu'elle ne donne pas une explication complète de l'existence du fini. C'est aussi pourquoi sa philosophie a pu subsister dans la théologie chrétienne puisque, n'expliquant pas l'origine des choses, on ne s'est pas aperçu que le Dieu d'Aristote ne pouvait pas s'accorder avec l'idée d'un Dieu créateur. On a donc pu ajouter au système d'Aristote une explication de l'origine du monde en posant la création. « Cependant la science marche. L'idée de l'être inconditionnel se détermine peu à peu [...]. Dieu [...] a acquis la conscience de lui-même, qui est ici clairement comprise et formellement enseignée. »²

Le néoplatonisme

Secrétan n'analyse pas les différents systèmes depuis Aristote jusqu'à Plotin, car, selon lui, ils « n'ont pas de métaphysique originale »³. Le néoplatonisme, contrairement à la philosophie d'Aristote, offre une solution de l'*origine* du monde. Cette solution, nous la connaissons, c'est l'émanation. Le néoplatonisme a « mis à profit toutes les conceptions précédentes qu'il s'est efforcé de concilier. Il l'a fait avec grandeur. Résumant l'Orient et la Grèce, la pensée antique tout entière, il pèse d'un poids immense sur la philosophie moderne. »⁴ Entre autres, Secrétan mentionne saint Augustin, Leibniz et Hegel, comme influencés par Plotin⁵.

Pour Plotin, l'activité est l'essence de l'être. L'Un, que Secrétan appelle aussi l'être premier, étant le degré le plus haut de l'être, il réalise pleinement l'essence de l'être et produit nécessairement et éternellement⁶. Il n'y a donc pas de création libre chez Plotin. En utilisant le vocabulaire de Secrétan, nous dirons que la philosophie progressive néoplatonicienne n'est pas une philosophie de la liberté, car l'existence du monde n'est pas contingente. Et pour ce qui est de

¹ *Ibid.*, p. 67.

² *Ibid.*, p. 67.

³ *Ibid.*, p. 67.

⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁵ D'après F. Pillon (*Philosophie de Charles Secrétan*, p. 114n.), Secrétan ne connaissait Plotin qu'à partir de l'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie* de Jules Simon (2 tomes, Paris, Joubert, 1844-1845).

⁶ Secrétan rapprochait les trois concepts d'activité, de liberté et de réalité pour prouver la liberté du premier principe. Le problème chez Plotin, c'est que l'activité n'est pas liée à la liberté. Elle est l'*essence* de l'être (toujours selon Secrétan), donc l'être est *nécessairement actif*. D'où la conclusion que l'Un, le plus haut degré de l'être, réalise pleinement son essence, et produit *nécessairement*.

la philosophie régressive, elle n'existe pas, puisque les néoplatoniciens arrivent à l'idée de l'Un non par la dialectique, mais par l'intuition ou l'extase : il n'y a donc à proprement parler pas de *philosophie régressive*.

Le défaut de la philosophie progressive chez Plotin est ainsi la conséquence de la détermination de l'Un que Secrétan rapproche de l'Être des Éléates. L'Un étant l'être suprême, et l'essence de l'être étant activité et production, l'Un ne peut pas ne pas produire, ne pas actualiser entièrement et éternellement son essence : la nécessité est introduite, dès l'origine, dans la philosophie progressive.

La critique essentielle que Secrétan adresse à Plotin ne concerne pourtant pas la nécessité de l'émanation, mais la hiérarchie qui en résulte. Pour notre philosophe, considérer que chaque émanation produit un être inférieur au premier n'est pas évident. Cela repose sur l'idée que l'image est inférieure au modèle. Or « s'il est vrai qu'être signifie produire sa propre image, la perfection de l'être résidera dans la production parfaite ; l'image de l'être parfait est une parfaite image, c'est-à-dire, une image égale au modèle »¹. Ainsi, l'existence du monde ne peut être expliquée par l'émanation, car celle-là, comprise véritablement, ne conduit pas à un être inférieur à l'Un. Elle conduirait plutôt à la trinité d'Athanase, une trinité éternelle, dans laquelle aucun élément n'est supérieur à l'autre. L'émanation seule ne permet donc pas de passer à la philosophie progressive, elle permet seulement de développer et de conceptualiser l'idée de l'Un en lui-même, car, par l'émanation, nous ne pouvons pas passer à ce qui est inférieur à l'Un.

Nous signalons que cette dernière critique est discutable. Secrétan dit que l'être parfait doit produire une image parfaite, égale au modèle. Mais l'image parfaite demeure une *image*, c'est-à-dire quelque chose qui est *produit*. Du fait même qu'elle soit produite, nous pouvons dire qu'elle ne peut jamais devenir égale au producteur, c'est-à-dire ici le premier principe, non produit, éternel. Du moment qu'il y a émanation, il y a donc hiérarchie, car ontologiquement, l'image peut devenir égale en tout à ce qui la produit, sauf pour le fait qu'elle est image. Secrétan répondrait en donnant l'exemple de la Trinité, où les trois personnes sont égales même s'il y a engendrement. Mais nous n'entrerons pas davantage dans cette controverse.

¹ *Ibid.*, p. 71.

Sur le rapport entre Secrétan et Plotin, François Pillon dit que Secrétan aurait dû ajouter le nom de Plotin en énumérant ses maîtres¹. Il est en tout cas étonnant que Secrétan n'ait pas relevé les similitudes entre certaines de ses conceptions et le néoplatonisme. Voici ce que dit Jean-Pierre Schneider à propos de la conception de l'Un chez Plotin : « L'Un veut être ce qu'il est et il est ce qu'il veut être [...] ; il est lui-même ce qu'il se fait lui-même ; il est cause de soi ; il est comme il se veut lui-même ; il est cela qu'il a voulu être lui-même. »² Pillon a d'ailleurs lui aussi rapproché ces idées de celles de Secrétan que nous connaissons³. Pour Schneider, « les analogies entre la métaphysique exposée par Secrétan [...] et celle que déploie Plotin [...] sont frappantes. »⁴ Schneider va aussi critiquer l'accusation de panthéisme que Secrétan adresse à Plotin, pour qui la transcendance de l'Un n'exclut pas son immanence (il note que Secrétan va lui aussi adopter cette idée). Il va aussi reprendre l'idée de Pillon selon laquelle « Plotin mériterait de figurer comme précurseur lointain de cette philosophie de la liberté »⁵.

La théologie chrétienne

La philosophie antique n'a pas pu dépasser le dualisme. Quand elle le fait, elle tombe, avec Plotin, dans le fatalisme. Nous nous tournons à présent avec Secrétan vers la scolastique. L'objet principal de celle-là, selon lui, est d'accorder le dogme chrétien avec la raison. L'opposition principale qui se trouve dans la scolastique elle-même s'établira entre une forme pure, rationnelle de la philosophie, et une autre forme mystique, plus intime. Cette opposition arrive à son apogée, selon notre philosophe, dans les deux figures de Thomas d'Aquin, représentant la scolastique rationnelle, et de Duns Scot, qui a poussé la théologie au-delà de ses limites, vers la mystique. Dans cette partie, il va s'agir principalement de ces deux théologiens.

¹ François Thomas Pillon, *La philosophie de Charles Secrétan*, p. 111.

² Jean-Pierre Schneider, *Charles Secrétan et le néoplatonisme de Plotin*, in : Nicole Hatem (éd.), *Charles Secrétan, philosophe de la liberté*, Actes du colloque organisé par le Département de philosophie de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph en novembre 2015, Beyrouth, p. 91.

³ François Thomas Pillon, *La philosophie de Charles Secrétan*, p. 113.

⁴ Jean-Pierre Schneider, *Charles Secrétan et le néoplatonisme de Plotin*, p. 91.

⁵ *Ibid.*, p. 93.

Toutefois, avant d'examiner ces deux systèmes, Secrétan va critiquer rapidement les trois preuves traditionnelles de l'existence de Dieu qui représentent, selon lui, le contenu le plus populaire de la métaphysique scolastique¹.

Les preuves de l'existence de Dieu

La preuve ontologique : Secrétan, nous le savons, va appliquer ce raisonnement à sa propre conception de l'absolu, en utilisant le concept de liberté au lieu de celui de perfection. La critique principale qu'il en fait est la suivante : la conclusion ne permet pas de conclure à l'existence nécessaire de l'être parfait. Elle permet, tout au plus, de dire ceci : « nous avons l'idée d'un être parfait qui existe. S'il est vrai que l'existence réelle soit une perfection de l'idée, ce que je ne veux pas examiner, il en résulterait que l'existence de l'être parfait est nécessaire, *s'il existe* (nous soulignons) »². L'argument ontologique ne prouve donc pas que l'être parfait existe. Il prouve plutôt que, une fois établie l'existence de cet être, nous pouvons dire qu'il existe d'une façon *nécessaire*. Secrétan attribue cette critique à un contemporain de saint Anselme, ainsi qu'à Kant³. Nous la trouvons, d'une façon différente et plus développée, chez Schelling, dans son ouvrage intitulé *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*⁴.

Secrétan reproche aussi à ce raisonnement le fait qu'il présuppose que nous possédons déjà, *a priori*, l'idée de l'être parfait (ici, Secrétan identifie « l'être parfait » à « Dieu » compris comme liberté absolue. Nous signalons toutefois que cette identité n'est pas toujours adoptée). Selon lui, si cela était réellement le cas, les philosophies et les religions ne se seraient pas opposées quant au concept de l'absolu. Nous n'avons pas l'idée de l'être parfait en nous, nous avons l'idée de l'être inconditionnel, de la *substance*. Prouver que la substance *est* l'être parfait, et, ultimement l'être absolument libre, cela nécessite un développement philosophique. Secrétan le fera dans sa propre philosophie régressive. Nous reviendrons sur cette idée en examinant la philosophie cartésienne.

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 73.

² *Ibid.*, p. 74.

³ Cette critique est plutôt schellingienne que kantienne. (Les objections adressées à la preuve ontologique dans la *Dialectique transcendantale* sont en effet différentes de ce que Secrétan attribue ici à Kant.)

⁴ Voir F.W.J. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne, Leçons de Munich*, trad. Jean-François Marquet, Paris, PUF, 1983, p. 26-27.

La preuve cosmologique : la critique que Secrétan va adresser à la preuve cosmologique, c'est qu'elle nous conduit à un être inconditionnel, mais abstrait, c'est-à-dire de nouveau à la *substance*. Mais nous ne voulons pas la substance, nous voulons arriver à l'être absolument libre. L'argument cosmologique, tout comme l'argument ontologique, ne prouve pas que l'être inconditionnel est Dieu au sens strict du terme, Dieu tel qu'il est compris par Secrétan.

La preuve téléologique : Secrétan appelle aussi cette preuve la preuve expérimentale. Il lui fait la même critique que celle de Kant, selon lequel la beauté et l'harmonie de l'univers ne nous permettent pas de conclure à l'existence d'un être *infini* (dont l'intelligence et la sagesse sont infinies), mais seulement à un être dont les facultés sont supérieures.

Le défaut principal des trois preuves de l'existence de Dieu, c'est qu'en fait, elles ne prouvent pas que *Dieu* existe. Nous avons déjà vu dans le premier chapitre que prouver l'existence de Dieu, c'est prouver que le principe premier est Dieu. Aucune de ces preuves n'arrive à prouver cela, et c'est pourquoi Secrétan les rejette.

Nous passons aux systèmes de Thomas d'Aquin et Duns Scot.

Thomas d'Aquin et Duns Scot

Selon Secrétan, l'essentiel de la doctrine de Thomas d'Aquin se trouve dans sa conception de Dieu et de la création : Dieu se produit lui-même et produit le monde *nécessairement*. Il se produit lui-même par une nécessité absolue. La volonté par laquelle il se produit est elle-même nécessaire, car elle découle de son idée même, qui est la perfection absolue. D'autre part, Dieu étant bonté absolue, et celle-là impliquant l'idée de communication, Dieu produit le monde nécessairement. La volonté par laquelle Dieu se donne l'être et donne l'être au monde est donc une volonté *nécessaire*. Dieu ne se donne pas librement l'existence (il ne se produit pas librement)¹, et il ne crée pas librement le monde.

La conséquence de ce raisonnement que Secrétan retient est liée au problème du mal. La bonté, la réalité, l'être, tout cela se confond en Dieu, tout cela est identique. Dieu, en créant,

¹ Concernant la distinction entre « se produire » et « se donner l'existence », voir le premier chapitre.

communiqué donc son être parfait. Or l'être que Dieu crée (le monde) ne peut pas être aussi parfait que Dieu. Il peut lui ressembler par sa totalité harmonieuse qui reflète l'unité divine. « Chaque être particulier est nécessairement mauvais pour autant qu'il est limité, et dans ce sens le mal, tous les degrés du mal, remontent à la causalité divine. Mais la totalité des degrés de l'être est indispensable à la perfection du tout. Ce que Dieu veut, c'est cette perfection. Dieu ne veut donc le mal qu'en vue du bien. Au point de vue de l'ensemble, le mal est sans réalité »¹. Secrétan rapproche ce raisonnement de celui de Leibniz dans la *Théodicée*. Ce qu'il expose ici, c'est la doctrine du mal métaphysique, mal indispensable à la création et à la perfection du monde. Pour ce qui est du mal moral, il a son origine dans l'imperfection de l'intelligence humaine, qui permet la liberté. « Le mal moral résulte d'une erreur de l'intelligence : celle-là est la suite de son imperfection primitive, de son défaut d'être, nécessaire à la réalisation de tous les degrés du possible, c'est-à-dire à la réalisation du monde parfait, à la manifestation de la bonté divine. »² Tout cela conduit, selon Secrétan, à un optimisme (comme chez Leibniz), mais à un optimisme fondé sur la nécessité, c'est-à-dire où le mal réel, positif, n'a pas de place³. « Je sais bien que si je crois en Dieu, il faudra finir par un optimisme, mais cet optimisme-là ne satisfait pas aux besoins de ma conscience »⁴.

Duns Scot, le rival de Thomas d'Aquin, a posé, dit Secrétan, « le principe de la philosophie à laquelle nous aspirons »⁵. Le Dieu de Duns Scot est un Dieu dont, avant tout, la volonté n'est déterminée par aucune nécessité. Sa méthode, exposée par notre philosophe, semble se rapprocher beaucoup de lui. Il s'élève à l'idée de Dieu à partir du monde fini, en utilisant le concept de cause (tout comme Secrétan s'élève vers l'absolu en utilisant les deux concepts de cause et d'être), puis prouve la liberté divine par le fait qu'il existe une liberté humaine (raisonnement semblable aussi à celui de Secrétan, même si, dans *La philosophie de la liberté*, cela ne constitue pas une *preuve* au sens strict). La contingence *du* monde et *dans* le monde indique la contingence de l'acte créateur lui-même, et donc la liberté du créateur.

L'exposé de la conception de Scot montre à quel point Secrétan s'en est inspiré. Pour ne donner que deux autres exemples, dans *La philosophie de la liberté*, la liberté absolue peut, comme

¹ *Ibid.*, p. 77.

² *Ibid.*, p. 78.

³ Nous renvoyons pour ce sujet au premier chapitre, où la doctrine du mal de Secrétan et la critique de la notion du mal comme privation est analysée en détail.

⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁵ *Ibid.*, p. 79.

chez Scot, vouloir les contraires. De même, l'idée que « le bien, c'est ce que Dieu veut »¹ (la supériorité de Dieu par rapport à la morale), est une idée que Secrétan attribue à Scot et qu'il développe lui-même.

Le monde est donc contingent, il aurait pu ne pas être, et s'il est, c'est par la volonté divine. Les idées (les possibles) se sont de tout temps présentées à l'intelligence absolue, mais c'est la volonté libre qui décide de les actualiser ou non. (Ici, Secrétan ne serait pas d'accord, puisque, pour lui, Dieu ne réalise pas seulement les possibles, mais il les crée.) L'amour, comme chez Secrétan, ne découle pas de la nature divine, c'est un amour libre, gratuit. Et l'idée que les degrés de l'être ne sont rien d'autre, au fond, que les degrés de la volonté, est aussi une idée qui vient de Scot. « J'insiste avec quelque force sur ces idées, dit Secrétan, parce que je les adopte. »²

Pour ce qui est de la question de la connaissance de Dieu, Thomas d'Aquin affirme pouvoir sonder l'essence divine, alors que Scot se concentre plutôt sur les relations entre Dieu et le monde. Secrétan va adopter ce point de vue, en distinguant entre l'absolu insondable et Dieu, qui n'est rien d'autre que l'absolu en tant que créateur, l'absolu qui se manifeste. L'absolu en lui-même ne peut être connu, et cela précisément parce qu'il est liberté. Dans le système rationaliste de Thomas d'Aquin, Dieu peut être connu parce qu'il n'est pas libre, parce qu'il agit en suivant naturellement les lois de sa propre nature, et cette nature est elle-même entièrement rationnelle. Les actes de Dieu sont logiques et nécessaires, et c'est pour cela qu'ils peuvent être connus et compris parfaitement. Si Dieu est libre, si ses actes ne découlent pas de son essence, il n'y a pas de lois qui les dictent. La liberté de Dieu le garde dans son mystère. Secrétan va évidemment aller plus loin et affirmer qu'en réalité, il n'existe, en Dieu, ni nature ni essence. Il ne répète donc pas simplement les idées de Scot. Il les développe et les pousse plus loin, en s'inspirant de l'intuition qui les a engendrées.

« Tout est nécessité naturelle, – tout est au fond libre action : voilà les deux pôles de la philosophie »³. La nécessité posée à l'origine détermine tout ce qui suit et le rend nécessaire, et la liberté posée imprime la contingence à tout ce qui découle de l'acte créateur. Toutes les oppositions entre les systèmes philosophiques ultérieurs s'articulent principalement sur ces deux points de vue. Ainsi, et Secrétan le dit à plusieurs reprises, la nécessité de Spinoza et celle de Thomas d'Aquin

¹ *Ibid.*, p. 82.

² *Ibid.*, p. 83.

³ *Ibid.*, p. 86.

sont identiques¹. Secrétan s'inscrit donc d'emblée, à partir de cette interprétation de l'histoire de la philosophie, du côté de la liberté et de la contingence du monde.

Nous voyons donc qu'une grande partie de la métaphysique de Secrétan s'inscrit dans des problématiques de la scolastique. Sur la question de la liberté de Dieu et de la création, il s'oppose à Thomas d'Aquin et se réclame de Scot, en disant que Dieu est essentiellement libre, qu'il ne suit pas les lois de son essence puisqu'il n'en n'a pas. Sur la question de la connaissance de Dieu, il instaure la division absolu/Dieu, en disant que l'absolu, c'est-à-dire Dieu en lui-même, ne peut être connu. Dieu en tant que manifestation de soi, Dieu *en tant que* Dieu, peut seul être connu, car il *veut* se faire connaître. Pour ce qui est du rapport entre intelligence et volonté, il affirme la primauté de la volonté, en définissant l'intelligence à plusieurs reprises de la façon suivante : « l'intelligence est la réflexion de la volonté sur elle-même, elle est déterminée de sa nature, déterminée par la volonté dont elle procède. »² Selon lui, l'erreur qui consiste à soumettre la volonté à l'intelligence vient du péripatétisme, et cette erreur est au fondement du système de Thomas d'Aquin. Duns Scot ne commet pas cette erreur, et c'est ce qui le rapproche de ce que Secrétan appelle l'école mystique du Moyen Âge.

Signalons que d'après Charbel El Amm, Secrétan a en réalité mal interprété les positions de Thomas d'Aquin sur ces questions. Par exemple, « Secrétan pose une distinction réelle entre la volonté de Dieu et l'essence de Dieu. Une telle distinction ne peut en aucun cas être réelle chez Thomas d'Aquin, parce que Dieu est pour lui absolument simple. »³ Pour Thomas d'Aquin, cette distinction est conceptuelle, et non pas réelle. Elle permet à Secrétan de dire, par exemple, que Dieu se *produit* soi-même ce qui, d'après Charbel El Amm, est impossible. De plus, la volonté et l'intelligence divines sont, elles aussi, séparées conceptuellement et non réellement. Cela signifie que l'acte de volonté et l'acte de l'intellect sont identiques en Dieu, et donc que la volonté ne contredit jamais les lois de l'intelligence. Pour Secrétan, nous le savons, cela revient à dire que la volonté divine n'est pas entièrement libre, car elle est rationnelle et procède de ce qu'il appelle la nature de Dieu, qui cherche à se communiquer. Charbel El Amm va aussi attaquer Secrétan sur ce point : Dieu n'a pas besoin de communiquer sa bonté, car « la suprême bonté est parfaitement

¹ Par exemple, *Ibid.*, p. 85.

² *Ibid.*, p. 88.

³ Charbel el Amm, *Thomas d'Aquin dans La Philosophie de la liberté de Secrétan* in : Nicole Hatem (éd.), Charles Secrétan, philosophe de la liberté, Actes du colloque organisé par le Département de philosophie de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph en novembre 2015, Beyrouth, p. 99.

réalisée en Dieu, par suite il n'est pas possible qu'elle s'accroisse (ni même qu'elle diminue). Et l'existence de la créature ni n'ajoute, ni ne retranche quoi que ce soit à cette bonté. »¹ Il est donc faux de dire, premièrement, que la bonté divine doit nécessairement vouloir se communiquer, et, deuxièmement, que cela implique que la volonté divine ne peut pas ne pas créer, et donc qu'elle est nécessaire. À partir de là, Secrétan va tirer la conséquence selon laquelle le monde est nécessaire, thèse qui contredit toute morale et toute compréhension réelle du mal. Là aussi Charbel El Amm explique que cela est une mauvaise interprétation du système thomasien, selon lequel Dieu est incapable de connaître l'acte libre de l'homme avant qu'il se produise : l'homme est donc libre, et la morale est sauvegardée.

Charbel El Amm va adresser plusieurs autres critiques à Secrétan, notamment sur sa compréhension de la conception thomasienne du mal. Comme il le dit, la différence fondamentale entre les deux systèmes réside dans le rapport entre volonté et intelligence. Pour Secrétan, la première fonde la seconde, alors que pour Thomas d'Aquin, la volonté dépend de l'intelligence. Que Secrétan dise que le Dieu thomasien n'est pas absolument libre, nous sommes d'accord sur cela, et pensons que Secrétan a bien visé en le disant. Toutefois, cela n'est vrai que selon une certaine conception de la liberté, celle de Secrétan lui-même. Dans tous les cas, nous pensons que Secrétan a raison en considérant Thomas d'Aquin comme un adversaire sur le plan philosophique.

Pour ce qui est de l'évaluation de la compréhension secrétanienne de Duns Scot, nous nous tournons vers l'ouvrage de Jad Hatem intitulé *La liberté sans déclin*. Nous ne retenons que quelques points examinés par Hatem. Remarquons tout d'abord la tendance qu'a Secrétan de vouloir aller plus loin que Scot, en se basant sur les idées de ce dernier. Prenons comme exemple le rapport de la liberté absolue au bien². Nous savons que, pour Secrétan, le bien dépend de cette liberté. Or il attribue cette idée à Scot. Mais, selon Hatem, le philosophe de Lausanne s'engage trop avant en disant que la volonté divine est arbitraire puisque le bien, pour Scot, est d'abord ce que Dieu est, ce qui le rend aimable en lui-même en tant que Souverain Bien. Par conséquent, nous ne pouvons dire que le bien est ce que Dieu veut sans affirmer auparavant que « le bien et la volonté divine se recouvrent totalement l'une l'autre »³. Un deuxième exemple de cette tendance est celui

¹ *Ibid.*, p. 102.

² Jad Hatem, *La liberté sans déclin*, Madame Guyon, Duns Scot, Schelling, Secrétan, Zeta Books, Bucarest, 2018, p. 91.

³ *Ibid.*, p. 91.

lié au motif de la création. Secrétan affirme que Dieu veut la créature pour elle-même, par amour gratuit. Toutefois, cela ne se trouve pas chez Scot, pour qui « l'objet premier de la volonté divine étant Dieu lui-même, Dieu s'aime infiniment. Ce n'est donc pas cette sorte d'amour qui est cause de la création du monde car Dieu est sa propre fin. Pour que Secrétan rejoigne Scot, il faut préciser que l'amour agissant dans la création est lui-même, de l'avis de Scot, contingent, gratuit et généreux. »¹ Scot affirme bien que Dieu ne crée pas pour sa propre gloire, mais qu'il veut que la créature aime le même objet que lui². Mais la création par amour gratuit est une idée propre à Secrétan, et nous verrons dans le chapitre suivant ce qu'il doit à Schelling pour ce qui est de sa conception de la création³.

Hatem relève que dans sa critique de Thomas d'Aquin, Secrétan reprend une idée de Scot selon laquelle si la première cause est nécessaire, tout ce qui en découle sera imprégné de nécessité. Secrétan « n'accepte pas l'argument de Thomas suivant lequel une cause éloignée nécessaire peut produire un effet contingent »⁴, argument que Scot va réfuter. Selon Hatem, Secrétan a bien reproduit la pensée de Scot sur l'appréciation de la contingence « comme n'étant pas une déficience, une sorte de manque à être ou même l'effet d'une cause inférieure, éloignée de la cause première »⁵. Nous savons d'ailleurs à quel point Secrétan s'inspire de cette idée, lui pour qui la nécessité elle-même (par exemple, celles des lois logiques et des lois de la nature) est fondée par la volonté libre de Dieu (et donc sur une certaine contingence).

Selon nos deux auteurs, Secrétan a au moins mieux compris Scot que Thomas d'Aquin. Son affinité pour Scot a peut-être contribué à cela, même si, selon Hatem, il ne l'a connu que de seconde main⁶.

Le lien entre les deux philosophies de Secrétan et de Scot est, selon Edmond Grin, si étroit, qu'il dit : « Si avant d'entendre Schelling il [Secrétan] avait connu Scot autrement que d'une façon toute générale, Secrétan aurait trouvé chez le rival de saint Thomas la même affirmation volontariste, et il ne se serait pas avoué le disciple du penseur allemand sur ce point important. »⁷

¹ *Ibid.*, p. 89.

² *Ibid.*, p. 89-90.

³ Hatem remarque d'ailleurs que ces idées, Secrétan a pu les « avoir détectées chez Schelling. » *Ibid.*, p. 89.

⁴ *Ibid.*, p. 84-85.

⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁶ *Ibid.*, p. 91 Cela est aussi l'opinion d'Edmond Grin dans *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, p. 171.

⁷ Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, p. 170.

Mais, selon Grin, si les deux systèmes sont liés, ils divergent aussi sur plusieurs points : Scot affirme, par exemple (d'après Grin), que la volonté de Dieu est nécessairement immuable (alors que pour Secrétan, l'immutabilité elle-même dépend de la volonté divine) ou que Dieu ne peut faire ce qui est logiquement impossible (ce à quoi Secrétan va aussi s'opposer).

Les mystiques et la Trinité

Après avoir discuté de la véracité des expériences intérieures des mystiques et de la valeur de leurs écrits, notre philosophe se tourne vers certaines conceptions de la Trinité. Nous nous bornerons à mentionner celles qui sont intéressantes par rapport à la philosophie de Secrétan.

La trinité selon saint Anselme : Secrétan expose la doctrine de saint Anselme de la façon suivante. La divinité est essentiellement intelligence absolue. Pour comprendre celle-là, il faut partir de l'intelligence finie que nous connaissons et la dépouiller de ses limitations. L'acte qui constitue la divinité est l'acte suprême de l'intelligence, la conscience de soi. Or la conscience de soi produit la distinction sujet/objet. Mais puisqu'il s'agit ici de la conscience de soi absolue, la dualité du sujet et de l'objet n'est pas séparée de l'unité entre les deux. Le Père et le Fils sont donc unis et distincts en même temps. Toutefois, non seulement ils sont unis, ils *veulent* l'union. Or cette volonté de l'union, étant absolue, produit un effet absolument réel. Le résultat est le Saint Esprit. En éliminant donc les limitations du moi fini, on arrive au moi absolu qui, dans ce cas, est Dieu. Ce sujet absolu, par son acte de conscience de soi, ne produit pas seulement idéalement un objet, mais il le produit réellement, car une volonté absolue produit un effet absolu. « L'unité divine n'existe que par la commune volonté des deux premiers principes, qui deviennent ainsi deux *personnes* en produisant la troisième. »¹ L'importance de saint Anselme, selon Secrétan, consiste en ce qu'il applique d'une façon remarquable la méthode philosophique véritable au problème de la trinité. Cette méthode consiste à ne pas neutraliser les oppositions dans une unité vague (comme dans le panthéisme), mais à unir les oppositions en une unité non pas vide, mais riche, non pas statique, mais dynamique.

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 95.

La trinité selon Richard de Saint-Victor : Richard de Saint-Victor déduit le concept de trinité du mot de saint Jean : *Dieu est amour*. L'amour, en Dieu, est un amour absolu. Il demande donc un objet à aimer, lui aussi absolu, qui puisse remplir toute la plénitude de l'amour. Nous avons ainsi le Père et le Fils. Mais la deuxième personne ne veut pas garder cet amour pour elle-même, elle veut elle aussi le répandre, le partager, d'où la troisième personne, le Saint Esprit. Donc si Dieu est amour, il faut qu'il soit un et trois, et les trois hypostases sont des personnes car il n'y a pas d'amour sans personnalité.

« Le principe sur lequel la déduction se fonde est peut-être évident pour le cœur, qui abrège les calculs de la pensée, mais il ne serait pas impossible de le démontrer logiquement, en faisant voir que l'amour, l'amour gratuit, la pure charité dont parle Richard, est la liberté réalisée. »¹ En effet, dans la trinité, Dieu se réalise déjà parfaitement en tant que liberté et amour. Il n'a donc pas besoin de créer le monde pour manifester sa liberté ; elle est déjà entièrement réalisée. La création du monde peut et sera donc un acte absolument gratuit et libre, et la contingence du monde est ainsi établie. Secrétan va s'inspirer de cette doctrine dans son explication du motif de la création, en montrant que la liberté absolue qui veut se réaliser ne peut le faire que par l'amour absolu et gratuit. Et c'est précisément cela qui va permettre à Dieu de créer le monde librement.

Raymond Sebond : Ce que Secrétan retient de Raymond Sebond, c'est la primauté de la morale. La morale constitue le critère de vérité d'une doctrine, ce qui veut dire que seule est vraie une philosophie qui tend à développer en nous et à perfectionner la moralité. Toutefois, Secrétan dit : « L'intérêt de la vertu ne saurait remplacer l'évidence. [...] Le cœur fournit le thème, l'intelligence le développe ; et la tâche de l'intelligence ne sera accomplie que par la constitution d'une doctrine qui subsiste par sa propre force, sans l'appui du cœur. Le cœur ne demanderait rien à l'intelligence s'il pouvait tout lui donner : disons mieux, il lui demande tout, parce qu'il lui donne tout. »² La morale guide donc, comme dans *La philosophie de la liberté*, tout le système, puisque la métaphysique de Secrétan, nous le savons, a pour but de fonder philosophiquement la morale. Mais cette métaphysique est absolument nécessaire, car elle donne à la morale un fondement logique indépendant du cœur et de la foi. Le cœur nous dit qu'une doctrine immorale est nécessairement fautive, et Secrétan accepte cela. Mais cela ne signifie pas qu'une doctrine morale

¹ *Ibid.*, p. 99.

² *Ibid.*, p. 101.

peut ne pas être fondée rationnellement. La morale doit être le commencement, elle doit être le moteur premier de tout le système, mais ensuite le système doit pouvoir se fonder lui-même sans elle. « Pour que la science chrétienne soit véritablement une science, il faut que la subjectivité de son inspiration disparaisse, il faut qu'elle se démontre tout entière à la raison. »¹ Secrétan parle de science *chrétienne*, car pour lui, la conscience morale ne peut être séparée ni du christianisme ni du contenu de l'Évangile. Nous avons déjà vu que c'est avec le christianisme que la volonté se libère, et donc que le rapport avec Dieu peut devenir un rapport d'amour. Cela montre qu'en fin de compte, le but du système de la liberté est non seulement de fonder la morale, mais de fonder aussi le christianisme, puisque moralité et christianisme se supposent.

La renaissance

« Suivant le christianisme, le but de l'histoire est une complète assimilation de la volonté humaine à la volonté divine, et de la pensée humaine à la vérité divine. La science devrait donc apparaître comme un libre produit de l'esprit humain. Mais l'affranchissement de l'esprit humain commence nécessairement par la négation »². Pour que le but de l'histoire s'accomplisse, il faut que la volonté et la science humaines deviennent indépendantes de Dieu (ou, dans ce cas, du christianisme). Il n'y a pas d'assimilation ou d'union sans une distinction préalable. La science doit se développer et se fonder elle-même, sans l'autorité des dogmes chrétiens. Il faut donc que la raison et le christianisme se dissocient, que les dogmes de ce dernier soient soumis à un travail de décomposition et de démolition, pour que l'esprit humain puisse accéder librement à la vérité divine. Cette vérité ne doit pas seulement lui être donnée ou révélée. Il doit pouvoir, avec ses propres capacités, la trouver, indépendamment de toute révélation. C'est dans ce contexte que s'inscrit l'époque de la renaissance, dans lequel « la démolition du grand édifice de la chrétienté est en même temps une restauration, la restauration de l'esprit ancien, la restauration du paganisme. »³

¹ *Ibid.*, p. 102.

² *Ibid.*, p. 102-103.

³ *Ibid.*, p. 103.

La renaissance représente donc le début de la décomposition de l'autorité des dogmes chrétiens. Elle représente une transition, qui permet de passer du moyen âge à l'esprit moderne. « La philosophie moderne, qui formule cet esprit, doit finalement exprimer la pensée du moyen âge avec la liberté de l'antiquité »¹. Autrement dit, elle va permettre à la raison d'accéder à la vérité divine en ne se basant que sur elle-même.

De l'époque de la renaissance, Secrétan va indiquer quelques idées qu'il considère comme importantes pour le développement du concept de Dieu. Nous insisterons uniquement sur deux idées qu'il trouve dans la Cabbale, et qui vont l'inspirer dans le développement de sa métaphysique.

La première est l'idée selon laquelle, pour créer le monde, Dieu se retire ou se replie sur lui-même, pour laisser l'espace libre à quelque chose d'autre, c'est-à-dire l'univers, la création. Cela rappelle ce que nous avons déjà vu dans *La philosophie de la liberté*, à savoir l'idée que l'infini se fait fini pour faire place à la liberté de l'homme. Nous avons vu que la liberté divine choisit par exemple de ne pas être omnisciente ou toute-puissante, qu'elle se limite et limite sa propre puissance.

La deuxième concerne le concept d'Adam-Cadmon, concept qui postule l'unité spirituelle et essentielle de toute la création, qui rappelle l'argumentation de Secrétan pour prouver que la créature est essentiellement une, qu'elle était une avant la chute et qu'elle appelée à redevenir une, mais d'une unité dynamique, d'une unité qui comprend la multiplicité.

Jacob Böhme

Mais de tous les penseurs de la renaissance, celui qui intéresse le plus Secrétan est Jacob Böhme. Il semble être, pour Secrétan le mystique le plus important des XVI^{ème}-XVII^{ème} siècles. Nous retenons deux idées principales du système de Böhme.

1) « Dieu se produit lui-même éternellement par sa volonté : cette production fait son être. L'existence réelle de Dieu sort donc d'un principe qui est divin sans être Dieu. »² L'existence de

¹ *Ibid.*, p. 103.

² *Ibid.*, p. 108.

Dieu n'est donc pas logiquement nécessaire, mais est fondée par le fait que Dieu se veut éternellement d'une volonté absolue. Cela rappelle évidemment la distinction de Secrétan entre l'absolu et Dieu, l'absolu n'étant pas Dieu au sens strict, mais la volonté divine qui éternellement *veut* Dieu et le fait exister. L'existence de Dieu se fonde donc sur une volonté divine, volonté qui ne vient pas *de* Dieu mais d'un principe divin logiquement antérieur à lui.

2) « L'existence éternelle de Dieu se fonde sur le déploiement éternel et l'éternelle transformation de cette base, la création du monde, à son tour, peut résulter d'un nouveau déploiement du même principe, que Dieu possède en lui-même et dont il dispose à son gré. »¹ Tout comme cette base ténébreuse et obscure (le principe divin qui n'est pas Dieu lui-même) a voulu la lumière (le Fils) et s'est tournée vers elle, l'homme doit reproduire ce mouvement et se tourner lui aussi librement vers la lumière. Mais, étant formé à partir de ce fond, il possède en lui deux principes : un principe obscur, et un principe lumineux. Il doit donc choisir entre ces deux principes, s'affirmer en Dieu ou hors de lui : c'est ainsi qu'est comprise la liberté humaine. Dans notre chapitre sur la relation entre Secrétan et Schelling, nous analyserons l'usage de ce principe obscur dans la *Philosophie de la liberté*. En effet, ce que Secrétan a trouvé chez Schelling concernant ce principe, Schelling le doit, au moins partiellement, à l'influence de Böhme.

Descartes

Avec le cartésianisme, c'est toute la philosophie moderne qui commence, et tous les philosophes qui ont suivi Descartes lui sont redevables d'une façon ou d'une autre, puisqu'ils ont, à partir d'idées particulières dans le système cartésien, fondé leurs propres systèmes. C'est la philosophie de Descartes elle-même qui a permis, à partir de ses lacunes ou de ses ambiguïtés, que plusieurs systèmes différents puissent être tirés d'elle. Et cela s'applique même au système de Secrétan. « La philosophie de la liberté, quoiqu'elle se soit produite hors de l'influence immédiate du cartésianisme, n'est en réalité que le développement du côté du cartésianisme le plus négligé jusqu'ici. »² Voyons de quel côté il s'agit.

¹ *Ibid.*, p. 111.

² *Ibid.*, p. 117.

Dieu chez Descartes : Après avoir établi le point de départ de tout son système (le moi pensant et existant) et le critère de la vérité (concevoir les choses clairement et distinctement), Descartes s'élève au concept de Dieu. « Le problème est de passer de la première vérité connue à la première vérité en soi, c'est-à-dire de trouver Dieu par l'évidence, le moi pensant étant seul donné. »¹ C'est là que Secrétan va critiquer Descartes. Ce dernier, selon lui, part de la proposition selon laquelle nous avons tous en nous l'idée innée de l'être souverainement parfait. Cette idée nous conduit à affirmer l'existence de cet être, selon deux arguments : 1) L'argument ontologique, selon lequel l'existence est une perfection et donc l'être absolument parfait existe nécessairement, et 2) L'argument selon lequel, étant imparfait, je ne peux pas produire l'idée de perfection par moi-même. Cette idée a donc nécessairement pour origine l'être parfait, et donc celui-là existe.

Ce que Secrétan reproche à Descartes, c'est le fait que l'idée innée (ou nécessaire) que nous avons de l'être parfait n'est pas, telle qu'il la conçoit, celle du Dieu chrétien. En fait, Descartes n'a pas pu se débarrasser du bagage conceptuel qu'il avait reçu de la scolastique. Il n'a pas, pour l'idée de Dieu, tout reconstruit, comme il se l'était proposé dans son programme. « Il n'est pas exact de prétendre que d'entrée chacun trouve en soi l'idée d'un être parfait ; car, au début de la réflexion, nous ignorons ce qui est requis de l'être pour qu'il soit parfait. Ce que nous trouvons réellement en nous-même, [...] c'est l'être au fond de toute existence, l'inconditionnel, un être, quel qu'il soit d'ailleurs, qui existe par lui-même et qui n'a besoin d'aucun autre pour exister, c'est-à-dire la *substance* »². Nous ne pouvons donc pas commencer par le Dieu chrétien. Nous devons commencer par la notion la plus générale du principe de l'être, et, de là, construire le concept de Dieu au sens strict du terme. Nous remarquons que cette critique prépare en fait la démarche que Secrétan va suivre lui-même, et qui consiste à prouver que le principe de l'être, dont nous ne pouvons pas nier l'existence, est en effet et ne peut être que le Dieu chrétien, c'est-à-dire le Dieu libre. Nous rappelons que, dans l'argumentation de Secrétan, la première définition du principe de l'être était celle de substance. Descartes dépasse cette idée et postule *directement* l'existence de Dieu. Sur ce point, la métaphysique de Secrétan tente de *compléter* le cartésianisme, puisque le problème ne concerne pas le résultat, c'est-à-dire l'affirmation de l'existence du Dieu chrétien, mais la démarche. Dans le système de Secrétan, il n'est pas faux de dire que nous trouvons

¹ *Ibid.*, p. 119.

² *Ibid.*, p. 121.

tous en nous l'idée *innée* d'un principe premier inconditionnel. Toutefois, il faut prouver que ce principe est Dieu au sens strict, ce que Descartes ne fait pas.

Nous retrouvons donc en analysant le système de Descartes deux idées, celle de l'être parfait et celle de substance (que Secrétan définit comme une chose qui n'a besoin que d'elle-même pour exister), qui conduisent à deux définitions différentes de l'absolu, qu'il s'agit de réunir pour fonder la métaphysique. Il faut montrer qu'en parlant de l'être parfait ou de la substance, nous parlons du même être. Or Descartes a montré que l'être parfait est substance, puisque l'être parfait, infini, inconditionnel, ne possède son existence que de lui-même. Mais il n'a pas fait le travail inverse. « Il ne démontre pas que la substance soit Dieu, c'est-à-dire que l'être existant par lui-même possède nécessairement l'intelligence infinie, la bonté parfaite, la puissance créatrice, la liberté souveraine »¹, travail que Secrétan va lui-même essayer d'accomplir dans son système.

À partir de là, la philosophie progressive peut prendre deux chemins différents, puisque la philosophie régressive cartésienne nous conduit à deux concepts de l'absolu. La philosophie progressive qui prend comme point de départ l'idée de l'être parfait va être celle de Descartes, et celle qui commence par la substance va être celle de Spinoza. Nous voyons ainsi comment les germes du panthéisme et du déterminisme se trouvent *dans* le système même de Descartes, et Secrétan va aller encore plus loin en disant : « La seconde seule [la philosophie progressive du panthéisme] a pris une importance universelle en déterminant les mouvements ultérieurs de la philosophie, et cela, pour cette raison excellente et trop peu comprise, qu'elle seule était légitime. »² Il dit cela car, si nous suivons correctement le système de Descartes, il faut partir de l'idée innée de l'absolu que nous trouvons en nous-mêmes, et cette idée innée n'est en fait rien d'autre que celle de substance, et non celle du Dieu chrétien. Spinoza est donc le continuateur *légitime* du système de Descartes.

Secrétan ne dit donc pas que Descartes n'a pas compris l'infini. Au contraire, sa théorie de l'absolue liberté de Dieu prouve le contraire. Il a compris que la liberté de Dieu dépasse toutes les lois, logiques ou morales, et que tout se fonde en réalité sur elle. « La volonté créatrice produit incessamment, non seulement l'existence des choses, mais leur essence et leurs lois, tellement que les principes universels de la morale et de la logique elle-même tirent leur vérité de l'acte divin et

¹ *Ibid.*, p. 122.

² *Ibid.*, p. 123.

ne subsistent que par cet acte.»¹ Nous signalons ici l'influence de Descartes sur Secrétan concernant la supériorité de la liberté divine par rapport aux lois rationnelles et morales, et la création des possibles, de l'essence *et* de l'existence des choses.

Descartes s'est donc élevé à la plus haute conception de l'absolu, c'est-à-dire à Dieu en tant que liberté absolue. Son problème, c'est qu'il n'a pas fondé cette conception, laissant ainsi ouverte la possibilité de développer des philosophies progressives avec un point de départ différent, celui de la substance.

La liberté humaine : L'homme, chez qui la volonté est supérieure à l'intelligence, ne peut pas être déterminé par celle-là. En effet, toutes nos facultés, comparées à celles de Dieu, semblent bornées et finies, sauf la volonté, qui indique notre ressemblance avec Dieu. Secrétan affirmera lui-même la primauté de la volonté sur l'intelligence qui n'est rien d'autre, comme nous l'avons vu, que la réflexion de la volonté sur elle-même. C'est pourquoi le souverain bien ne consiste pas dans la connaissance parfaite (qui implique que le fond de notre être est l'intelligence), mais dans la vertu (qui indique au contraire que le fond de notre être est la volonté). « Le bien, au sens général, n'est autre que la perfection de l'être. Si l'être est intelligence, le bien consiste à savoir, comme le veut le rationalisme ; si le souverain bien se trouve dans la vertu, le fond de l'être est la volonté. »² L'influence sur la pensée morale de Secrétan est claire ici.

La science : Qu'en est-il de la science ? Comment fonder la science (ou la philosophie) si rien n'est nécessaire ? La réponse est celle que Secrétan va lui-même donner dans son système. Au fond, tout est contingent. « Les lois générales de l'univers, les vérités métaphysiques qui nous semblent nécessaires, se fondent sur la volonté de Dieu ; néanmoins c'est avec raison que nous les comprenons comme éternelles et immuables, parce que la volonté de Dieu est elle-même immuable et éternelle. »³ Dieu est immuable ; par conséquent, ses lois le sont aussi. Mais Dieu est immuable par sa volonté même, et non par nature. C'est sa volonté absolue qui produit des actes absolus. Potentiellement, les lois peuvent donc changer : elles ne sont universelles et nécessaires que pour autant qu'elles sont voulues. « Pour maintenir simultanément ces deux vérités (que Dieu est libre et qu'il est absolu), il faut dire que l'acte par lequel Dieu se manifeste à nous est, de fait,

¹ *Ibid.*, p. 124.

² *Ibid.*, p. 133.

³ *Ibid.*, p. 134.

un acte absolu, et par conséquent éternel, immuable. En d'autres termes, Dieu est absolu parce qu'il veut l'être, et la preuve qu'il veut l'être, c'est que nous ne saurions le comprendre autrement.»¹ C'est donc par sa volonté que Dieu décide d'être absolu et, par conséquent, immuable. Il n'est pas *obligé* de l'être. Si nous comprenons Dieu de cette manière, c'est qu'il a *voulu* être compris de cette manière, puisqu'il se manifeste à nous tel qu'il *veut* être. L'idée cartésienne de la véracité de Dieu, le fait qu'il ne nous *trompe* pas, n'est qu'une autre façon de comprendre ce qui peut être prouvé logiquement, c'est-à-dire l'immutabilité divine.

Secrétan va consacrer aussi une partie de son exposé à critiquer le dualisme absolu de Descartes entre l'âme et le corps. Nous n'entrerons toutefois pas dans ces détails. Ce que nous avons relevé suffit pour montrer ce que Secrétan a pris de Descartes et ce contre quoi il a fondé ses propres idées.

Pour compléter le système cartésien correctement, il suffit de suivre la route qu'il s'est lui-même proposée, mais qu'il n'a pas suivie. Il faut, avant tout, *prouver* que le principe de l'être est liberté absolue, et non seulement l'affirmer (on élimine ainsi toute possibilité d'identifier une fois pour toutes le principe de l'être avec la substance). Il faut ensuite expliquer en quoi consistent les actes de la liberté absolue (ce que, selon Secrétan, Descartes n'a pas fait²) et, de là, nous pourrons passer à la philosophie progressive véritable et comprendre la création, non seulement selon le point de vue de la physique comme l'a fait Descartes, mais en englobant aussi le monde de l'esprit, c'est-à-dire la religion et l'histoire.

La partie de *La philosophie de la liberté* sur Descartes a été analysée par François Pillon dans son ouvrage sur la philosophie de Secrétan. Nous retenons quelques points de cette analyse.

Pour Secrétan, dire que Dieu est *cause de soi* revient à dire qu'il est l'auteur de son essence comme de son existence. Or d'après Pillon, Descartes n'utilise pas ce concept en ce sens-là. Pour ce dernier, être cause de soi signifie n'avoir d'autre cause que sa propre essence, ce qui est entièrement différent de ce que dit Secrétan. D'ailleurs, cette conception cartésienne de Dieu est au fondement de la preuve ontologique, selon laquelle l'existence de Dieu est déduite de son essence parfaite : « l'argument ontologique est en contradiction avec le concept de Dieu cause

¹ *Ibid.*, p. 135.

² *Ibid.*, p. 137-138.

libre de soi-même »¹, précisément parce qu'il fait découler l'existence nécessairement de l'essence nécessaire et immuable de Dieu. Secrétan a bien vu cela, puisqu'il a compris que le passage de Descartes à Spinoza passe par l'idée de *substance*, c'est-à-dire précisément par le concept de *cause de soi* tel que Descartes l'a compris. À partir de là, il serait faux de dire, avec Secrétan, que l'immutabilité divine découle de la volonté divine. En effet, « pour Descartes, la constance de la volonté divine, principe des lois du mouvement, dépend de l'immuable et nécessaire perfection de la nature divine. »² Ce n'est donc pas la volonté qui fonde l'immutabilité, mais l'essence ; cela, nous le savons, s'oppose à la théorie secrétanienne de l'immutabilité divine, fondée sur la volonté absolue.

Toutefois, Pillon va confirmer ce que Secrétan dit à propos du pouvoir créateur de Dieu chez Descartes. Dieu est l'auteur de l'essence *et* de l'existence des choses. Sous le concept d'essence, il faut comprendre non seulement les idées des choses, mais aussi les lois logiques, physiques, mathématiques, etc. Toutes les essences sont créées par la volonté divine absolument libre, *sauf* l'essence divine elle-même, et là se trouve la différence entre Descartes et Secrétan. Mais d'après Pillon, Descartes ouvre déjà le chemin vers la théorie de Secrétan, puisque « dire que Dieu est le créateur des vérités arithmétiques, logiques, morales, métaphysiques, des principes synthétiques de la pensée et du principe de contradiction, ne revient-il pas à dire qu'il est le créateur de sa propre nature intellectuelle ? »³

Secrétan n'a donc pas tort en considérant Descartes comme l'un de ses maîtres, même si sa compréhension du système cartésien n'est pas parfaite. Au fond, selon Pillon, chez nos deux philosophes, « la volonté est [...] le centre et le fond de l'être divin. »⁴ Il reste que chez Descartes, comme l'a bien relevé Secrétan, nous trouvons deux conceptions différentes et contradictoires de Dieu : celle du Dieu libre, et celle du Dieu de la preuve ontologique.

¹ François Thomas Pillon, *La philosophie de Charles Secrétan*, p. 125.

² *Ibid.*, p. 126.

³ *Ibid.*, p. 133.

⁴ *Ibid.*, p. 135.

Spinoza

La substance, les attributs et les modes : « La véritable partie progressive du cartésianisme se trouve dans le système de Spinoza. En effet, Spinoza accepte tacitement tout ce que Descartes a démontré. Il tente l'explication des choses en partant des notions vraiment scientifiques du cartésianisme, des notions qui résultent d'un emploi sévère de sa méthode. »¹ C'est donc Spinoza, comme nous l'avons vu, qui complète le système de Descartes en tirant, à partir des prémisses posées par celui-là, les conséquences nécessaires. C'est à partir de l'idée de Dieu que nous trouvons immédiatement dans notre pensée, c'est-à-dire celle qui est encore la plus élémentaire, que Spinoza, en suivant Descartes, construit son système. Cette idée est celle de la *substance* qui est cause de soi, *causa sui*.

Il va s'agir pour Spinoza d'expliquer, une fois le premier principe posé, l'existence du monde et de la pluralité. Tout d'abord, il réserve le nom de substance uniquement au principe premier, et fait de la pensée et de l'étendue (qui pour Descartes étaient des substances créées) des attributs de l'unique substance. Ensuite, pour expliquer la pluralité, il parle de modes, des modifications de la substance considérées sous un des deux attributs connus. Secrétan considère que l'utilisation de ces deux concepts, l'attribut et le mode, n'est pas justifiée. Selon lui, Spinoza n'explique pas pourquoi la substance doit avoir une infinité d'attributs et précisément les attributs de la pensée et de l'étendue. L'existence des modes demeure elle aussi inexplicable, puisqu'on ne comprend pas pourquoi la substance doit avoir des modes. De plus, l'idée de mode est ambiguë, puisque, si l'âme est un mode, ses pensées aussi sont des modes (selon l'attribut de la pensée), et il semblerait donc qu'il faudrait établir une hiérarchie des modes ou au moins des modes d'espèces différentes.

En fait, l'impossibilité d'expliquer, chez Spinoza, la présence des attributs et des modes, a sa source dans ce qui manque essentiellement à ce système, c'est-à-dire le concept d'*action*. « Le spinozisme n'accorde aucune place à l'idée d'action. Ainsi que les modes, les attributs sont compris dans la substance. Ils y sont en vertu d'une nécessité logique. [...] Il y a cependant cette différence que la géométrie démontre la nécessité de son théorème, tandis que Spinoza se contente d'affirmer le sien. »² Si la substance pouvait agir librement, produire librement les attributs et les

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 143.

² *Ibid.*, p. 148.

modes, leur existence serait expliquée par cet acte. Mais puisqu'elle ne le fait pas, il faut dire que ceux-là découlent logiquement de l'idée de substance, et c'est ce qu'affirme Spinoza, sauf que, selon Secrétan, cette nécessité logique n'est pas démontrée, elle est uniquement affirmée.

La nécessité et la morale : Nous savons que, pour Secrétan, la vérité ne peut être séparée de la moralité. Une vérité immorale ne peut exister. Si les résultats de la philosophie progressive spinoziste contredisent ce que Secrétan appelle « nos convictions naturelles »¹ et les « vérités immédiatement certaines »², c'est que le principe dont nous sommes parti est faux, et donc que le travail de la philosophie régressive doit être repris. Et comme dans le spinozisme le déterminisme et la nécessité font de l'action et de la morale quelque chose d'insignifiant et de superflu, il faut rejeter le système de Spinoza et son principe premier, la substance. « Nous sommes obligés de reconnaître l'immoralité de sa philosophie. Eh bien, qu'est-ce qu'une philosophie immorale ? – C'est une philosophie qui, à sa manière, va contre les faits. [...] D'ailleurs une doctrine qui supprime l'imputabilité morale ne peut que nuire au genre humain par ses conséquences ; or il est absurde de penser que la vérité soit jamais nuisible »³.

Et pourtant, le principe de Spinoza ne doit pas être repoussé, mais plutôt dépassé. Spinoza a défini *très exactement* ce qu'est la substance, mais, pour comprendre le principe premier, il faut aller plus loin que cette définition, *par laquelle il faut néanmoins passer*. En effet, l'idée de Dieu au sens strict du terme n'est que le résultat de la conceptualisation du principe premier. Pour arriver à l'idée de Dieu, il faut préalablement passer par le développement de la philosophie régressive qui consiste à définir ce principe de plus en plus concrètement, pour arriver enfin au Dieu chrétien. Or la première définition du principe premier ne peut être que l'idée la plus nue et vide, mais aussi la plus primitive, que nous trouvons immédiatement en nous, celle de la substance, c'est-à-dire de l'être qui est cause de soi. Arrêtons-nous un moment, avec Secrétan, sur la notion de *causa sui*.

La substance comme cause de soi : Le problème consiste en ce que la substance, chez Spinoza, n'est point comprise comme « ce qui est au fond, ce qui est dessous, ce qui produit, *producit*. Proprement, dans le système de Spinoza, il n'y a point de cause, et, partant, point de véritable substance ; il n'y a que l'être déployé, manifesté, l'être considéré comme *objet*. »⁴ La substance,

¹ *Ibid.*, p. 144.

² *Ibid.*, p. 149.

³ *Ibid.*, p. 149-150.

⁴ *Ibid.*, p. 154.

qui est censée être *sujet*, c'est-à-dire ce qui est *en-dessous*, ce qui est fondement, est entièrement déployée chez Spinoza. Elle se perd elle-même dans l'existence objective au lieu de constituer le *fond* de cette existence manifestée. « L'être nécessaire est celui qui subsisterait encore dans l'anéantissement de toute existence. »¹ La substance, en tant que *puissance* de l'existence (terme dont l'utilisation ici est évidemment schellingienne), se perd en entier, chez Spinoza, dans l'existence (ou dans l'acte), donc se perd en tant que puissance ou substance. La puissance n'est pas ce qui est absolument dépourvu d'être, elle est au contraire « l'être replié, caché, contracté, l'être au minimum [...]. Cependant Spinoza ne s'y arrête pas, il ne saisit pas l'être dans sa source, dans son antécédent, dans la puissance ; il affirme immédiatement l'existence, qui n'est et ne peut être que le second terme dans la série de nos conceptions métaphysiques. »² Si la substance n'a pas en elle de puissance, si elle n'est que l'existence pure, elle ne peut être proprement *cause de soi*, puisque le concept de cause de soi implique une certaine dualité dans le principe premier. De même, la différence spinoziste entre *natura naturans* et *natura naturata* ne serait suffisante pour expliquer la *causa sui* sauf si on établit « entre l'essence et l'existence, entre la *natura naturans* et la *natura naturata*, une différence réelle, objective, et non pas une différence de point de vue seulement. La différence serait réelle si la substance produisait véritablement ces modes »³. Mais puisque les modes découlent logiquement de la substance, celle-là n'est pas réellement cause, puisqu'en elle il n'y a pas de puissance. Si la substance n'est pas cause réellement, alors la différence elle aussi n'est pas réelle.

Selon Secrétan, l'absolu, en tant que substance, doit être compris comme source et fond de l'être, comme puissance de l'existence, et non comme existant lui-même. Ce qui est existant, ce n'est pas l'absolu, mais Dieu proprement dit, c'est-à-dire l'absolu, manifesté, existant (au sens étymologique). Faute de distinguer entre l'existence et le fond de l'existence, Spinoza a complètement objectifié la substance, il l'a complètement perdue dans l'existence, au lieu de la maintenir comme fond de l'être. Cela précisément parce que le système de Spinoza manque d'action, et que tout découle logiquement de la substance, qui ne peut donc à aucun moment être puissance ou réellement cause.

¹ *Ibid.*, p. 154.

² *Ibid.*, p. 155-156.

³ *Ibid.*, p. 157.

Le concept de cause comme quelque chose de véritablement actif, nous allons le retrouver chez Leibniz.

Leibniz

Pour cette partie sur Leibniz, nous utiliserons non seulement le texte de *La philosophie de la liberté*, mais aussi l'ouvrage publié par Secrétan en 1840, intitulé *La philosophie de Leibniz*. Ce petit ouvrage est tiré d'un cours sur l'histoire de la philosophie, plus précisément de la métaphysique. Secrétan y expose les grandes idées de Leibniz, en esquissant, à la fin, une première exposition de sa propre philosophie de la liberté. Nous n'analyserons pas la totalité de cet ouvrage ; nous nous pencherons plutôt sur ce qui nous importe ici, c'est-à-dire sur les idées de Dieu, de la création et de la liberté chez Leibniz tel qu'il est compris par Secrétan. Nous diviserons cette partie en deux : la première concerne le système de *La monadologie*, la deuxième celui de la *Théodicée*.

Monadologie

La substance comme acte : Le passage de Spinoza à Leibniz signifie pour Secrétan le passage vers une définition de la substance qui insiste sur l'action, concept qui n'existe pas dans le spinozisme. Selon Secrétan, Leibniz définit la substance comme « 'ce qui est capable d'agir.' »¹ La définition cartésienne de la substance, selon laquelle la substance est l'être qui n'a besoin d'aucun autre être pour exister, conduit logiquement à celle de Spinoza, qui la définit comme cause de soi. Et de même, celle de Spinoza conduit à celle de Leibniz, car la substance qui est cause de soi, comprise correctement, est nécessairement activité ; elle ne peut être cause de soi que par un acte. « La causalité, l'activité, la subjectivité sont une seule et même notion aperçue sous des aspects divers. L'être qui est cause de lui-même est donc primitivement sujet ; par l'acte constitutif de son être il se réalise et devient objet. »² Nous n'entrerons pas dans les détails de l'exposé, nous passons directement à ce qui peut être mis en rapport avec la philosophie de Secrétan.

¹ *Ibid.*, p. 160.

² *Ibid.*, p. 161.

Ainsi, selon Secrétan, la monade centrale ou Dieu n'existe pas en tant que telle (ce qui veut dire qu'elle n'a pas une existence manifeste, extérieure, objective), mais est le sujet ou la base de toute existence ; elle est la substance. Ce sont uniquement les monades qui existent et qui forment le monde. « La série des possibles, c'est le Dieu virtuel ; l'harmonie des choses, c'est le Dieu idéal. Éternellement virtuel, éternellement idéal, Dieu n'est jamais réel, mais toujours impliqué dans le mouvement de réalisation qui va du virtuel à l'idéal et qui se traduit dans les monades. »¹

La monade centrale et la nécessité : La monade centrale remplit donc parfaitement la définition leibnizienne de la substance comme action et comme sujet de l'être qui se réalise tout en demeurant puissance. : « La substance se produit et s'affirme, mais néanmoins elle reste substance, c'est-à-dire qu'elle se réfléchit en s'affirmant ; et cette réflexion sur elle-même, poursuivie absolument comme il le faut, puisqu'elle forme l'essence de l'être, conduit à la vivante poussière des monades, à l'infinie pluralité. [...] Si la substance est essentiellement active, et si cette action consiste dans un retour de la puissance sur elle-même, elle ne peut *exister* que dans la forme d'une pluralité infinie d'intelligences distinctes et finies, qui forment par conséquent l'universelle réalité. »² À partir de là, ayant identifié l'activité de la monade centrale avec la réflexion et donc l'intelligence, et ayant établi que tout le système des monades découle logiquement *de la définition même* de la substance, Secrétan va dire la chose suivante : « Nous tomberions dans des répétitions inutiles en démontrant ici que tout système de métaphysique ou de psychologie pour lequel l'intelligence est l'élément essentiel de l'être, doit aboutir à proclamer la nécessité universelle. »³ Ainsi, même avec une définition différente de la substance, nous tombons de nouveau avec Leibniz, comme chez Spinoza, dans la nécessité absolue. Le Dieu de Leibniz (ou la monade centrale) ne fait rien d'autre que produire, une fois pour toutes, le système de monades et l'harmonie, pour qu'ensuite tout se développe de manière nécessaire.

Or si toutes les monades sont liées entre elles d'une manière nécessaire, l'harmonie découle nécessairement des rapports entre les monades. L'harmonie n'a pas besoin d'être établie ou préétablie, elle est donnée immédiatement avec le système des monades. Pour Secrétan, cela veut

¹ *Ibid.*, p. 174.

² *Ibid.*, p. 168.

³ *Ibid.*, p. 169.

dire que Dieu devient superflu, vu que sa seule fonction (celle de produire l'harmonie) est inutile, puisque l'harmonie est donnée de fait.

La création d'après le système de la monadologie : « La création n'est pas le produit d'un vouloir positif, mais elle résulte de la nature même de Dieu ; c'est une véritable émanation, et les images physiques dont Leibniz revêt sa pensée, *emanatio, fulguratio continua*, la dessinent parfaitement. »¹ En effet, puisque Dieu est la monade centrale, et que les monades sont renfermées en elles-mêmes, n'ont aucun accès à l'extérieur, il en va de même de la monade centrale. « L'activité de la monade centrale sera donc également intérieure, idéale, nécessaire. »² Dieu ne peut pas ne pas créer, son activité découle de sa nature, de son essence : la création n'est donc pas le résultat d'un acte libre, mais d'une activité intérieure et nécessaire. Les monades ne sont que les pensées et les perceptions de la monade centrale *qui ne peut pas* ne pas percevoir.

Théodicée

Pour échapper à l'idéalisme de la monadologie, il faut nécessairement avouer que l'activité de Dieu est réelle. « Leibniz y consentirait, [...] mais alors nous abandonnons les raisonnements qui devaient prouver l'immanence absolue de la monade, l'harmonie préétablie n'est plus nécessaire. Nous commençons un système nouveau »³.

La création d'après le système de la Théodicée : Toutefois, il s'agit de savoir si les conséquences ultimes de la *Théodicée* sont différentes de celles de la monadologie. Dans ce système, le mal devient positif, et le monde devient le résultat de la volonté divine : Dieu pouvait donc ne pas créer. « Mais ce changement n'a pas toutes les conséquences auxquelles on aurait droit de s'attendre. La tâche de la *Théodicée* semblait être de prouver que le monde est une œuvre sage, ce qui suppose qu'il est une œuvre libre ; le but véritablement poursuivi est de prouver que le monde est nécessaire. Entre ces deux questions, justifier la présence du mal dans le monde et montrer la nécessité du monde et du mal, Leibniz ne pouvait point trouver de différence. Cela tient à l'universalité d'application qu'il donne au principe abstrait de la raison suffisante. [...] Rien

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de Leibniz*, Lausanne, Ducloux, 1840, p. 87.

² *Ibid.*, p. 86-87.

³ *Ibid.*, p. 88.

n'existe sans raison, et sans une raison telle, remarquez-le bien, qu'elle permette de déterminer l'objet ou l'événement a priori. »¹ Si la création a une raison suffisante, Dieu ne peut pas ne pas créer, ce qui veut dire qu'il a depuis toujours créé, et par conséquent le monde est éternel. Il y a donc bien un acte divin, mais un acte nécessaire et éternel. « Ainsi Leibniz n'a pas deux systèmes, quoique son système se présente avec deux couleurs. La théorie métaphysique à laquelle conduit la monade se retrouve dans la *Theodicée* indépendamment des monades, par la seule force du principe de la raison suffisante appliqué d'une manière absolue. »²

Spinoza et Leibniz affirment donc tous deux la nécessité universelle. Mais il y a quand même un progrès. La nécessité de Spinoza est ce que Secrétan appelle « la pure nécessité de contradiction »³, alors que celle de Leibniz est « la nécessité de la cause finale, la nécessité intelligente, la nécessité de la perfection »⁴. En effet, chez Spinoza, tous les possibles se réalisent, alors que chez Leibniz, Dieu *choisit* le *meilleur* des mondes possibles, et donc son acte est tendu vers un but, vers le bien. Avec Leibniz apparaît l'idée de but associée à celle de substance. « La nécessité de Leibniz est possédée du besoin de liberté. L'idée d'un but suprême conduit irrésistiblement l'esprit à celle d'une intelligence qui conçoit ce but et qui le poursuit »⁵. Aucun de ces deux systèmes n'est satisfaisant pour Secrétan qui, lui, par opposition à toute forme de déterminisme, va affirmer que Dieu *crée* les possibles et les réalise.

Kant

Après quelques pages sur Locke et Hume que nous n'examinerons pas (nous avons jugé que l'exposition de leurs systèmes ne touche pas aux questions que nous examinons dans l'histoire de la philosophie de Secrétan), Secrétan passe à Kant. Le passage historique et logique de Hume à Kant est bien connu, et Secrétan ne dit rien de nouveau là-dessus. Nous passons donc immédiatement à l'analyse du système kantien.

¹ *Ibid.*, p. 90-91.

² *Ibid.*, p. 92.

³ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté*, L'idée, p. 175.

⁴ *Ibid.*, p. 175.

⁵ *Ibid.*, p. 176.

Secrétan va lui consacrer deux leçons et quelques pages de plus. La première leçon concerne la *Critique de la raison pure*, et la deuxième la *Critique de la raison pratique* et la *Critique de la faculté de juger*. Dans la première de ces leçons, il va exposer brièvement le contenu de la première critique, en analysant et critiquant quelques points importants de l'ouvrage principal de Kant. Nous n'entrerons pas dans les détails de cette analyse, elle ne fait pas partie de notre propos.

Critique de la raison pure

En opposant les deux systèmes de Spinoza et de Leibniz, Secrétan considère que le premier, dans lequel la substance est considérée comme objet, nous conduit au matérialisme, et le deuxième, dans lequel la substance est considérée comme sujet, permet de fonder le spiritualisme. L'idéalisme n'est en effet qu'une variante du spiritualisme. Kant se tient évidemment du côté de Leibniz, puisque pour lui aussi le point de départ est le sujet. Mais son système se trouve entre deux pôles : d'un côté, l'idéalisme pur, et de l'autre, le véritable spiritualisme.

Secrétan affirme que « l'idéalisme pur est la conséquence rigoureuse de son [celui de Kant] point de vue. »¹ Toutefois l'idéalisme de Kant est incomplet, car il postule l'existence de ce qu'il appelle *la chose en soi*, fondement extérieur à la connaissance, et dont le contenu se présente au sujet qui l'informe selon les lois a priori de la sensibilité et les catégories de l'entendement. Pour passer de cet « idéalisme subjectif mitigé »² à l'idéalisme pur, il suffit alors de nier l'existence de la chose en soi, et de ramener ainsi absolument tout au sujet connaissant. L'élimination de la chose en soi assure qu'absolument rien ne vient de l'extérieur, et donc que toute connaissance est subjective, ce qui conduit naturellement à l'idéalisme pur. Mais qu'est-ce qui empêche de supprimer la chose en soi ? « Évidemment c'est l'impossibilité d'expliquer par les lois *a priori* de la raison l'élément accidentel et variable des choses, des phénomènes. »³ Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'extérieur qui puisse constituer le fondement des impressions que nous recevons et que nous informons. Mais cette réponse, selon Secrétan, renferme une contradiction : en raisonnant ainsi, nous appliquons en fait la loi de la causalité d'une manière transcendante, c'est-

¹ *Ibid.*, p. 199.

² *Ibid.*, p. 200.

³ *Ibid.*, p. 200.

à-dire en dehors de sa sphère d'application légitime, car la loi de la causalité ne devrait s'appliquer que dans le domaine de l'expérience ; l'appliquer ainsi à la chose en soi, fondement de l'expérience, c'est dépasser les limites de son application. La chose en soi est en dehors de l'expérience puisqu'elle la fonde, donc les lois de l'expérience, de même que les formes *a priori* de la sensibilité et les catégories, ne peuvent pas s'appliquer à elle¹. Conclusion : « la chose en soi est donc une invention de notre esprit pour expliquer les phénomènes, invention nécessaire si l'on veut, mais invention illégitime, puisqu'elle consiste dans un emploi transcendant des catégories. La chose en soi est subjective, et la seule réalité qui subsiste est le sujet ou le moi. Le moi demeure l'objet unique de la connaissance ; dès lors aussi, jusqu'à ce que l'évolution de l'idéalisme soit accomplie, le moi devra-t-il être considéré comme l'essence et le principe de tout. »² Ainsi, puisque l'idéalisme ne peut être évité qu'en attribuant à la chose en soi une existence réelle, et que cela est impossible parce qu'alors nous serons en train d'utiliser les lois de l'entendement d'une façon illégitime, nous sommes obligés de considérer la chose en soi comme une invention fautive, et d'affirmer que le sujet est la seule réalité : nous sommes dans l'idéalisme pur.

Mais, selon Secrétan, Kant ne veut pas tomber dans l'idéalisme, il veut être spiritualiste. Même si la conséquence logique de son système est l'idéalisme, et même si ce système va servir de fondement aux philosophies idéalistes qui vont le suivre, il le refuse.

Qu'est-ce que Secrétan entend par spiritualisme, et que veut Kant selon lui ? « Il veut comprendre l'être réel comme esprit dans la signification totale du mot esprit, c'est-à-dire qu'outre l'élément intellectuel, outre l'activité de représentation, il veut encore trouver dans la substance l'élément de l'activité proprement dite, l'élément moral. »³ Le véritable spiritualisme consiste dans le fait de comprendre pleinement la signification de ce qu'est l'esprit, c'est-à-dire non seulement l'être qui sait et qui se représente, mais aussi l'être qui agit, et qui agit *moralement*. L'esprit est nécessairement un être moral.

Que suppose premièrement et essentiellement la moralité ? La liberté du sujet évidemment. Mais comment trouver une place pour cette liberté dans le système kantien ? Si tout est soumis à la forme *a priori* de la sensibilité qu'est le temps et à la loi de la causalité, nous sommes dans la

¹ Nous retrouvons cette critique dans *La philosophie de la révélation* de Schelling. (Donner une référence svp.)

² *Ibid.*, p. 201.

³ *Ibid.*, p. 202.

nécessité absolue et universelle, donc la liberté est inconcevable. « Si nous parvenions à dégager le rapport de causalité des idées de succession et de temps qui s’y associent, nous arriverions peut-être à comprendre la liberté. Ainsi nous comprendrions que la cause immuable, intemporelle de tous nos actes, quel que soit l’ordre dans lequel ils se succèdent, est notre caractère moral, et que ce caractère moral est ce qu’il est par le fait de notre volonté, par notre libre détermination, [...] une détermination toujours identique, une, éternelle, c’est-à-dire indépendante du temps. Mais cette causalité intemporelle ne serait plus la causalité que nous connaissons. »¹ Ainsi, nous ne pouvons pas comprendre notre liberté, précisément parce que nous n’arrivons pas à saisir ce que serait une causalité intemporelle, une causalité qui ne supposerait pas l’idée de succession. Toutefois, et c’est là un point essentiel que nous avons déjà analysé dans notre premier chapitre, « que nous la comprenions ou non, nous ne saurions en douter, et il n’est pas permis non plus d’en douter ; douter de la liberté serait douter du devoir, or il n’est pas permis de douter du devoir. »² Nous devons croire au devoir, et donc à la liberté, à cause de notre conscience de l’obligation morale ; il n’est pas permis de douter que nous sommes libres et que nous avons des obligations morales. « La loi morale a sa sanction en elle-même »³. À partir de là, nous arrivons à affirmer notre liberté, mais aussi l’existence d’un ordre moral en général, de l’immortalité de l’âme et d’un Dieu moral. C’est donc la moralité qui fonde, chez Kant, la métaphysique, ou qui permet de conclure à l’existence d’un monde supérieur au monde des phénomènes. Nous pouvons alors passer avec Secrétan à l’analyse de la *Critique de la raison pratique*.

Critique de la raison pratique

Ce qui, pour Secrétan, résume la philosophie morale de Kant, c’est l’affirmation qui dit que pour qu’une action soit véritablement morale, elle doit découler d’un principe qui puisse être érigé en maxime universelle. Cela représente pour lui le fondement de la *Critique de la raison pratique*.

La liberté ne peut pas être prouvée scientifiquement. Nous sommes conduits à l’affirmer à cause de l’idée de devoir que nous n’avons pas le droit de nier. Mais cela ne constitue pas une

¹ *Ibid.*, p. 206.

² *Ibid.*, p. 206.

³ *Ibid.*, p. 207.

preuve au sens strict du terme. « Il en est de même de toutes les vérités qui appartiennent à cette sphère lumineuse et voilée, particulièrement de l'existence de Dieu. »¹ L'existence de Dieu, elle aussi, ne peut donc pas être prouvée. Nous sommes amenés à affirmer l'existence de Dieu parce que nous devons croire à l'ordre moral, et seul un être comme Dieu peut être le garant de cet ordre. Nous devons donc croire en Dieu pour ne pas renoncer à l'espérance, qui nous pousse à agir en accord avec la morale. Ainsi, selon Secrétan, le système de Kant représente l'« expression profonde du déchirement de la conscience humaine ! le kantisme est formé de deux parties : une science qui n'est pas vraie, une vérité qui n'est pas sue. »² Mais, toujours selon Secrétan, le but de la *Critique de la raison pure* était en fait de fonder la *Critique de la raison pratique* : la primauté revient toujours à la conscience morale, qu'il est interdit de nier. « Kant ne peut chercher le caractère essentiel de l'être ni dans la perception ni dans la pensée, parce qu'il a reconnu l'importance fondamentale de la volonté. Il ne peut pas non plus considérer le monde comme un pur phénomène sans cause substantielle hors de nous, quoique sa théorie de la connaissance l'y conduisit, parce qu'il est profondément convaincu de la réalité de nos actions. »³ Voici les idées principales que Secrétan retient de la *Critique de la raison pratique*.

Critique du jugement

Après une explication des idées connues de Kant sur le beau et le sublime, Secrétan va analyser l'idée du but qui est, nous le savons, essentielle à cette *Critique*. Secrétan expose cette idée de la façon suivante : l'organisation que nous observons dans le monde ne peut être expliquée à partir de forces mécaniques. Elle ne peut être comprise qu'à partir de l'idée de but. Chaque être organisé est son propre but, mais contribue en même temps à la réalisation d'un but supérieur, relatif à la vie en général. La vie et les vivants sont donc tour à tour causes et effets, ils se soutiennent mutuellement. En effet, tout dans la nature tient des rapports de but et de moyen avec autre chose. Secrétan prend comme exemple les individus et leurs rapports avec l'espèce, et le rapport des espèces entre elles. Le but ultime ne peut donc résider en aucune chose qui est à la fois but et moyen, elle doit résider « dans un être supérieur à la nature entière, dans un être dont il ne

¹ *Ibid.*, p. 211.

² *Ibid.*, p. 212.

³ *Ibid.*, p. 216.

soit pas permis de chercher le but hors de lui-même, parce que, possédant une valeur absolue, il est nécessairement son propre but. Eh ! bien, à l'exception de la moralité, nous ne connaissons rien qui possède une valeur absolue ; nul être ne saurait être son propre but dans le sens absolu, sinon l'être moral ; par conséquent il faut chercher la dernière fin de la nature dans le seul être moral que l'expérience nous montre soutenant quelques rapports avec la nature. »¹

Mais l'idée de but implique, selon Secrétan, celle d'intelligence. Il faut donc postuler l'existence d'une intelligence supérieure. Cela ne peut toutefois pas être considéré comme une preuve solide de l'existence de Dieu, car du monde fini, on ne peut conclure à l'existence d'un être infini, mais seulement d'un être supérieur (nous avons déjà rencontré ce raisonnement en examinant la critique que Secrétan adresse à la preuve téléologique de l'existence de Dieu). La seule preuve de l'existence de Dieu est la preuve morale, même si cette preuve elle-même n'est pas réellement une preuve : Dieu demeure toujours un objet de foi. En effet, la certitude morale n'a en fait pas besoin de l'idée de Dieu, précisément parce que c'est une certitude. Dieu n'ajoute donc rien à la certitude morale, il semble juste découler logiquement de cette certitude, dans le sens où Dieu semble être le seul être capable de justifier l'existence d'un ordre moral. Mais, s'il nous est impossible de concevoir comment un ordre moral pourrait exister sans un Dieu personnel, nous ne pouvons pas conclure de là à l'existence certaine d'un Dieu personnel. « En un mot, nous ignorons si la morale ne peut pas être la fin de toutes choses sans que le commencement des choses soit un être moral. »²

Rapport entre les trois Critiques

La troisième *Critique* représente, selon Secrétan, la réconciliation entre les deux premières qui représentent deux directions de l'esprit humain, celle de la raison pure et celle de la raison pratique. C'est par la connaissance et l'intelligence que nous trouvons dans la nature et dans le monde l'idée de but, et cette idée est essentielle à la moralité. De plus, sans l'idée d'ordre moral, nous ne pouvons pas assigner à la nature une finalité, car, comme nous l'avons déjà dit, c'est

¹ *Ibid.*, p. 225-226.

² *Ibid.*, p. 228.

uniquement dans un être moral que cette fin peut être comprise : « Le bien moral possédant seul une valeur absolue et pleinement évidente, peut seul être conçu comme but universel »¹.

Mais entre la première et la deuxième *Critique*, Kant refuse, d'après Secrétan, à se prononcer. La première nous conduit à la nécessité et au fatalisme, la deuxième à la liberté et au devoir. Toutefois, « en cas de conflit, la supériorité appartiendrait à la raison pratique, attendu que la fin suprême de la vie et de la pensée se trouve dans l'excellence pratique, dans la vertu. »² C'est pour cela que pour Secrétan, l'athée et le croyant peuvent et doivent tous les deux accepter et accomplir le devoir.

De son analyse de Kant, notre philosophe va tirer principalement deux idées : la certitude de la conscience morale (et l'interdiction de lui désobéir), et l'obligation pour les penseurs qui viennent après lui de fonder une métaphysique ou un système en accord avec la moralité. Kant a montré une fois pour toutes qu'un système dans lequel l'obligation morale n'a pas de place est nécessairement en dehors de la vérité. La primauté de la morale oblige tout philosophe qui cherche la vérité à vouloir accorder cette vérité avec la moralité. Et c'est exactement cela que Secrétan fait dans sa *Philosophie de la liberté*. Il dit lui-même que toute sa métaphysique n'a pour but que de fonder la moralité. Il ne faut donc pas, comme l'a fait Kant, renoncer à la métaphysique, mais plutôt lui donner un nouveau rôle, celui de fonder notre obligation. Le but de l'homme n'est pas la connaissance, c'est l'action. La connaissance fonde l'action, et la science qui ne permettrait pas de donner un fondement moral à l'action n'en est pas une.

Deux directions différentes vont suivre Kant. La première va essayer d'accorder la première et la troisième *Critiques*, en voulant élaborer ce que Secrétan appelle une « nécessité intelligente »³, donc une finalité immanente aux choses et au monde, qui ne nécessite pas l'existence d'un Dieu transcendant garant de la finalité et de l'ordre moral. La deuxième, celle de Secrétan lui-même, va « féconder la meilleure moitié du kantisme, en construisant cette philosophie dont Kant a donné le principe et le critère dans la *Critique de la raison pratique*. »⁴

¹ *Ibid.*, p. 230-231.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, 1^{ère} édition, Paris, Hachette ; Lausanne, Bridel, 1849, p. 205.

³ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 235.

⁴ *Ibid.*, p. 235.

Fichte

Selon Secrétan, Fichte a pour prédécesseur non seulement Kant, mais aussi Leibniz, et, à travers ce dernier, il est lié à Spinoza. Spinoza, comme nous l'avons vu, a fait de l'être indéterminé (la substance) le principe de son système. Mais la substance de Spinoza est quelque chose d'immobile, elle ne contient en elle aucune puissance, elle se propage et s'extériorise entièrement dans l'existence. Avec Leibniz, la substance devient subjective et active. Fichte va pousser cette subjectivité jusqu'au bout. « Fichte est la vérité de Leibniz. Fichte réalise dans sa philosophie l'idée de la subjectivité de l'être, qui commence à percer chez Leibniz. La substance de Spinoza est l'objet pur, l'être qui n'est qu'être, la substance de Fichte est le sujet pur, la pure activité »¹. Ainsi, en ayant adopté et développé l'idée leibnizienne de la substance comme activité, Fichte devient l'antipode de Spinoza. L'activité de la substance chez Leibniz était en fait toujours déterminée nécessairement, et, sur ce point, Leibniz se trouvait du côté de Spinoza, dans le sens où les deux systèmes sont des systèmes de nécessité. Avec Fichte, l'activité devient véritablement libre, et ainsi la porte est ouverte à la morale.

Fichte, qui se considérait comme disciple et continuateur de Kant, a puisé chez lui l'idée de la primauté de la morale et de l'action. « Aussi Fichte ne se contente pas de l'activité intellectuelle ou de la perception pour la définition de sa substance. Celle-là n'est plus, comme la monade de Leibniz, un embryon de *moi*, mais un *moi* véritable, elle n'est plus seulement intelligente, elle est active, au sens propre du mot, elle se manifeste au dehors par l'action. »² De là va naturellement découler la pluralité des *moi* (nécessaire pour l'activité morale) et la réalité du monde objectif dans lequel va s'exercer cette activité qui, sans le monde objectif, serait en fait vide. « La théorie de la connaissance détruit toute objectivité dans la pensée de Fichte, la théorie de l'activité morale reconstruit le monde objectif [...]. Ainsi le principe posé par Kant est poussé à ses dernières conséquences. »³

Selon Secrétan, Fichte conduit la pensée vers le but que lui-même veut atteindre, c'est-à-dire concevoir la substance comme pure activité libre. Toutefois, en identifiant cette substance au *moi*, il s'écarte de nouveau de ce but. Tout ce qui existe, ce sont des *moi* avec leurs représentations

¹ *Ibid.*, p. 239.

² *Ibid.*, p. 241.

³ *Ibid.*, p. 241.

et leurs activités, dont le but est d'arriver à un ordre moral. Dieu n'est, dans le système de Fichte, que cet ordre moral. Il n'y a donc pas d'unité ontologique, fondement de toute réalité. L'existence de Dieu n'est pas substantielle, seuls les *moi* sont des substances. Secrétan va donc considérer que le système de Fichte est un système athée. « Le Dieu de Fichte est l'ordre moral abstrait ; sans substance et sans personnalité »¹, ordre moral qui n'est rien d'autre que l'harmonie de Leibniz dépouillée de son abstraction métaphysique et réduite à l'activité morale des *moi*. Le Dieu de Fichte n'est donc pas celui que veut Secrétan. Mais son mérite est d'avoir montré que la liberté et la morale sont l'essence de l'être.²

Toutefois, chez lui, la morale devient une science indépendante, ce que Secrétan ne peut accepter. Nous l'avons déjà vu dans notre premier chapitre : le but du système de Secrétan est, en effet, de fonder la morale. Toutefois, celle-là ne peut être fondée indépendamment d'une métaphysique, d'une conception d'un Dieu personnel et libre. Le système de Fichte étant athée, selon Secrétan, la morale ne peut être qu'une science indépendante chez lui. « Il n'est pas moins vrai que si le principe de l'ordre moral comme de tout ordre est un Dieu, la morale nous lie à Dieu, et qu'ainsi l'indépendance de la morale implique l'athéisme à sa base. »³ Donc, pour Secrétan, on ne peut faire de la morale une science indépendante sans que cela implique l'athéisme. Il est vrai que l'obligation morale se trouve en chacun de nous. Et nous pouvons bien ne pas croire en Dieu et avoir toujours le sentiment de cette obligation. En revanche, « il est également certain, les sérieux efforts tentés par Fichte en donnent la preuve, qu'au point de vue de l'athéisme, l'obligation morale ne s'explique pas. »⁴ Ce qui fait qu'au final, si l'athéisme ne peut fonder la morale, il est nécessairement immoral. Tant qu'on ne peut pas fonder la morale sur un principe absolu, elle demeure infondée. « Du moment où il n'y a plus de vérités absolues (le présupposé du raisonnement de Secrétan est qu'en effet, dans un système athée, il ne peut y avoir de vérités absolues), il n'y a plus de *morale*, mais des *mœurs* »⁵, ce qui veut dire que la morale devient *relative*. Cela signifie que la conception de la science de la morale comme science indépendante implique le fait que la morale ne peut être fondée. Elle est donc, au final, théoriquement détruite.

¹ *Ibid.*, p. 242.

² *Ibid.*, p. 243.

³ *Ibid.*, p. 243 note 1.

⁴ *Ibid.*, p. 243-244 note 1.

⁵ *Ibid.*, p. 244 note 1.

Dans son ouvrage *La philosophie de Victor Cousin* (1868), Secrétan va de nouveau critiquer la conception de la morale chez Fichte. En analysant le système du philosophe allemand, il montre comment ce dernier explique l'existence du non-moi, en donnant l'image suivante : « L'explication finale est que ce principe d'activité infinie, le *moi pur*, se crée à lui-même des barrières pour les abattre, comme en un rêve où nous escaladerions des montagnes, où nous franchirions des rivières, où nous combattrions des géants. »¹ Le moi crée ou pose donc des obstacles (le non-moi) pour les surmonter. « Pour Fichte, comme pour tous les idéalistes, le monde est un rêve suivi ; mais la cause de ce rêve, Fichte la trouve dans le caractère moral de l'activité qui nous constitue »². Le rêve est donc certes un rêve, mais sa valeur, sa raison d'être, est sauvée par la moralité, par l'obligation morale³. Il reste que, chez lui, l'ordre moral n'a rien de substantiel et demeure absolument infondé. D'ailleurs, Secrétan n'est pas convaincu par le rôle que la morale joue dans ce système, ni de la façon par laquelle Fichte déduit ce rôle.

Nous signalons que Secrétan donne un argument similaire à celui de Fichte contre le scepticisme. Il dit : « ce qui rend l'idéalisme impossible, c'est la nécessité d'agir inhérente à notre nature. Du moment où nous devons agir, nous croyons à notre raison, nous croyons aussi à nos sens, à la réalité des rapports au milieu desquels nous nous trouvons, la réalité du monde. »⁴ La différence est que pour Secrétan, ce n'est pas que la morale nous permet d'agir tout en sachant que nous sommes dans un rêve (c'est ainsi qu'il comprend Fichte), mais elle nous permet d'affirmer que nous ne *sommes pas* dans un rêve, que le monde extérieur existe. C'est à cause de l'obligation morale que nous nions l'idéalisme et le scepticisme, que nous croyons à la réalité du monde.

Après l'analyse du système de Fichte, Secrétan consacre une partie à la philosophie de Schelling d'avant 1809. Elle est suivie de l'examen de la philosophie de Hegel, préalable à une analyse de la dernière philosophie de Schelling. Nous allons passer immédiatement à la partie sur Hegel, en gardant les deux autres parties sur Schelling pour notre troisième chapitre.

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de Victor Cousin*, Paris, Grassart, Durand, 1868, p. 24.

² *Ibid.*, p. 24.

³ Cela apparaît surtout dans l'ouvrage de Fichte *La destination de l'homme* (1800).

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 55.

Hegel

Hegel est introduit par Secrétan comme le disciple le « plus illustre »¹ de Schelling. Il s'agit évidemment ici du Schelling de la philosophie de l'Identité, philosophie nécessitariste dans laquelle nous pouvons démontrer *a priori* « la prépondérance croissante de l'élément subjectif sur l'élément objectif »². Hegel, d'après Secrétan, va accentuer le rôle de la pensée en faisant d'elle le principe d'explication de toutes choses : le monde réel correspond exactement à l'activité de la pensée et ne peut donc être expliqué que par elle. Cette idée, selon Secrétan, est celle du « système de l'harmonie préétablie conçu dans sa nécessité. »³

L'identité entre le réel et de l'idéal est donc expliquée par Hegel à partir de l'idée qu'au fond, la pensée est la seule réalité : voilà le *pourquoi*⁴ du progrès, progrès que Schelling utilisait pour comprendre le monde. « La distinction entre la chose existante et la chose pensée n'a de fondement que dans une nécessité subjective de la pensée elle-même. Il n'y a de réalité dans les choses que celle qu'y met la pensée. »⁵ Il s'agit ici, précise Secrétan, de *la* pensée, non de *notre* pensée, c'est-à-dire celle du *moi*. La pensée, c'est la pensée *absolue* ; ce n'est pas toutefois la pensée d'un *être* absolu (Dieu, par exemple) : « cette pensée n'a pas une intelligence pour antécédent, elle est elle-même la substance universelle et le principe. »⁶ Secrétan affirme ne pas comprendre lui-même cette idée, parce qu'elle est en elle-même incompréhensible, ce qui explique, selon lui, les divergences dans les interprétations des disciples de Hegel⁷.

Dans tous les cas, Hegel donne au système de l'Identité de Schelling sa base : le fond de l'élément subjectif qui, progressivement, surmonte l'objectif, c'est la pensée absolue. « Le principe que la raison est obligée de placer au commencement de toutes choses est absolument réel, et cependant il n'est que pensée. »⁸ La pensée est donc le commencement absolu, ce qui explique pourquoi l'élément subjectif, idéal, est la source du progrès et sa fin : c'est la pensée qui

¹ *Ibid.*, p. 254.

² *Ibid.*, p. 254.

³ *Ibid.*, p. 254.

⁴ *Ibid.*, p. 255.

⁵ *Ibid.*, p. 255.

⁶ *Ibid.*, p. 255.

⁷ *Ibid.*, p. 256.

⁸ *Ibid.*, p. 256.

doit se manifester, à la fin, comme ce qu'elle est véritablement. « Le système de Hegel n'est autre chose que le système primitif de Schelling élevé à la conscience de lui-même. »¹

Secrétan va ensuite exposer rapidement le système hégélien ; nous ne nous y arrêterons pas. Nous signalons uniquement la conclusion de cet exposé, que Secrétan énonce en disant : « Son Dieu [celui de Hegel] est la logique universelle, la logique des choses ; il ne reconnaît d'autre Dieu que celui-là »², et aussi « le principe absolu de Hegel est la loi logique, qui régit le monde et se manifeste successivement dans la nature, dans l'histoire et dans la pensée. »³ Nous voyons alors clairement pourquoi Secrétan s'oppose au système rationaliste hégélien : si la pensée est le fond de toute chose, si la raison est la réalité fondamentale, nous ne pouvons concevoir un Dieu libre, puisque cela signifie que le monde est nécessaire, et donc que la morale n'existe pas. « Il est clair que si le principe de toutes choses est une loi logique [...], le système de l'univers est un système de nécessité où la liberté n'a point de place, car la nécessité logique est la nécessité par excellence. »⁴ La seule forme de liberté que Hegel accorde à l'Idée est celle de la *spontanéité*. Cela signifie que pour lui, la liberté absolue est équivalente à la nécessité absolue, car être libre, c'est essentiellement agir selon ses propres lois, *sans contrainte, spontanément*. Secrétan refuse évidemment l'attribution de cette forme de liberté au principe premier, puisqu'elle présuppose que l'absolu a des lois, et donc une nature. Or l'absolu n'a ni nature ni lois. Sa liberté est *positive*, dans le sens où elle ne consiste pas dans l'*absence* de contraintes ou dans la *soumission* parfaite à des lois. L'absolu hégélien n'étant donc pas libre, tout ce qui découle de lui est nécessaire : la liberté de l'homme est ainsi niée.

Toutefois, selon Secrétan, le mérite de Hegel n'est pas dans ses résultats, mais dans sa méthode ; celle-là constitue le *trait distinctif* de sa philosophie.⁵ Cette méthode, c'est la dialectique hégélienne, qui commence par l'idée abstraite de l'être et suit le mouvement de l'esprit à travers les contradictions présentes dans les catégories elles-mêmes : « Les catégories se laissent disposer par thèse, antithèse et synthèse, en allant de l'abstrait au concret ; toutes les réalités sont ordonnées suivant le système des catégories. »⁶ Secrétan admet la fécondité de la méthode dialectique, sans

¹ *Ibid.*, p. 257.

² *Ibid.*, p. 264.

³ *Ibid.*, p. 265.

⁴ *Ibid.*, p. 266.

⁵ *Ibid.*, p. 256.

⁶ *Ibid.*, p. 273 note 1.

toutefois accepter ses résultats comme découlant nécessairement de la méthode. Son argument est le suivant : nous ne sommes pas sûrs d'être arrivés, avec Hegel, au terme final, et cela pour deux raisons. 1) Il est possible que les catégories intermédiaires par lesquelles passe le mouvement de la logique n'aient pas toutes la même valeur, et 2) il est possible que le terme final contienne lui aussi une contradiction que Hegel n'ait pas remarquée, et qui pourrait nous conduire au-delà de ce concept. Ce qui signifie que la méthode hégélienne, utilisée correctement, pourrait conduire à l'idée d'un Dieu libre avec lequel nous pouvons avoir un rapport moral. Cette idée serait, selon Secrétan, supérieure au terme final du système de Hegel.

Cette critique de Hegel, Secrétan la reformulera beaucoup plus tard en la modifiant, dans un article sur la philosophie d'Étienne Vacherot (1856). Il y reprend la même idée : il reproche à Hegel de s'être « arrêté trop tôt dans sa marche ascendante, et d'avoir pris pour l'inconditionnel, pour l'infini véritable, l'idée imparfaite de la Nature, car il ne s'élève pas plus haut. »¹ Mais dans cet article, Secrétan donne une autre raison pour expliquer pourquoi Hegel s'est contenté de son terme ultime : il n'est pas allé jusqu'au bout dans son usage du concept de cause – nous connaissons l'importance de ce concept dans la philosophie régressive. Cela l'a empêché de s'élever au-delà de la conception du principe premier comme cause des phénomènes, et d'arriver à le comprendre essentiellement comme *cause de soi* : il l'aurait ainsi libéré de la nécessité, car seul l'être absolument libre peut réellement avoir sa cause en lui-même.

Secrétan va attaquer aussi l'optimisme de Hegel : « La logique est la seule réalité [...]. Tout ce qui fut devait être ; tout ce qui est est bien. Le but de toutes choses, leur raison d'être et leur réalité, c'est de servir de texte aux explications de Frédéric Hegel. »² L'optimisme est compris ici dans le sens où tout ce qui est réel est bien. Nous avons déjà rencontré cela dans notre premier chapitre, où Secrétan associe l'optimisme au déterminisme (et donc au panthéisme), et dans la partie sur Thomas d'Aquin. En effet, si tout est nécessaire et bon, ni le mal ni la morale ne peuvent exister. Cette conséquence est évidemment rejetée par Secrétan.

¹ Charles Secrétan, *La métaphysique positive*, Revue Chrétienne, mars, avril, VI, 129, 228, 1856, p. 152.

² Charles Secrétan, *La philosophie de Victor Cousin*, Paris, 1868, p. 26.

Conclusion

À partir de la division de l'histoire de la philosophie en deux grands courants, celui de la liberté et celui de la nécessité, il nous est possible d'affirmer que Secrétan considérait probablement son système comme le plus avancé dans le premier courant. Son principe premier étant absolument libre, aucun système ne devrait, en principe, mieux représenter ce courant que le sien, d'où le nom de son ouvrage principal. Comme nous l'avons dit au début du chapitre, nous avons d'un côté Spinoza, de l'autre le système de Secrétan, qui se rapproche le plus du véritable concept du principe premier, c'est-à-dire qui le comprend comme liberté absolue. Cela veut dire que la philosophie progressive de Secrétan devrait, elle aussi, se rapprocher le plus de la vérité, puisqu'elle a pour base une philosophie régressive qui affirme l'absolue liberté du premier principe.

Toutefois, nous n'aurons pas encore compris la place que Secrétan accorde à son propre système, sans le mettre en rapport avec la philosophie de Schelling, qui a eu de loin la plus grande influence sur Secrétan. D'ailleurs, c'est en dépassant Schelling que Secrétan considère avoir atteint le concept véritable de la liberté divine : il est donc nécessaire pour nous d'examiner le rapport entre ces deux philosophes.

Chapitre 3 : Secrétan et Schelling

I- Introduction

L'influence de Schelling sur la pensée de Secrétan n'a jamais fait aucun doute. La question de l'ampleur de cette influence a, en revanche, toujours posé des problèmes, et cela déjà chez Secrétan lui-même. En effet, il a été considéré par la plupart de ses contemporains comme un continuateur, un commentateur, ou un simple disciple de Schelling¹, chose qu'il a évidemment refusée et contestée à plusieurs reprises. Nous donnerons notre opinion sur cette question à la fin de ce chapitre.

Parmi le petit nombre d'études importantes qui ont été réalisées sur ce sujet, nous signalons deux : tout d'abord, l'ouvrage de Grin déjà mentionné, dans lequel il consacre un chapitre à la relation de Secrétan à Schelling². Ensuite, l'article d'Alexandra Roux que nous avons déjà cité.

Nous allons commencer par examiner les liens historiques entre ces deux penseurs. Ensuite, nous analyserons la place que Secrétan assigne aux philosophies du jeune Schelling et du dernier Schelling dans l'histoire de la pensée. Finalement, nous comparerons les deux philosophies en nous prononçant sur la question de l'influence.

Secrétan entra en contact avec la pensée de Schelling pour la première fois quand il aida son grand-père dans la traduction en français de l'ouvrage de Schelling intitulé *Le système de l'idéalisme transcendantal*, paru en 1800. « Les frères Secrétan avaient appris tout jeunes à le [Schelling] connaître par leur grand-père le landammann, qui occupait les loisirs de ses dernières années à une traduction de l'*Idéalisme transcendantal* du penseur allemand. Elle ne fut pas publiée, mais ses petits-fils y avaient travaillé. »³ De ce premier contact, nous ne savons pas grand-chose. Mais rien ne nous permet de supposer que cet ouvrage laissa une trace profonde dans l'esprit du jeune Secrétan⁴.

¹ Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, p. 56.

² L'essentiel de ce chapitre, d'après Grin lui-même, se trouve dans un article de Grin qui date de 1925 sur Secrétan et Schelling : Edmond Grin, *Charles Secrétan et la philosophie de Schelling*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Vol. 5/2, 1925, pp. 155-182.

³ Louise Secrétan, *Charles Secrétan, sa vie et son œuvre*, Paris, Payot, 1912, p. 87.

⁴ Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, p. 55.

En 1835-1836, Secrétan entreprit un séjour à Munich où il suivit, entre autres, les cours de Schelling¹ et de Baader². « Schelling, lui, nous enchante, nous enthousiasme »³, écrit-il dans une lettre à Samuel Chappuis, en décrivant l'ambiance des cours. Il a même assisté à une soirée « fort agréable »⁴ chez Schelling lui-même. L'enthousiasme pour Schelling va diminuer quelques mois plus tard, comme en témoigne une autre lettre de Secrétan à Chappuis⁵. Il retourna à Munich de nouveau en 1839, où « vraisemblablement »⁶ il suivit de nouveau les cours de Schelling, et où il se procura des notes de cours de *La philosophie de la Révélation*.⁷

À partir de là, et de l'exposé de Secrétan de la philosophie schellingienne que nous examinerons dans la deuxième partie de ce chapitre, nous pouvons savoir presque exactement ce que Secrétan connaissait de Schelling.

Pour ce qui est du premier Schelling, Secrétan connaissait évidemment *Le système de l'idéalisme transcendantal*, et il semble qu'il connaissait aussi, au moins dans ses grandes lignes, le premier ouvrage de Schelling intitulé *Du moi comme principe de la philosophie*, paru en 1795. Il est aussi familier avec la période de la philosophie de la nature⁸ et de la philosophie de l'identité. Nous ne savons pas s'il a lu l'*Exposition de mon système de la philosophie* (1801), mais il est clair qu'il avait pris connaissance des principales idées, d'après son exposé de la philosophie du jeune Schelling.

Secrétan parle explicitement de l'ouvrage de Schelling de 1809, *Les recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent* ; il considère que c'est à ce point que Schelling se tourna vers la philosophie de la liberté. D'ailleurs, la doctrine du mal de Secrétan et ses similitudes avec celle de Schelling montre qu'il avait une connaissance assez profonde de cet ouvrage. Sa réponse au professeur Weiße (que nous examinerons dans la

¹ Louise Secrétan, *Charles Secrétan, sa vie et son œuvre*, p. 88.

² *Correspondance de Renouvier et Secrétan*, p. 6.

³ Louise Secrétan, *Charles Secrétan, sa vie et son œuvre*, p. 89, reproduction d'une lettre à Samuel Chappuis datant du 23 décembre 1835.

⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁶ Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, p. 57.

⁷ Marcel Reymond, *L'influence de Schelling en France et en Suisse Romande*, p. 101. Nous signalons qu'en 2010 parut une édition des cours sur la *Philosophie de la révélation* que Schelling donna en 1831-1832, dont Secrétan se procura des notes en 1839 : F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010.

⁸ Il connaît les *Idées pour une philosophie de la nature*, puisqu'il en cite un passage dans *La Philosophie de Leibnitz*, p. 145.

troisième partie de ce chapitre) de 1842 dans la *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*¹ montre qu'il connaissait aussi *Les divinités de Samothrace* (1815) et le *Monument de l'écrit sur les choses divines* (1811).

Pour ce qui est de la dernière philosophie, nous savons qu'il a traduit ses notes de cours de *La philosophie de la mythologie* en français (ainsi que l'a fait, dix ans plus tard, Henri-Frédéric Amiel)², et, comme nous l'avons mentionné, s'est procuré des notes de *La philosophie de la Révélation* en 1839. Quel sont les cours que donnait Schelling en 1835-36 et 1839 ? D'après Grin, il s'agit de l'« Introduction générale à la philosophie de la mythologie », qui devint (non pas exactement, car les cours que donnait Schelling d'année en année ne sont pas exactement semblables) *Le Monothéisme* et l'*Introduction historico-critique à la philosophie de la mythologie* que Secrétan semble connaître en partie³. Ensuite, « La philosophie de la mythologie », puis, en 1836, une « Introduction à la philosophie », probablement semblable à l'*Introduction à la philosophie* de 1830.

En 1839, Schelling donnait de nouveau un cours sur « L'Introduction à la philosophie, et un autre sur « L'histoire de la philosophie depuis Descartes », c'est-à-dire ce qui devint l'ouvrage intitulé *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*. Nous sommes sûrs que Secrétan ou bien a suivi ce dernier cours, ou bien s'en est procuré les notes, puisqu'il en parle dans *La philosophie de Leibniz*⁴.

Nous pouvons donc dire que Secrétan connaissait bien l'œuvre de Schelling. D'ailleurs, ses deux exposés, construits à partir de plusieurs textes, en témoignent.

Secrétan va parler de Schelling dès son premier ouvrage, *De l'âme et du corps* de 1841. Il va lui reprocher, comme il l'a toujours fait par la suite, « de combiner la liberté et la nécessité »⁵,

¹ Comme nous l'avons dit, cette réponse a été traduite par Daniel Schulthess. Nous la reproduisons à la fin de notre travail.

² *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1835-1836) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-1846)*, Collection Philosophica varia inedita vel rariora, publiée et annotée par Luigi Pareyson et Maurizio Pagano, Milano, 1991.

³ D'après Alexandra Roux, la traduction de la *Philosophie de la mythologie* de Secrétan témoigne de la présence d'éléments que nous trouvons dans *Le monothéisme* et l'*Introduction historico-critique*. Cf. l'article déjà cité, p. 216-217.

⁴ Charles Secrétan, *La Philosophie de Leibniz, fragments d'un cours d'histoire de la métaphysique, donné dans l'Académie de Lausanne*, Lausanne, Ducloux, Lausanne, 1840, p. 144.

⁵ Charles Secrétan, *De l'âme et du corps, fragment d'une introduction générale à l'anthropologie philosophique*, Lausanne, S. Delisle, 1841, p. 114.

tentation à laquelle il n'échappera jamais, selon Secrétan. Dans *La philosophie de Leibnitz*, Secrétan parle aussi de Schelling, surtout dans sa comparaison entre Leibniz et Spinoza, qui, il le dit explicitement, s'inspire des leçons de Schelling sur la philosophie de l'histoire. Schelling est alors considéré dans cet ouvrage comme « l'héritier de Spinoza et de Leibniz »¹, comme celui qui a introduit dans notre conception du monde la spontanéité et la vie (il se réfère à sa philosophie de la nature).

Dans notre analyse de l'influence de Schelling sur Secrétan et de la compréhension de celui-là par celui-ci, nous nous baserons essentiellement sur *La philosophie de la liberté*. Nous nous référerons à *La philosophie de Leibnitz* dans la troisième partie du chapitre. Pour une analyse de l'influence de Schelling sur la philosophie tardive de Secrétan, nous renvoyons à notre article *Schelling dans La civilisation et la croyance de Secrétan*².

¹ Charles Secrétan, *La Philosophie de Leibnitz*, p. 145.

² *Schelling dans La civilisation et la croyance de Secrétan* in : Nicole Hatem (éd.), *Charles Secrétan, philosophe de la liberté*, Actes du colloque organisé par le Département de philosophie de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph en novembre 2015, Beyrouth.

II - Schelling dans *La Philosophie de la liberté*

La philosophie du jeune Schelling

Secrétan place la philosophie du jeune Schelling d'avant 1809¹, comme on le fait traditionnellement, entre celles de Fichte et de Hegel. Son exposé se base principalement sur *Le système de l'idéalisme transcendantal*, les idées de l'*Exposition de mon système de philosophie* ou la philosophie de l'identité, et la philosophie de la nature ; il ne semble pas distinguer nettement entre le premier Schelling et la philosophie de l'identité. Ce qui lui importe principalement dans les systèmes de Schelling d'avant 1809, c'est l'absence de la liberté. Il n'insiste pas beaucoup sur la philosophie du jeune Schelling, considérant qu'il n'avait pas encore entamé le chemin qui mène à une philosophie de la liberté. Toutefois, nous allons le voir, notre philosophe va relever un problème important qui, selon lui, apparaissait déjà dans cette philosophie et que Schelling n'a jamais pu dépasser, même dans sa dernière philosophie : celui de la liberté coincée entre deux options.

Selon Secrétan, le problème de la philosophie de Fichte est qu'il n'a pas élaboré une philosophie de la nature. Il n'a pas compris et n'a pas expliqué comment il se fait que la nature apparaît à tous de la même façon, indépendamment de notre moi individuel. Schelling a voulu résoudre ce problème, en ayant pour intention de compléter le système de Fichte, tout comme celui-ci se considérait comme le continuateur de la philosophie de Kant. Résumons l'exposé de Secrétan.

Au réveil de la conscience, le moi trouve en face de lui la nature, indépendante de lui, avec ses lois et ses déterminations objectives. Or cela pose un problème pour l'idéalisme, selon lequel tout ce qui est posé par le moi, pour le moi. Pour conserver l'idéalisme, il faut considérer que le moi a posé la nature « par une activité représentative involontaire, inconsciente, antérieure au premier réveil de la réflexion, antérieure au moment où le moi dit « moi », et qui conserve après ce moment son caractère primitif de nécessité inconsciente. »² Nous sommes ici dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, ouvrage dans lequel Schelling adopte et reprend, à sa façon, les

¹ Alexandra Roux, « Charles Secrétan schellingien ? », p. 223.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 245.

principales thèses fichtéennes¹, pour montrer que « la même activité qui, dans l'agir libre, est productive *avec conscience* est, dans la production du monde, productive *sans conscience* »².

Le moi (conscient) et le non-moi (la nature) sont donc le résultat de cette activité primitive, inconsciente et nécessaire. Ils ne peuvent pas exister l'un sans l'autre. Le moi, en se posant, pose nécessairement le non-moi et se l'oppose, s'en distingue. Cette activité primitive, qui précède celle du moi conscient et individuel, est commune à tous les moi, puisque la nature est la même pour tout le monde, d'où son objectivité et l'objectivité de ses lois. « Schelling était donc amené naturellement à se représenter ce moi antérieur à la conscience ou ce principe qui doit devenir le moi, comme un principe universel, comme la source commune de tous les *moi*. »³ Ce principe, c'est, selon Secrétan, l'être absolu, qui pose aussi bien le monde extérieur que les consciences individuelles. Ce n'est plus le moi individuel qui pose le monde, comme chez Fichte, mais une même activité inconsciente du moi absolu, présente en nous, qui pose le moi individuel et le non-moi. Ce moi absolu n'est que pure activité représentative, d'où le rapprochement que fait Secrétan entre Schelling et la monadologie de Leibniz. Cette activité, Secrétan la nomme « l'infini qui n'est pas encore réalisé, la subjectivité infinie ou la virtualité infinie. »⁴ Cette subjectivité infinie n'est pas encore réalisée, car elle a besoin de poser le non-moi, l'objectivité, en s'opposant à elle : elle se réalise en se déterminant comme subjectivité. Pour utiliser le langage hégélien, elle passe de l'en soi au pour soi, « car se réaliser c'est se déterminer. »⁵ De sujet, elle ne se transforme pas en objet, précise Secrétan. Étant infinie, elle ne peut se perdre dans l'objet, mais elle a besoin de lui pour s'affirmer, pour sortir de sa virtualité, donc elle le pose en s'opposant à lui.

À partir de l'activité de la substance ou de la subjectivité infinie, nous avons donc deux principes opposés : « le principe de passivité, d'objectivité, d'existence, le réel ; et le principe de l'activité, de la subjectivité, de l'intelligence, l'idéal. »⁶ Mais cette opposition est dynamique : l'idéal, le subjectif, ne peut se réaliser qu'en pénétrant le réel (tel est le but de la subjectivité infinie). Le réel, l'objectif, ne peut redevenir infini, ne peut retrouver son essence

¹ Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, I, Paris, Vrin, 1970, p. 196.

² F.W.J. Schelling, *Le système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Christian Dubois, Louvain, Peeters, 1978, p. 15.

³ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 245. Cela rappelle aussi le Moi absolu dans *Du Moi comme principe de la philosophie* (1795).

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 246-247.

⁵ *Ibid.*, p. 247.

⁶ *Ibid.*, p. 247.

qu'en se laissant pénétrer par l'idéal, qu'en s'idéalisant. Cela va déclencher un procès progressif, une lutte entre ces deux principes afin que l'idéal assimile entièrement le réel. Selon Secrétan, cette idée de procès – ou de progrès – va dominer toute la philosophie de Schelling.¹ « La philosophie de Schelling, généralement désignée sous le nom de philosophie de l'Identité – identité du réel et de l'idéal dans leur principe – pourrait s'appeler, avec non moins de justesse, la philosophie du progrès. [...] [L]a subjectivité absolue, qui ne peut se réaliser immédiatement sans devenir le contraire d'elle-même, se réalise enfin, par une série de gradations successives, comme absolue subjectivité, comme esprit, comme Dieu. La cosmogonie est en même temps une théogonie »². De l'idéalisme, Secrétan semble passer ici à la philosophie de l'identité, c'est-à-dire à l'*Exposition de mon système de philosophie*. L'« identité du réel et de l'idéal dans leur principe » renvoie clairement à cela. Schelling dit : « J'appelle *raison* la raison absolue, ou la raison pensée comme l'indifférence totale du subjectif et de l'objectif »³. En tout cas, en 1801, il rejette plusieurs idées que Secrétan expose ici comme appartenant à « la philosophie de l'identité ». Nous donnons un exemple.

L'idée de procès, de progrès, de développement, est considérée comme fautive par Schelling en 1801, du point de vue de la raison absolue : « tout est absolument éternel selon l'être en soi. »⁴ Ou encore, « L'univers est aussi éternel que l'identité absolue même »⁵ et « L'erreur fondamentale de toute philosophie est la présupposition qui veut que l'identité absolue soit effectivement sortie hors de soi »⁶, ce qui montre que, quand Secrétan parle de « création »⁷, il ne s'agit évidemment pas de ce texte. Mais Secrétan renvoie de nouveau, juste après, à la subjectivité absolue. Il semble donc y avoir chez lui une confusion entre ces deux systèmes différents du jeune Schelling.

La partie qui suit, dans laquelle Secrétan parle brièvement du sujet qui, « réalisé d'abord comme matière, se manifeste dans sa subjectivité vis-à-vis de l'objet sous forme de lumière »⁸,

¹ Le progrès, ici, "n'est autre chose que la série des victoires du principe idéal sur le principe réel, jusqu'à la réalisation de l'esprit absolu. » (*Ibid.*, p. 250-251).

² *Ibid.*, p. 248.

³ F.W.J. Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁷ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 251.

⁸ *Ibid.*, p. 248.

pour passer ensuite à la vie et à l'organisme, nous la trouvons dans l'*Exposition de mon système de philosophie*¹ et dans la philosophie de la nature en général. La vie devient ensuite objet pour l'intelligence, qui devient elle-même objet pour l'activité subjective libre. « Enfin, par le développement de cette activité libre dans l'histoire, dans l'art, dans la religion, dans la philosophie, l'homme reconnaît qu'il n'est tout entier qu'un organe, un objet ; objet, organe de l'Esprit pur qui est son génie et son intime essence, mais qui, de sa nature, est supérieur à toutes les formes individuelles. »² La subjectivité absolue se retrouve à la fin du processus. C'est ainsi que Schelling complète le système de Fichte, en expliquant la genèse de la nature et sa place dans la philosophie idéaliste.

Secrétan va rapprocher ce système de Spinoza cette fois, vu que l'individu perd sa valeur par rapport à l'Esprit, à l'absolu, qu'il n'existe pas réellement, que seul l'absolu existe : nous sommes dans le panthéisme, c'est-à-dire dans la nécessité. L'individu, en tant que particulier, n'est rien par rapport à l'absolu, à la totalité, « car du point de vue de l'absolue totalité, elle seule est, et en dehors d'elle il n'y a *rien*. »³ Le procès est nécessaire, et il n'y a liberté que dans le premier acte de la subjectivité absolue, l'acte par lequel elle se pose en posant le non-moi. De cet acte libre découle le processus nécessaire, qui ne peut être autre qu'il est, et que Schelling a développé dans son système. Cette liberté du principe subjectif n'a donc que deux options : ou ne pas se réaliser et demeurer dans une virtualité totale, ou se réaliser en déclenchant un processus nécessaire. « Le premier principe restera dans la puissance et rien n'existera, ou bien le procès se déroulera de la manière dont Schelling l'a conçu. Je vous rends attentifs à la restriction considérable que l'idée de la liberté subit dès sa première apparition, parce qu'il ne me semble pas que Schelling ait jamais réussi à l'en affranchir. »⁴ En effet, nous allons voir que Secrétan va exprimer la même critique à la liberté de Dieu dans l'analyse de la philosophie du dernier Schelling. Toutefois, cela ne veut pas dire que ces deux libertés soient équivalentes : ici, Secrétan dit ceci : il ne s'agit que d'une liberté, d'une « activité spontanée. »⁵ La subjectivité absolue n'a pas vraiment de choix : elle tend par nature à se réaliser, à devenir vivante, réelle. Il s'agit bien d'un acte, mais, en agissant, cette subjectivité ne fait rien d'autre que réaliser son essence. S'il y a un choix, c'est un choix purement

¹ « La matière est le *primum Existens* », F.W.J. Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, p. 77.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 249.

³ F.W.J. Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, p. 66.

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 251.

⁵ *Ibid.*, p. 251.

théorique, car il est impossible de concevoir que la subjectivité absolue ne choisisse pas de se réaliser. En d'autres termes, la virtualité primitive passe d'elle-même à l'acte, et ne peut pas ne pas le faire. « Ainsi le principe de Schelling est un principe spontané ; ce n'est pas encore un principe libre. [...] Cette philosophie serait bien nommée le panthéisme du progrès. »¹ En parlant de ce premier acte originaire auquel Secrétan fait sans doute référence ici, Schelling se pose la question de savoir si cet acte est arbitraire ou non. Sa réponse est que, cet acte étant la condition de possibilité de toute conscience et ne venant donc pas à la conscience lui-même, il « ne peut être appelé ni arbitraire ni non arbitraire ; ces concepts en effet ne valent que dans la sphère de l'explicabilité en général. »² En d'autres termes, continue Schelling, cet acte est absolument libre et, puisque la liberté absolue est identique à la nécessité absolue, il est aussi absolument nécessaire. Le concept de liberté sous-jacent ici est celui selon lequel l'acte libre est celui qui correspond à la nature de l'agent et qui n'est limité par aucune condition externe. La nécessité absolue dont parle Schelling ici doit donc être comprise comme nécessité absolue interne de la nature du Moi. Ce que Secrétan entend par activité spontanée nous semble être une explication simplifiée de l'identité entre liberté absolue et nécessité absolue dont parle Schelling.

Une dernière question se pose : sur quoi ce progrès se fonde-t-il ? pourquoi est-ce que la subjectivité absolue arrive à remporter la victoire sur le principe opposé qu'elle a posée ? sa réalisation était-elle nécessaire ? Cette question, Schelling va se la poser dans *l'Exposé de l'empirisme philosophique*, en disant : pourquoi y a-t-il plutôt la raison que la non-raison ? Dans *l'Exposition de mon système de philosophie*, la question ne se pose pas : l'identité absolue « est identique à l'indifférence absolue du subjectif et de l'objectif, il n'y a donc lieu de différencier en elle ni l'un ni l'autre. »³ Mais selon Secrétan, la réponse de Schelling est la suivante : non, cela n'est pas nécessaire. « On pourrait concevoir que le sujet, dans sa réalisation éternelle, devînt objet et rien qu'objet, que rien ne fût par conséquent, sinon l'existence illimitée, uniforme, aveugle. [...] Mais si l'on s'en tient là, l'on se condamne à ne rien comprendre. »⁴ Le progrès existe, c'est un fait, un fait qu'il s'agit de comprendre. Nous pouvons dire qu'il aurait pu ne pas exister, mais cela ne nous permet pas de comprendre le fait.

¹ *Ibid.*, p. 252.

² F.W.J. Schelling, *Le système de l'idéalisme transcendantal*, 56.

³ F.W.J. Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, p. 59.

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 253.

Cette réponse n'est évidemment pas de Schelling, tout au moins pas du jeune Schelling, qui dit catégoriquement : « Rien n'est en dehors de la raison, et tout est en elle »¹. L'existence effective n'avait pas encore acquis ici la primauté sur la raison, et toute question mettant en cause la nécessité de la raison n'a pas de sens.

Nous signalons que Secrétan se corrige d'une certaine façon lui-même, en disant : « On développerait donc le système primitif de Schelling d'une manière assez conforme à l'esprit qui l'a dicté, en cherchant à démontrer la nécessité *a priori* de la prépondérance croissante de l'élément subjectif sur l'élément objectif »². Voilà, selon Secrétan, la tâche que s'est assignée Hegel en développant sa propre philosophie.

Le dernier Schelling

Dans son ouvrage principal, Secrétan prend un peu plus de deux chapitres pour exposer et évaluer ce qu'il appelle la « dernière philosophie de Schelling ». Son exposé est assez fidèle à la philosophie schellingienne, et, selon nous, il réussit à bien résumer cette philosophie dans ses grandes lignes. Les textes sur lesquels il se base, nous allons le montrer, sont *L'Exposé de l'empirisme philosophique* principalement, mais aussi *La philosophie de la Révélation*. Vu qu'il connaissait d'autres textes de la philosophie tardive de Schelling, il les a probablement utilisés aussi pour son exposé comme nous le verrons.

L'histoire de la philosophie

Secrétan commence par assigner à la dernière philosophie de Schelling une place dans l'histoire de la philosophie en général, en essayant d'expliquer sa genèse, et en disant pourquoi une telle philosophie est apparue à ce moment précis.

Selon lui, le résultat de la philosophie hégélienne, « la notion de l'être qui possède en lui-même toutes les conditions de l'existence, l'idée de l'être inconditionnel »³, n'est pas définitif. Il faut aller au-delà de l'absolu hégélien abstrait, indéterminé, qui ne se connaît que dans et à travers l'esprit humain ; il faut aller vers un absolu concret, libre, ayant une personnalité, qu'on pourrait

¹ F.W.J. Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, p. 46.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 254.

³ *Ibid.*, p. 272.

éventuellement nommer Dieu, et avec lequel une relation personnelle serait possible. Le résultat du système de Hegel nous pousse donc lui-même à aller au-delà, à le dépasser, car ce résultat ne constitue pas encore la plus haute idée du principe absolu. Comme nous l'avons indiqué à la fin du chapitre précédent, « il est fort possible – dit Secrétan – que le terme auquel Hegel s'est arrêté ne soit pas le véritable achèvement de la logique spéculative, soit que tous les intermédiaires par lesquels il passe ne possèdent pas une égale valeur, soit qu'il y ait encore dans l'idée absolue de Hegel le germe d'une contradiction que l'auteur n'aurait pas aperçue et qui nous forcerait à pousser au-delà, suppositions qui, du reste, ne s'excluent point l'une l'autre. »¹ L'absolu de Hegel appelle donc lui-même à être dépassé, il ne peut pas être le terme de la recherche du véritable concept concret de l'absolu.

D'après Secrétan, les deux philosophes les plus importants qui aient réalisé le passage de la métaphysique hégélienne au théïsme (donc au Dieu concret et personnel) sont Baader et Schelling, qui a été influencé par ce dernier.

Baader est mentionné très rapidement, comme « commentateur ingénieux et bizarre du mysticisme de la renaissance »², puis comme ayant influencé Schelling. Mais, et cela est assez étonnant, Secrétan n'examine pas sa philosophie, malgré le fait qu'il ait suivi ses cours. Selon Grin, les systèmes de Secrétan et de Baader se ressemblent dans les grandes lignes, « mais à y regarder de près, ces ressemblances sont bien extérieures [...]. Est-ce à dire que les cours de Baader n'aient eu aucune action sur la formation de Secrétan ? Nous sommes loin de le penser. Mais Secrétan nous paraît avoir reçu du grand mystique une influence toute générale. »³

Le *retour* au théïsme après Hegel constitue, d'après Secrétan, un progrès, précisément parce que c'est un retour qui vient *après* la métaphysique abstraite qu'est la métaphysique hégélienne. Secrétan raisonne de la façon suivante : « Avant qu'un tel retour eût lieu, il fallait, semble-t-il, que toutes les autres voies eussent été tentées. L'esprit moderne n'est revenu à son point de départ que par la nécessité constante d'avancer, et par l'impossibilité de le faire autrement. Mais ici, comme partout sans doute, la nécessité n'est qu'une forme que revêt l'action de la volonté divine. La restauration du principe chrétien dans la philosophie est un fait providentiel. »⁴ Deux

¹ *Ibid.*, p. 272-273.

² *Ibid.*, p. 274.

³ Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, p. 114.

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 274.

points importants sont à relever. Premièrement, Secrétan essaie d'interpréter, en tant qu'historien de la philosophie, le retour au théisme. Ce retour vient, selon lui, après l'apparition de toutes les philosophies passées et de tous les points de vue concernant le principe absolu, sauf le véritable. Comme nous l'avons déjà vu, le fondement d'un système philosophique réside, selon Secrétan, dans la manière dont ce système conçoit le principe premier de la réalité. Les possibilités offertes à la pensée sont donc, en fin de compte, les différentes façons de concevoir ce qu'est la cause ultime. L'histoire de la pensée est l'histoire de ces possibilités, et toutes les possibilités ont été réalisées et épuisées (la dernière étant la philosophie rationaliste de Hegel) : cela nous oblige à retourner au théisme, au point de départ.

Mais ce retour n'est *pas qu'un simple retour* ; il contient au contraire tous les résultats acquis à travers les détours de la philosophie, et c'est pour cela que ce retour sera définitif. Connaissant tous les autres chemins, et même les chemins faux que le théisme lui-même a pris dans le passé, il ne peut plus tomber dans l'erreur. Il connaît le chemin qu'il doit prendre, parce que c'est le seul qui soit encore ouvert devant lui, après la fermeture de tous les autres. Le passage par toutes les autres voies a donc permis de retrouver la seule voie restante, et, puisque les autres voies n'ont pas abouti au concept concret et vrai de Dieu, nous pouvons supposer avec raison que celle-là va nous y conduire. L'histoire de la philosophie est donc progressive mais pas nécessairement linéaire, puisqu'avec le théisme nous retournons, comme le dit Secrétan, au point de départ de la philosophie moderne, après avoir parcouru, à partir de ce point de départ, tous les chemins possibles sauf le dernier : voilà la place de Schelling dans l'histoire.

Le deuxième point, c'est que Secrétan, en tant que philosophe de la liberté cette fois, précise que derrière ce semblant de nécessité philosophique et historique qui semble forcer ce retour au théisme, se trouve l'action de la volonté divine providentielle, la deuxième volonté dont nous avons parlé dans notre premier chapitre, qui guide l'homme pour l'aider à arriver à la véritable conception du principe absolu. Nous retrouvons avec cette dernière idée une signification nouvelle de l'histoire de la philosophie. Tout comme dans l'histoire naturelle et l'histoire de la religion, l'homme ne travaille pas seul dans l'histoire de la pensée. Il est guidé par Dieu, ou plus précisément par le Fils. Nous avons déjà parlé de la nécessité comme ayant pour fondement la liberté ; cela s'applique aussi au travail de la pensée. Dieu a donc *voulu* que l'esprit humain développe un système de la liberté.

L'analyse de Secrétan de l'histoire de la philosophie se fait donc à deux niveaux. Le premier, c'est celui de l'analyse interne, qui ne sort pas de l'histoire et essaie de la comprendre à partir d'elle-même, à partir de son mouvement interne, *nécessaire*. Le deuxième, plus profond, consiste à sortir de cette histoire pour lui donner un sens dans le cadre de l'économie divine, à partir du travail de volonté *libre* du Fils qui veut le salut de l'humanité. L'histoire de la philosophie appartient donc elle aussi à ce que Secrétan nomme la philosophie progressive, puisqu'elle fait partie de l'histoire de l'humanité ; ou, en d'autres termes, l'absolu se révèle aussi – *librement*, contrairement à ce que nous trouvons chez Hegel par exemple – dans le progrès que nous constatons dans l'histoire de la philosophie. Pour utiliser le langage de l'idéalisme allemand, nous pouvons dire que cette histoire constitue, avec l'histoire de la religion, le côté *idéal* de la philosophie progressive, alors que l'histoire naturelle, c'est le côté *réel*.

Vu que, aux yeux de Secrétan, la véritable conception de l'absolu est celle qui nous est donnée par le christianisme, ce retour au théisme est en même temps un retour vers celui-ci. Le but est donc d'arriver à développer une philosophie essentiellement *chrétienne*, c'est-à-dire une philosophie de la *liberté*.

« La philosophie du XIX^{ème} siècle repoussait la tradition, parce qu'elle croyait l'avoir absorbée. Elle se flattait de posséder dans ses formules l'éternelle vérité du christianisme, et niait le fait historique, qu'elle estimait en contradiction avec ce christianisme éternel. »¹ La philosophie estimait donc pouvoir comprendre le contenu du christianisme en le démythologisant, en ôtant le fait réel, pour l'expliquer à partir de concepts philosophiques. Secrétan renvoie ici évidemment à Hegel, pour qui la religion exprime le contenu de l'Esprit au niveau de la représentation ; la philosophie, au niveau du concept. Il ne peut donc pas y avoir, pour lui, une *révélation* au sens strict du terme, au sens d'un fait réel et historique. Une relation directe entre l'homme et Dieu est par conséquent impossible, puisque ce dernier ne devient conscient que par la conscience que l'homme a de lui (Hegel et le premier Schelling compris par Secrétan).

Voilà, selon Secrétan, le nœud de la question. La philosophie du XIX^{ème} siècle conteste la possibilité d'une révélation. Si le christianisme veut demeurer, il doit prouver sa possibilité, donc la possibilité d'une révélation. Or pour prouver cela, il faut prouver que le principe premier est

¹ *Ibid.*, p. 275-276.

libre, car seul un principe libre est capable de communication et donc de révélation. Dans le panthéisme (référence à Hegel et Schelling), aucune révélation au sens strict du terme n'est possible. Il est donc impossible de sauver le christianisme sans une *philosophie chrétienne et libre*. Celle-ci, à son tour, est impossible sans le retour au théisme, sans la conception d'un principe premier absolument libre.

Le système qui précède celui du dernier Schelling est l'idéalisme qui, selon Secrétan, aurait pu aboutir à deux conséquences différentes. La première, c'est l'athéisme, puisque tout est ramené au sujet, à la pensée humaine qui devient ainsi identique au principe absolu. C'est même « la conséquence la plus logique peut-être des systèmes de Schelling et de Hegel. »¹ Il ne s'agit évidemment pas ici du dernier Schelling, mais de la philosophie de la nature et de la philosophie de l'identité. C'est en effet cette direction que l'idéalisme a prise.

La deuxième direction, opposée à la première, est celle qui ramène la pensée, la raison, l'esprit humain à Dieu ; c'est celle qui conduit à « l'intelligence spéculative de l'idée chrétienne. »² C'est ce passage du panthéisme (que Secrétan associe à la première direction de l'idéalisme, à l'athéisme) au théisme chrétien que nous allons trouver dans la dernière philosophie de Schelling.

La dernière philosophie de Schelling

Les trois principes

Secrétan se limite, dans son exposé, à la partie théorique et technique de la philosophie schellingienne. Il n'expose pas les applications de cette philosophie à l'histoire et à la religion (*La philosophie de la mythologie* et les deuxième et troisièmes parties de *La philosophie de la Révélation*).

Selon lui, l'idée principale et la nouvelle direction de Schelling avait déjà été énoncée et élaborée dans l'ouvrage connu de 1809, *Les recherches sur la liberté humaine*. « Alors déjà l'illustre philosophe avait clairement aperçu la vérité qui nous sert de boussole, savoir que, pour conserver dans son intégrité le fait évident de la liberté humaine, il faut s'élever à la liberté

¹ *Ibid.*, p. 281.

² *Ibid.*, p. 282.

divine ».¹ D'après Secrétan, c'est à partir de l'ouvrage de 1809 que la dernière philosophie de Schelling a commencé à se former. Il est en général considéré par les historiens comme un écrit de transition². La dernière philosophie schellingienne est donc, dans son commencement, contemporaine de la philosophie hégélienne. Qu'est-ce qui, selon Secrétan, a poussé Schelling vers sa nouvelle et dernière philosophie ? Pour l'expliquer, il faut de nouveau partir de sa première philosophie.

La base de cette philosophie, nous le savons, est l'idée de « la lutte de deux puissances, le sujet ou la pure activité d'un côté, de l'autre le principe opposé, la matière première des Grecs, objet de cette activité, et par la prépondérance croissante du sujet sur l'objet ou de l'esprit sur la matière. »³ Schelling énonce ici la conclusion de sa philosophie de la nature. Or cette philosophie, dit Secrétan, nous explique le monde, mais ne répond pas à la question du *pourquoi*. Schelling et Hegel ont tous les deux tenté de répondre à cette question, mais selon deux points de vue complètement différents. Tandis que Hegel se tournait vers l'intelligence, Schelling se tournait vers la volonté. Hegel a cherché à répondre à cette question sans avoir recours à un principe supérieur au monde, au-dessus du fait du monde. « C'est l'Idée qui produit elle-même les obstacles à sa réalisation pour se donner le plaisir de les surmonter ; ou plutôt, hâtons-nous de corriger ce langage, l'Idée n'a pas de choix ; elle produit son contraire parce que c'est l'essence même de l'Idée de se développer par l'opposition des contraires et par leur synthèse. »⁴ Secrétan adresse deux critiques à cette idée : 1) il nous est impossible de comprendre comment et pourquoi l'Idée ou la pensée dans son abstraction produit son contraire, fait sortir d'elle-même son contraire.⁵ En réalité, il nous est impossible d'imaginer la pensée sans un sujet qui la produit, qui la pense. La pensée dans son abstraction telle que Hegel la conçoit ne peut être comprise. Il est donc encore plus impossible de penser que cette pensée abstraite produit quelque chose elle-même. « Le défaut de l'idéalisme ne peut être corrigé par aucun appareil d'argumentation ; son défaut, c'est d'être l'idéalisme, c'est d'exiger que nous nous représentions une idée réelle qui ne soit pas l'acte et le produit d'une intelligence. »⁶ 2) La conséquence du système hégélien est le déterminisme et le

¹ *Ibid.*, p. 283.

² Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, I, p. 500.

³ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 284.

⁴ *Ibid.*, p. 283

⁵ Cette critique est clairement empruntée à Schelling : F.W.J. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, p. 172-173

⁶ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 286.

fatalisme, ce qui suffit, note Secrétan, pour le condamner, puisqu'il s'oppose à toute forme de moralité, et que toute la métaphysique de Secrétan, nous le savons, a pour but de fonder la morale. Donc tout système qui nie la liberté humaine doit être rejeté, puisqu'en la niant, il ne laisse plus aucune place pour la moralité. Il est intéressant de noter que Schelling dit presque la même chose en 1809 : « Un système qui contredit aux sentiments les plus sacrés, au cœur et à la conscience morale, ne peut jamais, du moins en qualité, s'appeler un système de la raison, mais seulement de la dé-raison. »¹

La solution du problème du *pourquoi* n'est donc pas à trouver du côté de l'intelligence, et Schelling l'a compris. Il faut se tourner du côté de la volonté, et la réponse, c'est évidemment la décision du Dieu libre. Seule la création libre de Dieu peut donner une explication satisfaisante du *pourquoi* du monde. Elle a aussi l'avantage de préserver la moralité, car une créature qui a pour source un créateur libre est elle aussi libre, donc capable de bien et de mal.

Selon Secrétan, Schelling n'a donc pas rejeté l'acquis principal de sa philosophie de la nature², qui lui permet d'expliquer le monde, le *fait*, en utilisant deux principes : le sujet, que Secrétan nomme aussi l'activité pure, et l'objet, qu'il nomme l'être illimité, en montrant que le procès du monde consiste dans la prépondérance croissante du sujet sur l'objet, pour arriver finalement à la modification, à la pénétration complète de l'objet par le sujet, c'est-à-dire à l'intelligence parfaite de tout ce qui existe. Schelling dit en effet : « La genèse de la nature entière repose uniquement sur la prépondérance accordée de manière progressive au sujet sur l'objet et jusqu'à ce que l'objet soit devenu entièrement le sujet, dans la conscience *humaine*. »³

Nulle part nous ne trouvons l'objet pur ou le sujet pur, mais toujours un mélange des deux. En effet, nul objet ne peut être connu s'il n'a déjà été modifié par l'activité du sujet, donc s'il n'a déjà reçu des qualités, des déterminations. L'objet pur, du moment qu'il est connu, est nommé par Schelling « étant » – par opposition au « connaissant », dans le sens où il devient un étant particulier, où il n'est plus l'être illimité : il est limité par le sujet, par la connaissance : « Qu'il

¹ F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, traduites par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard, 1980, p. 194.

² F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (I)*, in *Philosophie*, n° 40, Les Éditions de Minuit, 1993, p. 8 : « Sans doute, maintenant, la philosophie de la nature a saisi le fait plus profondément que toute la philosophie précédente. »

³ *Ibid.*, p. 9.

[l'objet, le connu] soit un étant, cela n'est pas pensable sans une détermination et une limite par laquelle l'être est posé en lui. Mais la limite, la détermination, ne peut provenir de ce qui *est* limité ou déterminé ; par conséquent, ce qui, de par sa nature, nécessite sa limite, est en soi le sans-limite, ce qui est dire que la limite ne peut provenir de l'être, mais que – mesure et limitation – tout ce par quoi chaque chose est un étant et par conséquent aussi un connaissable, ne peut provenir que du principe *opposé* à l'être et donc le bornant. »¹ Le principe opposé à l'être, dans le texte de Schelling, c'est le connaissant, l'intelligence, l'entendement. L'entendement limite l'être qui, originellement, est illimité (l'objet pur) et fait en sorte qu'il y ait des étants, c'est-à-dire des objets connaissables. L'entendement représente donc, dans l'équation sujet/objet, le sujet. La prépondérance du sujet sur l'objet, c'est la prépondérance de la connaissance sur ce qui est connaissable (donc déjà imprégné d'entendement) mais pas encore connu.

L'objet pur en tant qu'être illimité est absolument inconnaissable, et n'existe jamais en tant que tel. L'histoire du monde est constituée par l'imprégnation progressive de cet être illimité par la lumière du sujet, de la connaissance. « L'être ne peut être connu que s'il est limité, d'où résulte que le principe négatif (la connaissance) qui le circonscrit, le rend seul perceptible et intelligible. »² Schelling complète ce point de la manière suivante : « Depuis ce qui est seulement connaissable, et qui offre donc au connaître le minimum de prise, jusqu'à ce qui a déjà reçu en soi davantage de déterminations qui rendent possible la connaissance, enfin jusqu'au connaissant lui-même, la substance, *id quod substat*, demeure toujours la même. Sur toute la ligne, c'est toujours le même B, qui pourtant et quoiqu'en des proportions diverses, est en même temps A ou subjectif. »³ Schelling nomme l'objectif B, le subjectif A, comme il le faisait dans sa philosophie de la nature⁴. B représente, selon lui, le substrat, ce sur quoi l'activité de A se déploie. L'objectif demeure, tout au long du processus, ce qui subit le subjectif, et est, en ce sens, le substrat ou la *matière* du procès. Voilà donc ce que Secrétan voulait dire, en affirmant que nous ne trouvons jamais B, donc l'objectif, de manière pure, sans aucune imprégnation de A. Nous comprenons cela, car, du moment que le monde existe, le processus a déjà commencé, et B est déjà, d'une façon ou d'une autre, imprégné par A. Le processus est toujours constitué par les deux côtés, A et B.

¹ *Ibid.*, p. 15.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 293.

³ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (I)*, p. 19-20.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

Cette dernière idée de Schelling repose, nous dit Secrétan, sur trois présupposés qui sont, selon lui, trois axiomes.

1) La pensée et la sensation sont identiques, celle-ci ne représentant qu'un degré inférieur de celle-là. Donc tout objet sensible contient déjà de l'intelligible, et l'être pur (ou le sensible pur) illimité (qui n'est connu sous aucune forme, sous aucun rapport) n'existe jamais sous forme pure. Secrétan remplace ici la connaissance par la pensée et l'objet, l'étant, par la sensation. Il n'y a pas de sensation qui ne soit déjà accompagnée de pensée, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'étant qui ne soit déjà connu d'une façon ou d'une autre. L'axiome qui veut que pensée = sensation, que la différence entre pensée et sensation n'est qu'une différence quantitative, de degré, représente le fondement, d'après Secrétan, sur lequel se base Schelling pour nier l'*existence* (dans le monde, dans le *fait* du monde, l'*existence pour nous*) de ce qui est objectivité pure, illimitée, de ce qui est « *aveuglément objectif* »¹.

Cela, d'ailleurs, va conduire Schelling à critiquer la chose en soi de Kant : « *Nous* disons qu'il y a bien quelque chose qui est premier et pour soi inconnaissable (le B pur, l'objectivité pure), l'être en soi privé de mesure et de détermination, mais qu'il n'y a pas de *chose en soi* ; tout ce qui est objet pour nous est déjà quelque chose qui est en lui-même affecté par la subjectivité, et de cette façon qui se rapproche de ce que nous nommons le connaissant, il est seulement ce qui n'a pas été encore ramené dans la parfaite subjectivité ».² Le concept de *chose en soi* est donc contradictoire, car tout ce qui est pour nous chose, objet, a déjà été imprégné de subjectivité. Si la chose en soi est effectivement une *chose*, elle est potentiellement connaissable ; elle n'est donc pas ce qui est absolument *inconnaissable*. Aucun objet (aucun connaissable, aucune chose) n'est objet sans renfermer en lui quelque chose de l'entendement.

2) Il y a une affinité entre l'intelligence et le principe qui rend les choses intelligibles. « Les choses ne deviennent accessibles à la pensée que par l'influence et la présence dans les objets du même principe qui, se déployant librement en nous, y reçoit le nom de pensée. »³ Donc ce que nous intelligeons a déjà quelque chose de l'intelligence, ce qui fait que l'être pur illimité n'existe jamais sous forme pure. C'est aussi ce que dit Schelling : « Une seule et même *cause* confère à la

¹ *Ibid.*, p. 19.

² *Ibid.*, p. 18.

³ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 294.

partie du monde seulement connaissable, l'être connaissable et à la partie connaissante le connaître. Il est nécessaire que tout ce qui est connaissable porte en lui-même déjà en soi l'empreinte du connaissant, c'est-à-dire de l'entendement, de l'intelligence, même s'il n'est pas le connaissant lui-même. »¹ Nous ne pouvons connaître une chose si elle ne porte pas déjà en elle-même l'empreinte du principe de la connaissance, donc si elle ne peut *potentiellement* être connue. Ce qui distingue A de B, c'est que B porte en lui la forme de l'entendement, alors que A est l'entendement lui-même². Mais le principe de la connaissance est le même dans A et B. C'est ce principe qui permet et qui fonde toute relation entre A et B. L'affinité, comme dit Secrétan, entre l'intelligence et le principe qui rend les choses intelligibles, fait en sorte qu'il y ait une affinité entre le connaissant et l'objet connu, entre A et B.

3) Il y a dans l'intelligence quelque chose de négatif. La pensée, en définissant, limite. « La réflexion est le contraire de l'expansion, et l'intelligence le contraire de l'existence. Comprendre, c'est absorber, digérer, dissoudre, détruire, non pas tout absolument, mais précisément ce qu'il y a dans l'être de rebelle à l'intelligence, et ce principe rebelle c'est l'objectivité, l'extériorité, l'existence dans le sens précis que l'étymologie donne à ce mot, c'est-à-dire l'expansion sans réflexion, sans contre-poids, par conséquent aussi sans vérité. »³ Donc connaître une chose c'est déjà la limiter, et l'être illimité n'existe jamais sous forme pure, ou du moins, nous ne le retrouvons jamais dans le monde, parce que dès que nous avons affaire à un objet, nous avons déjà une certaine connaissance de lui, ce qui signifie qu'il porte en lui la trace du sujet. « L'objet, intelligible ou sensible, est donc toujours affecté par le principe négatif ; l'objet pur ne peut pas être connu directement, il ne tombe pas dans le domaine de l'expérience. »⁴ L'objet pur, c'est l'« objet » qui n'est pas et *ne peut pas* être connu. Il n'est pas vraiment objet, car l'objet ne se trouve que dans le monde, dans l'expérience, et porte donc déjà l'empreinte du subjectif.

La même chose doit être affirmée aussi du sujet pur, qui ne peut être connu en tant que pur. En effet, selon Secrétan, notre intelligence a toujours un travail à faire, elle doit toujours surmonter des obstacles, elle doit toujours lutter contre une certaine résistance à la connaissance. « L'intelligence n'opère pas dans le vide, en agissant elle produit toujours un effet quelque part. »⁵

¹ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (I)*, p. 15.

² *Ibid.*, p. 15.

³ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 294-235.

⁴ *Ibid.*, p. 295.

⁵ *Ibid.*, p. 296.

Le sujet n'est sujet qu'en luttant contre l'objet. Un sujet pur ne peut exister, car, comme le dit Secrétan, l'entendement n'agit que contre ce qui est opposé à l'entendement. Un entendement pur, inactif, n'est plus l'entendement. Schelling dit, contre Fichte, que celui-ci a « tout métamorphosé en simple subjectivité, c'est-à-dire n'a rien conservé d'autre que le connaissant. Mais un idéalisme de cette extrémité ne pourra jamais être soutenu longtemps. »¹ Donc vu que, d'un côté, A lutte par nature contre B, et B contre A, aucun des deux ne peut exister sans l'autre, et nous ne les trouvons jamais l'un sans l'autre.

A et B sont donc *nécessairement* en rapport. Sans ces deux principes, il est impossible d'expliquer le *fait*. B est le réel, l'être expansif et aveugle. Il est défini par Schelling comme ce qui doit toujours être surmonté, « comme ce qui ne doit pas être, non pas certes absolument, mais, du moins, à être ce qu'il est dans le procès, c'est-à-dire B. »² Il est ce qui ne doit pas être dans le sens où il ne doit pas être simplement B, mais B surmonté, limité par le principe idéal, par A. Sans un commencement qui doit être surmonté, il n'y a pas de procès³. Schelling l'appelle aussi « étant *contingent* (nous soulignons) et non un étant qui est en raison de soi-même. »⁴ Il n'est pas contingent dans le sens où son existence en tant que commencement du procès est contingente, mais dans le sens où il doit être dépassé, où il n'est pas le terme final du procès, *ce qui doit être*. Mais ce qui doit être, ce n'est pas A, le second principe. En effet, A, en tant que le principe qui nie B, existe nécessairement dès que nous posons B : il « existe *nécessairement* si B est ; mais, comme il suit clairement, sa nécessité est simplement *conditionnelle* ou *hypothétique* »⁵, c'est-à-dire qu'il n'existe que si B existe, qu'il n'est nécessaire qu'*en tant que* ce qui doit surmonter B.

Le procès consiste donc, selon Secrétan dans les victoires de A sur B. Secrétan nomme maintenant A, le principe de l'activité, *puissance*. Quant à B, l'objet, le principe de résistance, il le nomme *existence*⁶. La lutte est donc une lutte entre la puissance et l'existence.

¹ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (I)*, p. 19.

² F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, in Philosophie, n° 41, Les Éditions de Minuit, 1993, p. 4

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 4.

⁶ « Ce principe [...] affranchit l'être vis-à-vis de la virtualité de l'existence qu'il contient. Il est la négation de cette virtualité (potentia). Il lui est donc opposé. Lui-même, par conséquent, n'est pas virtualité de sa nature, mais existence, actualité (actus). Sous ce second aspect l'être se présente comme *existence en soi* ». *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1835-1836) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-1846)*, p. 31.

A n'est donc pas le but du procès, il est moyen. « Il est la puissance qui médiatise ce qui doit être par la négation de ce qui ne doit pas être. »¹ Si B est la substance du procès (la matière, le substrat, ce qui subit A), et A est la cause, l'agent du procès (A transforme B, il fait en sorte que le procès se déroule), le but, le troisième principe est en même temps substance et cause, ou, dit Schelling, *esprit*. « Ce troisième principe est aussi cause, mais cause qui demeure *auprès* de soi-même, donc en même temps *substance*. »² A n'est pas substance, car il est action, *non en vue de lui-même*, mais en vue du but. Il se perd tout entier dans son action, il n'y a en lui aucun retour sur lui-même.

Secrétan ne va pas identifier l'esprit comme identité de la substance et de la cause, mais, selon ses propres termes, comme identité de la puissance et de l'existence, une puissance existante, l'esprit, qu'il désigne par A².

Nous signalons 1) que le symbole A² n'apparaît pas dans l'*Exposé de l'empirisme philosophique*, mais dans d'autres textes de Schelling, par exemple dans *La philosophie de la Révélation*³, et que 2) nous pensons qu'identifier B à l'*existence* et A à la *puissance* rend les choses un peu confuses, pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, le terme de *puissance* traverse toute la philosophie de Schelling, et est en général utilisé pour déterminer les trois principes (ici, selon Secrétan, B, A et A²), qu'il s'agisse du jeune ou du dernier Schelling. D'ailleurs, Schelling va utiliser ce terme plus loin dans le texte pour désigner ces trois principes. Son utilisation par Secrétan est donc ambiguë. Ensuite, même si, au début de l'ouvrage, B signifie précisément le *réel*, donc l'*existence*, Schelling va plus tard l'identifier au *pouvoir-être*⁴, à la puissance à partir de laquelle l'être peut se développer. Finalement, et surtout dans la dernière philosophie de Schelling, le premier principe, le commencement du procès est toujours défini comme pouvoir-être, puissance pure, alors que le deuxième est défini comme le purement étant, le pur être⁵. Nous pensons qu'il est donc risqué

¹ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 5.

² *Ibid.*, p. 6. Aussi, à propos du troisième principe, Schelling dit : « C'est la virtualité existante. C'est la virtualité et l'actualité confondues. C'est la source inépuisable, ou l'existence que l'existence n'absorbe point, mais qui plane constamment sur elle conservant sa vie propre et sa personnalité. C'est l'*esprit*. » *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1835-1836) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-1846)*, p. 32.

³ Voir Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, II, p. 22 note 67.

⁴ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 18.

⁵ Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, II, p. 219.

d'utiliser le mot de puissance pour désigner le deuxième principe, en rigidifiant le premier dans le mot « existence ».

Nous avons donc, au terme de l'analyse de Secrétan, trois principes : B, la substance, la matière, le commencement, puis A, qui subjectivise ou spiritualise B, le principe intermédiaire, et enfin A², l'esprit, le but du procès. A² est, selon Secrétan, libre d'agir ou de ne pas agir, non comme A qui est obligé d'agir pour se réaliser, qui n'est qu'action. A², qui est esprit, donc, selon Secrétan, puissance (pouvoir d'agir) *et* existence, possède déjà l'existence, et n'a pas besoin d'agir pour se réaliser, comme A, d'où sa liberté.

Nous retrouvons ici une confusion qui résulte de l'utilisation des termes de puissance et d'existence dont nous avons parlé plus haut. Examinons, en effet, ce que dit Schelling du troisième principe dans *La philosophie de la Révélation* : « Le tiers (troisième principe) [...] ne peut être que ce au sein de quoi l'acte n'exclut pas la puissance et la puissance, l'acte ; il ne peut être que ce qui, au contraire de ce qui est *purement* étant (deuxième principe), ne cesse pas *au sein de* l'être d'être puissance (premier principe), mais *demeure* puissance [...] ; bref, le tiers ne peut être autrement défini que *comme ce qui est effectivement libre d'être et de ne pas être.* »¹ Premièrement, en comparant la description de ce troisième principe à celle qui se trouve dans l'*Exposé*, et selon laquelle « le troisième est précisément l'esprit, non l'esprit indépendant (car il est compris dans le procès), mais cependant l'esprit »², nous voyons clairement qu'en parlant de la liberté du troisième principe, Secrétan n'analyse plus seulement l'*Exposé de l'empirisme philosophique*. Cette liberté du troisième principe, nous la trouvons, par exemple, dans *La philosophie de la Révélation*, comme nous venons de la montrer, ou aussi dans l'*Introduction à la philosophie* de 1830. Secrétan s'inspire donc de plusieurs textes en exposant le dernier Schelling. Mais là n'est pas le problème principal. En affirmant que A² est libre *parce qu'il* est en même temps puissance et existence, Secrétan suit Schelling. Toutefois, les termes sont entièrement renversés. Dans le texte de Schelling que nous avons cité, A² est libre parce qu'il est puissance et être en même temps. Mais la puissance renvoie à B, l'être à A, contrairement au texte de Secrétan où l'esprit est libre parce qu'il possède l'existence *de B* et la puissance *de A*. Si nous voulons considérer que les termes de Secrétan reflètent la pensée de Schelling dans l'*Exposé de l'empirisme philosophique*, et que c'est

¹ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, Livre II, traduction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Paris, PUF, 1991, p. 83.

² F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 6.

Schelling lui-même qui a inversé les définitions des principes, il faut tout de même remarquer qu'en introduisant une idée de la *Philosophie de la Révélation* ou de l'*Introduction à la philosophie* (où les définitions sont inversées) dans le cadre de l'*Exposé de l'empirisme philosophique*, les concepts deviennent confus¹. Revenons à l'analyse de Secrétan.

La cause du procès

Voilà donc le procès, le *fait*, nous l'avons décrit. Mais il s'agit maintenant, comme nous l'avons dit plus haut, de comprendre le *pourquoi* du procès. Nous avons expliqué *ce qu'est* le procès, nous n'avons pas encore expliqué pourquoi il y a un procès. Il faut remarquer que celui-ci commence par un principe contingent, accidentel (B). Nous ne connaissons pas cela *a priori*, dit Secrétan, mais par l'expérience. « Jusqu'ici, quoi qu'il en semble, notre marche est toujours empirique. C'est un empirisme d'une nature toute spéculative : c'est de l'empirisme pourtant. »²

À partir de là, Secrétan va expliquer le *pourquoi* du procès en se basant sur la contingence du premier principe, et en s'écartant de Schelling. Son raisonnement est simple : le commencement, la base du procès est accidentelle, ce qui veut dire que le procès en entier est contingent : il ne s'explique pas par lui-même. Il faut donc reconnaître, au-dessus du procès, une cause suprême, Dieu, qui assure la prépondérance de A sur B³. Il est vrai que, chez Schelling, c'est Dieu aussi qui assure cette prépondérance. Toutefois, le raisonnement qui conduit à Dieu est différent chez lui, comme nous allons le voir. D'ailleurs, nous pensons que l'analyse de Secrétan est erronée ici, car il utilise le mot contingent dans un sens différent de celui de Schelling. Comme nous l'avons vu, dire que B est contingent ne signifie pas, dans le texte de Schelling, qu'il aurait pu ne pas être, ce qui conduirait à un Dieu créateur libre de déclencher le procès contingent en posant B comme son commencement contingent et en assurant la prépondérance de A, de l'idéal. B est contingent, selon Schelling, dans le sens où il est ce qui ne doit pas être, que son existence

¹ Nous signalons que Tilliette énumère les différentes notations que prennent ces trois principes chez Schelling. Voir Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, II, p. 219-220.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 302. Pour une explication approfondie de l'importance de l'empirisme dans ce texte de Schelling, voir la note du traducteur dans F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (I)*, p. 5-6.

³ *Ibid.*, p. 302.

en tant que B doit être dépassée, qu'elle n'est pas une fin en soi. De la contingence définie ainsi, nous ne pouvons pas conclure à la contingence du procès.

Le raisonnement de Schelling qui lui permet d'arriver à la cause ultime est plus développé que celui de Secrétan. Nous le résumons ainsi. Il faut « reconnaître ce qu'il y a de purement *factuel* dans cette prépondérance (de A sur B) ; car il serait certes tout à fait possible de s'imaginer que cette prépondérance se comprenne d'elle-même, soit nécessaire et ne puisse absolument pas être autrement. »¹ La victoire de A sur B est donc un *fait*, un fait empirique, comme l'a correctement relevé Secrétan, c'est-à-dire qu'il n'est pas *a priori* nécessaire qu'il en soit ainsi. Il serait possible d'affirmer la nécessité du procès en disant, par exemple, que B, l'illimité, est proche de la nature du mal, alors que A, le limitant, est proche de la nature du bien. Donc A doit l'emporter sur B, car le bien doit l'emporter sur le mal, ce qui rend le procès nécessaire. Schelling répond en disant que, premièrement, il ne nous est pas permis de considérer que l'illimité est mauvais et que le limitant est bon, car cela n'exprime rien de plus que notre point de vue humain². B, qui, dans le procès, *de fait*, se présente comme ce qui ne doit pas être, n'est pas ce qui ne doit pas être *par nature*. C'est uniquement *dans le procès* qu'il est considéré ainsi. Nous n'avons donc pas le droit de dire qu'il est ce qui ne doit pas être par nature, absolument, donc de le rapprocher du mal. En soi, « les deux principes (A et B) sont – non pas en équilibre (car ce serait inconcevable), mais équivalents, équipollents. »³

Il serait aussi possible d'affirmer qu'A étant apparenté à l'entendement, et B à son contraire, l'entendement doit régner, ce qui serait de nouveau affirmer la nécessité du procès. La réponse de Schelling est ici d'une grande importance, et nous trouvons étrange que Secrétan ne l'ait pas mentionnée (puisqu'il s'en inspire pour sa propre philosophie, comme nous le verrons) : « Il est certes commode, à première vue, de poser immédiatement au commencement la raison comme substance universelle, comme *étant nécessaire*. Mais, l'existence de la raison n'est au contraire elle-même que quelque chose de conditionné, de positif. »⁴ Il n'est *pas nécessaire* de poser la raison au commencement, de la poser comme principe du monde, du procès. La raison, tout autant que la déraison, auraient droit à l'existence. Elle est *conditionnée*, c'est-à-dire qu'elle

¹ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 7.

² *Ibid.*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 9.

n'existe, *de fait*, qu'en tant qu'elle fait partie du procès, qu'en tant que A surmontant B. Elle est positive, c'est-à-dire qu'elle est *factuelle*, non *a priori*. Nous trouvons ici un des points essentiels de la dernière philosophie de Schelling.

Nous renvoyons ici à l'exposé de Secrétan sur le jeune Schelling, où cette question sur la raison s'est aussi posée. La réponse, ici, est tranchante : rien ne nous oblige à affirmer la primauté de la raison, donc la nécessité *a priori* du procès et de son déroulement. « S'il en est ainsi (c'est-à-dire si la raison est nécessaire) que faut-il de plus ? nous en avons terminé et pour produire néanmoins un mouvement et un procès, il nous faut admettre que la raison, sans aucun motif contraignant (qui devrait cependant être présupposé dans la raison), en quelque sorte seulement pour interrompre la monotonie de son éternité – à proprement parler, juste *pour faire du temps*, passe en son contraire, et pour jouir du divertissement de se rétablir en soi-même à partir de la déraison, à partir de son contraire. »¹ Schelling vise ici, selon nous, Hegel et la fameuse critique sur le passage de l'Idée dans son contraire, dans la Nature². Il vise aussi évidemment toute philosophie rationaliste (et, d'une certaine façon, sa philosophie de l'identité où, comme nous l'avons vu, aucun mouvement, aucune progression à partir de la raison absolue n'est possible). Mais nous reviendrons plus tard sur cela.

Vu que le procès ne peut être nécessaire – non pas parce que, comme le dit Secrétan, son commencement est contingent, mais parce que, étant factuel, rien ne nous empêche de concevoir son contraire, et toutes les raisons pour lesquelles nous pourrions affirmer qu'il est nécessaire ne sont pas valables – il nous faut considérer qu'une cause supérieure et extérieure au procès assure la prépondérance de l'idéal sur le réel, de A sur B, et cette cause, ne nous pouvons l'appeler autre que Dieu. « Nous n'introduisons donc pas avec le concept de Dieu un concept nouveau, concept qui n'aurait pas encore été démontré, nous appelons Dieu seulement ce que nous avons déjà reconnu comme une conséquence nécessaire, la cause qui universellement et dans l'ensemble du procès du monde accorde la victoire d'abord au subjectif sur l'objectif, puis donc du réel sur l'idéal. »³

¹ *Ibid.*, p. 9.

² F.W.J. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, p. 85.

³ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 11.

Relation de Dieu aux trois puissances

Aux trois puissances de l'être répondent trois relations à Dieu : Dieu pose le premier principe illimité B, et, ce faisant, déclenche le procès en assurant la victoire du spirituel sur le matériel. Il le pose comme moyen, non comme fin en soi. Il pose librement l'illimité pour que celui-ci devienne limité par l'action du deuxième principe. Mais, continue Secrétan, si B est « un moyen dans les mains de Dieu »¹, c'est que Dieu le possède, non comme illimité originairement, mais comme limité. « Pour pouvoir poser et se donner à soi-même, comme moyen, l'être illimité, *il faut qu'elle* (la cause suprême, Dieu) le possède originellement et, bien sûr, encore en tant que limité, non pas, bien sûr, en tant que limité par soi-même, mais bien en tant que limité par elle (par la cause) »², dit Schelling. Donc pour pouvoir poser l'être qui par nature est illimité, B, et le poser en tant qu'illimité, il faut le posséder tout d'abord, pour pouvoir en faire un moyen. Mais il est impossible de le posséder en tant qu'illimité, car, en le possédant, il est déjà limité. Conclusion : Dieu possède, *par nature* (non par un acte, car le premier acte de Dieu est celui de poser B comme illimité, de le *libérer*, de déclencher le procès) B ou l'être limité, l'être encore *en* Dieu³ (puisque rien n'est hors de Dieu sans un acte libre posant quelque chose en dehors de lui). L'être, c'est-à-dire l'être du monde, est enveloppé, caché en Dieu, qui peut décider de le dérouler, de le faire *exister* au sens étymologique du mot. Ainsi compris, Schelling nomme Dieu le *Seigneur de l'être*, expression que Secrétan va lui emprunter. « Ce concept est déjà un gain supérieur à celui qu'apporte la conception selon laquelle Dieu est seulement l'être lui-même (to On), l'être (Wesen) universel [...] selon ce concept, il est [...] supra-étant »⁴, *au-dessus* de l'être, donc *libre* par rapport à l'être, comme le dit Secrétan⁵.

Voici donc les trois relations de Dieu aux trois puissances : B, le substrat du procès, est posé par Dieu comme l'être illimité. A, la cause, est posée par Dieu comme le principe qui limite B. A², le but, l'esprit, est posé par Dieu comme le retour de l'illimité à la limite. Schelling précise : « Il (l'être) n'est plus ce qui est simplement limité, mais l'être qui, à partir de l'illimité,

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 303.

² F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 15.

³ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 304-305.

⁴ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 15.

⁵ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 303.

est revenu à sa limitation en Dieu. »¹ Le résultat n'est donc pas B, l'être originellement limité et potentiellement illimité en Dieu, mais A², l'être *retourné* à Dieu en tant que limité.

Dieu agit donc de trois manières différentes ; il y a « trois visages de la divinité une. »² Secrétan dit : « Dieu est le même lorsqu'il donne essor à l'existence illimitée et lorsqu'il la fait rentrer en elle-même ; et pourtant il n'est pas absolument le même ; ces deux actes sont simultanés et non successifs, autrement le second serait un mouvement rétrograde, inconcevable dans l'absolu. Dieu ne revient pas en arrière ; non, l'acte par lequel il pose B est un acte permanent. »³ Les deux actes de Dieu sont simultanés, sinon *ce mouvement serait rétrograde, ce qui est inconcevable en Dieu*. Schelling expose une idée similaire, mais dans un contexte et dans un but différents. Selon lui, Dieu, Seigneur de l'être, peut poser l'illimité, car il est maître de l'être illimité, dans le sens où ce dernier ne lui échappe pas, une fois posé (autrement il ne serait pas vraiment *Seigneur* de l'être). Dieu ne *reprend* pas ce qu'il a posé, car « il n'y a rien en Dieu qui revient en arrière, qui regrette, non plus que la liberté de révoquer, mais appartient au contraire à la manière divine la force d'exécuter ce qui a été commencé et de le mener à bonne fin. »⁴ Ce pouvoir de Dieu de poser le contraire de ce qu'il veut *en vue* de ce qu'il veut, c'est le fondement de ce que Schelling appelle l'ironie divine, concept absent chez Secrétan, comme nous allons le voir en comparant les deux philosophies.

La liberté de Dieu et le dualisme

Arrivés à ce point, nous nous trouvons face à un dualisme. La liberté que Dieu possède ici, par rapport à l'être, est conditionnelle. Dieu possède l'être, il est le seigneur de l'être, mais il ne crée pas l'être. Nous sommes toujours dans le dualisme. Nous avons Dieu d'un côté, et, de l'autre, l'être. Dieu possède l'être, il le domine, mais l'être existe plus ou moins indépendamment de Dieu⁵. « Tel que nous l'avons défini, Dieu n'est pas l'absolu ; l'absolu c'est Dieu, plus le principe de l'être distinct de Dieu ; c'est-à-dire que proprement il n'y a point d'absolu : or la pensée a besoin

¹ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 23.

² *Ibid.*, p. 25.

³ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 303-304.

⁴ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 24.

⁵ De même chez Schelling, *Ibid.*, p. 27.

de l'absolu, et ce que nous voulons c'est de comprendre Dieu comme absolu. »¹ Toutefois, signale Secrétan, dans ce dualisme, l'un des principes est subordonné à l'autre : Dieu, le principe supérieur, étant Seigneur de l'être, possède l'être, le principe inférieur.

Selon Secrétan, tant que ce dualisme existe, nous ne pouvons pas encore parler de Dieu comme absolu. L'absolu, pour le moment, c'est Dieu d'un côté, et le principe de l'être de l'autre. L'être, nous le nommons aussi le principe de l'être, parce que c'est à partir de ce principe que le monde existe. Mais nous voulons Dieu comme absolu. Pour pouvoir parler d'absolu, il faut « faire rentrer entièrement en Dieu ce principe substantiel de toute existence extérieure, de toute création, que nous avons trouvé jusqu'ici complètement soumis à Dieu quant à la manière dont il se manifeste, mais plus ou moins indépendant de lui dans la racine même de son être. »² Dieu ne doit donc pas seulement être compris comme celui qui déploie l'être, mais aussi comme celui qui crée l'être qu'il déploie, l'être avant le déploiement. « Jusqu'ici nous voyons bien par quelle évolution Dieu tire tout de la substance première, mais nous exigeons qu'il crée la substance première elle-même, et nous sommes certains que, pour comprendre Dieu, il faut comprendre comment il la crée. »³

Comment comprendre alors ce principe, si nous voulons le concevoir *en* Dieu ? Comment le faire rentrer, conceptuellement, en Dieu ? « Cet être en puissance, ce principe limite, mais susceptible de se déployer sans limites, que nous avons considéré jusqu'ici comme demeurant en Dieu, mais distinct de Dieu, et, dans un sens du moins, coéternel à Dieu, est Dieu lui-même, non pas Dieu tout entier, non pas l'essence de Dieu, mais quelque chose qui, sans être son essence, est pourtant lui-même. Que sera-ce donc ? – Ce sera sa volonté. »⁴ Pour faire rentrer ce principe du monde en Dieu, il faut donc en faire une volonté de Dieu. Avant le déploiement, c'est une volonté en repos, en puissance, et, quand Dieu le veut, il actualise ce vouloir. Conclusion : « La substance de toutes choses n'est donc qu'un vouloir éternel de Dieu. »⁵ Tout est donc ramené, ontologiquement, à la volonté. Tout est volonté et tout a son principe dans une volonté. Toutefois, cette volonté, en tant que déployée, est au commencement une volonté aveugle et chaotique, tout comme nous avons déjà affirmé que le principe de l'être est aveugle au commencement. En faisant

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 306.

² *Ibid.*, p. 307.

³ *Ibid.*, p. 307.

⁴ *Ibid.*, p. 307.

⁵ *Ibid.*, p. 308.

de lui une volonté de Dieu, cette caractérisation ne change pas. Le commencement est toujours aveugle. « Ce vouloir est l'accident, le transitoire, quelque chose qui ne doit pas être. »¹

Cette première volonté est donc un vouloir de Dieu. La deuxième et la dernière volonté, qui spiritualise la première, c'est aussi un vouloir de Dieu. Les trois principes que nous avons déjà décrits se dévoilent maintenant comme étant trois volontés de Dieu. « C'est Dieu qui entre lui-même dans le mouvement et qui devient la substance du monde ; il se dépouille lui-même de sa divinité pour donner essor à la création. Mais, s'il y consent, c'est qu'il le peut sans compromettre sa divinité absolue. »² En faisant de ces trois principes des volontés de Dieu, une relation directe est établie entre Dieu et le monde. Le monde existe par la volonté de Dieu qui se manifeste par trois vouloirs.

Comparons cette explication de Secrétan à celle de Schelling. Pour celui-ci, comme pour le philosophe suisse, il est impossible de se passer de B, de la première face de l'être, de la substance ou de la matière du procès, car sans lui, aucun mouvement, aucun devenir n'est possible. En même temps, nous voulons que rien ne soit indépendant de Dieu. La solution à ce dualisme est donc la suivante : « Il ne nous reste donc rien d'autre à penser que Dieu se faisant, en ce *principe* – en cet être illimité – lui-même B. Car ce n'est que de cette manière qu'il se donne en même temps la *matière* de son agir. »³ Schelling admet que cette explication est choquante, mais précise que Dieu, devenant B, le devient dans le but d'être surmonté par le principe supérieur, et qu'ainsi nous avons « trois formes de l'être divin [...]. Dieu n'est aucune de ces formes *en particulier* ou exclusivement, abstraction faite des autres – Dieu est seulement l'actus traversant ces trois formes. »⁴

Cette explication est différente de celle que donne Secrétan, qui dit que B est une volonté de Dieu. Chez Schelling, Dieu se fait plutôt le vouloir qu'est B, que représente B, la volonté aveugle d'expansion. B n'est pas simplement une volonté de Dieu, mais Dieu *est* (ou devient) cette volonté, même s'il ne l'est pas exclusivement, comme l'explique Schelling, puisqu'il est aussi les deux autres volontés. Si Dieu se fait B, continue Schelling, il est immédiatement, avant cet acte,

¹ *Ibid.*, p. 308. Schelling nomme cette volonté « la mé-volonté, car c'est une volonté qui *ne devrait ni* opérer au sens propre, *ni* vouloir », F.W.J. Schelling, *Le monothéisme*, traduction de A. Pernet, Paris, Vrin, 1992, p. 91.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 308.

³ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 29-30.

la puissance de devenir B. « Si l'être illimité est une figure de l'être divin lui-même, Dieu se rapporte à lui-même, avant tout actus et donc également avant tout *vouloir*, comme celui qui peut être immédiatement cela. »¹

Toutefois, dans son exposé, Secrétan va retrouver Schelling, ce qui va le rendre assez ambigu sur ce point précis. Il disait déjà dans le texte que nous avons cité plus haut, que c'est Dieu qui « entre lui-même dans le mouvement et qui devient la substance du monde. » Il va dire, plus loin, que « Dieu est la puissance qui devient, en se réalisant, l'existence aveugle et sans borne »², et « qu'il est la puissance de devenir existence extérieure, existence aveugle, la puissance de devenir B. »³ En même temps, il dit que « la substance du monde est un vouloir de Dieu »⁴, ce qui n'est pas identique à l'idée que Dieu *devient* la substance du monde. Il dit aussi que B, volonté en puissance, « lorsqu'elle passe à l'existence actuelle, lorsqu'elle se déploie et se roidit, en un mot lorsque Dieu veut, elle devient cette substance dont nous avons parlé plus haut. »⁵ Il nous semble donc que le texte de Secrétan n'est pas clair. B apparaît une fois comme une volonté de Dieu, une autre fois comme Dieu lui-même, comme Dieu qui, *par son vouloir*, se fait B (et, en ce sens peut-être, B est une *volonté* de Dieu). Chez Schelling, la deuxième idée est posée dès le début du raisonnement. Quant à Secrétan, il passe de la première à la deuxième, sans justification claire. Nous pensons qu'il a en effet du mal à accepter cette solution « choquante », et qu'il a voulu, pour l'accepter, l'atténuer. Mais le texte de Schelling est assez clair sur ce point, et pour Secrétan il a fallu la réinsérer, afin de pouvoir continuer l'exposé.

Nous ajoutons la présence, à ce point de l'exposé, d'une idée schellingienne mentionnée par Secrétan, et qui ne nous semble pas se trouver dans le texte de *L'Exposé de l'empirisme philosophique*. C'est l'idée selon laquelle Dieu peut rentrer dans le procès « sans compromettre sa divinité absolue ». Cela se trouve dans d'autres textes de Schelling, où il s'agit de montrer comment et pourquoi Dieu est libre d'activer la première puissance aveugle. Nous donnons deux exemples. 1) Dans *Le Monothéisme*, Schelling dit la chose suivante : « Cette liberté est donnée à Dieu par la nécessité de sa nature – par le fait que son uni-totalité est nécessaire ; il s'ensuit que

¹ *Ibid.*, p. 30.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 311.

³ *Ibid.*, p. 311.

⁴ *Ibid.*, p. 308.

⁵ *Ibid.*, p. 307.

Dieu est toujours et nécessairement l'Un-Tout, *de quelque façon* qu'il soit. »¹ 2) De même, dans la *Philosophie de la Révélation*, Dieu « prend conscience de lui-même comme de celui qui, *au sein même* de la disjonction, est indissociable, comme unité invincible et qui, pour cette raison, et *pour cette seule raison*, est libre de poser la disjonction. Peu lui importe, eu égard à son *être* propre, d'être *unité* ou *tension*, puisque lui-même n'en est en rien altéré. »² Secrétan introduit donc cette idée ici, pour justifier le fait que Dieu puisse se faire lui-même B. Pour Schelling, dans l'*Exposé de l'empirisme philosophique*, Dieu peut faire cela car il est Seigneur de l'être, car il le fait en vue de devenir esprit, dans le but de limiter l'illimité. Secrétan explique cette liberté à partir de l'idée présente dans d'autres textes, selon laquelle Dieu peut se faire (ou déclencher) B parce que, dans cette aliénation, il demeure divin, il demeure Dieu.

Nous revenons au texte de Secrétan. Nous avons trouvé la solution au problème du dualisme. Selon Secrétan, cette sortie du dualisme nous amène au panthéisme. Mais ce panthéisme est particulier, car en lui Dieu s'abaisse lui-même, sort de sa divinité, pour créer le monde (puisque Dieu se faisant B se fait matière, substance du monde).

Toutefois, cette forme de panthéisme nous pousse à le dépasser : le panthéisme a lui-même besoin d'un principe au-dessus du panthéisme pour être fondé. En effet, comme nous l'avons signalé plus haut, Dieu ne s'abaisserait pas s'il ne demeurerait pas toujours supérieur à cet abaissement, supérieur au monde. Dieu, parce qu'il est Dieu, peut s'abaisser sans rien perdre de sa divinité. (Nous avons déjà vu dans le premier chapitre comment Secrétan comprend cela en relation avec la liberté absolue de Dieu.) Si Dieu peut entrer dans le jeu des puissances sans que son unité supérieure soit affectée, c'est qu'il demeure au-dessus de cette aliénation, donc au-dessus du panthéisme (car nous entrons dans le panthéisme au moment où Dieu se fait B, donc devient la substance du monde).

Cette explication de Secrétan de la sortie du panthéisme ne se trouve pas dans ce texte de Schelling, mais nous l'avons rencontrée plus haut dans la *Philosophie de la mythologie*³. Nous

¹ F.W.J. Schelling, *Le monothéisme*, 93.

² F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, Livre II, p. 118. Schelling dit aussi dans *La philosophie de la mythologie* : « Il faut donc, pour que l'unité de l'être ait une réalité, comme pour échapper à la fatalité d'une existence aveugle, admettre que l'unité de l'être constitue son (l'absolu) essence, sa nature propre, de telle façon que rien ne peut la briser. » *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1835-1836) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-1846)*, p. 34.

³ P. 29, note 1.

avons vu, dans notre premier chapitre, l'importance pour Secrétan de dépasser le panthéisme, importance qui apparaît de nouveau ici.

Secrétan revient sur l'explication de Schelling. Nous sommes ici au point où rien n'existe en dehors de Dieu : nous nous sommes débarrassés de l'être coéternel à Dieu. Schelling va tout d'abord préciser que la première puissance, pour pouvoir être surmontée, doit être considérée comme étant essentiellement une *volonté*, « car de même que seule une volonté peut à proprement parler résister, de même la volonté est seule capable d'un véritable surmontement. »¹ Remarquons que nous rejoignons ici l'idée de Secrétan que nous avons rencontrée plus haut, selon laquelle B est essentiellement la – ou plutôt une – volonté de Dieu. Chez Secrétan, cela apparaît au début du raisonnement censé débarrasser Dieu d'un être coéternel à lui, ce qui, comme nous l'avons vu, a rendu les choses ambiguës. Chez Schelling, cela apparaît à la fin du raisonnement. Toutefois, pour ce dernier, le problème n'est pas dans le dépassement de B, dans la possibilité du devenir, mais dans le concept de Dieu lui-même auquel nous sommes arrivés.

Dieu comme substance

Pour Schelling, Dieu a jusqu'à maintenant été essentiellement compris comme *cause*, ou cause absolue. Mais il s'agit « de savoir si ce concept de la cause absolue est encore, *en soi et par soi-même*, le concept suprême, celui-là même auprès duquel on pourrait s'arrêter et par lequel, en conséquence, on pourrait purement et simplement *commencer*. »² Or le concept de cause absolue n'est pas le concept suprême, par lequel il faut commencer, car l'idée de cause implique toujours et nécessairement celle de *relation* (même si, dans notre cas, il s'agit en ce moment d'une relation à quelque chose de simplement possible, non d'effectivement réel, c'est-à-dire à la possibilité de déclencher B comme principe illimité).

Dieu au sens propre est compris comme relation, comme cause absolue, comme créateur. « Pour nous, Dieu n'est Dieu que dans la mesure où il est pensé en relation, en tant que créateur et Seigneur des choses. [...] Certes, tout concept en vertu duquel il serait impossible de penser Dieu en tant que créateur sera faux, mais ce n'est pas pour cette raison que le concept de créateur est

¹ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 31. Secrétan va dire la même chose, voir Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 308.

² *Ibid.*, p. 31.

déjà lui-même le concept le plus haut possible. »¹ Dieu doit donc être défini non comme cause, comme relation, mais comme ce qui est absolument indépendant, c'est-à-dire, pour Schelling, comme substance, « par quoi il est défini comme étant entièrement en soi-même, comme ce qui est retourné en soi. »² Cela doit évidemment être compris différemment de la substantialité pauvre de B, substrat du procès, car Dieu est substance absolue. Il s'agit donc uniquement pour Schelling d'utiliser le concept de substance au lieu de celui de cause, pour signaler que Dieu doit être compris en-dehors de toute relation, compris comme ce qui est en et par-soi³. Dieu est certes aussi cause, mais pas au niveau le plus fondamental, car, comme nous allons le voir, Dieu, en tant que substance absolue, est libre de devenir cause, créateur, donc de devenir Dieu au sens strict et de se poser comme relation. Comprendre Dieu comme substance signifie donc pour Schelling le comprendre en soi-même, comme ce qui est capable d'être ou de ne pas être cause, ou comme ce qui, étant substance, subsistant par soi, n'a pas besoin d'être cause. Nous voilà donc élevés au-dessus du panthéisme : il faut voir ce que Dieu est en lui-même.

Secrétan reprend le texte de Schelling, en le modifiant sur certains points. Dieu doit en effet être compris comme substance, non comme simplement cause ou relation : il doit être compris comme ce qu'il est en lui-même, indépendamment du monde. Dieu se fait B, c'est-à-dire, comme le dit Schelling, il est, avant cet acte, ce qui peut devenir B, ou la puissance de B. Secrétan va partir de ce concept ; il considère, à partir de là, que Dieu, avant de devenir B (donc avant de devenir vraiment Dieu), n'est que la puissance de devenir B (comme le dit Schelling). Cela veut dire que B n'existe pas encore, ni A ou A², dont l'actualisation dépend de celle de B. Par conséquent, tout est en puissance, rien n'est réel ou effectif, rien n'existe. « Tout est enseveli dans la nuit du possible, nous n'atteignons le réel nulle part. Dès lors, si l'on nous demande ce qu'est vraiment Dieu, non dans sa qualité de Dieu, s'il est permis de s'exprimer ainsi, c'est-à-dire comme cause et créateur du monde, mais ce qu'il est comme être absolu, indépendamment du monde, nous devons, pour être sincères, répondre que nous n'en savons rien. »⁴ Pourtant, nous ne pouvons pas nous arrêter ici, il faut trouver le Dieu réel, car, pour pouvoir supposer que c'est lui qui, par un acte libre, déclenche le procès, il faut supposer qu'il existe, qu'il est effectivement réel : « il faut

¹ *Ibid.*, p. 32.

² *Ibid.*, p. 32.

³ Cela rappelle évidemment Spinoza, pour qui l'absolu est substance, ce dont l'essence enveloppe l'existence, ce qui est cause de soi.

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 312.

tâcher de comprendre comment l'être absolu peut exister. »¹ Nous voyons de nouveau l'originalité de Secrétan qui interprète le texte de Schelling. Nous avons défini Dieu, avant l'acte, comme la puissance de B. « Mais cette puissance qu'il possède n'est pas la réalité de son être, cette puissance n'est pas son existence, car la puissance est le contraire de l'existence. »² Nous ne pouvons donc pas nous arrêter à cette définition, car elle ne nous donne pas le Dieu réel, existant. Dieu défini ainsi, avant l'acte, ne peut pas exister, sortir de l'état de puissance, sauf en devenant Dieu, donc en agissant. Mais il est impossible de concevoir que Dieu, avant l'acte, ne soit que puissance, car pour agir, et pour agir librement, il faut être acte, il faut exister. Il est donc nécessaire de comprendre Dieu autrement, de voir de quelle manière il peut exister en dehors de toute causalité.

À ce point, nous trouvons un tournant dans l'exposé de Secrétan. Après avoir exposé rapidement, en un seul paragraphe, le dernier raisonnement de Schelling, il va se tourner exclusivement vers d'autres textes de ce dernier pour continuer à résumer sa pensée. Avant de passer à cette deuxième partie de l'exposé, voyons comment Secrétan explique la fin de *l'Exposé de l'empirisme philosophique*, et si cela s'accorde avec ce que dit Schelling.

Dieu pose les puissances en tant que puissances

Selon Secrétan, il ne faut plus essayer de s'élever à l'idée la plus haute de Dieu en partant des puissances. Les principes constitutifs du monde ne peuvent aussi constituer l'être de Dieu, car celui-ci ne serait pas entièrement libre, il serait déterminé par la nature des puissances. La solution est donc la suivante : « Pour conserver l'idée de la création libre, il faut dire que les puissances ouvrières sont elles-mêmes un produit de la volonté divine : Dieu crée le possible comme le réel ; Dieu lui-même est l'auteur des puissances qu'il met en acte. »³ Secrétan précise rapidement qu'il va revenir sur ce point plus tard.

Voyons ce que dit Schelling. Dieu a été déterminé comme ce qui peut être B ; nous voulons dépasser cela. Toutefois (nous résumons), Dieu ne doit pas être compris simplement comme ce qui peut être B, mais comme ce qui essentiellement peut être B. « Essentiellement se dit par opposition à effectivement. Selon ce dernier concept, Dieu n'est donc pas proprement celui qui peut effectivement être B, Dieu n'est pas effectivement puissance de B. Il est cette dernière

¹ *Ibid.*, p. 312.

² *Ibid.*, p. 311.

³ *Ibid.*, p. 313.

simplement par essence, c'est-à-dire seulement sur le mode du pouvoir-être. [...] En d'autres termes, cela signifie que Dieu se pose lui-même d'abord comme celui qui peut être B. »¹ C'est-à-dire que Dieu n'est pas, en tant que tel, ce qui peut être B, la puissance de B (et aussi de A et A²), mais il est ce qui peut devenir la puissance de B, s'il le veut. La conséquence est la suivante : si nous considérons qu'en Dieu, les puissances existent en tant que puissances, Dieu est déjà lié au monde, en relation avec le monde possible. Mais ainsi compris, Dieu ne serait pas absolument libre et indépendant par rapport au monde, car il contiendrait déjà en lui les puissances du monde. La liberté divine ne peut être absolue que si en Dieu lui-même, il n'y a aucune relation au monde, ni réel ni possible. « Ce n'est que s'il voulait et posait de lui-même la possibilité même d'un autre être en lui, ce n'est qu'alors que nous pourrions le considérer comme absolument libre vis-à-vis du monde. »² Pour le dire autrement, les puissances, en Dieu, d'un autre être (puisque nous sommes ici au point où tout est en Dieu) ne doivent pas exister en lui en tant que puissances, car ainsi il serait déjà lié au monde en tant que monde possible. Pour être absolument libre de tout ce qui n'est pas lui, il doit pouvoir lui-même poser les puissances en lui en tant que puissances d'un autre être. « Il n'est absolument libre que s'il ne pose pas seulement les principes, c'est-à-dire les puissances, pour autant qu'elles sont déjà entrées en action, mais pose avant tout les puissances également en tant que puissances, de sorte qu'elles ne seraient pas – puissances (c'est-à-dire possibilités d'un autre être à venir) sans sa volonté. »³

Ici, le résumé de l'*Exposé de l'empirisme* de Schelling s'arrête. Pour le moment, Secrétan ne va pas développer la dernière solution proposée par Schelling (il y revient plus loin). Mais il va continuer à se poser la question : qu'est-ce que Dieu en lui-même ? en se tournant vers d'autres textes de Schelling. Nous allons maintenant examiner cette partie.

Dieu est l'essence qui existe

Il s'agit donc de savoir ce que Dieu est en soi-même, indépendamment des puissances et du monde possible, donc indépendamment de son rôle en tant que Créateur. La « méthode

¹ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 34.

² *Ibid.*, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 35.

empirique »¹ nous conduit jusqu'à ce point, mais, arrivés là, nous ne pouvons plus l'utiliser : il faut chercher ailleurs. Cela signifie qu'il faut chercher « dans ce que nous savons déjà de Dieu. »² En effet, dit Secrétan, nous avons déjà une idée de ce que Dieu est en lui-même : Dieu peut être défini Dieu comme l'*essence qui existe*³.

D'un côté, il est l'essence universelle (ou substance, dit aussi Secrétan), c'est-à-dire le fond, la source de toutes choses. De l'autre, il est un être réel, existant. Il est donc proprement l'essence qui existe. Cela, selon Secrétan, « c'est la contradiction infinie, le miracle des miracles que Dieu soit l'essence, la substance, et que cependant il existe. »⁴ La forme est partout distinguée du fond, la puissance de l'acte, par exemple l'espèce humaine ou l'*essence* des individus, qui *existent*. En Dieu, d'après Secrétan, cela n'est pas le cas : il est l'essence qui existe, il est puissance et acte.

Ainsi, Descartes avait tort en considérant que l'existence est une perfection de l'essence, et donc que l'essence parfaite, absolue, contient nécessairement l'existence. Nous avons tous, dit Secrétan, l'idée de l'essence universelle : la raison nous y conduit nécessairement. Mais le fait que l'essence universelle existe, cela, ce n'est pas la pensée qui nous le dit : il faut un acte de foi, donc de volonté, pour y croire.

Cela ne signifie pas qu'il ne faut pas *prouver* l'existence de Dieu, c'est-à-dire l'existence de l'essence. Mais, pour ce faire, il faut, avant tout, *croire* que Dieu existe, c'est-à-dire le supposer. À partir de là, le but sera de montrer à *quelle condition* l'essence peut exister, donc de comprendre l'essence de façon qu'elle puisse aussi exister.

Schelling, selon Secrétan, va donc analyser l'essence qui existe *a priori*. Cette analyse, dit Secrétan, « semble s'appuyer plus ou moins sur les données psychologiques qui sont au fond du mysticisme de Jacob Böhme. Il y a une parenté étroite entre l'idée mère du système de Schelling

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 313.

² *Ibid.*, p. 313.

³ La thématique de Dieu défini comme l'essence qui existe va être analysée par Schelling dans *Le monothéisme*, mais dans un contexte et dans un but entièrement différent de l'analyse de Secrétan.

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 314.

et la pensée de Böhme, parenté que Schelling semblait admettre lui-même lorsqu'il reprochait à Böhme de ne pas sortir de son commencement, qui est, dit-il, magnifique. »¹

Il est intéressant de voir que Secrétan a remarqué les similitudes de l'ouvrage de Schelling de 1809 avec le système de Böhme : « Ainsi nous voyons Schelling, le protégé de la spéculation, qui a traduit sa pensée dans toutes les formes et dans tous les styles, la revêtir pendant quelque temps, avec une intention bien marquée, du costume et du langage de Jacques Böhme, jusqu'à ce que, par une évolution brusque en apparence, mais essayée et préparée dès longtemps, il se soit approprié, partiellement du moins, le fond même de la théosophie. »²

Nous revenons à l'analyse schellingienne de Dieu en lui-même comprise par Secrétan. Nous avons dit que Dieu est l'essence qui existe, qu'il est puissance et acte ; qu'en lui, nous trouvons cette contradiction. Cela toutefois ne nous empêche pas de distinguer l'essence de l'existence *en* Dieu, à dire qu'il est essence selon un rapport, existence selon un autre. « Il faut donc, en Dieu, distinguer l'essence de l'existence, tout en constatant l'identité au sein même de la distinction. »³ Dieu *est* essence, il *est* existence, il *est* l'essence qui existe, non pas parce que c'est l'essence *elle-même* qui existe, mais parce que Dieu, *qui est l'essence*, existe, est aussi existence. Prenons donc le premier rapport : Dieu est l'essence, l'essence universelle, c'est-à-dire, en d'autres termes, il est puissance infinie « la possibilité d'une réalisation infinie. »⁴ Tel est Dieu comme essence, comme puissance, comme possibilité. Mais « cette possibilité ne doit pas se réaliser ; la puissance doit rester puissance ; c'est en restant ainsi dans la virtualité, dans le non-être, dans l'intimité d'une concentration parfaite, qu'elle constitue Dieu comme Essence. »⁵ La puissance ne doit donc pas *passer à l'être*, elle doit demeurer ce qu'elle est, puissance pure. Voici ce que dit Schelling à ce propos : « Le pouvoir-être [ce que Secrétan appelle maintenant la puissance] est unilatéral car il ne peut pas passer à l'être sans se nier lui-même en tant que puissance, donc parce

¹ *Ibid.*, p. 315. Nous trouvons ce jugement dans F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, Livre I, traduction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Paris, PUF, 1991, p. 148. Secrétan a bien vu en rapprochant Schelling de Böhme. À propos des *Recherches* de Schelling, Xavier Tilliette dit : « Il n'est pas besoin d'être un grand clerc pour déceler dans la *Freiheitschrift* l'influence de la lecture de Jacob Böhme. Déjà les ennemis de Schelling, par exemple Feuerbach et Schopenhauer, y voyaient une mouture des élucubrations du savetier de Görlitz », Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, I, p. 504.

² *Ibid.*, p. 108.

³ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 315.

⁴ *Ibid.*, p. 315.

⁵ *Ibid.*, p. 315.

qu'en lui l'acte exclut la puissance, et la puissance, l'acte. »¹ Ce qui veut dire que si la puissance passe à l'acte, elle se perd en tant que puissance. Mais cela ne peut avoir lieu, car c'est uniquement si la puissance reste puissance que Dieu est Dieu en tant qu'essence.

Mais Dieu, défini uniquement comme étant l'essence, donc selon ce premier rapport, nous conduirait au panthéisme. En effet, Dieu comme essence « n'existe proprement pas »². Que signifie cela ? Ici, il faut rappeler qu'existence doit se prendre au sens étymologique, donc implique l'idée de manifestation, de sortie de soi. Dieu comme essence existe certes, mais non pas dans le sens que nous venons de déterminer. D'ailleurs, quand Secrétan dit que la puissance doit rester dans le « non-être », cela ne signifie pas qu'elle ne doit exister *sous aucun rapport, sous aucune forme*, mais cela renvoie évidemment au concept schellingien de non-être *relatif*, et que nous trouvons, sous une forme ou une autre, presque dans toute sa philosophie³.

Dans le cas précis de la puissance dont nous parlons, Schelling dit ceci : « Le pouvoir-être, justement parce qu'il est tel, n'est pas rien, il est l'étant non *actu*, il est seulement le non-étant *hors* de soi, mais par là il n'est pas en plus le non-étant en soi, il est plutôt précisément l'étant *seulement* en soi, purement originaire, non objectif. Il EST, comme est la volonté qui ne s'est pas encore exprimée, qui est donc aussi à l'égard de l'extérieur = 0. »⁴ Nous ne pouvons donc pas dire que la puissance n'est pas *absolument*, ou qu'elle n'est *rien*. Schelling établit ici quatre catégories, qui sont le non-étant en soi, le non-étant hors de soi, l'étant en soi et l'étant hors de soi. La puissance est l'étant *en soi*, c'est-à-dire *non encore manifesté*, qui n'existe pas, et qui correspond au non-étant *hors de soi*, au non-étant qui, d'une certaine façon, *se manifeste* en tant que puissance. La puissance n'est donc pas le non-étant *en soi*, c'est-à-dire le non-étant *pur*, le *rien*, contraire absolu de l'étant *hors de soi*, c'est-à-dire la pure existence, la pure sortie de soi. La place de la puissance ou pouvoir-être s'éclaircit donc à partir de ces quatre catégories. Schelling la compare à une volonté non encore manifestée. Cette volonté existe certes, mais, par rapport à l'*extérieur*, elle n'est pas, elle est non-être ou volonté *en soi*. L'existence au sens propre est la manifestation, la sortie à l'extérieur. Mais revenons à l'exposé de Secrétan.

¹ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 83.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 316.

³ Voir l'explication que donne Schelling du concept de non-être dans F.W.J. Schelling, *L'exposition de l'empirisme philosophique (i)*, p. 14-15.

⁴ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 59.

L'idée de Secrétan selon laquelle Dieu, en tant que puissance ou essence, « n'existerait proprement pas » est maintenant claire, à la lumière des explications de Schelling. Secrétan ajoute que Dieu, compris uniquement comme essence, conduirait au panthéisme, car il ne serait que l'essence, le fond universel des choses : tout serait Dieu *dans le fond*. Mais nous devons dépasser le panthéisme : Dieu doit ne pas seulement être *le fond*, la puissance de l'être. Il doit *exister proprement* lui-même, il doit être *existence pure*, tout comme il est aussi *puissance pure*. Dans le panthéisme, Dieu n'existe *proprement pas*, il est la *racine* de l'être, c'est-à-dire qu'il est le *fond*, la *substance* du monde¹, et rien d'autre : nous sommes dans le spinozisme. Ici apparaît l'importance pour Secrétan, dans sa lutte contre le panthéisme, du fait que Dieu soit *personne*, sujet, car l'essence universelle ne peut pas être personne. La personnalisation vient de l'existence (car l'essence est par nature universelle), au sens fort du mot.

L'existence est donc un second élément de l'idée de Dieu. Dieu, en tant qu'il existe effectivement, réellement, n'est pas l'infinie puissance ; mais il est, d'un côté, puissance infinie, de l'autre, existence infinie. Toutefois, il faut insister que « cette existence n'est pas celle qui résulterait du déploiement de la puissance ou qui suivrait la puissance, c'est une existence coéternelle à la puissance, éternellement supportée par la puissance, et qui ne se déploie librement dans son infinité que si la puissance reste puissance. »² Dieu doit donc être compris comme puissance pure et comme existence pure, c'est-à-dire, pour revenir aux termes du début de cette partie, comme essence et comme existence, comme l'essence qui existe. Le deuxième terme, l'existence, *n'est pas* la puissance devenue acte, devenue existence, car ainsi *Dieu ne serait qu'existence*. Dieu doit être essence, puissance *et* existence. La puissance et l'existence sont donc deux côtés de Dieu, qui est leur *unité* : ils sont unis en lui. « Ils ne sont pas eux-mêmes des substances, mais seulement des déterminations de l'unique supra-effectif. On ne veut donc pas dire ainsi que le pouvoir-être est *hors du* purement étant, mais que justement le même, c'est-à-dire justement la même substance, dans son unité, et sans devenir deux pour autant, est le pouvoir-être et le purement étant. »³

¹ Tout cela rappelle évidemment la distinction entre le fond et l'existant dans les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 316.

³ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 65.

L'existence est donc, *en* Dieu, coéternelle à la puissance. Pour que Dieu soit puissance et existence, la puissance doit être maintenue comme puissance, et l'existence doit être coéternelle à la puissance, supportée par elle, « et qui ne se déploie librement dans son infinité que si la puissance reste puissance »¹, car l'existence *de la puissance* s'oppose à l'existence pure. Dans un certain sens, nous pouvons dire que, pour que la puissance ne passe pas à l'acte, ne devienne pas existence, l'existence pure *lui est donnée*, coéternellement, pour qu'elle en soit le support, la base éternelle, pour ne pas passer *elle-même* à l'acte. « L'Un en tant que pouvoir être se pose comme sujet, c'est-à-dire comme fondement de lui-même en tant que purement étant [...] ; le pouvoir-être est pour cette raison précisément détaché et coupé de *soi* en tant que sa propre possibilité ou en tant que possibilité de *son être propre* »², dit Schelling. En faisant du pouvoir-être le sujet, le fond du purement étant (donc de l'essence le fond de l'existence dans les termes de Secrétan), le pouvoir-être est empêché de se réaliser *en tant que pouvoir-être et passer à l'existence*, car il est *déjà* sujet du purement étant³.

À ce point, nous avons donc Dieu en soi, en tant qu'identité de l'essence et de l'existence, en tant qu'essence qui aussi possède l'existence. Toutefois, dit Secrétan, si Dieu n'était que cela, « il ne serait pas véritablement, puisqu'il ne serait pas *pour lui-même*, il ne se posséderait pas. »⁴ En effet, la puissance pure (l'essence universelle ou le pouvoir-être) ne se réalise pas (puisque'elle est le sujet de l'existence ou du purement étant), donc n'est jamais pour elle-même. De même, l'existence pure, n'a pas la puissance, *en elle-même*, elle n'est qu'existence, sans réflexion, donc n'est pas pour elle-même non plus.

Dieu doit, pour être *pour soi*, être l'*identité consciente* de la puissance et de l'existence, posséder « éternellement la conscience de sa puissance, et c'est dans cette conscience que proprement il existe en tant qu'Absolu, indépendamment de toute création et de toute relation. »⁵ Dieu est donc conscient de soi en tant que puissance et qu'existence, en tant qu'identité des deux : voilà ce que Secrétan nomme *la vie de l'absolu*.

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 316.

² F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 75-76.

³ Il ne faut pas oublier que, pour Schelling, il est naturel au pouvoir-être de vouloir passer à l'acte. (*Ibid.*, p. 55.)

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 316.

⁵ *Ibid.*, p. 317.

Nous avons donc trois éléments constitutifs de Dieu *en soi* : « 1° Puissance ou sujet A^1 ; 2° Existence, objet pur A^2 ; 3° Conscience de la puissance esprit pur A^3 : tels sont les éléments constitutifs de l'essence qui existe. »¹ Cela correspond plus ou moins aux puissances de l'*Exposé de l'empirisme philosophique* ($A^1=B$, $A^2=A$ et $A^3= A^2$).

Nous remarquons que Secrétan retrouve ici *La philosophie de la Révélation*. Le raisonnement commencé plus haut, qui part de Dieu comme étant l'essence qui existe, nous a conduits aux trois puissances schellingiennes, déterminées dans ce texte par les symboles A^1 , A^2 et A^3 . Dieu est l'identité consciente ($=A^3$) de l'essence ($=A^1$) qui existe ($=A^2$).

Secrétan avait déjà signalé qu'il n'exposera pas le mouvement dialectique des trois principes schellingiens dans tous ses détails². C'est ce qui fait que, parfois, nous nous trouvons face à des conclusions un peu abruptes, qui toutefois expriment plus ou moins correctement les conclusions de Schelling. Celui-ci parle donc aussi de l'unilatéralité des deux premiers principes³. Mais Dieu (ou l'Un, dans le texte de Schelling), doit être aussi en tant qu'affranchi de l'unilatéralité des principes. Il ne peut l'être qu'en étant un troisième principe, « ne peut être que ce au sein de quoi l'acte n'exclut pas la puissance et la puissance, l'acte ; [...] bref, le tiers ne peut être autrement défini que *comme ce qui est effectivement libre d'être et de ne pas être*. »⁴ Il est intéressant de noter que Schelling conclut ici sur la liberté par rapport à l'être, que Secrétan ne relève pas. Nous avons déjà rencontré ce concept en déterminant Dieu comme Seigneur de l'être, libre d'actualiser la première puissance ou la laisser en lui.

Voici donc Dieu en lui-même, indépendamment de sa relation au monde. Et Secrétan remarque que nous retrouvons ici les mêmes puissances (Secrétan passe au terme de « puissance » en parlant de ces trois principes comme possibilités d'un monde à venir, comme le fait Schelling) que nous avons rencontrées en tant qu'éléments constitutifs du monde.

¹ *Ibid.*, p. 318 Chez Schelling, pouvoir-être (A^1), purement étant (A^2), et esprit, pouvoir-être étant comme tel (A^3).

² *Ibid.*, p. 315.

³ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 83.

⁴ *Ibid.*, p. 83.

La liberté de Dieu par rapport au monde

À ce point de l'exposé, Secrétan reprend de nouveau la problématique de l'*Exposé de l'empirisme philosophique* et résume la solution que donne Schelling pour ce qui est de la liberté de Dieu en lui-même par rapport au monde: « Nous les trouvons [il s'agit ici des puissances] dans une autre situation, non plus comme puissances créatrices, mais comme les principes qui constituent l'être de Dieu lui-même, de sorte qu'il dépend de lui d'en faire ou de ne pas en faire les puissances de la création, et par conséquent, dans ce sens déterminé seulement, de créer ces puissances génératrices ou de ne pas les créer. »¹ *Dans ce sens déterminé seulement*, car Secrétan va plus tard critiquer cette prétendue liberté absolue accordée par Schelling à Dieu. Pour le moment, il se contente d'exposer la solution schellingienne : Dieu n'est libre par rapport au monde que s'il est aussi libre par rapport aux puissances créatrices, qui constituent les principes de son être. C'est Dieu qui fait en sorte que les principes deviennent effectivement *puissances* d'un être différent, d'un monde possible. Dieu pose donc le possible *en tant que possible*. « Il n'est absolument libre que s'il ne pose pas seulement les principes, c'est-à-dire les puissances, pour autant qu'elles sont déjà entrées en action, mais pose avant tout les puissances également en tant que puissances. »²

Nous avons donc trouvé, à travers le détour de Secrétan, ce que Dieu est en lui-même : les principes constitutifs de son être sont identiques à ceux qui constituent le monde. Mais nous pouvons maintenant affirmer que Dieu *décide librement* de faire de ces principes les éléments constitutifs du monde, tout comme il peut décider de les laisser cachés, non manifestés, en lui-même.

Nous allons passer maintenant avec Secrétan à la création, à la décision libre de Dieu de déclencher le procès, de faire des principes les puissances créatrices du monde. Nous quittons de nouveau ici l'*Exposé de l'empirisme philosophique*, qui ne développe pas cette partie du système schellingien. Nous signalons que la doctrine de la création du « dernier Schelling » a été exposée et développée à plusieurs reprises, avec des différences quant aux détails du procès de la création et au motif de celle-ci. Nous allons suivre l'exposé de Secrétan, en essayant de déterminer à quoi cela correspond chez Schelling.

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 318.

² F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 35.

La création

« Dans la situation des puissances que nous venons de décrire, tout est tranquille. Dieu existe éternellement comme être absolu par la conscience de la puissance absolue. Il ne sort de cet état que s'il veut produire une existence autre que la sienne, s'il veut être Dieu. »¹ Donc en Dieu, les principes ne sont pas activés en tant que puissances : elles ne s'activent, nous l'avons déjà vu, que par un vouloir divin, ce qui renvoie, évidemment, à la volonté de *créer*. En brisant la tranquillité de son être, en *renversant* le rapport des puissances, Dieu (ou l'absolu) décide de devenir effectivement *Dieu*, c'est-à-dire décide de se mettre en *rapport* avec le monde, de devenir un être *relatif*.

Il est possible pour Dieu de prendre la décision de créer le monde en renversant le rapport des puissances de son être, parce qu'il n'est pas uniquement l'unité *de fait* des puissances, mais leur unité *nécessaire* : « La véritable infinité des puissances consiste en ceci, qu'elles peuvent s'opposer entre elles, changeant leur situation respective, et produire ainsi l'Univers, tout en demeurant dans leur principe absolument unies. »² Dieu peut donc renverser le rapport des puissances, c'est-à-dire sa propre unité, parce qu'il lui est impossible de perdre cette unité, étant l'unité *nécessaire* des trois principes. Cette nécessité fonde donc sa *liberté* par rapport aux puissances³.

Nous signalons une idée dans la *Philosophie de la Révélation*, où il est dit que Dieu est *Seigneur* de l'être même avant ou sans la création du monde. « C'est dès *avant* le monde que Dieu est Seigneur du monde, Seigneur au sens qu'il dépend de lui de le poser ou de ne pas le poser. Seul, donc, celui qui peut être Créateur est le Dieu effectif, mais cette dernière affirmation s'éloigne *toto caelo* de celle, bien connue, selon laquelle Dieu ne serait pas Dieu *sans* le monde. »⁴ Donc, contrairement à ce que dit Secrétan, Dieu est *effectivement* Dieu du seul fait qu'il *a le pouvoir*, s'il le veut, de créer ou non ; il n'a pas besoin, pour devenir *effectivement* Dieu, pour être *effectivement* Seigneur, de passer à l'acte. Nous pouvons utiliser le nom de Dieu au sens strict dès que la possibilité d'un autre être se présente, ou devient concevable. Il est donc *libre par rapport à son être*⁵, dans le sens précis, ici, où il est libre de mettre les puissances en tension, de déployer

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 318.

² *Ibid.*, p. 320.

³ *Ibid.*, p. 323.

⁴ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 143.

⁵ *Ibid.*, p. 118.

la première comme commencement du processus, ou de rester dans son état originare. Avec cette conscience de son pouvoir d'assumer un être différent et de sa liberté par rapport à cet acte, « l'esprit achevé se présente en tant que *Dieu* ; c'est ici que nous sommes autorisés à lui attribuer ce nom. »¹ La liberté de l'absolu par rapport à son être permet de le nommer Dieu, car c'est uniquement par cette liberté, fondée sur l'idée de l'absolu en tant qu'unité nécessaire des trois principes, que l'idée d'un autre être devient réellement et effectivement *possible*.

Pour Schelling, Dieu est donc Dieu du seul fait de son pouvoir. Cela va être important quand il va s'agir de comprendre le motif de la création. Revenons à l'exposé de Secrétan.

Pour que Dieu devienne effectivement Dieu (toujours selon Schelling compris par Secrétan), il doit changer le rapport des puissances en lui. Secrétan expose ici le mouvement schellingien des puissances, qui découle de ce que A¹ ou le pouvoir-être est activé, c'est-à-dire qu'il lui est permis de passer à l'acte, de devenir sujet pour soi-même en tant qu'objet, en niant A², le purement étant. A¹ devenu objectif, Schelling le nomme B. Dieu permet donc à A¹ de devenir B en refoulant A² qui, refoulé, devient à son tour pouvoir-être ou puissance, mais qui veut reprendre sa place en surmontant B. Dès lors que le rapport originel entre A¹ et A² (A¹ *sujet* de A²) est brisé, il s'ensuit que A³, l'harmonie des deux autres principes, comme l'appelle Secrétan, est lui aussi nié et devient puissance².

Ainsi commence le procès que nous avons déjà rencontré au tout début de l'*Exposé de l'empirisme philosophique*, selon lequel A² (que nous avons désigné sous le nom d'idéal) va tenter de surmonter B, l'objet *faux*, en le rendant à la puissance. Une fois A² rétabli, l'harmonie naît de nouveau, et nous avons ainsi A³, l'esprit³. « Rien n'est changé dans l'idée du procès ; tout ce que nous avons gagné par ce développement dialectique de la définition de Dieu, c'est de voir que les puissances créatrices, les éléments du monde sont, dans leur essence primitive, les puissances constitutives de l'être absolu »⁴.

Ici, Secrétan va contextualiser : tout le développement auquel nous sommes arrivés, a pour base la foi dans l'*essence qui existe*. N'oublions pas que, selon lui, la pensée ou la raison nous

¹ *Ibid.*, p. 119.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 319.

³ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 128-129-130.

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 320.

amène à l'essence universelle, mais seul un acte de foi nous dit que l'essence existe. Nous savons donc que *si* l'essence existe, elle existe nécessairement de la manière dont nous l'avons conçue (unité libre des trois puissances). Mais il s'agit maintenant de *prouver* que l'essence existe effectivement, donc prouver notre acte de foi. Pour le faire, « il n'y a qu'à voir si les faits s'accordent avec cette hypothèse, ou, ce qui est la même chose, s'ils s'expliquent par son moyen. Il faudra donc analyser *a priori* l'idée du procès hypothétique dont nous connaissons les facteurs, et comparer les phases diverses du procès que le développement de cette idée *a priori* nous conduit à déterminer, avec les différentes sphères de l'existence réelle. [...] Telle est la tâche de la philosophie progressive ».¹ Voici expliquée la philosophie progressive (Schelling la nomme positive), qui constitue la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu. La philosophie régressive (Schelling la nomme négative ou, plus tard, rationnelle) nous donne l'*idée* de l'absolu, la philosophie progressive nous prouve que cette idée est la vraie, qu'elle correspond à la réalité « La démonstration de l'existence de Dieu n'est pas un chapitre de la philosophie ; c'est la philosophie tout entière. »²

Nous passons, avec Secrétan, à l'expérience, au réel, donc à la *création* du monde. La première puissance est « la base de l'existence divine »³. C'est un principe divin qui pourtant n'est pas Dieu même. Il est possible pour cette puissance d'exister aussi *hors de Dieu* (comme nous l'avons déjà montré plus haut), de se déployer : elle devient ainsi puissance génératrice du monde, *matière* ou *substance* du monde (Dieu qui devient B ou l'être, la matière coéternelle dans l'*Exposé de l'empirisme philosophique*⁴). Secrétan désigne ce premier principe comme *volonté* ; « ainsi l'existence immuable, éternelle de Dieu repose sur la base de sa volonté. »⁵ Aussi longtemps que cette volonté demeure en puissance, n'est pas activée, l'être divin demeure tranquille, Dieu demeure esprit, harmonie.

Mais dans cette volonté se trouve « l'avenir de toutes les créations. Il voit éternellement les créations futures dans la puissance qu'il possède. Cette puissance tend naturellement à se

¹ *Ibid.*, p. 321.

² *Ibid.*, p. 321-322.

³ *Ibid.*, p. 323.

⁴ Ceci est différent dans F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 144, où Dieu ne fait pas partie du processus.

⁵ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 324.

déployer, elle est l'attrait qui invite l'Éternel à créer. »¹ Schelling signale, dans *La philosophie de la Révélation*, que la possibilité d'un être autre se *présente* à Dieu « sans sa volonté, comme ce qui n'est à proprement parler *rien* si l'*esprit* ne veut pas *cette* possibilité, et donc ne devient quelque chose que *s'il la veut*. »² Toutefois, Secrétan affirme immédiatement que cet attrait ne représente pas pour Dieu une *nécessité* de créer : Dieu doit être compris comme libre dans la création. « Cet être simplement substantiel est en sa substantialité pour ainsi dire l'enchantement qui tient Dieu sous son attrait [...] ; de sorte qu'il ne serait pas Dieu, c'est-à-dire le *Seigneur* de l'être – et par conséquent libre à l'égard de l'être – s'il ne pouvait supprimer cet enchantement »³, dit Schelling. La première puissance, le monde possible représente pour Dieu un attrait, mais Dieu est libre par rapport à cet « enchantement. » Si Dieu crée, continue Secrétan, ce n'est pas par nécessité, mais parce qu'il a un *motif*. « Ce motif, c'est l'intention réfléchie d'être connu, d'être aimé. La création a donc pour but de multiplier l'existence spirituelle ; le but de Dieu est de produire un être semblable à lui. »⁴

Le motif de la création

Nous arrivons donc ici à la question du *motif* de la création. Dans *La philosophie de la liberté*, nous l'avons vu, Secrétan accorde beaucoup d'importance à cette question, puisque la validité de la thèse de la liberté de Dieu dépend de la réponse. Secrétan résume ici la réponse de Schelling assez rapidement, et dans ce qu'il dit, il donne en fait deux réponses, non une : Dieu crée 1) dans l'intention d'être connu, c'est-à-dire pour se faire connaître à la créature, pour s'auto-manifester, et 2) dans le but de produire un être semblable à lui, un être à son image, c'est-à-dire l'homme. Ces deux réponses ne s'excluent pas, puisque nous pouvons considérer que seul un être à l'image de Dieu peut le connaître ; mais Secrétan ne développe pas cette idée.

Nous trouvons, dans la dernière philosophie de Schelling, des réponses plus ou moins différentes à la question du *pourquoi* de la création, avec l'insistance constante sur la liberté de Dieu dans cet acte. Il y a certes, dans certains textes, des idées qui renvoient à une certaine

¹ *Ibid.*, p. 325.

² F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 113.

³ F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 20. Pour un développement plus détaillé de l'idée d'enchantement, voir F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 117-118.

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 325.

« automanifestation » divine dans la création¹. Nous signalons toutefois qu'on simplifie beaucoup en résumant les explications de Schelling – toujours basées sur le rapport de Dieu à son être et sa liberté par rapport à son être (liberté qui va permettre à Schelling de développer le concept d'ironie divine) – en disant que la création consiste simplement dans la volonté de Dieu de se faire connaître ou de s'automanifester. Le problème du motif va être abordé explicitement par Schelling dans *La philosophie de la Révélation*, et c'est donc vers ce texte que nous nous tournons. Le motif de l'automanifestation, c'est-à-dire qui consiste pour Dieu à déclencher le processus pour « se distinguer dans toutes ses puissances »² ne peut, selon Schelling, être le véritable motif. En effet, la seule possibilité pour Dieu du pouvoir de renverser les puissances et de les dissocier, lui donne la connaissance du procès en entier, puisque cette possibilité lui permet de voir les puissances « non pas comme ce qu'elles sont, mais comme ce qu'elles peuvent être ou seront, donc dans cette figure où l'une est inégale aux autres, effectivement en dehors des autres. »³ Nous avons déjà dit que Dieu est *effectivement* Seigneur de l'être par le seul pouvoir *possible* qu'il a par rapport à l'être. Dieu n'a donc *pas besoin* de déclencher le procès pour se connaître comme Dieu effectif, puisque la seule possibilité du procès lui permet déjà d'accéder à cette conscience. « La vue de son pouvoir, de sa connaissance, suffit à sa joie. »⁴

Le motif ne peut être en rapport avec la réalisation de l'être divin. Il « ne pourrait donc résider que dans quelque chose qui *ne pourrait absolument pas exister indépendamment* de cet acte »⁵, c'est-à-dire, dans la *créature*. Puisque Dieu n'a *pas besoin* de la création, puisqu'il est indifférent par rapport à son être, puisqu'il ne gagne rien de ce procès, le motif ne peut être que dans *ce qui ne pourrait pas exister sans cet acte*, donc dans le résultat effectif de ce procès, c'est-à-dire la *créature*. Nous remarquons que cela est proche de l'idée de Secrétan par rapport au motif. Dans la première édition de *La philosophie de la liberté*, dans la partie où il expose sa propre doctrine de la création, Secrétan critique la théorie selon laquelle Dieu crée pour se manifester et l'attribue à Schelling⁶. Toutefois, dans la deuxième édition, cette remarque sur Schelling (dans la

¹ F.W.J. Schelling, *Introduction à la philosophie*, traduction de Pascal David et Marie-Christine Challiol-Gillet, Paris, Vrin, 1996, p. 128 où il s'agit d'une « volonté de se rendre connaissable », et F.W.J. Schelling, *Le monothéisme*, p. 115 où le processus est théocosmogonique.

² F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 123.

³ *Ibid.*, p. 123.

⁴ Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, II, p. 380.

⁵ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 127.

⁶ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, Cours de philosophie morale fait à Lausanne*, Tome II, Paris, Hachette, 1849, p. 16.

partie de *La philosophie de la liberté* sur le motif) est éliminée. Il nous semble que Secrétan, dans la première édition, n'ait pas été vraiment sûr de l'explication schellingienne du motif de la création (d'où la brièveté de son exposition), peut-être parce qu'il ne possédait pas les notes complètes de cette partie de la philosophie schellingienne. Cela apparaît dans la deuxième édition quand il décide de retirer la remarque associant Schelling à l'explication de la création comme automanifestation divine.

L'homme et la chute

Quel est le terme, la fin de la création ? C'est le rétablissement du rapport des trois puissances en une *nouvelle unité* : l'homme. « Ce terme de la création, c'est l'homme, produit commun des trois puissances, unité des trois puissances, dieu nouveau à l'image du Dieu éternel. En lui, les puissances qui, dans leur opposition, sorties du sein de l'unité suprême, ne se comprenaient plus les unes les autres, sont de nouveau conciliées. »¹ Dans l'homme, ou, plus précisément, le *premier homme*, le rapport des puissances est rétabli, c'est la fin du procès².

L'homme est donc la nouvelle unité. Le premier principe, le principe proprement créateur, est ramené, en lui, à l'état de puissance. Mais l'homme est libre ; il est libre de réactiver de nouveau le premier principe, d'en faire une puissance, d'être lui aussi créateur. Schelling dit que la liberté de l'homme « consiste en ce qu'il peut se tourner vers le Créateur ou vers les puissances. Mais puisqu'il se croit *seigneur* des puissances tout comme l'est Dieu, il est naturel qu'il se tourne vers les puissances pour être lui-même *en tant que* Dieu. »³ Toutefois, contrairement à Dieu, il ne demeure pas seigneur des puissances une fois séparées de nouveau par lui : il déclenche au contraire la Chute.

Quand l'homme réveille de nouveau la première puissance, un second procès devient nécessaire, pour qu'elle soit de nouveau surmontée. Nous assistons alors à une seconde création, la création humaine cette fois, qui va permettre au monde *naturel* d'apparaître (car, avant la chute de l'homme, c'est-à-dire la décision de réactiver la première puissance, tout était encore spirituel,

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 328.

² F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 202.

³ *Ibid.*, p. 204.

le premier procès s'est déroulé *en* Dieu¹). Le monde réel, effectif, est donc le résultat de la chute. « L'homme – non pas un homme, mais *l'*homme, cet homme unique qui survit en nous tous – peut se vanter d'être le créateur de *ce* monde extérieur. »²

La seconde création, comme la première, est donc une création *libre*. Toutefois, cette deuxième création produit la chute, et un mouvement nécessaire de restauration, un second procès, qui se déroule, cette fois, dans la conscience de l'homme. « Comme le premier procès se termine par la création de l'homme, image réelle (naturelle) de Dieu, le second procès se termine par le rétablissement de l'idée du vrai Dieu, du Dieu triple et un, dans la pensée humaine. »³

Secrétan s'arrête ici : il n'expose pas ce second procès, qui va conduire Schelling à développer sa philosophie de la mythologie et de la révélation. Nous passons maintenant à la dernière partie de l'exposé de Secrétan, dans laquelle il va juger, apprécier et critiquer la dernière philosophie de Schelling.

Appréciation de la dernière philosophie de Schelling

Schelling a placé, entre Dieu et le monde, trois puissances, qui sont à la fois les puissances de l'existence du monde et les principes de l'être de Dieu. En Dieu, elles sont toujours et nécessairement unies, alors que dans le monde elles sont séparées. Contrairement au « panthéisme rationaliste »⁴, qui explique le monde à partir de formules logiques et abstraites, Schelling l'explique à partir de puissances *réelles*. Il distingue donc clairement, selon Secrétan, l'être du monde de l'être de Dieu, même si le monde est « formé de substance divine. »⁵ Cela ne conduit pas au panthéisme, parce que ce dernier est évité dès que l'on considère Dieu comme libre. Nous savons que le panthéisme est identifié par Secrétan, essentiellement et avant tout, au déterminisme. Le monde et Dieu peuvent avoir la même substance ; si Dieu est libre, nous échappons au panthéisme.

¹ *Ibid.*, p. 208.

² *Ibid.*, p. 207.

³ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 329.

⁴ *Ibid.*, p. 330.

⁵ *Ibid.*, p. 334.

Il nous est possible de faire l'expérience de ces puissances réelles, en nous examinant nous-mêmes : dans toute production philosophique ou artistique, nous constatons en nous la deuxième puissance, l'entendement ou la raison, qui lutte contre la première et la limite : la puissance expansive et irrationnelle. Au fond de la raison se trouve la déraison. Cette intuition de Schelling est, selon Secrétan, aussi profonde qu'ancienne. « La philosophie de Schelling est donc profonde, dans ce sens qu'elle repose sur une intuition profonde. »¹

Critique de la dernière philosophie de Schelling

Si Secrétan apprécie le système de Schelling pour le rôle central qu'y joue la liberté (divine et humaine), il va critiquer sa méthode et certaines de ses conclusions. Nous reprenons ici quelques-unes de ces critiques.

Critique de la notion de Dieu en tant qu'unité des puissances : « La liberté de Dieu, selon Schelling, consiste dans la faculté de déployer ou de tenir cachée la puissance de créer une autre existence que la sienne. »² Le monde, la matière du monde, a sa source en Dieu, car tout vient de Dieu. La liberté divine est donc liée aux puissances. Dieu renverse le rapport des puissances en lui, il brise leur unité, pour faire exister un être différent de lui. Cela, il peut le faire, comme nous l'avons vu, parce qu'il est l'unité *nécessaire* des puissances. Sa divinité n'est donc pas affectée, même si, comme le dit Secrétan, « en créant un monde, Dieu devient monde »³. Le problème de cette idée, c'est que Dieu est toujours défini par rapport aux puissances, et jamais en lui-même, en son intimité. Schelling conceptualise les puissances, puis affirme que Dieu est leur unité. Mais ce qu'est cette unité en elle-même, indépendamment des puissances, Schelling ne le dit pas. Pour lui, les trois puissances déjà définies, il suffit de s'élever à l'idée de leur unité et nous avons le concept de Dieu. Mais ce concept repose tout entier sur les définitions des puissances. Nous ne connaissons jamais Dieu dans son essence intime, nous ne comprenons jamais ce qu'est cette unité, donc nous

¹ *Ibid.*, p. 331.

² *Ibid.*, p. 334.

³ *Ibid.*, p. 334 Il faut quand même préciser le sens de cette phrase de Secrétan. L'idée que Dieu *devient* monde se rapproche évidemment du *devenir B* de Dieu dans l'*Exposé de l'empirisme philosophique*. Toutefois, dans la *Philosophie de la Révélation*, Schelling énonce une idée assez différente : « Dieu ne s'inscrit pas dans ce processus, car il reste bien plutôt, en tant que cause, en dehors de lui, au-dessus de cette triade de causes déjà mentionnée, en tant que *cause absolue*. » F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre II, p. 144.

n'avons pas de définition propre de Dieu, nous le définissons par autre chose. Ce que Dieu *est*, son *être*, ce sont les puissances.

Le but de cette critique est en fait de légitimer une autre manière d'arriver à la liberté de Dieu. « J'accepte donc les puissances comme principes générateurs du fini ; mais j'insiste sur cette observation que la doctrine des puissances ne nous fait pas connaître Dieu en lui-même, précisément parce qu'il est supérieur aux puissances, comme le dit Schelling, supérieur *toto caelo*. Toute autre méthode pour arriver à la liberté de Dieu est donc au moins aussi légitime que la théorie des puissances. »¹ Étant donné que le but, c'est d'arriver à comprendre la liberté divine, il faut utiliser une méthode différente de celle de Schelling, car la théorie schellingienne sur laquelle se fonde la compréhension de la liberté divine est en fait défectueuse. Elle ne nous permet pas de comprendre, avant tout, ce qu'est Dieu en lui-même. Cela n'est pas en soi un problème (puisque pour Secrétan non plus nous ne comprenons pas ce qu'est Dieu dans son essence), mais cela devient un problème quand nous prétendons pouvoir connaître Dieu en lui-même sans vraiment accéder à cette connaissance. « Le défaut du système que nous venons d'étudier consiste précisément en ce qu'il ne s'est pas contenté d'affirmer la liberté de Dieu, mais qu'il veut remonter à sa cause. Nous venons de dire que cette prétention n'est pas fondée. Encore une fois, si Dieu est supérieur aux puissances, sa nature essentielle n'est pas expliquée par la nature des puissances. »² Bref, nous devons trouver un autre moyen pour comprendre la liberté divine, parce que les puissances ne nous permettent pas d'accéder à l'essence même de Dieu.

Critique de la liberté de Dieu telle qu'elle est comprise dans le système de Schelling : Selon Secrétan, fonder la liberté divine sur la théorie des puissances conduit à en faire une liberté conditionnelle et limitée. La liberté divine revient à déclencher un procès qui, une fois déclenché, est nécessaire, comme dans le panthéisme. Si Dieu décide de créer, il ne peut créer que *ce monde-ci*, car la création est déterminée par la nature des puissances, c'est-à-dire par la nature de Dieu. Dieu ne peut changer ce que *sont* les puissances, il peut uniquement décider de les déployer ou non *en tant que puissances*, d'abord, puis de les actualiser. S'il crée, il ne peut le faire que selon la nature des puissances qu'il déploie. « La liberté divine est donc restreinte dans les limites rigoureuses d'une alternative, un oui ou un non, le *veto* et le *placet*. Dieu peut, s'il le veut, créer

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 336-337.

² *Ibid.*, p. 337.

ou ne pas créer dans le sens absolument déterminé que nous venons de marquer ; mais il ne peut pas créer ce qu'il lui plaît et comme il lui plaît. »¹ La liberté divine est donc aussi limitée que la liberté de l'homme primitif dans le système schellingien : lui aussi n'a que deux options dont les conséquences sont nécessaires et inévitables². Ce système offre donc, selon Secrétan, une conciliation entre la nécessité et la liberté³. La nécessité se trouve de part et d'autre de l'acte libre créateur. Rien ne peut se faire sans cet acte, mais une fois l'acte accompli, nous revenons à la nécessité, pour ensuite avoir un deuxième acte libre, celui de l'homme primitif, qui va lui aussi déclencher un processus nécessaire. Voilà « la restriction considérable » dont Schelling ne pourra jamais se défaire, et que Secrétan mentionnait en exposant la philosophie du jeune Schelling.

Cette théorie est toutefois supérieure au panthéisme, car celui-ci représente un système entièrement déterministe. L'existence du monde, le fait que le monde existe, demeure ici quelque chose de *contingent*. Mais la liberté divine comprise ainsi n'est pas satisfaisante. Il faut aller plus loin, et, en réalité, c'est le système même de Schelling qui nous pousse à aller plus loin. « Le mouvement de la pensée qui l'a fait sortir [Schelling] du panthéisme et qui lui a suggéré son système de liberté conditionnelle, la même impulsion, le même intérêt, la même évidence nous font douter de cette liberté conditionnelle et nous poussent vers l'absolue liberté. »⁴ Secrétan se place donc en continuateur du mouvement que Schelling a commencé mais qu'il n'a pas poussé jusqu'au bout. Il ne critique pas Schelling comme il critique, par exemple, Spinoza, c'est-à-dire sur le fond de sa pensée, mais il le critique sur la manière d'arriver au but auquel Secrétan lui-même veut aussi arriver, parce que cette manière ne permet pas d'aboutir au but recherché. Voici les paroles célèbres de notre philosophe : « Je ne veux pas d'une liberté emprisonnée entre les cornes d'un dilemme ; je ne veux pas mettre sur le trône de l'univers un roi constitutionnel qui n'ait qu'à se prononcer par oui ou par non sur les propositions qui lui sont faites. Je veux une liberté pleine, entière, qui crée les possibilités et qui les réalise. »⁵

¹ *Ibid.*, p. 338.

² Nous signalons toutefois que c'est uniquement « sous ce point de vue » (*Ibid.*, p. 338) que les deux libertés, divine et humaine, sont semblables. Il ne faut pas oublier que Dieu se connaît en tant que l'unité nécessaire des trois puissances, alors que l'homme *pense* qu'il est seigneur de son être, sans l'être réellement.

³ Schelling parle d'une conciliation entre nécessité et liberté, dans un contexte toutefois différent, dans *Le monothéisme*, p. 93.

⁴ *Ibid.*, p. 340.

⁵ *Ibid.*, p. 340-341.

Expliquons ce que Secrétan veut dire par « crée les possibilités ». En ce qui concerne Schelling : dans l'*Exposé de l'empirisme philosophique*, Dieu ne crée pas les puissances, mais fait en sorte qu'elles deviennent puissances. Avant cet acte libre, elles ne sont que des déterminations immanentes de son être. En tant que déterminations immanentes, elles ne sont pas puissances d'un être futur. C'est par la volonté divine que ces principes de l'être deviennent réellement *puissances*. Il serait donc faux de dire que Dieu *crée* les puissances au sens strict. Toutefois, cela ne signifie pas que les puissances *en tant que* puissances du monde sont éternelles ou coéternelles à Dieu, car Schelling a précisément voulu qu'elles ne le soient pas, en donnant à Dieu la liberté d'*en faire des puissances*. Ce qui est nécessaire, chez Schelling, ce n'est donc pas l'existence des puissances en tant que puissances, mais la *nature* des puissances, qui détermine nécessairement le déroulement du processus possible, une fois ces puissances actualisées. Il est donc vrai de dire que Dieu est libre par rapport aux puissances, dans le sens où il est libre d'en faire, réellement et effectivement, des puissances. Mais il n'est pas libre d'en faire des puissances telles que leurs natures soient déterminées par lui, et là se trouve l'objection de Secrétan. Notre philosophe veut une liberté qui *crée* les puissances, c'est-à-dire une liberté qui n'est pas limitée par la *nature* des puissances, donc qui non seulement décide de créer ou de ne pas créer, mais qui décide de *quoi* créer. Il ne s'agit pas uniquement de déclencher un processus déjà déterminé potentiellement, mais de créer ce processus lui-même ; non seulement d'*actualiser* ce qui sera, mais de *choisir* ce qui sera, de faire en sorte qu'il sera ainsi et non pas autrement. L'absolue liberté de Dieu doit donc s'exprimer par la parole de l'Ancien Testament – Secrétan reprend les mots de Schelling : JE SUIS CE QUE JE VEUX¹.

Nous devons donc, pour comprendre réellement Dieu, élaborer le concept le plus élevé de la liberté absolue, ce que Secrétan va faire dans son ouvrage principal. Il veut donc aller au-delà du système schellingien.

Critique de la tentative de sonder Dieu dans son essence : vouloir comprendre ce qu'est Dieu dans son essence après avoir été défini comme liberté absolue, cela est impossible pour Secrétan. Il ne comprend donc pas comment Schelling prétend sonder l'essence divine. D'ailleurs, la preuve qu'il n'arrive pas à le faire, c'est, nous l'avons vu dans la première critique, le fait qu'il

¹ *Ibid.*, p. 341. Chez Schelling, F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 119. Il s'agit d'une reprise libre de Ex 3, 14.

explique Dieu par les puissances tout en affirmant qu'étant l'unité des puissances, il est supérieur à elles, sans que nous puissions comprendre en quoi consiste cette unité.

Secrétan va dire que le système de Schelling est un « anthropomorphisme spéculatif »¹, car il se fonde sur l'intuition que nous avons de nous-mêmes : nous sommes en même temps libres et bornés. Secrétan considère que Schelling s'est arrêté à ce degré, qu'il ne s'est pas élevé au-dessus de cette intuition. Cela signifie que la liberté de Dieu est comprise comme l'est la liberté humaine. L'homme n'est pas entièrement libre, puisqu'il possède des facultés, des dispositions préexistantes. « Tel est notre esprit ; tel est le seul esprit dont nous ayons l'intuition. Une philosophie qui prétend à l'intuition de son premier principe ne peut guère s'élever au-dessus de cette catégorie. »² Cela signifie que le seul esprit que nous pouvons comprendre est le nôtre. En affirmant pouvoir comprendre l'esprit absolu – ce qui, selon Secrétan, est impossible – nous ne faisons qu'extrapoler notre compréhension de l'esprit humain : c'est aussi ce que fait Schelling, d'où son « anthropomorphisme »³. La source de la profondeur du système schellingien dont parlait Secrétan, l'intuition psychologique, s'avère être source aussi de l'erreur, qui consiste à (prétendre) comprendre Dieu comme nous comprenons l'esprit humain.

¹ *Ibid.*, p. 385.

² *Ibid.*, p. 385.

³ Schelling discute de ce point dans les *Conférences de Stuttgart* en 1810, voir F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques*, p. 213 : « Si nous désirons un Dieu que nous puissions considérer comme un être pleinement vivant, personnel, alors justement il nous faut aussi considérer Dieu de façon tout humaine, admettre que sa vie a la plus grande analogie avec la vie humaine. »

III-Comparaison

Nous revenons à la question de l'introduction : que doit Secrétan à la philosophie schellingienne ? Ses contemporains, nous l'avons dit, considéraient qu'il n'était qu'un disciple de Schelling. « Le problème de l'influence de Schelling sur sa pensée accompagnera Secrétan pendant toute sa vie : à plusieurs reprises de nombreux critiques lui reprocheront une dépendance déterminante de son maître allemand et chaque fois Secrétan protestera, en admettant l'influence mais en revendiquant son indépendance critique. »¹

Paul Janet présente la philosophie de Secrétan « comme un commentaire du nouveau Schelling »², selon la phrase de Secrétan lui-même. Émile Saisset, en 1850, dit : « un philosophe de Lausanne, M. Charles Secretan, dans un livre plein d'aperçus brillants et hardis, nous a initiés aux dernières spéculations de M. de Schelling. »³ Secrétan, naturellement, va protester. Il répond à Paul Janet en disant que sa « philosophie est essentiellement une réfutation de Schelling »⁴, même si elle en procède historiquement. La *Philosophie de la liberté* s'oppose « à cette conception d'une liberté limitée par une nature, d'une liberté conditionnelle et de pure alternative. »⁵ Il répond à un article de Christian Hermann Weiße sur *La philosophie de Leibnitz*, en se reconnaissant comme disciple de Schelling « pour certaines doctrines importantes ».⁶ Toutefois, il dit que ce qui n'est pas désigné comme schellingien ne l'est pas pour deux raisons : ou bien, il ne l'est tout simplement pas, ou bien il l'est, mais en même temps n'est pas propre à la philosophie de Schelling, comme par exemple la supériorité de Dieu par rapport à la morale, que nous trouvons déjà chez Duns Scot. Il dit aussi que sa conception de l'absolue liberté diffère de celle de Schelling. Il parle de cela dans une lettre à Renouvier de 1869⁷.

¹ M. Pagano, Introduction, dans *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1835-1836) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-1846)*, p. XII-XIII

² Charles Secrétan, *Éclaircissements sur la Philosophie de la liberté*, in *Revue Chrétienne*, août, XXIV, 1877, p. 558. Pour l'article de Paul Janet en question, Paul Janet, *La métaphysique en Europe depuis Hegel*, in *Revue des deux mondes*, tome 20, 1877.

³ Émile Saisset, *Les écoles philosophiques en France depuis la révolution de février*, *Revue des Deux Mondes*, tome 7, 1850, p. 844.

⁴ Charles Secrétan, *Éclaircissements sur la Philosophie de la liberté*, 558.

⁵ *Ibid.*, p. 558.

⁶ Charles Secrétan, *Erklärung des Herrn Professor Secrétan in Lausanne in Bezug auf die Anzeige seiner Schrift: La philosophie de Leibnitz*, p. 152.

⁷ *Correspondance de Renouvier et Secrétan*, p. 26-27.

D'un autre côté Edmond Grin considère au contraire que l'influence de Schelling sur Secrétan a été extrêmement exagérée, et qu'en fait, « Schelling fut [...] pour Secrétan un point de départ ; c'est-à-dire, selon la remarque judicieuse de Maurice Millioud, 'le point dont on s'éloigne' »¹. D'après lui, un examen approfondi permet de montrer que plusieurs concepts qui à première vue apparaissent semblables chez les deux philosophes sont en fait assez distincts. Si Schelling a influencé Secrétan, son influence est restée minime. Marcel Reymond, dans son article sur l'influence de Schelling en France et en Suisse Romande, est d'accord avec Grin : « Si Schelling a orienté Secrétan vers le problème de la liberté, il ne l'a jamais satisfait pleinement. Mes conclusions rejoignent celles de M. Edmond Grin ».²

Alexandra Roux, dans son article que nous avons déjà cité, dit, vers la fin de son étude : « La question ne se pose plus de l'influence ou non de la pensée allemande sur celle de Secrétan : elle ne fait aucun doute. La question ne se pose pas davantage de savoir si cette inspiration empêcha Secrétan d'être déjà lui-même : elle fut la source vive d'une pensée déjà sienne. »³

Il n'est pas accidentel que les seules deux études approfondies sur ce sujet, celles de d'Edmond Grin et d'Alexandra Roux, concluent que Secrétan n'est pas un simple disciple de Schelling : seule une connaissance peu profonde des deux systèmes conduit à une conclusion opposée. Secrétan lui-même refuse catégoriquement le jugement selon lequel il ne serait qu'un continuateur du dernier Schelling. Pour lui, l'idée centrale de son système, sa doctrine de la liberté absolue, est essentiellement une réfutation de la liberté divine du dernier Schelling. Il est vrai qu'il considère Schelling comme l'un de ses maîtres. Et Schelling est précisément l'un de ces philosophes de la liberté que Secrétan oppose, dans son histoire de la philosophie, aux philosophes de la nécessité. Nous ne doutons pas qu'avec Kant (surtout pour la morale), il est celui qui a le plus influencé la métaphysique du jeune Secrétan. Mais la critique qu'il fait de la conception schellingienne de la liberté divine est si essentielle qu'elle tranche immédiatement la question, s'il s'agit de savoir si Secrétan est *disciple* ou non de Schelling.

¹ Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, p. 83.

² Marcel Reymond, *L'influence de Schelling en France et en Suisse Romande*, in: *Studia Philosophica*, Vol. 14, 1954, p. 106.

³ Alexandra Roux, *Charles Secrétan schellingien ?* p. 238.

Toutefois, nous dirons avec Alexandra Roux, que « la seule chose qu'on pourra à bon droit lui reprocher, c'est d'être *plus lucide sur ses propres écarts que vraiment explicite sur ses propres emprunts.* »¹ Voilà ce que nous essayerons de montrer, en analysant quelques points de comparaison entre les deux systèmes qui montrent, selon nous, que Secrétan a quand même emprunté à Schelling plus qu'il n'aime à le dire. Cette partie répond aussi au jugement de Grin, selon lequel il est inutile « de comparer le détail des deux philosophies. Sur tous les points secondaires, la différence entre Secrétan et Schelling est complète. »² Ce jugement est faux, selon nous, et résulte d'une connaissance peu développée du ou des systèmes de Schelling à partir de 1809.

La philosophie

L'emprunt le plus clair de Secrétan à Schelling quant à la *forme* de son système, est la distinction de deux philosophies, la philosophie régressive (négative chez Schelling) et la philosophie progressive (positive chez Schelling)³.

Chez Secrétan, ces deux philosophies sont complémentaires : la première nous conduit régressivement et *a priori* à l'idée de l'Absolu, à partir duquel nous pourrions, progressivement, comprendre la création et le monde. Chez Schelling, le système entier de la philosophie comprend certes les deux philosophies, négative et positive. Toutefois, « la première n'est pas nécessitée à transiter à la positive, celle-ci n'a nul besoin d'être attelée à la négative. »⁴ Le *Prius* apparaît à la fin de la philosophie négative ou rationnelle. Celle-ci ne nous dit rien du monde effectif ou de l'existence effective, elle se situe en entier au niveau du possible ou de l'essence. « La philosophie rationnelle est intégralement une science *a priori*. Elle ne se prononce pas sur l'existence réelle des objets, elle ne pose rien. »⁵ Mais son déroulement purement logique la conduit, à la fin, vers l'Être qui ne peut être conceptualisé : c'est l'extase de la raison. L'absolu de Secrétan est

¹ *Ibid.*, p. 218.

² Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, p. 78.

³ Il faut signaler que le rapport de ces deux philosophies est beaucoup plus complexe chez Schelling que chez Secrétan. Voir par ex : Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, II, chapitre 2 dans la première partie, ou aussi Xavier Tilliette, *Deux philosophies en une*, in *L'Absolu et la philosophie, Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.

⁴ Xavier Tilliette, *L'Absolu et la philosophie, Essais sur Schelling*, p. 184.

⁵ Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, II, 45.

l'équivalent du *Prius* schellingien, dans le sens – et seulement en ce sens – où lui aussi apparaît à la fin de la philosophie régressive, science du possible, et échappe à toute tentative de le comprendre rationnellement. Il s'agit donc, chez nos deux philosophes, de commencer le mouvement progressif ou positif à partir du résultat obtenu : « Du *Prius* absolu elle (la philosophie positive) se dirige vers l'expérience. »¹

Il faut toutefois indiquer que, pour Schelling, la philosophie positive peut commencer indépendamment de la négative : « Celle-ci (la philosophie positive) pourrait commencer pour soi car elle part du *prius* absolu, du commencement certain par lui-même ; dans cette mesure c'est sa seule volonté propre si elle présuppose la philosophie négative. »² Nous ne trouvons pas cela chez Secrétan, pour qui les deux philosophies sont intimement liées. Cependant, selon Alexandra Roux, l'idée que Secrétan se fait du rapport entre ces deux philosophies vient du fait que « Schelling lui-même présente ainsi les choses dans ses leçons de Munich »³, même si « sa présentation est plus problématique, plus **problématique** que Secrétan lui-même ne le laisse supposer. »⁴ Secrétan n'a donc pas problématisé, comme Schelling, le passage de la première philosophie à la deuxième : pour lui, ce passage est logique, naturel, et nous retrouvons, selon lui, ces deux côtés de la philosophie dans tout système philosophique. D'ailleurs, nous avons déjà vu que l'erreur d'un système se trouve en général pour Secrétan dans le résultat de la philosophie régressive, c'est-à-dire dans la conception de l'Absolu.

Mais l'idée schellingienne selon laquelle la philosophie positive peut, par un acte de volonté, commencer par elle-même ou présupposer la philosophie négative, nous rappelle que, pour Secrétan aussi, la philosophie de la liberté commence par un *acte libre*. D'ailleurs, il mentionne lui-même Schelling : « Je puis dire avec Schelling, que si je me décide pour le système de la liberté, c'est que je le veux ainsi. »⁵ Nous ne pensons toutefois pas que Secrétan, en disant cela, soit en train de d'affirmer qu'il ait trouvé cette idée chez Schelling, mais plutôt qu'ils sont tous les deux d'accord pour affirmer la primauté de la volonté sur la raison, sur un choix *rationnel* d'un système philosophique – en tout cas, le choix libre concerne chez Schelling le commencement de la philosophie proprement positive, alors que chez Secrétan il s'agit de la philosophie tout court.

¹ *Ibid.*, p. 49.

² F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 179.

³ Alexandra Roux, *Charles Secrétan schellingien ?* p. 227.

⁴ *Ibid.*, p. 228.

⁵ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 41.

Le but de la métaphysique de Secrétan étant de fonder la morale, et celle-ci présupposant la liberté, nous pensons que Secrétan serait naturellement conduit à affirmer que le choix d'une philosophie de la *liberté* est un choix *libre*, c'est-à-dire, ici, un choix essentiellement *moral*.

Mais nous signalons que nous trouvons aussi chez Schelling des références à un choix *moral* d'un système philosophique : « Il est bien plus juste de dire que la visée de la philosophie porte sur la moralité que de dire qu'elle porte sur la rationalité. [...] Celui qui attaque le système philosophique de quelqu'un d'autre attaque au fond non seulement son entendement mais en même temps sa *volonté*. »¹ Cela s'applique particulièrement à Secrétan, qui rejette tout système déterministe ou panthéiste à cause de ses conséquences immorales, et qui considère que, vu que la philosophie de la liberté est fondée sur un choix, la philosophie déterministe doit aussi être fondée sur un choix, mais dans le sens contraire.

L'autre idée fondamentale dans la philosophie de Secrétan et la dernière philosophie de Schelling est que le fond de l'être est volonté. Nous avons vu comment, pour le philosophe suisse, les catégories de l'être sont au final des catégories de la volonté. « Tout se résout donc en volonté. C'est la gloire de Schelling d'avoir proclamé cette vérité féconde. »² Secrétan aurait pu avoir en tête ici la phrase connue des *Recherches sur la liberté humaine* : « En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre être que le vouloir. »³ Dire que tout est volonté, c'est principalement s'opposer au rationalisme (pour Secrétan, rationalisme signifie en même temps panthéisme, déterminisme, nécessitarisme, donc peut être associé, selon lui, à Hegel et Spinoza principalement, mais aussi à Leibniz et Thomas d'Aquin), pour qui la raison pénètre tout, car elle est au fondement de tout. Dire que la volonté est plus fondamentale que la raison, c'est dire que cette dernière ne peut pas tout comprendre, tout absorber, et donc que la liberté (et la morale) existe⁴. Pour Schelling, « absolument parlant, il est également possible qu'il n'y ait *aucune raison et aucun être rationnel* ou qu'il y ait une raison et un être rationnel. Le fondement, ou pour le dire plus exactement, la cause de la raison est donc plutôt donnée d'abord elle-même dans cet esprit parfait. Ce n'est pas la raison qui est la cause de l'esprit parfait, mais il n'y a une raison que parce que celui-ci est. »⁵

¹ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 48.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 393.

³ F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques*, p. 139.

⁴ « Ainsi est détruit le fondement de tout rationalisme philosophique, c'est-à-dire de tout système qui érige la raison en *principe*. » F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 97.

⁵ *Ibid.*, p. 97..

Nous avons vu que cette question se posait déjà pour Schelling dès sa première philosophie. Secrétan va affirmer, lui aussi, la relativité de la raison, mais cela ne veut pas dire qu'il doit cette idée uniquement à Schelling, car nous la trouvons aussi chez Descartes¹ par exemple, comme nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre. « La liberté absolue n'est pas soumise à la raison, elle est le principe de la raison. Dieu est l'auteur de notre raison ; c'est nous, et non pas lui, qui sommes soumis à l'empire de la raison. »²

Dieu

Secrétan est, comme nous l'avons vu, assez critique par rapport à la conception schellingienne de Dieu. Nous avons examiné les critiques qu'il formule à l'encontre de Schelling. Toutefois, il est aussi possible de relever plusieurs schémas de pensée similaires que Secrétan semble avoir pris à Schelling.

Revenons au début de la philosophie progressive/positive. Nous avons dit que celle-ci commence par ce que Secrétan appelle l'Absolu, et ce que Schelling appelle le Prius : dans les deux cas, il s'agit de ce qui est *avant* Dieu (au sens strict, c'est-à-dire Dieu comme créateur), de ce qui n'est pas encore conceptualisé et ne *peut* l'être. Chez Secrétan, l'Absolu est absolue liberté. Chez Schelling, le Prius est « l'Existant nécessaire, abyssal, infini, abrupt [...], l'Être en sa nudité et substantialité. »³ Nous voyons qu'il ne s'agit pas du tout du même concept. Toutefois, la raison arrive à l'Absolu « sans y pénétrer jamais, sans en faire jamais le tour »⁴, et, devant le Prius, elle est « ployée, arrêtée, aveugle, réduite au mutisme... »⁵, en *extase*. La différence d'intensité est claire, mais nous remarquons toutefois qu'il s'agit, dans les deux conceptions, d'une impuissance de la raison de saisir, chez Secrétan, la liberté absolue, chez Schelling, l'Existant pur, le pur *Dass*.

Pour Secrétan, face à l'absolu, « nous renonçons donc à l'intuition, et c'est les yeux bandés, sans le comprendre, parce qu'il le faut, que, sur la foi de la logique nous prononçons : L'être

¹ « L'opinion que j'énonce sur la contingence des lois de la raison n'est pas une nouveauté philosophique. Descartes la partageait, nous l'avons rappelé. » Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 447.

² *Ibid.*, p. 406-407.

³ Xavier Tilliette, *L'Absolu et la philosophie, Essais sur Schelling*, p. 191.

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 366.

⁵ Xavier Tilliette, *L'Absolu et la philosophie, Essais sur Schelling*, p. 190.

existant de lui-même est pure volonté. »¹ Sur la base du raisonnement logique, nous arrivons donc à un résultat où les instruments logiques ne peuvent plus nous aider. Nous sommes contraints, par nécessité, d'y arriver. Mais une fois arrivés là, nous sommes devant un absolu que nous ne pouvons plus saisir.

À partir de là, il s'agit d'arriver proprement à *Dieu*, car ni l'Absolu ni le Prius ne sont Dieu au sens propre. Le travail de la philosophie positive sera donc de prouver que le Prius est Dieu, de prouver la divinité du Prius. Selon Tilliette, « [l]a démonstration positive peut revêtir une forme syllogistique : Le Prius, dont le concept est ceci et cela, *peut* avoir telle conséquence, s'il veut. Or, cette conséquence existe réellement, elle est donnée dans l'expérience. Donc le Prius existe comme nous l'avons conçu, autrement dit Dieu existe. Bien entendu, il ne s'agit ni de prouver l'existence du monde ni celle du Prius absolu – mais la divinité du Prius et, partant, la création du monde »², car le Prius ne devient Dieu ou divin qu'en créant. Nous savons que chez Secrétan, l'Absolu ne peut être nommé Dieu que relativement, en rapport avec nous, donc seulement en devenant créateur. Ainsi, pour Secrétan, tout comme pour Schelling, la philosophie positive a pour tâche de montrer l'actualisation de l'Absolu comme Dieu et de prouver ainsi que l'Absolu (ou le Prius chez Schelling) s'est réellement fait Dieu.

Ainsi, pour les deux philosophes, Dieu est *Seigneur de l'être*. Dans une lettre à Renouvier Secrétan écrit : « Je crois avec Newton : 'Deus est vox relativa=Dominus' »³. Cela vient directement de Schelling : « Certes, comme le dit le célèbre scholie de Newton : *Deus est vox relativa*. Dieu n'est Dieu que comme Seigneur, et il n'est pas Seigneur sans quelque chose dont il soit le Seigneur. »⁴ Nous avons vu que, dans *l'Exposé de l'empirisme philosophique*, Schelling voulait remonter à une conception supérieure à celle-ci, puisqu'ici Dieu est encore considéré comme cause suprême, comme lié au monde.

La création

La philosophie progressive ou positive a pour tâche, comme nous venons de le voir, de comprendre la création. Naturellement, la question du *motif* de la création est centrale dans les

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 387.

² Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, II, p. 50.

³ *Correspondance de Renouvier et Secrétan*, p. 143.

⁴ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 143, aussi F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, p. 32.

deux philosophies que nous examinons, parce qu'elle est liée à la question de la liberté de l'acte créateur. Secrétan refuse certainement tout motif qui découlerait logiquement de la nature de Dieu. Il refuse aussi l'idée selon laquelle Dieu crée le monde pour être connu, donc pour se manifester ; dans la première édition, il attribue cette idée à Schelling, ou affirme plutôt que Schelling s'est approprié cette idée¹. Pour Secrétan, la création est un acte gratuit d'amour, dont le motif réside dans quelque chose qui n'existe pas encore. Cette volonté est créatrice, car elle veut ce qui est en-dehors de Dieu, donc elle veut faire exister ce qui n'existe pas. Or pour faire exister ce qui n'existe pas, il faut le créer. Le motif de la création se trouve donc *dans* ce qui n'existe pas encore, car vouloir ce qui n'existe pas, c'est vouloir le créer.

Un examen de la dernière philosophie de Schelling montre un point de vue assez proche de celui de Secrétan. L'idée que ce dernier attribue à Schelling, pourrait plutôt se trouver dans les *Recherches*, où le monde est « l'acte éternel de l'auto-révélation »² de Dieu. Dans la *Philosophie de la Révélation*, Schelling dit au contraire : « Le véritable motif (de la création) ne pourrait donc résider que dans quelque chose qui *ne pourrait absolument pas exister indépendamment* de cet acte médiatisé, c'est-à-dire indépendamment de ce processus qui résulte de la tension réciproque des puissances. Or, un tel possible, qui, *à présent*, n'est pas encore, et qui donc est seulement à venir, [...] ne pourrait être que la *créature*. Le véritable motif de l'extériorisation serait donc la création, et ce processus devrait se laisser exposer comme processus créateur. »³

La similitude des points de vue nous semble être claire. Grin n'a donc pas raison en disant : « Chez Schelling, nous trouvons un Dieu qui crée par nécessité. Chez Secrétan, un Dieu créant par pur amour, en vue du seul bonheur de ceux qui n'existent pas encore. »⁴ Le jugement de Grin par rapport à Schelling n'est pas clair parce qu'il ne précise pas de quel ouvrage de Schelling il s'agit. Que Dieu crée par nécessité, Schelling ne le dit pas dans sa « dernière » philosophie (qui, selon Secrétan, débute avec l'ouvrage de 1809). Vu qu'il s'agit, pour Grin, de répondre à la question de savoir si Secrétan est le disciple du *dernier* Schelling ou non (parce que cette question ne se poserait pas s'il s'agissait du premier Schelling), son jugement est faux par

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, Cours de philosophie morale fait à Lausanne*, Tome II, Paris, Hachette, 1849, p. 16.

² F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques*, p. 146.

³ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 128.

⁴ Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, p. 78.

rapport à la dernière philosophie de Schelling. Que Dieu crée en vue de la créature ou pour se révéler, aucun de ces deux cas n'implique que Dieu crée par nécessité. Grin aurait donc pu argumenter que le motif de la création tel que le comprend Secrétan est différent de celui de Schelling ; mais considérer que la différence entre les deux est que chez le premier, Dieu crée librement, et chez le second, il crée nécessairement, cela contredit les textes du dernier Schelling.

En prenant en considération la critique de Secrétan de la liberté de Dieu chez Schelling (Secrétan veut un Dieu qui *crée* les possibles, et non seulement les réalise), nous devons faire une remarque concernant la question du motif. Chez Schelling, nous l'avons vu, la possibilité du monde se *présente* à Dieu, sans que sa volonté n'y soit pour rien, et le motif se trouve dans cette possibilité même, ou plutôt dans sa réalisation. Or Secrétan considère que cela limite la liberté de Dieu, puisque la possibilité du monde se *présente* à Dieu à partir de la première puissance, et Dieu ne peut que dire *oui* ou *non* à cette possibilité, sans aucun pouvoir sur son *contenu*. Secrétan veut un Dieu qui *crée* les possibles, donc qui crée le processus du monde possible. Si le Dieu de Schelling se trouve devant la vision de l'homme comme fin ultime d'un monde possible qu'il peut décider de créer, le Dieu de Secrétan crée la possibilité du monde, de la créature, du germe libre, et peut décider d'actualiser cette possibilité. Mais examinons alors l'activité divine dans ce dernier cas. La conclusion de la conception de Secrétan est la suivante : Dieu crée le possible *tel qu'il le veut*, pour ensuite (Secrétan ne le précise pas, mais nous supposons qu'il s'agit ici d'une consécution logique et non temporelle) *décider* s'il veut le réaliser ou non. Or cette étape que Secrétan ajoute (la création des possibles) nous semble dans ce cas être superflue, car nous n'arrivons pas à comprendre pourquoi Dieu, après avoir *choisi* le monde *tel qu'il le veut*, pourrait décider – ou se trouverait devant le choix de décider – de ne pas l'actualiser. Chez Schelling, le motif réside dans la possibilité qui se présente à Dieu ; chez Secrétan, le motif réside dans la possibilité que Dieu crée lui-même. Cela signifie que le motif dont parle Secrétan, n'est pas celui de la création en tant qu'actualisation d'un possible, mais *celui de la création du possible lui-même*, car pour créer un possible, il faut aussi avoir un motif. D'ailleurs, l'utilisation de Secrétan du terme « création » pour le possible comme pour le réel nous semble injustifié, car, en ce cas, Dieu pourrait être considéré comme Créateur (nous disons bien Créateur et non Seigneur) uniquement par le fait de créer le possible, sans nécessairement l'actualiser. De quel motif donc s'agit-il, et à quelle étape de la création nous-trouvons nous ? Secrétan ne le précise pas. Nous savons que l'idée de la création des possibles est essentiellement polémique, et nous comprenons

pourquoi il ne l'a pas développée. Elle lui sert seulement à éliminer un des derniers obstacles devant la conception d'un Dieu absolument libre. Mais il nous semble qu'elle nous oblige à considérer que tout ce que Secrétan dit à propos du processus de la création concerne avant tout la création du possible (qui présuppose exactement les mêmes conditions que la création du réel ou l'actualisation du possible). L'absolu se fait Dieu en créant la possibilité du monde, le motif est celui de la possibilité du monde. Nous nous reposons toutefois la même question : quelle est la signification de cette étape en elle-même, indépendamment de la discussion avec Schelling ? Pourquoi Dieu doit-il dire *oui* à ce à quoi il a déjà dit *oui* ?

La création touche à sa fin avec l'homme, germe chez Secrétan, équilibre des puissances chez Schelling. Pour les deux philosophes (et il nous semble que Secrétan ait été inspiré ici par Schelling), nous sommes encore, avec le premier homme (d'ailleurs, Secrétan l'appelle plutôt première créature, qui *revêtit* la forme humaine), dans la création *spirituelle* : le monde physique n'existe encore pas, parce qu'il résulte de la *chute*. La *sortie* absolument hors de Dieu est donc la conséquence de l'acte du premier homme, *présent en nous tous* (nous nous souvenons de la conception de l'unité de l'humanité chez Secrétan, que nous supposons aussi inspirée par Schelling)¹.

Il y a toutefois une différence quant à l'acte libre du premier homme. Chez Schelling, l'homme n'*est pas appelé* à agir, à s'affirmer comme liberté : « Il (l'homme) n'a pouvoir sur elles [les puissances] que s'il ne bouge pas. »² Il ne peut demeurer dans l'équilibre des puissances que s'il choisit de ne pas agir, de ne pas éprouver sa seigneurie. La chute est donc le résultat du fait qu'il ait tout simplement *agi*, car *un seul acte était possible pour lui*. Pour Secrétan, l'homme primitif, étant germe, est appelé à se réaliser comme liberté. La chute, pour lui, n'est pas dans le fait qu'il ait agi, mais dans le fait que *son acte était mauvais*, qu'il l'éloignait de Dieu.

D'ailleurs, la conception de la création de l'homme comme engendrement chez Secrétan nous semble être inspirée par les *Recherches* de Schelling. Ce dernier dit ceci : « lui [Dieu] dont une conséquence qui ne serait pas engendrement, c'est-à-dire position d'un être subsistant, contredirait complètement l'idée. Dieu n'est pas un Dieu des morts, mais des vivants. »³ Seul ce

¹ Nous signalons que les deux conceptions ne sont pas exactement identiques. Chez Secrétan, le monde naturel est déjà le résultat de l'activité de la puissance restauratrice, alors que ce n'est pas le cas chez Schelling.

² F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 204.

³ F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques*, p. 134.

qui est engendré est en même temps dépendant et subsistant par soi. L'homme, s'il doit être libre, doit donc être engendré par Dieu. Ainsi Schelling conserve la liberté humaine au sein de Dieu. Or pour Secrétan, créer un être libre, c'est l'engendrer, car l'engendrement implique la création d'un germe qui est appelé à se réaliser soi-même librement. Ce qui est engendré est donc, même s'il est ontologiquement dépendant de ce qui l'engendre, libre de réaliser sa propre essence.

Nous considérons cependant que la différence principale entre les deux conceptions de la création réside dans une idée schellingienne fondamentale, qui est celle de l'ironie divine, que Secrétan rejette. Pour Secrétan, Dieu se manifeste dans le monde *tel qu'il est* : liberté absolue, il se manifeste *comme* liberté absolue. Même s'« Il peut, à son gré, se déployer ou s'envelopper d'un mystère insondable, rester puissance ou exister »¹, il choisit de se manifester tel qu'il est, sans détours.

Chez Schelling, la conception est différente : « Les voies de Dieu sont contrariantes. Il parvient à ses fins par des moyens détournés, Il écrit droit avec des lignes courbes. C'est l'ironie divine, la ruse et le déguisement de Dieu dans la création »². Dieu, en actualisant la première puissance qui cause l'inversion de toutes les autres, se dissimule et apparaît comme ce qu'il n'est pas, *dans le but* toutefois de nier de nouveau B qui doit être surmonté par A2, la seconde puissance. Dieu demeure, dans ce déguisement, ce qu'il est lui-même car il n'est libre à l'égard de son être que parce qu'il est, par nature, l'uni-total, l'Un-Tout. Il demeure lui-même au-dessus du processus par lequel le monde est posé³.

L'ironie divine résulte chez Schelling du fait de la constitution de l'être parfait, qui va dicter le déroulement du processus de la création une fois déclenché. L'absolu de Secrétan n'a pas d'être constitutif prédéterminé : il a le pouvoir de se montrer, mais aussi le pouvoir de se montrer tel qu'il veut. La liberté du Dieu schellingien consiste dans le fait qu'il peut se montrer tel qu'il n'est pas, car il est libre par rapport à son être. La liberté du Dieu de Secrétan consiste dans le fait qu'il n'a pas de nature, et qu'il peut donc se montrer tel qu'il est ou tel qu'il n'est pas. Peut-être serait-il plus correct de dire qu'il peut se manifester tel qu'il *veut*, non tel qu'il *est*, car il n'est *rien*

¹ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, p. 424.

² Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, II, p. 223. Voir aussi F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 157.

³ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 144.

fondamentalement, il n'est que ce qu'il *veut*. Il va se montrer en effet comme *ce qui est ce qu'il veut être*, c'est-à-dire comme liberté absolue.

Le mal

Si Secrétan s'est inspiré des *Recherches sur la liberté humaine*, c'est principalement pour le concept du mal et la relation de celui-ci avec la liberté. La positivité du mal, la critique de la conception rationaliste du mal comme privation du bien, comme manque d'être, tout cela vient de Schelling. Nous allons relever ces quelques points.

Le mal moral, dit Secrétan, pourrait bien être un non-être, mais il suppose toutefois le plus haut degré de l'être, c'est-à-dire la liberté. La liberté est, essentiellement, pouvoir du bien *et* du mal. Or cela est central dans les *Recherches*, où Schelling dit : « Le concept réel et vivant de la liberté est celui du bien et du mal »¹, ou encore : « celui qui n'a point en soi l'étoffe ni l'énergie du mal, est également incapable du bien ».² Le bien et le mal proviennent donc du même pouvoir, de la même faculté, qui est la liberté. Celui qui ne peut faire le mal ne peut non plus faire le bien. La liberté est clairement, pour nos deux philosophes, le fondement ontologique de l'être.

Cela nous conduit à la critique du mal comme privation. Nous trouvons chez Schelling : « Déjà cette simple réflexion que seul l'homme – la plus parfaite de toutes les créatures visibles – est capable du mal, montre que le fond de ce dernier ne saurait en aucune façon résider dans le défaut ou la privation. [...] L'imperfection, dans son sens métaphysique universel, n'est pas le caractère habituel du mal, puisqu'il se révèle souvent lié à une excellence des forces particulières qui accompagne beaucoup moins souvent le bien. »³ Schelling critique ici la théorie du mal comme privation, comme manque d'être. En effet, le mal n'a pas pour source un certain *défaut* en l'homme. Au contraire, il suppose l'excellence de ces facultés, la force et l'intelligence les plus élevées. Il est donc essentiellement *positif*. Or nous savons que Secrétan aussi considère que le mal considéré comme privation contredit l'expérience, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. Le tyran qui oppresse les peuples est évidemment plus fort, plus intelligent qu'un

¹ F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques*, p. 139.

² *Ibid.*, p. 183.

³ *Ibid.*, p. 154.

enfant « bon ». Il est donc faux de considérer le mal comme quelque chose d'ontologiquement négatif.

Le bien et le mal étant liés par la liberté, l'existence de l'un suppose la victoire sur l'autre, ou au moins sur la possibilité de l'autre. « Quand la volonté de l'homme inclut, avec l'amour, l'ipséité réactivée, et la subordonne à la lumière ou à la volonté-universelle, il en résulte alors le bien en acte. [...] Seule l'ipséité surmontée, c'est-à-dire reconduite de l'activité à la potentialité, est le bien. »¹ Le bien, pour Schelling, ne peut donc pas être actuel, ne peut pas s'actualiser, sans avoir subordonné une force opposée, sans avoir vaincu l'ipséité enflammée, c'est-à-dire sans avoir vaincu la possibilité réelle du mal. C'est ce que Schelling appelle, dans les *Conférences de Stuttgart*, la loi fondamentale de l'opposition², selon laquelle tout ce qui se révèle se révèle nécessairement dans son contraire³. Nous savons que Secrétan dit la même chose en termes plus simples : « Il n'y a de bien positif que par l'opposition avec le mal ; le bien suppose la possibilité [...] du mal. »⁴ Nous retrouvons donc le même raisonnement, selon lequel le bien qui n'a pas surmonté un principe opposé n'est pas le bien véritable. Secrétan va adopter la loi fondamentale de l'opposition, en disant : « Là où il n'y a pas lutte, il n'y a pas de vie. »⁵

Voilà, nous semble-t-il, l'essentiel du rapprochement entre les deux conceptions du mal. Nous signalons qu'il y a d'autres éléments qui permettent aussi de conclure que Secrétan s'est inspiré des *Recherches*. Par exemple, Secrétan suit Schelling en définissant le bien et le mal comme le rapport de deux volontés, la volonté divine et la volonté créée, que Schelling nomme volonté universelle et volonté particulière (la conception de ces rapports n'est toutefois pas identique). Un autre exemple est l'idée, chez Secrétan, que le mal est l'effort du non-être vers l'être, que Schelling explique à partir de la figure du diable, « le dieu inversé, l'être qui, provoqué à l'actualisation par la révélation de Dieu, ne peut cependant jamais passer de la puissance à l'acte ; qui assurément n'est jamais, mais qui veut toujours être. »⁶

Nous passons à la restauration.

¹ *Ibid.*, p. 182.

² *Ibid.*, p. 216.

³ *Ibid.*, p. 158.

⁴ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, l'histoire*, p. 85.

⁵ F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques*, p. 182.

⁶ *Ibid.*, p. 173.

La restauration

Nous retrouvons plusieurs similitudes avec le dernier système de Schelling dans la partie de la *Philosophie de la liberté* concernant la restauration. Mais la similitude principale que nous allons relever concerne les trois volontés divines et leur rapport.

Nous avons vu, dans le premier chapitre, que le but des différentes volontés va changer à plusieurs reprises dans le texte de Secrétan. Il nous semble que, s'inspirant de Schelling et du rapport que celui-ci établit entre les trois puissances, Secrétan a voulu imposer le schéma schellingien sur son propre système, ce qui va le conduire à modifier à plusieurs reprises ses propres concepts.

Secrétan commence donc par affirmer que la première volonté, celle du Père, veut l'existence de la créature : c'est la volonté créatrice. L'homme ne peut donc pas s'annihiler entièrement en choisissant le mal, parce qu'il est soutenu par cette volonté qui *le* veut. Le but de la première volonté va ensuite changer : cette volonté veut le bien de la créature. Elle veut la liberté de la créature, mais à titre de moyen seulement, car elle veut que la créature, par sa liberté, choisisse le bien. Secrétan va de nouveau modifier cette idée : avec l'apparition de la deuxième volonté du Fils, il va dire que le Père veut la liberté de la créature comme fin, alors que le Fils veut le bien de la créature comme fin. Or puisque la créature a choisi le mal, les deux volontés sont en opposition.

Chez Schelling, les choses sont différentes. Le Père n'est pas identifié à la première puissance, mais à Dieu *en entier*¹ : il est le Seigneur de l'être, donc de la première puissance, qu'il peut, comme nous l'avons vu, extérioriser. En revanche, le Fils est identifié à la deuxième puissance, et l'Esprit à la troisième. L'opposition des deux puissances ne signifie donc pas, chez Schelling, l'opposition entre le Père et le Fils, mais entre le Fils et la première puissance que le Père a décidé de faire sortir en dehors de soi. Ce qui signifie que, contrairement aussi à Secrétan, le Fils *apparaît* chez Schelling avec la création, donc avec l'apparition de la première puissance, alors que chez Secrétan, il apparaît après la chute. Le Père n'entre donc pas dans le processus, il produit la tension, il la pose, mais demeure en dehors d'elle.

Pour Schelling, le Père « pose donc le Fils non pas immédiatement comme *effectif*, ce n'est pas *en cela* que consiste la génération. »² Le Fils, c'est-à-dire la deuxième puissance que nous avons nommée le *purement étant*, est posée tout d'abord elle-même *en puissance* par rapport à la

¹ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 175.

² *Ibid.*, p. 177.

première puissance qui est posée *en acte*. Le Fils est donc posé « non pas immédiatement comme *effectif*, mais bien plutôt dans la nécessité de se rendre soi-même effectif. »¹ Nous reconnaissons ici l'engendrement de la créature chez Secrétan, appelée à *devenir libre*, à devenir ce qu'elle est *par essence*.

Le Fils est donc posé immédiatement en tension, par opposition à la première puissance. Il est donc proprement puissance *démiurgique*², puisque c'est *par lui* que le processus de la création avance, par opposition à la première puissance qui est la *matière* du processus.

C'est ce schéma de l'opposition entre les deux puissances qui permet au processus d'avancer, que Secrétan a essayé d'imposer sur sa propre philosophie. Pour ce faire, pour pouvoir opposer le Père au Fils, il a dû dire que le Père, qui veut la liberté de la créature, veut *nécessairement* ce que cette liberté veut. Dans le contexte de la chute, Secrétan va aller jusqu'à dire que le Père veut la non-liberté *choisie* par la liberté de la créature, parce qu'il veut la liberté de la créature, et donc tout ce qui en découle. C'est donc la deuxième volonté qui devient volonté *créatrice* (puisqu'elle permet la restauration, qui est une seconde création), et la première est ramenée au côté sévère de Dieu, à la justice, contrairement à la deuxième qui devient à son tour amour. D'ailleurs, l'idée que le monde matériel que nous connaissons est le résultat de la chute (et donc de la seconde création) est clairement inspirée de Schelling

Brièvement, Secrétan va donner à la deuxième volonté les attributs de la première : volonté créatrice, volonté d'amour, qui veut le bien de la créature. Secrétan fait de la volonté du moyen (la liberté de la créature) une volonté *en soi*, et l'attribue au Père, sans expliquer ce changement. Ce que le Père veut (ou voulait), c'est le Fils maintenant qui le veut. Or il nous semble que cela est directement inspiré de ce que dit Schelling : « Il se trouve encore ici ce trait particulier, à savoir que le Père ne peut montrer *immédiatement* sa vraie volonté, qu'il ne peut exposer immédiatement que le contraire, l'opposé de ce qu'il veut proprement : la non-unité à la place de l'unité, [...] cela lui impose la nécessité de placer sa volonté véritable dans le Fils. »³ Dans la *Philosophie de la liberté*, Secrétan *lui-même* place la volonté véritable du Père dans le Fils, volonté qu'il attribuait auparavant au Père. Schelling échappe à toute opposition entre Père et Fils (qui, dit Secrétan, se traduit même en *lutte*), car il place le Père au-dessus du processus, en disant qu'il est Dieu en

¹ *Ibid.*, p. 177.

² *Ibid.*, p. 180.

³ *Ibid.*, p. 179.

entier. Or nous avons vu que Secrétan développe très peu l'idée de Dieu en tant que totalité, ce qui va le forcer à affirmer que le Père s'oppose au Fils quant à leurs volontés. Les deux volontés vont littéralement devenir les volontés du bien (Fils) contre le mal (Père). Le Père veut maintenant le mal sous prétexte qu'il veut la liberté de la créature, et par conséquent tout ce que veut cette liberté. Secrétan affirme tout au long de son ouvrage que les volontés divines sont éternelles et immuables. Il affirme toutefois aussi que Dieu peut tout, y compris se limiter. Nous ne voyons donc pas pourquoi le Père est *forcé* de vouloir le *mal* de la créature parce qu'il veut sa liberté : cela ne semble pas être logique dans un système qui veut que la liberté de Dieu n'ait absolument aucune limite. Cela prouve de nouveau notre hypothèse, à savoir que Secrétan s'inspire ici du rapport des puissances chez Schelling, mais que ce rapport ne peut s'imposer au système de Secrétan, dont les principes sont différents de celui de Schelling.

D'ailleurs, Schelling peut affirmer que le Père engendre le Fils avec la création, car il a déjà établi que la deuxième puissance existe *en* Dieu (le Père) avant la création, et donc qu'il peut la faire sortir hors de soi. Voilà de nouveau une idée que Secrétan emprunte, mais qui ne peut fonctionner dans son système. Il va dire que le Fils est coéternel au Père, que la deuxième volonté existait idéalement auprès de la première avant la chute. Mais cette affirmation n'est pas justifiée, car Secrétan n'a pas développé l'idée de Dieu en soi : il prétend analyser seulement la trinité économique. Nous ne comprenons donc pas ce qu'est le Fils « idéalement », car Secrétan n'a pas établi la possibilité d'une existence idéale d'une personne divine en Dieu. Chez Schelling, ce qui sort, ce qui apparaît, nous le connaissions déjà sous forme de possibilité. Chez Secrétan, cela n'est pas le cas. Dire donc, comme Schelling, que le Fils apparaît à un certain moment de l'histoire universelle n'est pas fondé chez lui.

Il nous semble être clair que derrière le fait de dire que le Père veut le moyen, et que le Fils veut le but, et que par conséquent, ces deux volontés entrent en opposition, se trouve l'opposition schellingienne entre B et A², entre B qui est moyen et qui se veut comme fin (tout comme la première volonté veut le moyen comme fin en soi), et A² qui s'oppose et lutte contre B pour faire place au but véritable, A³.

Cela devient encore plus clair quand Secrétan explique les trois volontés presque exactement comme les trois puissances de Schelling. Les trois volontés « sont aussi des puissances universelles, dont la présence et l'action se font sentir partout dans le Monde. La première produit la substance de toutes choses ; par l'effet de la chute elle se manifeste comme le principe de

résistance et de retardement. Il faut l'apaiser, la conjurer, la transformer. La seconde est la puissance du mouvement, du progrès. Tout achèvement, toute perfection, toute plénitude sont comprises dans la troisième. Le rapport abstrait de la cause matérielle, de la cause efficiente et de la cause finale est calqué sur ce rapport des principes vivants de la réalité. »¹ Nous pensons que ce passage montre assez clairement que Secrétan, tout au long de son développement des deux volontés qui s'opposent, avait en tête le système de Schelling. Il lui reprend même la comparaison des trois puissances aux trois causes².

Ce schéma, Secrétan l'utilise aussi pour expliquer la restauration dans la conscience de l'homme : « Le germe de l'homme nouveau n'est qu'un germe encore ; il ne peut se réaliser que dans la nature coupable, en se l'assujettissant, en la transformant, en la ramenant à la liberté. »³ Cela rappelle A² qui, dans la conscience humaine, tend à surmonter B, pour, à la fin du processus mythologique, sortir de la nécessité et retrouver la liberté⁴.

Pour ce qui est du processus mythologique lui-même, Secrétan affirme explicitement qu'il accepte la théorie schellingienne du développement *nécessaire* de ce processus. Mais il va de nouveau s'approprier des idées schellingiennes qui ne peuvent fonctionner dans son système. Ainsi, il va admettre que dans l'âge mythologique, une « sombre divinité »⁵ oppresse la conscience humaine : « c'est le dieu dont l'homme a voulu secouer le joug, c'est la volonté créatrice primitive, car c'est la nature humaine et la nature humaine n'est que cette volonté. »⁶ Nous voyons jusqu'à quel point la volonté première du Père change de contenu : elle est maintenant la force qui oppresse la conscience humaine, comme le B de Schelling qui se manifeste à travers les divinités sombres. La volonté du Père est maintenant identifiée à la nature humaine ancienne et déchue, que l'homme adore.

L'histoire devient donc pour Secrétan, exactement comme pour Schelling (surtout dans l'*Exposé de l'empirisme philosophique*), l'histoire du principe de résistance qui se transforme par le principe de grâce⁷, « un principe ancien, dévié, qu'il s'agit de ramener à son état primitif, et un principe nouveau, un principe de mouvement, qui combat l'ancien et cherche à se réaliser dans un

¹ *Ibid.*, p. 158.

² F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 129. Toutefois, Schelling nomme la première cause *occasionnelle*, et non pas *matérielle*.

³ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, l'histoire*, p. 163-164.

⁴ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, livre II, p. 31.

⁵ Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, l'histoire*, p. 277.

⁶ *Ibid.*, p. 277.

⁷ *Ibid.*, p. 315.

produit nouveau. »¹ Nous avons montré pourquoi l'explication à partir d'un principe de résistance n'est pas fondée chez Secrétan. D'ailleurs, il est tantôt identifié à la première volonté divine, tantôt à la nature déchue de la créature, et Secrétan, comme nous l'avons vu plus haut, finit par identifier les deux en disant que « la nature humaine n'est que cette volonté. »² Tout le langage des pages qui suivent est directement inspiré de Schelling (principe de résistance = matière = objet, principe actif = cause = sujet).

Pour terminer, nous donnons encore un exemple de l'influence de Schelling sur Secrétan. Dans la troisième partie de la *Philosophie de la Révélation*, Schelling dit ceci : « Aucune *nécessité* n'exige que la conscience humaine se maintienne dans sa dislocation et ne se détruise pas. Cela ne peut être que l'œuvre d'un libre *vouloir*, qui ne veut pas la laisser se perdre ou périr, et ce libre vouloir de maintenir et de sauver la conscience humaine ne peut être cherché qu'en celui-là même qui, au risque de ce renversement, a cependant voulu le monde. »³ Plus loin, Schelling dit que Dieu, ayant prévu la possibilité de la chute, a conçu d'avance la pensée de la restauration⁴. Nous trouvons des idées similaires chez Secrétan, pour qui Dieu (ou le Père) a prévu la possibilité de la chute, et a donc voulu la restauration (deuxième volonté, le Fils).

¹ *Ibid.*, p. 315.

² *Ibid.*, p. 277.

³ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, Livre III, traduction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Paris, PUF, 1991, p. 28.

⁴ *Ibid.*, p. 29-30.

Conclusion des trois premiers chapitres

Secrétan, dans *La philosophie de la liberté*, a essayé de construire, sous l'influence de l'idéalisme allemand, un système métaphysique fondé sur la liberté absolue du premier principe.

Nous avons vu, dans le premier chapitre, que sa conception de ce principe présente plusieurs problèmes, notamment celui de savoir d'où le premier principe tient sa liberté. Selon Secrétan, le premier principe n'a pas de nature : il est donc faux de dire que l'Absolu est libre *par nature*, car il aurait *reçu*, d'une certaine manière, sa liberté, et ne serait donc pas entièrement libre par rapport à elle. Nous pouvons donc dire qu'être absolument libre, selon Secrétan, c'est avant tout être libre par rapport à sa propre liberté absolue.

Toutefois, cette affirmation demeure inexplicée dans le système de notre philosophe. Selon nous, elle ne peut signifier que deux choses : ou bien que l'Absolu se donne à lui-même sa propre liberté, et nous avons montré, dans le premier chapitre, pourquoi cela est impossible car, premièrement, cet acte serait sans valeur, puisqu'il faut déjà être absolument libre pour se donner la liberté absolue, et, deuxièmement, ce raisonnement nous fait tomber dans une régression à l'infini ; ou bien, cette affirmation signifie que l'Absolu peut se défaire de cette liberté, et, d'absolument libre, devenir relativement libre ou même se jeter dans un processus nécessaire. L'Absolu est certes capable de se limiter, comme nous l'avons vu en examinant le rapport que Secrétan établit entre l'Absolu et l'espace et le temps, où l'Absolu devenu Dieu décide de limiter son omniscience pour faire place à la liberté humaine. D'ailleurs, en devenant Dieu, c'est-à-dire un principe créateur qui a des attributs déterminés et un rapport déterminé avec la créature, l'Absolu se limite déjà à *une seule forme*, celle de Dieu. En disant cela, il nous est possible d'affirmer qu'en tant que Dieu, l'Absolu n'est pas *tout ce qu'il peut être*, car il peut aussi être non-Dieu, s'il le veut. Cela veut dire qu'en tant que Dieu, l'Absolu est limité, même si cette limite est relative, car il faut ajouter que l'Absolu peut, à n'importe quel moment et selon sa bonne volonté, *ne plus être Dieu*. Les décrets divins et les lois de la nature instaurées par Dieu sont nécessaires par rapport à nous, car ils dérivent d'une volonté absolue. Ils sont aussi nécessaires par rapport à Dieu, car Dieu est la forme dans laquelle l'Absolu a décidé de se manifester. Toutefois, ils ne sont pas nécessaires par rapport à l'Absolu, dont la liberté échappe toujours à toute sorte de loi ou de processus nécessaire. Il serait donc correct d'affirmer que l'Absolu de Secrétan est libre par rapport

à sa propre liberté puisqu'il peut, en se manifestant dans une forme spécifique (Dieu), la limiter en limitant son pouvoir.

Mais l'Absolu de Secrétan n'est pas libre *au point où* il pourrait se détacher *entièrement* de sa liberté. Il est *condamné à être libre*, comme dirait Sartre. Nous avons le droit de poser cette possibilité extrême, car ce que Secrétan lui-même recherche, c'est la liberté *absolue*. Il est donc impératif d'examiner les limites de cette liberté, qui est censée n'en avoir aucune. En posant la possibilité selon laquelle l'Absolu serait capable de perdre entièrement sa liberté absolue, nous sommes forcés de dire que l'Absolu de Secrétan est *attaché* à sa liberté, qu'il est *nécessairement et éternellement* libre, qu'il peut prendre toutes les formes possibles *sauf celle dans laquelle il se perd entièrement*, c'est-à-dire la forme de la *nécessité* ou du *principe nécessaire*, en sorte qu'il ne pourrait plus, *par sa volonté*, échapper à la nécessité, et reprendre une nouvelle forme. Nous nous expliquons : nous ne disons pas que l'Absolu n'aurait pas pu se manifester comme principe nécessaire au lieu de prendre la forme du Dieu libre et créateur. Ce que nous affirmons, c'est qu'il n'aurait pas pu le faire de façon qu'il *se perde entièrement, éternellement* dans cette forme, de sorte qu'il ne puisse pas, *s'il le veut*, en sortir.

Dans son commentaire sur *La philosophie de la liberté*, Paul Émile Garreau, en critiquant l'idée de Secrétan selon laquelle l'Absolu peut réaliser les contraires, dit ceci : « Et pourquoi ne se détruirait-elle pas elle-même, l'absolue liberté ? Elle subit donc au moins la loi de ne pouvoir se détruire ? Vous nous avez cependant vingt fois appris 'qu'elle ne pouvait être assujettie à aucune loi' »¹. En fait, J. F. Astié, dans son article sur l'ouvrage principal de Secrétan, a tort de considérer que l'absolue liberté peut s'auto-détruire par un acte libre. Voici ce qu'il dit : « L'absolue liberté peut rester ce qu'elle est, ne pas passer à l'état de Dieu proprement dit, actuel et vivant. M. Secrétan, plus hardi que Descartes, admet que l'absolue liberté peut même revenir en arrière, user de sa liberté pour se détruire ; Dieu donc aurait pu se défaire, qu'on nous passe ce mot, avant de s'être fait ; avant de devenir par un acte de liberté le Dieu vivant, le Dieu actuel, il aurait pu, par un acte de liberté tout aussi absolu, cesser d'être la liberté absolue. »². Mais il nous semble qu'Astié confond ici l'Absolu et Dieu. L'Absolu peut en effet, comme nous l'avons dit, ne pas devenir Dieu, c'est-à-dire un créateur libre, ou même, après s'être manifesté comme Dieu, nier cet acte, retourner

¹ P. E. Garreau, *La philosophie de la liberté de M. Secrétan*, Professeur à Lausanne, p. 58.

² J. F. Astié, *La philosophie religieuse moderne et la dogmatique chrétienne, Examen critique de La philosophie de la liberté de M. Charles Secrétan*, p. 354.

en arrière. Astié a donc raison en disant que Dieu « aurait pu se défaire », mais cela signifie proprement que l'Absolu aurait pu se détruire *en tant que Dieu*, et non *en tant qu'Absolu*, donc en tant que liberté absolue. Nous répétons donc notre idée : l'Absolu peut perdre sa liberté (se manifester en tant que principe absolu nécessaire), mais il ne peut la perdre en sorte qu'il ne puisse pas la retrouver. Il demeure donc toujours, éternellement, *lié* à sa liberté absolue.

Une conception de l'Absolu selon laquelle il serait capable de se défaire entièrement de sa liberté, nous pensons la retrouver dans les *Leçons d'Erlangen* de Schelling, qu'il a données en 1821, et que Secrétan ne connaissait pas. Dans ce système, Schelling conçoit en effet un Absolu ou sujet absolu qui *perd* sa liberté, pour la retrouver ensuite dans la conscience de soi de l'homme. Nous allons brièvement exposer ce système.

Schelling commence par dire qu'il y a deux idées nécessaires, deux présupposés, sans lesquels aucune unité, aucun système organique ne peut être pensé. 1) Le premier présupposé, c'est l'idée de progression, l'idée de mouvement au sein du système. Si deux thèses (donc deux systèmes) contradictoires ne peuvent être vraies en même temps, il est tout à fait possible qu'à un stade du développement, l'une soit vraie, et qu'à un autre stade, l'autre soit vraie. La première idée nécessaire est donc que le système absolu doit contenir un mouvement et une progression, pour permettre aux systèmes particuliers qui le constituent, et qui ne peuvent être tous vrais simultanément, d'être tous vrais successivement. Pour utiliser les termes de Hegel (dont la thèse est très semblable à celle-ci), l'Esprit se manifeste, à chaque moment de l'histoire, selon une forme particulière, qui est vraie en son temps, et qui est remplacée, dans une autre période, par une autre forme que prend l'Esprit¹. Le mouvement permet la succession, et celle-ci permet l'existence de systèmes opposés dans un système absolu et vivant. 2) Le deuxième présupposé, c'est qu'il faut à ce mouvement un sujet, qui doit être un, un seul et même sujet qui transite tout, qui est sujet du mouvement en entier, et qui assure donc l'unité et la cohésion, tout comme il n'y a qu'un seul sujet dans l'organisme humain, et une multitude de systèmes. Ce sujet doit pénétrer toutes les formes et ne demeurer en aucune, il doit être libre de toutes les formes. « Transir toutes chose et n'être rien, autrement dit, n'être rien de tel qu'il ne puisse aussi être autre – voilà ce qui est requis. »²

¹ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Introduction, Partie C, section c, t. 12, Francfort, Suhrkamp, *Werkausgabe*, Coll. Theorie, 1970, p. 86 s.

² F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, p. 277.

Nous avons donc deux idées sans lesquelles l'organisme systématique absolu ne peut être pensé : 1) le mouvement et la progression ; et 2) un sujet qui, d'une certaine façon, se meut lui-même à travers toutes les formes particulières. Nous signalons que plusieurs commentateurs, comme Horst Fuhrmann¹, ont relevé les similitudes avec le devenir de l'Esprit dans la philosophie hégélienne (l'Encyclopédie de Hegel avait été publiée en 1817), et ont donc insisté sur l'influence de Hegel sur les cours de Schelling, alors que d'autres, comme Jean-François Marquet, considèrent que « cette influence concerne tout au plus certains points de terminologie. »²

Comment désigner ou définir ce sujet ? Cette question est, selon Schelling, celle du principe premier de la philosophie qui, lui non plus (comme le sujet que nous cherchons), ne doit pas seulement se trouver au commencement, mais aussi au commencement, au milieu, et à la fin. Ce principe premier ne peut être une proposition première, comme le moi=moi de Fichte, précisément parce qu'il est un sujet et non pas une proposition. « Dans un système vivant qui n'est pas simplement constitué par une suite de thèses, mais de moments dans une progression et un développement, il ne saurait y avoir de proposition suprême. »³ Le système vivant présuppose donc un sujet *vivant*, car c'est uniquement dans le vivant qu'il y a progression. Un système constitué par une suite de propositions et de thèses est un système statique et mort (nous pensons à Spinoza).

En définissant une chose, nous devons saisir ce qui est essentiel en elle, et non ce qui est contingent, ce qui peut changer, ce qui peut aussi ne pas être. Or nous avons dit que le sujet absolu, le sujet du mouvement, prend toutes les formes possibles successivement. Dans ce cas, selon Schelling, « je ne peux pas dire déterminément ni que A (le sujet) est B, ni qu'il est non-B. Il est aussi bien B que non-B. Il n'est point B de telle sorte qu'il ne puisse être également non-B, et il n'est point non-B de telle sorte qu'il ne puisse jamais et en aucune manière être B. »⁴ Le sujet, puisqu'il prend toutes les formes, semble donc échapper à toute définition. Il ne se laisse pas définir, car il est libre de toutes les formes. Ce qui est donc requis, c'est, d'une certaine façon, de définir ce qui est essentiellement indéfinissable. Le sujet n'est rien, et il est en même temps tout. Il ne peut être enfermé en aucune figure, « il est l'incoercible, l'insaisissable, le véritablement

¹ F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, p. 399, note 2.

² Jean-François Marquet, *Liberté et existence, Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973, p. 509.

³ F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, p. 277.

⁴ *Ibid.*, p. 278.

infini. »¹ Nous sombrons ainsi dans des concepts négatifs, dans une sorte de théologie apophatique. Mais ce moment négatif est essentiel pour Schelling, qui va dire : « C'est jusqu'à ce point que doit s'élever celui qui veut posséder la science parfaitement libre et s'engendrant elle-même. Ici il faut abandonner le fini, tout ce qui est encore étant, ici doit disparaître jusqu'à la dernière amarre ; ici il s'agit de tout abandonner – pas seulement comme on a coutume de dire, femme et enfants, mais tout ce qui simplement est, Dieu même, car Dieu lui aussi n'est, de ce point de vue, qu'un étant. »² Tout cela rappelle évidemment ce que dit Secrétan en affirmant que l'Absolu doit être conçu comme liberté absolue. Quand Schelling dit qu'il faut abandonner « tout ce qui simplement est », il dit cela parce ce que, en général, tout ce qui *est* capable d'être défini, et a, pour ainsi dire, une place concrète dans l'existence, est conceptuellement délimité et circonscrit. Or le sujet absolu est précisément ce qui n'est rien, car il peut être tout, le véritablement illimitable et insaisissable.

Nous apprenons donc ici que le sujet absolu n'est pas Dieu (comme il aurait pu sembler au début), car Dieu est, en tant que Dieu, un étant particulier, défini, qui ne peut pas ne pas être Dieu. Ce que nous cherchons est au-dessus de tout étant, nous cherchons ce qui n'est pas lié à un seul mode d'être, à une seule particularité. Schelling reprend : « Or nous disions qu'il n'est rien que le sujet absolu ne soit pas, et qu'il n'est rien qu'il soit. Autrement dit, le sujet absolu n'est pas non-Dieu, et il est cependant aussi non-Dieu, c'est-à-dire qu'il est également ce qui n'est pas Dieu. Il est donc en cette même mesure au-dessus de Dieu, et puisqu'un des plus éminents mystiques du passé a osé parler de sur-déité, que cela nous soit également permis. »³

Cela veut dire que ce qui constitue la positivité dans le sujet absolu (au lieu des concepts négatifs que nous avons utilisé auparavant), c'est précisément le fait qu'il puisse prendre toutes les formes. C'est ce pouvoir qui permet de le définir positivement. C'est en prenant une forme, pour ensuite en ressortir et en prendre une autre, qu'il se révèle comme ce qui est libre de toutes les formes. Ou, pour le dire autrement, c'est en se définissant à chaque fois de façon différente qu'il se révèle comme ce qui est, en fin de compte, l'indéfinissable.

Mais la liberté dont on parle ici (la liberté de prendre toutes les figures) n'est pas une propriété du sujet absolu, dit Schelling, car le concept de propriété présuppose un sujet qui est

¹ *Ibid.*, p. 278.

² *Ibid.*, p. 278.

³ *Ibid.*, p. 278-279. Schelling songe ici, selon les commentateurs, à Angelus Silesius, mystique du XVII^{ème} siècle.

indépendant et distinct d'elle. Au contraire, la liberté est l'essence même du sujet absolu, le sujet absolu n'est rien d'autre qu'éternelle liberté. Schelling dit : « Il ne faut cependant pas [...] entendre par liberté la simple indépendance vis-à-vis des déterminations extérieures, mais précisément la liberté de s'enclorre en une figure. C'est bien là l'éternelle liberté, mais elle n'est pas non plus telle qu'elle ne pourrait aussi n'être point, à savoir en passant et en se changeant en une autre figure ; et c'est ici que nous voyons d'où lui vient véritablement cette duplicité de l'être et du non-être, [...] à savoir de ce que ce sujet est précisément la liberté même, la pure et absolue liberté. Car s'il était seulement liberté de manière telle qu'il ne pût également devenir non-liberté, qu'il dût nécessairement demeurer liberté, la liberté même lui deviendrait limite et nécessité, ce ne serait plus effectivement une absolue liberté. »¹

Ce qui caractérise l'absolue liberté, c'est donc qu'elle peut devenir non-liberté. Une liberté qui ne peut pas devenir non-liberté n'est pas absolue. L'infini a le pouvoir de devenir fini, de s'engager dans un processus ou il prend des formes finies. Nous citons Tilliette : « La création, l'origine, le commencement est un devenir-fini, un passage de l'infini au fini, de l'indéfinissable au défini. Nous nous trouvons devant l'arcane de la liberté pure. Elle est la [...] nature ambivalente, amphibique. Elle peut prendre ou ne pas prendre forme. Mais, et c'est là le point critique, elle ne serait pas liberté si elle ne pouvait s'abolir comme liberté, donc s'asservir. »² La création est donc le passage de la liberté éternelle dans la non-liberté, pour à la fin ressortir de nouveau comme liberté éternelle. N'est absolument libre que celui qui peut, s'il le veut, perdre sa liberté. Si l'Absolu ne pouvait pas passer dans le processus nécessaire, il serait enchaîné à sa liberté, il ne serait donc pas libre absolument. Le pouvoir absolu de la liberté éternelle, c'est d'entrer dans un processus cosmique, temporel et nécessaire.

Le sujet absolu peut ne pas être immobile (c'est-à-dire demeurer éternelle liberté), il peut passer dans son contraire, prendre toutes les formes qu'il veut, puisqu'il est liberté absolue, et que la liberté n'est absolue que si elle peut devenir non-liberté, que si d'infinie elle peut devenir finie, d'indéfinissable elle peut devenir définissable, d'insaisissable elle peut devenir saisissable. La liberté absolue n'est, en fin de compte, rien d'autre que la liberté qui est libre d'elle-même. Sa nature ambivalente vient du fait même qu'elle est liberté absolue, car c'est par la liberté absolue

¹ *Ibid.*, p. 281.

² Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, II, Paris, Vrin, 1970, p. 147.

qu'elle peut être tout ce qu'elle veut, une chose puis son contraire, et même le contraire d'elle-même. Le sujet absolu n'est rien, et il est aussi tout. Même dans le procès, il ne s'attache à aucune figure, il passe de l'une à l'autre, et l'on ne peut jamais le saisir définitivement en une seule forme.

Au début du processus, le sujet absolu est liberté absolue sans le vouloir, et il doit demeurer immobile pour maintenir cet état d'absolue liberté. Schelling dit que l'Absolu, au commencement, n'est « pas la volonté qui veut effectivement, et non pas non plus celle qui ne veut pas, qui répugne, mais la volonté qui ne veut, ni ne veut pas, et qui est dans une complète indifférence. »¹ Qu'est-ce qui fait que, dès qu'elle veut se connaître, cette liberté passe dans un processus nécessaire ? Qu'est-ce qui fait que, pour pouvoir se connaître, elle doit s'aliéner en tant que liberté absolue ? La réponse est la suivante : c'est parce que Schelling refuse de faire de la liberté éternelle une propriété de l'Absolu, c'est parce que ce dernier la possède ou l'est nécessairement, de façon naturelle, essentielle, dans le sens où l'Absolu n'a pas voulu être liberté absolue avant de l'être. Or ce que nous possédons de façon essentielle, c'est quelque chose que nous ne nous sommes pas donné, ce qui signifie que, dans cette chose, il y a toujours quelque chose qui nous échappe, quelque chose sur quoi on n'a pas de prise. Nous citons une œuvre plus tardive de Schelling qui pourrait expliciter notre propos, et dans laquelle il examine le concept de l'être nécessaire. « Ce qui ne peut pas ne pas être, ce qui existe de manière nécessaire, existe de manière aveugle. Exister aveuglément, c'est, précisons-le, ne pas avoir été précédé par sa propre possibilité. Par exemple, j'agis aveuglément quand je fais quelque chose sans m'en être au préalable représenté la possibilité [...] ; ainsi l'être qu'aucune possibilité ne précède, l'être qui n'a jamais eu la possibilité de ne pas être (ni vraiment, par conséquent, celle d'être), l'être qui prévient plutôt sa possibilité comme telle – cet être est aveugle. [...] Si Dieu était l'être nécessairement existant, il serait donc du même coup engourdi, paralysé, bel et bien lié, il ne pourrait ni agir librement, ni progresser, ni sortir de lui-même. Or la vie, c'est justement cette liberté de suspendre son propre être en tant qu'être immédiat et posé indépendamment de soi ; c'est la possibilité de faire de cet être un être posé par soi-même. [...] Dieu doit être pensé comme libre à l'égard de son existence, comme n'étant pas lié à elle, comme pouvant la réduire à l'état de moyen, la suspendre dans son absolutité. »² Nous n'entrerons pas ici dans l'explication de la liberté de Dieu par rapport à son être. Mais nous citons ce texte pour montrer que ce que Schelling dit ici de l'être nécessaire peut être appliqué, dans les *Leçons*

¹ F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, p. 282.

² Schelling, F.W.J. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne, Leçons de Munich*, p. 32-35.

d'Erlangen, à la liberté nécessaire, à la liberté que le sujet absolu possède nécessairement, donc aveuglément, sans avoir voulu la posséder. Le sujet absolu est lié à sa liberté absolue, il est nécessaire pour lui d'être liberté absolue.

L'Absolu est donc enchaîné à l'absolue liberté. Pour pouvoir être librement liberté absolue, il doit d'abord délaissier cette liberté et se jeter dans la nécessité. Il doit faire l'épreuve de sa liberté, pour, d'une certaine façon, s'assurer de sa possession, la posséder librement et réellement. Le sujet absolu décide donc librement d'abandonner la liberté absolue qu'il possède aveuglément, pour pouvoir, une fois le processus achevé, la posséder réellement. Une liberté qui ne peut pas devenir non-liberté n'est pas absolue, elle « deviendrait limite et nécessité ». La liberté éternelle ne devient donc réellement absolue, ne devient connaissance de soi, qu'en s'éprouvant, qu'en devenant le contraire d'elle-même, pour accéder de nouveau à soi-même entièrement à la fin de la lutte.

Nous retrouvons de nouveau ici ce que Schelling appelle la loi fondamentale de l'opposition, dont il avait parlé dans les *Conférences de Stuttgart*, et selon laquelle « pour se manifester, toute chose a besoin de quelque chose qu'elle n'est pas elle-même. »¹ Il disait déjà, dans les *Recherches* de 1809 : « Chaque être ne peut se révéler qu'en son contraire, l'amour dans la haine, l'unité dans le conflit. »² Ainsi, la liberté éternelle, pour se connaître et s'éprouver comme liberté éternelle, doit d'abord devenir non-liberté, donc devenir nécessité.

Contrairement à l'idée de Secrétan selon laquelle être libre absolument, c'est pouvoir se donner sa liberté, nous retrouvons donc, dans ces *Leçons*, une conception différente, qui dit qu'être libre absolument, c'est pouvoir perdre sa liberté, pouvoir devenir non-liberté. Pour Secrétan, l'Absolu de Schelling dans ces *Leçons* ne peut être considéré comme vraiment libre, puisqu'il est nécessairement libre. Mais Schelling répond d'une façon différente à ce problème. Pour lui, il ne s'agit pas, pour l'Absolu, de se donner sa liberté au commencement, mais, une fois la liberté posée nécessairement, de pouvoir s'en défaire, passer dans son contraire, pour la reconquérir à nouveau, pleinement, entièrement et réellement, à la fin du processus. Être libre par rapport à sa liberté absolue, c'est, pour Secrétan, pouvoir se donner sa liberté absolue, alors que pour Schelling, être libre absolument, c'est être libre d'abandonner sa liberté absolue, c'est-à-dire, contrairement à Secrétan, c'est pouvoir l'éprouver, pour la reconquérir pleinement. Marquet dit : « Comme telle

¹ F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, p. 216.

² *Ibid.*, p. 158.

[la liberté], elle n'est pas consciente d'elle-même, elle ne le devient qu'en tant qu'elle devient Dieu, c'est-à-dire en tant qu'elle prend un être. »¹ L'Absolu de Secrétan, *même dans le cas où il se manifesterait en tant que nécessité absolue, ne perd proprement pas sa liberté*, car il ne s'engage jamais dans un processus, il demeure au-dessus de tout processus. Pour Secrétan, l'Absolu se donne cette liberté dès le commencement (et nous avons déjà vu que cette donation est problématique), et n'a pas besoin de l'éprouver, alors que pour Schelling, l'Absolu possède déjà la liberté absolue, mais aveuglément, et doit donc la délaïsser, pour la posséder à la fin, entièrement, absolument. L'Absolu de Schelling *perd réellement sa liberté*, car il s'engage réellement dans le processus, *devient réellement et entièrement* les formes dans lesquelles il s'engage.

Laquelle de ces deux libertés est supérieure, c'est-à-dire, plus libre, plus absolue ? Nous répondons que c'est la deuxième, celle de Schelling, mais en précisant que c'est *seulement à la fin du processus* qu'elle devient supérieure à celle que conçoit Secrétan. Si l'absolue liberté doit être libre de *tout*, elle doit non seulement être libre par rapport à elle-même, mais aussi *par rapport à sa propre nécessité*. Nous pensons qu'une liberté qui se défait, qui se libère de sa nécessité primitive, originaire, est plus libre, ou, tout au moins, plus *réelle*, plus *effective* que celle pour qui la nécessité n'existe pas, qui ne *s'est pas prouvée* en tant que liberté absolue, en surmontant la nécessité *inhérente* à elle-même. Nous retrouvons de nouveau la loi fondamentale de l'opposition de Schelling, à laquelle Secrétan adhère dans sa conception du mal, mais pas dans sa conception de la liberté absolue. Nous citons cette belle phrase de la version de 1815 des *Âges du Monde* de Schelling (que Secrétan ne connaissait pas) : « L'essence divine doit elle aussi, en se révélant, tout d'abord prendre nature et pâtir par là-même, avant de pouvoir célébrer le triomphe de sa libération. »²

Comme nous l'avons vu dans le troisième chapitre, Schelling va plus tard abandonner cette conception « dramatique » de la liberté que nous venons d'exposer, puisque, dans *Le Monothéisme* par exemple, Dieu *ne peut perdre* sa liberté, ce qui lui permet d'activer la première puissance.

Schelling, contrairement à Secrétan, ne pense pas la liberté sans la nécessité. Pour le philosophe suisse, la nécessité vient *après* la création, et n'est que la réflexion de la volonté divine

¹ Jean-François Marquet, *Liberté et existence, Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, p. 510.

² F.W.J. Schelling, *Les âges du monde*, traduit par P. Cerutti, Paris, Vrin, 2012, p. 215.

absolue. Dans les *Leçons d'Erlangen*, Schelling préfère commencer par la nécessité, pour permettre à la liberté absolue de la *surmonter*, et devenir, comme le dirait Hegel, liberté absolue *pour soi*, et non seulement *en soi*. Chez Secrétan, la liberté se possède entièrement dès le début : elle n'a besoin ni de se prouver, ni de s'éprouver. Notre philosophe ne conçoit pas un rapport dialectique entre la liberté et la nécessité : la liberté absolue telle qu'il la comprend est statique, unilatérale, non dialectisée.

Voilà nos idées sur la conception secrétanienne de la liberté absolue. À partir de là, une deuxième question doit aussi être posée : la liberté absolue telle que la comprend Secrétan peut-elle expliquer la création ?

Ce dont il s'agit ici, c'est du passage de la philosophie régressive à la philosophie progressive. Ce passage ne peut avoir lieu sans la décision libre de l'Absolu de créer, c'est-à-dire de devenir Dieu. Dans un seul et même acte, l'Absolu prend la forme de Dieu et crée le monde, car Dieu au sens strict du terme, selon Secrétan, ne peut être que libre et créateur.

Le problème principal ici, selon nous, réside dans l'idée de la création des possibles. Nous rappelons que c'est à partir de cette idée que Secrétan va prétendre dépasser Schelling, chez qui Dieu est certes libre, mais pas au point de *créer les possibles*. En d'autres termes, cette idée est nécessaire pour la conception de l'Absolu comme liberté absolue, ce qui veut dire que l'Absolu tel que Secrétan le conçoit ne peut être liberté absolue s'il n'est pas capable de *créer* le possible et le réaliser.

Or un des problèmes principaux de la philosophie de Secrétan, c'est qu'il veut, à partir de l'idée de la création des possibles, expliquer Dieu et le monde, c'est-à-dire élaborer une théogonie et une cosmogonie ; mais il ne développe pas vraiment cette conception.

Si, comme nous l'avons dit plus haut, la création des possibles est essentielle pour la conception de l'Absolu comme liberté absolue, cela signifie que si une telle création s'avère inexplicable, Secrétan n'aurait alors pas réussi à dépasser Schelling, et son idée de la liberté absolue serait logiquement intenable, ou tout au moins incomplète. Sans une conception solide de la création des possibles, le système de Secrétan ne tient pas.

Par système, nous ne signifions pas ici nécessairement une philosophie *rationnelle*, c'est-à-dire dans laquelle tout peut être expliqué par la raison ; nous avons vu que la dernière philosophie

de Schelling, qui représente elle aussi un système, fait place à un Dieu libre et créateur. Ce que nous entendons par système ici, et nous pensons que Secrétan l'entendait ainsi, c'est une explication *complète et fondamentale* du monde comme phénomène (qui, pour Secrétan, servirait de fondement à la morale). Donc, quand nous disons que le système de Secrétan n'est pas consistant, nous affirmons que son principe premier, l'Absolu comme liberté absolue tel qu'il le comprend, ne nous permet pas d'expliquer le monde comme phénomène.

Citons la critique adressée à Secrétan par Astié sur ce point précis : « Qu'on nous montre donc comment Dieu passe de la puissance à l'acte, de l'antécédent, la puissance ou l'absolue liberté, à l'activité et à la personnalité. 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.¹ » Mettons de côté le fait qu'Astié confond, de nouveau, Absolu et Dieu. Il a raison cependant en disant que Secrétan n'explique pas le passage de l'Absolu à Dieu, c'est-à-dire l'acte cosmothéogonique.

Or voici la réponse de Secrétan : « 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. »² Il dit aussi plus loin : « 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. »³

¹ J. F. Astié, *La philosophie religieuse moderne et la dogmatique chrétienne, Examen critique de La philosophie de la liberté de M. Charles Secrétan*, p. 349.

² Charles Secrétan, *Correspondance, lettre à M. le professeur Dandiran*, in : *Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques*, Vol. 6, 1873, p. 610.

³ Charles Secrétan, *Correspondance, lettre à M. le professeur Dandiran*, p. 615.

Secrétan affirme donc ne pas pouvoir, ni même vouloir, expliquer comment nous passons de l'Absolu à Dieu, de la puissance à l'acte. Toutefois, pour pouvoir expliquer la conscience morale, la liberté de l'homme, Secrétan est obligé d'affirmer *l'existence* d'un Dieu absolument libre, et d'établir une conception de l'Absolu comme liberté absolue.

Accordons cela à Secrétan : en remontant vers le principe premier dans la philosophie régressive, il nous faut arriver, pour sauvegarder la liberté humaine et la morale, à un principe absolument libre. Toutefois, le processus ne se termine pas ici : il faut passer à la philosophie progressive. Il faut donc faire le chemin inverse, comme le dit Secrétan lui-même, et montrer comment de l'absolue liberté, nous arrivons à la liberté humaine. Si cela est impossible, nous sommes obligés ou bien de dire que le point d'arrivée de la philosophie régressive est faux, ou bien d'affirmer que Secrétan n'a pas réussi à développer une philosophie progressive consistante.

Voici quelques questions qui, selon nous, montrent pourquoi la création des possibles ne permet pas d'expliquer le passage de l'Absolu à Dieu.

Pourquoi l'Absolu créerait-il la possibilité d'un processus qu'il aurait la liberté, ensuite, de déclencher ou de ne pas déclencher ? Nous ne voyons pas pourquoi il faudrait diviser *la volonté de créer* (nous insistons qu'il s'agit ici précisément de la *seule* volonté de créer, et non pas de la volonté divine en général, qui, comme l'a fait Schelling et comme le fait Secrétan d'ailleurs, pourrait être divisée en plusieurs vouloirs) en deux vouloirs distincts. Créer les possibles puis les réaliser, nous pouvons concevoir cela logiquement, nous pouvons faire cette distinction au niveau conceptuel. Mais nous n'arrivons pas à comprendre pourquoi la volonté de créer le ferait, comme si elle pouvait, *cette même volonté*, créer les possibles sans vouloir les réaliser (elle ne peut pas *ne pas vouloir* les réaliser, car elle ne serait déjà plus proprement *la volonté de créer*). Créer les possibilités, c'est déjà, pour elle, les vouloir en tant qu'actuels.

Le problème résiderait-il dans le rapport entre Absolu et être ? Nous avons vu dans notre premier chapitre que Secrétan n'est pas clair sur ce rapport : il n'explique pas en quoi consiste exactement la liberté de l'Absolu par rapport à son être, et comment l'Absolu se donne à lui-même son être, si d'ailleurs il le fait. Secrétan connaissait, nous l'avons vu, la distinction schellingienne entre l'existence et le fond de l'existence ou l'être, et dit clairement que seul Dieu *existe* au sens étymologique du mot ; il adopte donc cette distinction au moins en l'appliquant à Dieu. Toutefois, pouvons-nous dire de l'Absolu de Secrétan qu'il est la *puissance*, l'*être* ou le *fondement* de Dieu ?

Cela ne nous semble pas être possible, même si Secrétan, en répondant à Astié, utilise lui-même ces termes. L'Absolu, selon Secrétan, peut *prendre la forme* de Dieu, c'est-à-dire *exister* en tant que Dieu. Mais l'existence en tant qu'existence, selon la conception schellingienne, a besoin d'un *fondement*. Or d'après Secrétan, l'Absolu demeure toujours, éternellement, *en dehors* du processus : il ne peut devenir ni puissance, ni fondement. Le système de Secrétan lui-même ne nous permet donc pas de comprendre l'Absolu comme fondement de Dieu.

Or, nous pensons que ce qui manque précisément au système de Secrétan, c'est une conception du fondement. Il adopte le concept d'existence de Schelling en parlant de Dieu, mais n'explique pas l'Absolu en tant que *fondement* de Dieu, comme le fait Schelling par exemple dans *L'empirisme philosophique*, où l'Absolu se *pose* lui-même comme fondement, comme B. Le Dieu de Secrétan, en tant qu'existant, demeure sans fondement. Nous avons d'ailleurs déjà vu dans le troisième chapitre que Secrétan adopte parfois des concepts schellingiens en les privant de leur sens propre, ce qui conduit à des conséquences illogiques.

En 1809, Schelling dit que le possible est tiré du *fond* de Dieu. Si nous disons cela, c'est parce qu'il nous semble que par la création des possibles, Secrétan veut que l'Absolu *pose* un fondement, une nature, qu'il pose l'*être* de Dieu qui *contient le possible et qui lui permet d'exister en tant que Dieu*, donc qu'il *pose le fondement de Dieu*. L'Absolu agirait alors comme l'*Urgrund* de Schelling en 1809, à partir duquel sort le fond de Dieu et Dieu lui-même. Pourquoi Secrétan veut-il que l'Absolu soit capable de créer le possible ? Le possible ne peut être tiré de Dieu ; il ne peut non plus être tiré de l'être propre de l'Absolu, de sa propre nature, puisque l'Absolu n'a pas de nature. La création des possibles serait donc à proprement parler la création du fond de Dieu.

Sans une conception du fondement, source de toutes possibilités, ou de l'Absolu comme *puissance* de Dieu, le système de Secrétan, et peut-être tout système qui place la liberté absolue comme principe, demeure incomplet. C'est cette lacune qui, selon nous, oblige notre philosophe à établir la conception paradoxale de la création des possibles. Ce que cette conception montre, c'est que Secrétan, voulant garder l'Absolu en dehors de tout processus, se voit obligé, finalement, de postuler la création du possible, c'est-à-dire proprement la création du fondement de Dieu (en disant que Dieu est proprement l'*existant* au sens schellingien, Secrétan *doit* postuler un *fondement* de Dieu). C'est d'ailleurs pour cette même raison, comme nous l'avons vu dans le troisième

chapitre, que l'explication de l'histoire à partir d'un principe de résistance n'est pas fondée chez Secrétan, car ce même principe suppose lui aussi une conception du fondement.

L'Absolu de Secrétan manque proprement d'*être* (au sens schellingien du mot), notre philosophe étant trop soucieux de sauvegarder la *pureté* ou la *limpidité*, comme dirait Schelling en 1815, de la liberté absolue. Mais Schelling avait bien vu en disant en 1810 dans les *Conférences de Stuttgart* (que Secrétan ne connaissait pas non plus) : « S'il y a en Dieu un amour, il y a aussi une colère, et cette colère, ou cette force du propre, c'est ce qui, en Dieu, procure à l'amour un appui, un fondement et une subsistance. »¹

¹ F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, p. 219.

Chapitre 4 : La philosophie spéculative de Secrétan après *La philosophie de la liberté*

I - Introduction

Nous avons dit dans notre introduction que l'on distingue, en général, trois phases dans l'œuvre de Secrétan : la philosophie spéculative (c'est-à-dire, principalement, *La philosophie de la liberté*), la philosophie morale et la philosophie sociale. Nous savons toutefois que, dans ce qu'on appelle sa philosophie spéculative, Secrétan s'intéresse également aux questions morales et sociales. D'ailleurs, nous l'avons vu, toute *La philosophie de la liberté* est guidée par le but de trouver un fondement métaphysique à la morale. Ce qui est vrai pour la philosophie spéculative, est vrai aussi pour la philosophie morale et la philosophie sociale. Dans chacune de ces deux phases, Secrétan s'intéresse aussi à la spéculation, à la métaphysique. Ce que nous désignons donc par philosophie *morale* ou *sociale* désigne donc en fait un *centre d'intérêt* autour duquel tourne la philosophie de Secrétan dans une période donnée.

Il est clair que la question morale traverse et fonde, d'une certaine façon, toute l'œuvre de Secrétan, dans toutes ses étapes ; il s'inspire clairement, en cela, de Kant. Ce qui distingue la période de la philosophie morale, et dont l'œuvre principale est le *Principe de la morale*, est la volonté de trouver un fondement de la morale *dans* et *par* la morale elle-même, et non ailleurs, c'est-à-dire dans la métaphysique. Il s'agit donc, quand on parle de trois phases dans la philosophie de Secrétan, de *questions centrales* et de *fondements épistémologiques* propres à chaque période. Secrétan n'a jamais abandonné la métaphysique ; il a abandonné la *philosophie systématique et dogmatique*, une philosophie *fondée* sur la spéculation métaphysique, dont les conclusions découlent de principes métaphysiques établis.

Dans notre article déjà cité nous avons montré comment Secrétan, dans un ouvrage tardif intitulé *La civilisation et la croyance*, présuppose toujours, dans ses discussions métaphysiques, la philosophie et les théories de Schelling. En fait, comme nous allons le voir, et comme Secrétan le

dit lui-même dans le *Principe de la morale*¹, il ne va pas abandonner ses thèses métaphysiques principales. Ce qu'il abandonne, c'est la méthode spéculative qui lui permettait d'établir ces principes, c'est-à-dire Dieu compris comme liberté absolue et amour, l'homme compris comme étant aussi essentiellement liberté, et la certitude de la conscience morale. Bref, Secrétan va garder ces principes qui, à ses yeux, rendent toute philosophie morale possible.

Il va donc continuer à s'intéresser aux thèmes métaphysiques et argumenter contre le matérialisme, le déterminisme, le fatalisme, et toutes les théories qui s'opposent à la liberté et à la moralité. Nous remarquerons aussi son intérêt pour les théories scientifiques contemporaines, surtout la théorie de l'évolution, pour leurs implications philosophiques. « En face du mouvement d'idées qui se produit en France, en Angleterre, comme en Allemagne, Secrétan réagit vigoureusement. »² Secrétan a aussi beaucoup discuté avec ses contemporains. À titre d'exemple, il a publié un ouvrage sur Victor Cousin³, trois articles sur Etienne Vacherot⁴, un article sur la philosophie de Jules Simon⁵, et plusieurs autres études et analyses. Il a aussi examiné le positivisme d'Auguste Comte dans la préface à la deuxième édition de *La philosophie de la liberté*.

Dans ce chapitre, nous nous tournons essentiellement vers un ouvrage intitulé *Discours laïques* publié en 1877. Cet ouvrage regroupe plusieurs articles et conférences, principalement autour de la philosophie matérialiste. Nous considérons que ce livre résume les arguments principaux de Secrétan contre quelques doctrines qui lui étaient contemporaines, comme le positivisme, le darwinisme ou l'athéisme.

Nous allons examiner ces différents textes qui vont nous montrer comment, par ses critiques, Secrétan retrouve une version non systématisée des thèses principales de *La philosophie de la liberté*.

¹ Charles Secrétan, *Le principe de la morale*, p. 12-23.

² Arnold Reymond, *Charles Secrétan et la pensée philosophique au XIX^e siècle*, in: Études de Lettres: revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne, Vol. 16, 1942, p. 41.

³ Charles Secrétan, *La Philosophie de Victor Cousin*, Paris, 1868.

⁴ Charles Secrétan, *La métaphysique positive*, Revue Chrétienne, 1859, mars, avril, VI 129, 228 ; *La philosophie de M. Vacherot*, Revue de théologie et de philosophie chrétienne de Strasbourg, 1859, avril, III 243 ; *La religion, par E. Vacherot*, Bibliothèque Universelle, 1869, mars, XXXIV 465.

⁵ Charles Secrétan, *Un mot sur la philosophie de M. Jules Simon*, Revue de théologie et de philosophie chrétienne de Strasbourg, déc. 1859, t. XIII 325.

II – Secrétan est les écoles philosophiques de son temps

L'empirisme

Le premier texte de Secrétan s'intitule *La thèse de l'empirisme*. Le choix de commencer par ce texte n'est pas arbitraire. Secrétan veut en fait indiquer que la critique du matérialisme, de l'athéisme, du déterminisme, etc. ne peuvent commencer que par une critique de l'empirisme, c'est-à-dire, pour Secrétan de cette doctrine pour laquelle rien n'existe que la *sensation* et notre impression de cette sensation, donc le *phénomène*. Tel est, par conséquent, le domaine de la science, c'est-à-dire de toute connaissance possible. Le domaine de la connaissance devient ainsi limité à la seule science expérimentale. Dans ce texte, Secrétan nomme la science expérimentale la science tout court, se séparant ainsi, dès le début, du vocabulaire (et donc des ambitions philosophiques) de l'idéalisme allemand.

L'empirisme et la science

La science se propose donc précisément d'étudier les phénomènes, et rien que les phénomènes. *Rien que les phénomènes*, c'est Secrétan qui le dit, puisque, pour la science elle-même, qui adopte comme point de départ la thèse de l'empirisme, *rien n'existe en-dehors des phénomènes*.

Or cela va aboutir, déjà, selon Secrétan, à la contradiction suivante : « S'il n'y a que des sensations, comment les sensations peuvent-elles être expliquées, comment peut-il être question de les expliquer ! De toutes manières la thèse de l'empirisme vient se heurter à la notion même de la science, la science ne saurait se confondre avec la sensation, car la différence de l'erreur et de la vérité est étrangère à celle-ci. [...] Si la science et la sensation étaient la même chose, tous seraient également savants. »¹ L'argument de Secrétan est le suivant : pour expliquer les phénomènes et les sensations, il faut pouvoir s'élever au-dessus de ces phénomènes, donc au-dessus du monde matériel en général. Mais l'empirisme nie l'existence de quelque chose au-dessus ou en dehors du monde phénoménal. Or la science existe, cela est un fait. La science analyse les sensations, les classes : elle est activité, et cette activité présuppose quelque chose d'autre que les

¹ Charles Secrétan, *Discours laïques*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877, p. 44.

sensations et les phénomènes. La contradiction de l'empirisme est qu'il ne permet pas d'*expliquer* la science ou le processus de la connaissance scientifique. En effet, les notions de vérité et d'erreur sont essentielles à la science et à son développement. Toutefois, selon Secrétan, il est impossible de tirer ces notions des phénomènes, car les phénomènes sont tous vrais du moment où nous les ressentons : aucune sensation ne vaut plus ou moins qu'une autre. Nous devons donc nécessairement sortir du monde des phénomènes pour pouvoir établir des jugements de véracité ou de fausseté. La sensation en elle-même existe du moment que nous la ressentons, et est donc *vraie*, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas la nier. Il serait impossible de dire qu'une sensation est *fausse* si nous ne pouvions pas nous élever au-dessus des sensations, c'est-à-dire si nous n'étions pas aussi *activité*. Pour l'empirisme, il n'y a que sensation, l'homme n'est qu'un réceptacle passif ; or la science elle-même contredit cela, car elle est « une activité qui travaille sur les sensations »¹.

Tant que nous demeurons, épistémologiquement, attachés au monde phénoménal, toutes les sensations se valent, donc rien n'est faux, et la science devient impossible. « Si le phénomène était seul réel, il n'y aurait nul besoin qu'il soit expliqué ; comme phénomène il est toujours clair, il ne soulève aucun doute, il ne pose aucune question ; chercher quoi que ce soit derrière le phénomène est la première contradiction de l'empirisme. »² Or la science existe, donc la thèse de l'empirisme est fautive puisqu'elle aboutit à une contradiction.

Selon Secrétan, cette contradiction va conduire l'empirisme à se diviser en deux formes distinctes : 1) le matérialisme et 2) le scepticisme ou le positivisme.

Les deux formes de l'empirisme

Ces deux formes vont se développer en écoles « profondément opposées l'une à l'autre dans leurs conclusions spéculatives, bien qu'elles restent toujours en bons termes par la communauté du point de départ, des conclusions pratiques, et surtout des antipathies. »³ La différence théorique entre ces deux écoles tient, selon Secrétan, à un seul point : le matérialisme prétend englober tout le savoir, alors que le positivisme prétend que le savoir qu'il présente est le

¹ *Ibid.*, p. 45.

² *Ibid.*, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 45.

seul qui nous soit accessible, sans nier qu'il pourrait exister quelque chose auquel nous ne pouvons pas avoir accès. Le matérialisme, considérant que tout est matière, donc que tout est sensible, et que la science peut connaître tout ce qui est sensible, affirme donc que celle-ci peut tout connaître. Secrétan l'appelle « matérialisme dogmatique, métaphysique »¹. Le positivisme, que Secrétan nomme aussi phénoménisme, considère lui aussi que la science peut connaître tout ce qui est du domaine du sensible, sauf qu'il n'affirme pas avec certitude que tout est matière. Toutefois, il fait *comme si* rien n'existait sauf la matière, car, dans tous les cas, toute autre connaissance nous est inaccessible. La différence entre ces deux points de vue est donc épistémologique. Que pouvons-nous connaître ? répond le matérialisme ; ce qu'il nous est donné de connaître, répond le positivisme. Derrière la définition secrétanienne du matérialisme, nous voyons le rationalisme « dogmatique » et « métaphysique », hégélien surtout, qui prétend pouvoir tout connaître et tout expliquer. Dans le matérialisme, contrairement au positivisme, Secrétan retrouve donc un ancien ennemi, le rationalisme, que dans *La philosophie de la liberté* il nommait le *panthéisme*. Par ses ambitions, le matérialisme se rattache donc à la métaphysique rationaliste : pour les deux, rien n'échappe aux filets de la raison, donc à l'activité qui veut tout systématiser. Nous connaissons les conclusions de ce point de vue par rapport au mal, à la liberté et à la morale. Passons à l'analyse de ces deux écoles.

Le matérialisme

Secrétan aborde le matérialisme à partir de trois points essentiels : 1) l'origine et la définition de la matière, 2) l'origine et la définition de la vie, et 3) l'origine et la définition de la pensée. C'est à partir de ces trois problèmes qu'il va analyser et critiquer le matérialisme.

La matière

Selon Secrétan, le matérialisme élève la prétention d'être une philosophie, « c'est-à-dire, en premier lieu, de se fonder sur des vérités incontestables, puis d'en tirer des propositions vraies,

¹ *Ibid.*, p. 46.

qui dépassent le phénomène et qui l'expliquent »¹. Mais à ce titre, le matérialisme est dans l'erreur. Il ne remplit pas les conditions nécessaires pour être une philosophie, car il se base sur une certitude qui en réalité n'en est pas une, l'existence du corps étendu. La réalité du corps étendu n'est pas, selon Secrétan une vérité incontestable, comme le prétendent les matérialistes. Elle n'est incontestable que du point de vue pratique : théoriquement, il est possible de douter de l'existence métaphysique du corps étendu ; les écoles idéalistes prouvent cette affirmation de Secrétan. En effet, personne n'a jamais douté qu'il pense, mais on a douté, à plusieurs reprises, de nos impressions sensibles. Il est donc illogique de ramener le domaine de la pensée à celui des sens, d'expliquer le plus certain par le moins certain. « Si l'on peut être écouté lorsqu'on prétend que la pensée est un mouvement dans l'espace, on a tout autant de raison pour alléguer que le corps, le mouvement et l'espace lui-même ne sont que des représentations de mon esprit. »² Entre l'idéalisme et le matérialisme, c'est en fait l'idéalisme qui est supérieur car, comme nous l'avons dit, la certitude de l'existence de la pensée est de loin supérieure à celle de l'existence de la matière.

Le matérialisme ne part donc pas d'une vérité incontestable, comme doit le faire la philosophie, et ainsi, le matérialisme n'est pas une philosophie, si, comme nous l'avons souligné plus haut, la philosophie doit se fonder sur des vérités incontestables.

Ce que Secrétan reproche au matérialisme ici, c'est précisément le côté dogmatique dont nous avons parlé. Le problème des naturalistes matérialistes est qu'ils ne se limitent pas à leur domaine, la science expérimentale, mais qu'ils tiennent des discours philosophiques non fondés, et prétendent établir une philosophie systématique matérialiste. Il ne leur suffit pas de supposer que la réalité extérieure existe pour l'avancement de la science expérimentale, ce qui suffirait à cet avancement. Ils veulent, en plus, établir que leur connaissance est une connaissance *absolue*, c'est-à-dire prouver que l'objet de leur science existe indépendamment de cette science. Cela, selon Secrétan, ne leur est pas permis.

Dans sa démarche, le matérialisme va s'opposer au sens commun « dont il veut rendre compte. »³ Le matérialisme que Secrétan attaque prétend-il vraiment rendre compte du sens commun ? Cela n'est pas évident, et Secrétan ne le prouve pas. Nous comprenons toutefois que

¹ *Ibid.*, p. 104.

² *Ibid.*, p. 194-195.

³ *Ibid.*, p. 105.

Secrétan puisse associer les sensations au sens commun, c'est-à-dire au « public »¹ qui ne songe pas aux questions philosophiques, ou, plus précisément qui ne doute pas de l'existence des corps et d'une réalité matérielle hors de nous. À partir de là, Secrétan pourrait dire que le matérialisme prétend être la doctrine du sens commun, pour lui adresser ensuite la critique qui consiste à dire que le matérialisme s'oppose en fait au sens commun qu'il prétend suivre et dont il prétend rendre compte. Sur quoi le matérialisme s'oppose-t-il au sens commun ?

Tout d'abord, le matérialisme nie la finalité dans la nature. L'œil n'est pas fait pour voir, il s'est développé et fonctionne, sans finalité, à partir d'un mécanisme matérialiste. Or, selon Secrétan, le sens commun considère qu'il existe une finalité dans la nature. Remarquons que « le sens commun » devient ici un concept très général que Secrétan utilise dans son argumentation en attribuant « au public » certaines thèses philosophiques, comme, ici, la croyance à la finalité dans la nature.

Le matérialisme, que Secrétan va maintenant nommer aussi le mécanisme, nie la liberté de la volonté, et affirme que la conscience que nous avons de notre liberté n'est qu'illusoire : les choix de la volonté sont toujours des résultats du mouvement de la matière dans notre cerveau. Ainsi, le matérialisme « contredit le témoignage immédiat de la conscience »² ; il explique tout par le corps, donc par l'étendue et le mouvement. Or, selon Secrétan, la conscience de notre liberté est beaucoup plus certaine que le corps et les perceptions qui nous viennent de nos sens. Le matérialisme, voulant donc se fonder sur l'expérience sensible, et voulant expliquer la conscience de la liberté par le corps, explique le plus certain par le moins certain. « C'est directement en effet que je perçois ma volonté, tandis que l'existence de la matière, je ne la connais qu'indirectement, par l'intermédiaire de ma pensée. L'affirmation d'un corps qui existe hors de moi, indépendamment de moi, n'est qu'une hypothèse où je suis conduit par le besoin de m'expliquer mes sensations, c'est-à-dire des modifications de ma propre conscience. »³

Selon Secrétan, le matérialisme attire en fait le public précisément parce que celui-ci ne doute jamais ni de son corps ni de ses impressions sensibles (Secrétan avait déjà attribué cette attitude au public un peu plus haut). À partir de ce point de départ, il est facile de se convaincre

¹ *Ibid.*, p. 104.

² *Ibid.*, p. 105.

³ *Ibid.*, p. 107.

logiquement du matérialisme. Mais cela n'est qu'une illusion, puisque ce point de départ lui-même, le corps étendu, n'est pas du tout indubitable. En réalité, « le vrai commencement, c'est la sensation, plus exactement encore, le point de départ, c'est la conscience, dont la sensation n'est qu'une forme. »¹ En effet, tout ce dont nous sommes certains au départ, c'est que nous avons des sensations, ou plutôt nous sommes certains de notre *conscience* d'avoir des sensations, nous ne savons même pas si celles-ci sont réelles. Tout, au début, est ramené à la conscience, parce qu'il n'y a rien que la conscience. « Par conséquent, lorsque les matérialistes s'appuient sur leurs définitions de la matière et sur les principes du mécanisme pour infirmer des faits de conscience, ils combattent le certain par l'incertain, et leur apparente rigueur se réduit à un sophisme dérisoire. »²

Secrétan combat donc ici le point de départ sur lequel se fonde l'empirisme matérialiste, qui est la certitude des sens et de l'existence du corps. Selon lui, il n'y a que la conscience qui est certaine, et vouloir expliquer celle-ci par le corps est une démarche non justifiée. En mettant la certitude de la conscience en question, il nous faut immédiatement aussi mettre le témoignage des sens en question, car celui-ci est fondé en fait sur celle-là, et on ne peut pas douter de la conscience sans douter de tout le reste. La sensation n'étant, comme le dit Secrétan, qu'une des formes de la conscience, dire que celle-ci est incertaine revient nécessairement à dire que celle-là l'est aussi.

Secrétan s'attaque à Thomas Huxley³ qui, voulant se situer à un niveau absolument objectif pour comprendre le monde, a tort, car en réalité il ne peut pas sortir de lui-même. « M. Huxley prétend sortir de lui-même. Est-ce qu'il le peut ? L'objet même de son étude est-il hors de lui ? Peut-il étudier autre chose que ses propres représentations ? La signification qu'il leur prête n'est pas un résultat de l'expérience, c'est le résultat d'un acte de foi antérieur à toute expérience scientifique, et quand ces messieurs recherchent en quoi consiste la matière, l'objet réel de leur étude n'est autre chose qu'un acte de foi. »⁴ Pour pouvoir sortir de soi-même, il faut avant tout prouver que quelque chose existe à l'extérieur de la conscience, et que ce que celle-ci nous montre est quelque chose de vraiment réel. En réalité, les matérialistes ne prouvent pas cela, ils y croient tout simplement par un acte de foi, et partent de ce point comme s'il était prouvé.

¹ *Ibid.*, p. 107.

² *Ibid.*, p. 107.

³ Thomas Henry Huxley (1825-1895), biologiste et philosophe anglais, disciple de Charles Darwin.

⁴ Charles Secrétan, *Discours laïques*. Paris, 1877, p. 109.

À partir de là, Secrétan va s'attaquer à l'idée de matière en général. Ce qui nous est donné, il l'a déjà dit, ce n'est nullement l'expérience de la matière, mais uniquement des sensations. « [L]a matière, la matière dépouillée des saveurs, des odeurs et du reste, la matière au singulier est une conception abstraite et hypothétique »¹. Cette matière abstraite a été définie de plusieurs manières, et ces définitions se sont parfois opposées. Mais ce qui importe, pour les matérialistes, c'est que le monde ne consiste que dans la matière dont il est formé, et que donc tout élément moral ou spirituel est illusoire. Mais quelle est cette matière ?

Pour définir la matière de la façon la plus générale, nous la définissons à partir de l'étendue et du mouvement. La définir par l'étendue, c'est dire que la matière est 'ce qui remplit l'espace'². Pour ce qui est du mouvement, il doit être intrinsèque à la matière, sinon nous devons nous poser la question de l'origine du mouvement.

Mais attribuer à la matière le mouvement et toutes ces autres forces et puissances, c'est aller contre l'empirisme, car celui-ci n'admet pas le concept de puissance, de virtualité, puisque la puissance ne peut être perçue par les sens³. D'après Secrétan, la puissance, le potentiel, n'existent pas réellement pour le matérialiste, pour qui seul l'actuel existe, car seul l'actuel peut être perçu par les sens⁴.

De plus, en attribuant à la matière le mouvement ou la faculté de se mettre elle-même en mouvement, nous n'expliquons rien, car « ce qu'on appelle force en mécanique n'est que la transmission d'un mouvement et jamais son origine. »⁵ L'origine du mouvement demeure donc toujours quelque chose d'obscur, et nous ne pouvons pas, en utilisant le concept de force, dire que la matière se donne à elle-même son propre mouvement, car le concept de force ne permet pas d'expliquer le *commencement* du mouvement, mais seulement sa transmission. Pour cela, « l'impossibilité d'expliquer l'origine du mouvement condamne absolument les prétentions du matérialisme à se constituer comme une véritable philosophie, mais une fois le mouvement accordé, il peut se développer avec conséquence. »⁶

¹ *Ibid.*, p. 109.

² *Ibid.*, p. 110.

³ Secrétan reprend cette critique dans *La civilisation et la croyance* (1887).

⁴ Il nous semble que Secrétan s'attaque ici à un matérialisme vulgaire et peu profond (qu'il construit lui-même).

⁵ Charles Secrétan, *Discours laïques*. Paris, 1877, p. 112.

⁶ *Ibid.*, p. 112.

Secrétan accorde donc aux matérialistes le fait que, une fois le mouvement donné, leur doctrine est conséquente. Mais là est précisément leur problème, car tant que le mouvement n'a pas son origine dans la matière, nous devons lui en supposer une autre origine, Dieu par exemple, donc une origine différente de la matière, et ainsi le matérialisme en tant que doctrine s'effondre. Secrétan ne craint donc pas d'accorder qu'une fois le mouvement donné, tout en suit logiquement, tout comme il accorderait à Spinoza la logique de son système une fois ses principes donnés. Secrétan accorde cela parce qu'il tient précisément la clé du système matérialiste, c'est-à-dire, selon lui, l'*origine* du mouvement. Puisque cette origine ne peut jamais venir de la matière elle-même, le matérialisme ne sera jamais conséquent, il ne pourra jamais se constituer en doctrine philosophique car, faute de pouvoir expliquer l'origine du mouvement, il devra sortir du domaine de l'expérience et ainsi se contredire lui-même.

En analysant la définition et l'origine de la matière dans la doctrine matérialiste, Secrétan conclut que le concept de matière tel qu'il est compris dans cette doctrine n'est ni évident ni satisfaisant. Le principe que le matérialisme prétendait incontestable s'avère ne pas l'être : ainsi, le matérialisme ne peut être une philosophie (ni ne doit le prétendre). Voilà pour ce qui est du premier point. Nous passons à l'origine et à la définition de la vie.

La vie

La science expérimentale et mécaniste qui découle du matérialisme dogmatique essaie de ramener la vie à des mouvements mécaniques. Cela, selon Secrétan n'est pas quelque chose de mauvais en soi. C'est en fait le devoir de la science d'essayer de tout expliquer à partir de sa méthode, et ce n'est qu'en espérant pouvoir tout ramener à la mécanique qu'elle avance. « Elle pose donc, elle doit poser que ce qui n'est pas encore explicable mécaniquement le deviendra. »¹ Nous voyons de nouveau ici l'importance que Secrétan attache aux prétentions du matérialisme dogmatique qui veut tout expliquer. La science *doit* présupposer que rien n'existe sauf la matière. Mais elle doit être consciente qu'elle *présuppose* cela, et que cette présupposition est une présupposition *pratique*, c'est-à-dire qu'elle lui permet d'avancer dans son savoir et que telle est sa valeur. La science qui poserait une réalité supérieure à la matière sortirait de son domaine et ne

¹ *Ibid.*, p. 114.

serait plus science *expérimentale*, ce qui empêcherait son développement. Mais cela ne veut pas dire qu'il faut nier la possibilité de poser une réalité supérieure à la matière, comme le fait le matérialisme.

La science doit, pour demeurer science, adopter un point de vue mécaniste en analysant la vie. Le problème est donc ailleurs. Secrétan va accepter qu'une partie de l'explication de la vie consiste dans l'analyse du mouvement des molécules, de leurs combinaisons et de leurs propriétés chimiques, mais « ce feu se rallume incessamment lui-même, [...] cela sort absolument du mécanisme, cela défie toute explication mécanique, lors même que chaque modification, chaque déplacement particulier rentre sous les lois de la mécanique ordinaire. »¹

La vie dépasse la mécanique, même si elle se manifeste *aussi* dans le mouvement et la combinaison des molécules, et même si ces mouvements et ces combinaisons peuvent être expliqués mécaniquement et compris à partir de lois. Il y a quelque chose en elle qui ne peut être expliqué uniquement par ces mouvements, une impulsion, un élan supérieur à la matière. Nous ne pouvons donc pas expliquer la vie par le matérialisme. Ce dernier peut comprendre le fonctionnement de la vie dans les corps organiques, il ne peut pas expliquer la vie elle-même, la 'propriété évolutive qui constitue le *quid proprium* de la vie', comme le dit Claude Bernard cité par Secrétan². La vie dépasse le mécanisme, elle est plus large que lui, elle l'englobe et représente, selon Secrétan, la cause finale qui utilise et dirige la cause efficiente mécanique. « La force vitale n'est pas une explication, c'est la borne des explications »³, dit Secrétan. Il ne s'agit donc pas d'une explication scientifique, et le naturaliste a le droit de ne pas prendre en compte cette définition de la vie, sans toutefois considérer qu'à partir de son travail, il saisit la totalité de la vie⁴.

La conception mécaniste de la vie permet aux matérialistes tels que Ernst Hæckel⁵ de nier la finalité dans la vie. Mais, pour Secrétan, leurs écrits et leurs exemples même ne montrent rien d'autre que la finalité. Ils pensent que finalité et mécanisme s'excluent, alors qu'en réalité la cause finale ne peut exister sans la cause efficiente et réciproquement, et c'est pourquoi Secrétan accepte les explications mécanistes quand elles ne sont pas réductrices et ne prétendent pas comprendre

¹ *Ibid.*, p. 115.

² *Ibid.*, p. 116-117.

³ *Ibid.*, p. 117.

⁴ Nous remarquons la similitude avec l'élan vital de Bergson dans *L'évolution créatrice*.

⁵ Ernst Heinrich Philipp August Hæckel (1834-1919) biologiste et philosophe moniste allemand, disciple de Darwin.

l'entière de la vie. Le mécanisme existe à côté du finalisme et lui sert d'instrument, et une cause finale ne peut exister, se manifester et s'actualiser sans des causes mécaniques.

La pensée

Le même problème va se poser pour la pensée. Tout comme pour la vie, la pensée n'est rien d'autre, pour les matérialistes, que le résultat de mouvements et de combinaisons mécaniques. Mais l'assertion que la pensée vient des atomes soulève, selon Secrétan, beaucoup plus de questions qu'elle ne donne de réponses. En effet, de l'aveu même de certains matérialistes, le passage des atomes à la pensée ou à la conscience n'est pas justifié. « M. le professeur Dubois-Reymond¹ fait bien de la conscience une propriété spécifique des atomes, tout en accordant que le passage du fait d'occuper l'espace et de se mouvoir dans l'espace au domaine tout intérieur de la conscience est tout à fait inexplicable. »² Ce passage n'est donc pas du tout quelque chose de prouvé. Le matérialisme représente bien dans ce cas, comme le dit Secrétan, un « dogme »³, puisqu'il affirme *a priori* que la pensée se réduit au mouvement des atomes, alors que cela ne peut être vérifié.

Secrétan ne nie pas que la pensée s'accompagne d'un mouvement d'atomes. « Que la pensée exige un déplacement de molécules dans le cerveau, telle pensée, le déplacement de telle molécule, j'accorde cela sans marchander, mais que ce déplacement constitue la pensée même, voilà ce qui ne s'entend absolument pas. »⁴ Nous sommes de nouveau là face à la relation entre cause finale et cause efficiente. La cause finale, la pensée, instrumentalise et doit instrumentaliser une cause efficiente mécanique quelconque (dans ce cas, le mouvement des atomes), mais cela ne permet pas de réduire la cause finale à la cause efficiente, la pensée à la matière.

Ce que nous observons en réalité, et rien de plus, c'est que tel mouvement de pensée s'accompagne de tel mouvement des atomes. La conclusion logique ne consiste pas à subordonner l'un de ces mouvements à l'autre, comme le fait le matérialisme, mais à dire que ces deux

¹ Emil Heinrich du Bois-Reymond (1818-1896), physiologiste allemand, auteur de l'écrit célèbre *Les limites de la connaissance de la nature* (1872), et plus tard des *Sept Énigmes de l'univers* (1880).

² Charles Secrétan, *Discours laïques*. Paris, 1877, p. 124.

³ *Ibid.*, p. 123.

⁴ *Ibid.*, p. 125.

mouvements sont absolument réciproques. « Si tel choc sur le crâne, tel mouvement du sang produit tel désordre dans les idées, telle nouvelle, tel mot, tel soupçon bouleverseront le cours du sang, troubleront les fonctions organiques et finiront par causer la mort. »¹ Cela conduirait, tout au plus, selon Secrétan, au système schellingien de 1801 (ou même au spinozisme), selon lequel le réel et l'idéal représentent les deux faces de l'Absolu. Rien de plus ne peut être déduit à partir de cette observation.

Deux présupposés permettent au matérialisme de réduire la pensée à la matière. Ces deux présupposés sont des idées *a priori*, c'est-à-dire des idées dont nous ne trouvons pas les preuves dans l'expérience, et qui ne doivent donc pas être acceptées par le matérialisme.

Le premier présupposé consiste à dire que la matière est une substance, c'est-à-dire d'abstraire le concept de matière à partir de la perception sensible et d'en faire quelque chose en soi. Secrétan a déjà montré pourquoi cette idée n'est pas fondée.

Le deuxième présupposé est en rapport avec le déterminisme. Le matérialisme suppose que tout est déterminé absolument, que tout se réduit au mouvement de la matière et que ces mouvements sont déterminés par les mouvements antécédents. Ces deux idées étant acceptées, on peut comprendre comment le matérialisme conçoit le rapport entre la matière et la pensée. Une fois admis que tout est matière et que tout est déterminé, le matérialisme affirme que les affections, les idées, les pensées, etc. ne sont que des effets causés par le mouvement de la matière dans notre cerveau, et donc qu'ils sont déterminés par ces mouvements. Pour le dire avec E. Grin : « Ce faisant, le matérialisme résout la psychologie en physiologie, la physiologie en physique, et la physique en mécanique. Pour lui, la pensée est une fonction du cerveau, pur phénomène dont toute la réalité consiste en une suite de déplacements de molécules. »²

Puisque rien ne prouve que, premièrement la matière soit substance, et, deuxièmement, que tout soit déterminé, nous ne pouvons pas conclure que la pensée est matière, et qu'elle est déterminée par le mouvement de la matière.

¹ *Ibid.*, p. 127.

² Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, p. 221.

Le rejet du matérialisme

Le matérialisme échoue donc dans son explication de l'origine de la matière, de la vie et de la pensée. De plus, il n'arrive pas à définir ces trois notions selon ses principes mécanistes, car ses définitions ne permettent pas de comprendre et d'expliquer ces trois notions. Les trois bases du matérialisme sont donc sapées.

Selon Secrétan, le matérialisme ne peut absolument pas être accepté, même pas pour être remanié ou transformé, parce qu'il nie en fait ce sur quoi il est fondé. Il veut être scientifique, il veut être fondé dans la science et par elle, mais, en réalité, il est la négation de la science. Voici ce que dit Secrétan : « Si la pensée est un phénomène chimique, le signe d'un déplacement moléculaire ou son effet inévitable, plus généralement si la suite de mes pensées est nécessairement ce qu'elle est, cette suite de pensées est bonne pour moi, puisque je ne saurais en avoir d'autre. Et si ma pensée diffère de votre pensée, qui est aussi l'effet nécessaire de votre état cérébral, qui est aussi la meilleure pour vous et la vérité pour vous, pourquoi chacun ne garderait-il pas la sienne ? »¹ La vérité, à partir de la théorie matérialiste de la pensée, est ainsi relativisée. Elle devient en fait impossible à saisir, et la science à son tour devient aussi impossible, puisqu'aucune connaissance n'est possible si l'on n'admet pas, dès le début, que la vérité est accessible et peut être connue. Le matérialiste nie ainsi ce sur quoi il fonde son matérialisme. En fin de compte, tout son effort d'argumentation est vain, puisque ses pensées sont aussi nécessaires que celles de son interlocuteur. « Ainsi les savants n'ont point de but lorsqu'ils écrivent, ils obéissent à la nécessité du mouvement universel. Mais alors, encore un coup, si toute pensée est l'effet d'une nécessité mécanique, étant tout ce qu'elle peut être, elle est aussi tout ce qu'elle doit être, la distinction de l'erreur et de la vérité s'évanouit dans la nécessité universelle. »²

Le phénoménisme

Le phénoménisme ou le positivisme résulte, selon Secrétan, de l'empirisme tel qu'il a été posé par Hume, et qui s'est développé pour devenir le positivisme français ou le phénoménisme anglais. Secrétan adopte ici le terme de phénoménisme.

¹ Charles Secrétan, *Discours laïques*. Paris, 1877, p. 132.

² *Ibid.*, p. 136.

Nous allons retrouver, dans ce texte, des idées similaires à celles que nous venons d'examiner dans le matérialisme. Alors que le matérialisme réduisait la pensée à la matière, le phénoménisme va, d'après Secrétan, essayer de nier l'existence du *moi*, c'est-à-dire du sujet pensant et libre.

Le moi

« Le trait essentiel de la nouvelle psychologie, où l'anatomie occupe une place toujours plus large, c'est de supprimer autant que possible l'activité mentale, et de faire voir dans ce que nous appelons penser un phénomène qui se produit tout seul. »¹ Cela découle clairement de ce que nous venons de voir plus haut, c'est-à-dire de la réduction de la pensée aux mouvements de la matière. Si la pensée est « un phénomène qui se produit tout seul », c'est parce qu'elle n'est que le résultat du mouvement de la matière ; en d'autres termes, aucun agent n'est requis pour expliquer la pensée. Par conséquent le moi en tant que source des pensées n'existe pas.

Secrétan se réfère ici à H. Taine², selon qui, d'après notre philosophe, les facultés et les forces du moi ne sont en réalité pas des entités unes et distinctes ; en fin de compte elles n'existent pas. Il n'y a pas, pour le phénoménisme, des facultés, car la faculté suppose la notion de pouvoir ou de puissance, donc quelque chose de virtuel, que l'empirisme ne peut pas accepter (nous avons déjà rencontré cette idée plus haut). Secrétan dit : « D'abord, les facultés de l'esprit ne sont pas des entités séparées les unes des autres : la mémoire, l'imagination, la raison ne sont pas des forces distinctes, mais des manières d'agir d'une même force. [...] Mais ce n'est pas l'essentiel : l'essentiel, c'est qu'il n'y a point de faculté du tout, pas plus une que plusieurs, qu'il n'y a point de force, qu'il n'y a point d'esprit. »³ Ainsi, le phénoménisme, en niant les facultés du moi, veut en fin de compte nier la puissance ou la force virtuelle, qui serait le fondement des opérations mentales. Ces opérations n'appartiennent pas à un moi, puisqu'il n'y a pas de moi ou d'esprit. « L'esprit n'est qu'une trame d'événements, la continuité qu'il s'attribue n'est qu'une illusion résultant de la circonstance que les phénomènes s'emboîtent les uns dans les autres, le premier n'étant pas entièrement achevé lorsque le second commence d'être. »⁴ À cause de cette continuité, nous tombons dans l'illusion du moi, nous pensons qu'il y a quelque chose derrière

¹ *Ibid.*, p. 139.

² Hyppolite Taine (1828-1893), philosophe et historien français.

³ Charles Secrétan, *Discours laïques*. Paris, 1877, p. 140.

⁴ *Ibid.*, p. 140.

cette continuité et cette liaison des phénomènes de notre pensée. Mais cela n'est qu'une déduction intenable, d'après le phénoménisme. Rien n'existe sauf la chaîne des phénomènes de notre pensée. Telle est, d'après Secrétan, la thèse de ce qu'il appelle le phénoménisme par rapport au moi.

Toutefois, des phénoménistes ou positivistes comme H. Spencer¹ vont s'opposer à cette conclusion. Selon Secrétan, Spencer considère que l'impression implique elle-même quelque chose d'impressionné, qui ne peut être que le moi. Celui qui décompose sa conscience en impressions, dit quand même que ce sont *ses* impressions (ce qui renvoie à une identité personnelle), et rien ne le force à rejeter cette pensée d'un moi, car pourquoi rejeter cette intuition précisément, alors que l'on accepte toutes les autres comme phénomènes de la pensée ? La négation du moi n'est donc pas valide, et des empiristes comme Spencer lui-même reconnaissent que cette position est intenable. « Cette négation du moi par le moi lui-même semble être la réduction de l'empirisme à l'absurde, mais l'empirisme l'a acceptée, il en a fait son drapeau. »²

Même si cette théorie est, selon Secrétan, théoriquement *et* pratiquement intenable, elle a quand même été acceptée par la grande partie des phénoménistes. L'esprit n'est pas le producteur des pensées, ni leur fondement, puisque l'esprit n'est rien d'autre que la série, la chaîne des pensées. Nous ne pouvons pas comprendre l'esprit autrement, comme par exemple une entité distincte de ses pensées et qui serait leur source, c'est-à-dire, dirait Secrétan, comme une *substance*. Cela signifie qu'en fin de compte, l'esprit au sens strict du terme n'existe pas. Ce qui existe, ce sont uniquement les phénomènes de la pensée qui se succèdent et rien d'autre. « Toute l'école est d'accord sur ce point que l'esprit ne produit pas ses pensées, mais qu'il se compose de ses pensées. »³

Selon Secrétan, cette position est évidemment intenable. En niant que nos pensées sont nos pensées, nous utilisons le possessif. « Ainsi quand je dis : le moi ne se compose que de *mes* états, en disant *mes* états, je remets le moi à la place dont je prétends le chasser. »⁴ Nous ne pouvons en effet pas nier le moi sans l'affirmer. Et cela n'est pas uniquement une difficulté de langage (qui est du reste significative en elle-même, car elle montre à quel point ces idées, que le phénoménisme veut absolument nier, sont enracinées en nous). Cela est une contradiction interne dans les

¹ Herbert Spencer, (1820-1903), philosophe anglais qui a construit la philosophie de l'évolutionnisme.

² Charles Secrétan, *Discours laïques*. Paris, 1877, p. 141.

³ *Ibid.*, p. 142.

⁴ *Ibid.*, p. 143.

systèmes phénoménistes. Cette contradiction résulte de la négation de la notion de puissance, qui en réalité ne peut être niée, parce que sans elle rien ne peut être expliqué. Secrétan revient ici à la notion de puissance, parce qu'il comprend la faculté comme une puissance, c'est-à-dire comme le *pouvoir* de quelque chose, par exemple de produire des idées. Or le phénoménisme ne reconnaît de réalité qu'à l'actuel. Il ne possède donc pas les outils conceptuels qui lui permettraient de comprendre ce qu'est une faculté.

Nous signalons que, selon nous, cette insistance sur la réalité de la *puissance*¹ a ses racines dans l'influence schellingienne sur le jeune Secrétan, surtout par rapport au concept schellingien de non-être relatif.

Mais revenons à notre texte. Selon Secrétan, le phénoménisme ne peut donc nier le moi qu'en l'affirmant. Il va prendre aussi l'exemple du temps. Pour le phénoménisme, le temps n'est rien d'autre que le résultat de notre expérience sensible de la succession. Mais là aussi, nous affirmons le temps en le niant, car déjà, comment comprendre la succession sans la notion de temps, sans l'intuition du temps ? En voulant nier l'*a priori*, le phénoménisme ne fait rien d'autre que l'affirmer.

Secrétan opère donc un renversement dans les raisonnements du phénoménisme. Celui-ci considère que seules les impressions sont réelles. La continuité des impressions nous conduit à conclure qu'il y a une unité qui fonde cette continuité (cela se rapproche du raisonnement connu de Hume pour expliquer la causalité ; nous comprenons ainsi pourquoi Secrétan considère que cette école dérive de l'empirisme de Hume). Or cette conclusion, selon le phénoménisme, est une conclusion résultant de la continuité même. Mais selon Secrétan, l'inverse est vrai, dans le sens où le temps, en tant que concept, ne résulte pas de notre expérience de la succession, mais cette expérience de la succession *en tant précisément que succession* est impossible sans une intuition préalable du temps. De même, la continuité de *mes* pensées n'est possible que parce que ce sont *mes* pensées : la continuité ne permet pas de conclure au moi, comme dit le phénoménisme. Au contraire, il n'y a de continuité que parce qu'il y a un moi qui demeure et qui est identique à lui-même².

¹ Nous trouvons cela surtout dans *La civilisation et la croyance*.

² L'unité du moi et l'intuition *a priori* du temps rappelle évidemment l'unité originare de l'aperception et le temps comme forme *a priori* de la sensibilité dans la philosophie critique de Kant.

La contradiction inhérente au phénoménisme consiste donc dans le fait que pour nier une chose, il la présuppose *en la niant*, c'est-à-dire que, par exemple, la succession utilisée pour nier notre expérience du temps en tant que tel, n'est elle-même possible que par une intuition préalable du temps. La succession, que les phénoménistes utilisent pour nier le temps, l'affirme : voilà la contradiction.

Cette contradiction n'apparaît pas seulement dans la négation du moi et de notre perception du temps, mais dans beaucoup d'autres raisonnements du phénoménisme. Nous allons examiner encore un exemple, celui des vérités nécessaires.

Les vérités nécessaires

Le phénoménisme nie l'existence de vérités nécessaires. Ce problème apparaît le plus clairement dans le domaine des mathématiques. L'empirisme conséquent devrait nier l'existence de vérités nécessaires, car, d'après Secrétan, à partir de l'expérience on ne peut jamais conclure à l'universalité et donc à la nécessité d'une vérité quelconque. Ce que l'empirisme fait, au contraire, pour ne pas rejeter les mathématiques, c'est d'affirmer que les axiomes mathématiques sont des vérités d'expérience, sont donc tirés de l'expérience, et plus précisément de l'expérience *interne*. Mais, en réalité, le phénoménisme retrouve toujours l'*a priori*. Les expériences internes dont il nous parle ne montrent rien d'autre en effet que, sans *a priori*, ces expériences elles-mêmes sont impossibles. Secrétan s'attaque ici précisément à Alexandre Bain¹ : « Il semble ne pas s'apercevoir que si nous voyons en nous-mêmes comment ces lignes se prolongent et se coupent, c'est que nous concevons qu'elles ne sauraient se couper et se prolonger autrement, et que les expériences dont il nous amuse sont précisément l'évidence *a priori* contre laquelle il les croit dirigées. »²

Secrétan renverse donc de nouveau le raisonnement du phénoménisme, en montrant qu'il présuppose ce qu'il prétend nier, c'est-à-dire, dans ce cas, les vérités nécessaires.

Spencer, que Secrétan semble préférer parmi les empiristes, parce qu'il reconnaît les limites de l'expérience, s'oppose à l'idée de *table rase* qui affirme que tout vient de l'expérience, et considère au contraire qu'il y a des idées nécessaires qui, bien qu'elles ne viennent pas de

¹ Alexander Bain (1818-1903), philosophe écossais.

² Charles Secrétan, *Discours laïques*. Paris, 1877, p. 145.

l'expérience, sont nécessaires pour constituer celle-ci. Selon lui, « les vérités nécessaires sont des relations qui nous semblent nécessaires par l'effet d'une association indissoluble établie entre leurs termes, et cette association ne devient nécessaire que par une disposition spéciale des molécules du cerveau, où chaque représentation suit des chemins déterminés. »¹ Ces chemins deviennent, avec le temps, de plus en plus clairs, et se transmettent de génération en génération, en sorte que ce qui était moins certain pour les ancêtres, devient de plus en plus certain pour les descendants. C'est ainsi que les vérités nécessaires sont formées. Spencer a donc, par cette théorie, affirmé de nouveau que l'origine ultime des vérités nécessaires est l'expérience.

Secrétan accepte cette théorie et la trouve admirable. Mais elle n'est pas suffisante en elle-même, car, si nous suivons cette théorie uniquement, nous arrivons à la conclusion que les vérités nécessaires le sont d'une façon contingente, accidentelle. Or cela ne peut être admis. Cette théorie peut très bien expliquer le côté physique des choses, elle montre comment une chose a lieu au niveau physique, mais elle ne permet pas de conclure que les vérités nécessaires ne sont pas nécessaires en soi. Dire que pour comprendre ces vérités, il faut un certain développement, ne conduit pas à nier leur nécessité. En fait, « ce développement lui-même est déterminé, de sorte qu'il devait infailliblement arriver que l'esprit de l'homme se formât et qu'il comprît les vérités nécessaires comme vérités nécessaires. Qu'est-ce à dire, sinon que les vérités innées sont virtuellement innées, suivant la définition de Descartes lui-même : 'J'appelle vérités innées celles que l'esprit est capable de concevoir.' »² La théorie de Spencer n'exclut donc pas, selon Secrétan, l'universalité et la nécessité des vérités nécessaires *a priori*. Elle montre le *comment* de notre compréhension de ces vérités, mais ne dit rien de ces vérités en elles-mêmes.

Le phénoménisme de Spencer

Dans la partie suivante, Secrétan va critiquer précisément le phénoménisme de Spencer sur plusieurs points précis. Nous n'allons pas analyser toute cette partie, mais uniquement quelques idées que Secrétan arrive à construire à partir des critiques qu'il adresse à Spencer, en essayant de relever quelques contradictions inhérentes à son système.

¹ *Ibid.*, p. 147.

² *Ibid.*, p. 148.

Secrétan va tout d'abord attaquer l'idée d'évolution que Spencer semble, selon Secrétan adopter comme un des fondements de son système. En effet, selon Spencer compris par Secrétan, tout se développe, tout progresse, pour qu'ensuite tout se dissolve, et cela recommence, infiniment. Or l'idée d'infini (que Spencer nie d'ailleurs) s'oppose à celle de l'évolution, car aucune évolution ne peut être conçue dans un temps infini où toutes les possibilités se réalisent, pour ensuite se détruire et se réaliser de nouveau éternellement. Tout a existé, tout va toujours exister, les formes vont revenir, et en fin de compte, il n'y a aucun progrès. « L'évolution n'est donc qu'une apparence : en réalité tout est toujours présent ; telle est bien la portée de l'axiome où le système se concentre, le vieil axiome de Parménide : l'être est ; le non-être ne saurait être pensé. L'infinité de l'espace et du temps, écartée au début comme inconcevable, est formellement rétablie dans la conclusion. »¹ Cette idée, nous la trouvons déjà dans *La philosophie de la liberté*. Le progrès infini n'est pas un réellement un progrès, car il n'a pas ou ne peut pas avoir de but. Le progrès infini est le contraire de l'optimisme. Il est donc impossible de parler de progrès (et donc d'évolution) en supposant que tout se développe pour ensuite s'anéantir, pour se développer à nouveau. Ce que Secrétan attaque en réalité ici, c'est la conception cyclique du temps et de l'histoire, en soulignant qu'elle est incompatible avec les idées de progrès et d'évolution. Spencer, qui adopte pleinement l'idée de l'évolution, ne peut en fait pas l'accorder avec sa conception cyclique de l'histoire. Le progrès doit toujours être compris comme un progrès fini.

Une autre critique que Secrétan adresse à Spencer concerne l'idée de puissance ; nous avons déjà rencontré cette critique. Selon Spencer, l'univers en entier est contenu dans la nébuleuse primitive en puissance, et pourtant Spencer et les empiristes rejettent le concept de puissance : en effet ce concept ne peut être déduit de l'expérience et ne se trouve pas dans celle-ci. Mais en niant l'idée de puissance, Spencer et les empiristes ne peuvent expliquer aucun mouvement, aucun progrès, aucune histoire. Il est donc contradictoire de dire que le monde est tout entier contenu dans la nébuleuse primitive (contenu, c'est-à-dire existe *en puissance*), alors que l'on affirme que rien n'existe en puissance. Cela est une contradiction essentielle du phénoménisme, du matérialisme et de l'empirisme.

Si l'empirisme déterministe acceptait la puissance, sans laquelle, d'ailleurs, il est incompréhensible, il est obligé alors d'affirmer qu'il est impossible que tout commence par une

¹ *Ibid.*, p. 165.

puissance, et qu'il faut qu'il y ait, au-dessus de la puissance, un être actuel et éternel (Secrétan retrouve Dieu comme cause libre de l'univers, c'est-à-dire le Dieu créateur). Spencer lui-même affirme le besoin de la pensée de penser un être suprême. Mais alors, comment « la doctrine de l'Être suprême inconnaissable, aussi bien que l'axiome de la persistance de la force dans l'univers, cadrent-ils avec la théorie sensationniste sur l'origine des idées qui fait la base de l'empirisme et que M. Spencer enseigne explicitement ; voilà ce que le philosophe n'explique point. »¹

Nous retrouvons aussi une autre idée que nous avons analysée dans notre premier chapitre : celle selon laquelle il est légitime de rejeter un système philosophique si ses conséquences sont immorales. En effet, le point commun entre toutes les théories matérialistes, c'est la négation de la liberté, et donc de la moralité. Toutefois, selon Secrétan, « la certitude de la sensation n'est pas l'unique certitude qui puisse donner une base à la connaissance. La certitude morale, loin de lui céder en rien, la surpasse. »² Nous savons aussi que, pour Secrétan, la moralité est un critère de vérité. Donc, si le résultat de l'empirisme est immoral, c'est que ce résultat est nécessairement faux. Ce jugement est possible précisément parce que la certitude morale est plus forte que la certitude de la sensation ; ce qui veut dire que tout ce qui contredit la morale est faux, car il contredit la certitude indubitable de la conscience morale. À partir de là, il nous serait possible de dire, comme le fait Secrétan dans toute son œuvre, qu'un système philosophique a pour but essentiellement d'expliquer comment la conscience morale, qui est toujours déjà donnée, est possible.

Ainsi, à partir de tous ces arguments, Secrétan déconstruit le phénoménisme matérialiste, en montrant comment, en fin de compte, il contredit les faits et se contredit lui-même. « En se développant, en s'approfondissant, l'empirisme est poussé hors de lui-même. MM. Spencer et Taine ne sont déjà plus de vrais empiristes. »³

Le positivisme

Dans la préface à la seconde édition de son ouvrage principal *La philosophie de la liberté* (1866), Secrétan critique le positivisme d'Auguste Comte (1798-1857) et de son disciple Émile

¹ *Ibid.*, p. 167.

² *Ibid.*, p. 174.

³ *Ibid.*, p. 172.

Littré¹. Comme nous l'avons dit, Secrétan considère que l'empirisme de Hume conduit à ce qu'il appelle phénoménisme (en référence principalement aux écoles anglaises) ou positivisme (en référence principalement aux écoles françaises). Ayant analysé le texte des *Discours laïques* sur le phénoménisme (où il s'agissait essentiellement de Spencer), il nous a semblé opportun d'analyser aussi ce qui concerne le positivisme français.

Dans cette préface dont nous parlons, Secrétan essaye de placer son ouvrage et ses thèses dans le contexte d'une réponse au positivisme émergent. Nous allons examiner quelques critiques qu'il adresse à cette doctrine. Nous nous intéresserons principalement aux problèmes spéculatifs, non aux questions sociales.

Selon Secrétan, la proposition principale qui fonde le positivisme est celle selon laquelle la vérité absolue, toute vérité absolue, nous est inaccessible. Il faut donc se tourner vers les phénomènes, comprendre leurs lois et leurs relations, sans s'occuper de ce qui se trouve derrière eux (*s'il y a véritablement quelque chose derrière eux*). « Le savant digne de ce nom ne s'occupe donc plus de l'essence des choses, de leur cause première, ni de leur cause finale, il s'attache exclusivement à l'ordre selon lequel les phénomènes se disposent et se succèdent. »² Le positivisme rejette donc toute métaphysique et tout savoir qui, en général, prétend s'élever au-dessus des phénomènes.

La méthode positiviste prétend procéder du dehors au-dedans, comprendre l'homme à partir du monde extérieur, et cela en opposition avec la métaphysique et la religion, qui procèdent du dedans au dehors, en partant donc de l'homme pour arriver au monde extérieur. La critique positiviste principale de la religion, selon Secrétan, est la suivante : « Toute philosophie a le même objet unique : l'explication des phénomènes particuliers, et la religion n'est qu'une philosophie. Cette philosophie, qui va du dedans au dehors, et qui considère le monde comme gouverné, soit par des volontés multiples, soit par une seule volonté, l'expérience la réfute : d'abord en nous enseignant peu à peu que les phénomènes sont susceptibles d'être prévus, puis en nous accoutumant à les modifier volontairement pour servir à nos besoins. »³ Cette domination de plus en plus grande que l'homme peut exercer sur les phénomènes le fait sortir de la logique religieuse

¹ Émile Littré (1801-1881), philosophe français.

² Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté*, L'idée, p. xii.

³ *Ibid.*, p. XXVIII-XXIX.

en lui montrant qu'il peut comprendre les phénomènes, et donc les prévoir, et ainsi les changer et les modifier par rapport à ses propres besoins. Ainsi, l'homme n'a plus besoin de supposer l'existence de volontés derrière ces phénomènes, puisque c'est sa volonté, liée à sa connaissance, qui est maintenant au centre. Tout cela est donc censé ébranler la foi en Dieu. Plus l'homme s'avance, plus l'industrie progresse, et plus l'homme domine la nature et la contrôle, et moins il a besoin d'un Dieu, puisqu'il devient lui-même gouverneur des phénomènes.

Face à ces affirmations, Secrétan s'indigne : « Comme si l'industrie la plus raffinée différait essentiellement à cet égard de la plus élémentaire ! Comme si Dieu n'avait pas donné toutes ces choses à l'homme, et l'intelligence pour s'en servir ! – Comte sait également très bien que le théisme moderne admet en plein l'immutabilité des lois naturelles. »¹ Mais, selon Comte, ce théisme en particulier s'oppose à la religion, il n'est déjà plus la religion, selon la définition de celle-ci. C'est à cela que se réduit, selon Secrétan, la critique de la religion, de la métaphysique et de l'idée de Dieu dans le positivisme de Comte. L'athéisme du positivisme n'est pas affirmé explicitement : la question de Dieu est plutôt laissée de côté comme une hypothèse non démontrable. Dieu doit rester en dehors de la science, il ne fait pas partie du domaine des sciences et ne peut être objet de science expérimentale. Si les limites des deux domaines, de la science et de la foi, sont respectées, il serait possible d'être, selon Secrétan, positiviste et chrétien en même temps.

Secrétan aussi considère qu'il faut séparer et distinguer clairement la métaphysique de la science. Il reconnaît que cette distinction n'a pas toujours été très claire chez lui, surtout au moment où son ouvrage a été publié pour la première fois (1849). « La métaphysique n'est pas la science, elle ne doit pas entreprendre sur la science ; la métaphysique surtout n'est pas une science particulière ; mais la métaphysique est une fonction de l'esprit humain indispensable et souveraine. La faculté dialectique est un sens supérieur, dont il est impossible de donner l'idée à qui ne le possède pas. »² Nous avons signalé plus haut que Secrétan commence à adopter cette distinction entre métaphysique (ou philosophie) et science au moment où l'influence allemande sur sa philosophie va s'estomper.

¹ *Ibid.*, p. XXIX.

² *Ibid.*, p. XXXV.

La métaphysique est un besoin essentiel pour l'homme, et les positivistes ne comprennent pas cela. Mais, sans le remarquer, ils y reviennent. « La dialectique est un organe destiné à satisfaire un besoin impérieux, le besoin de l'infini. Ceux qui lui refusent une satisfaction naturelle cherchent au moins à le tromper. Pour ridicule qu'il soit, il leur faut un fétiche à la place du Dieu qu'ils ont renversé, et sur la négation de toute idée religieuse, ils échafaudent une religion. Tel fut Comte. »¹ Les positivistes n'arrivent donc pas à se détacher de ce besoin. En s'opposant aux religions, ils succombent eux-mêmes au besoin religieux inévitable, et créent une nouvelle religion, le positivisme.

Littré va lui aussi s'attaquer à la métaphysique, en avançant l'argument suivant : « Les philosophes, dit-il en somme, ne savent pas seulement pourquoi le plomb est plus fusible que le fer, comment sauraient-ils pourquoi le monde existe ? Qui peut le plus, peut le moins. Incapable de résoudre *le cas particulier*, la métaphysique est indigne d'être écoutée, lorsqu'elle s'attaque au problème universel. »² Mais Littré ne comprend pas, selon Secrétan, que la métaphysique se base sur le savoir *a priori* que nous possédons d'une façon innée dans notre conscience, et le savoir *a priori* est nécessairement universel. Il est donc naturel que la métaphysique commence par l'universel, et non par le particulier. Le problème de la métaphysique, son domaine, c'est l'universel, c'est l'être en général, et c'est à partir de sa connaissance universelle qu'elle peut passer au particulier. Mais cela n'annule nullement le rôle des sciences, qui, elles, s'occupent des choses particulières sans se pencher sur l'universel. Tant que les sciences expérimentales et la métaphysique ne se confondent pas, elles peuvent avancer progressivement l'une à côté de l'autre. D'ailleurs nous avons vu que Secrétan commence sa philosophie régressive par le principe philosophique le plus général, c'est-à-dire l'être ou le principe universel. Ce que Secrétan veut dire, c'est que Littré ne comprend pas la priorité de l'*a priori* sur le particulier sensible. Les questions métaphysiques ne sont pas *plus générales* que les questions particulières de la science expérimentale. Il ne s'agit donc pas de *plus* et de *moins*, il s'agit de deux domaines différents. La métaphysique s'occupe de l'*a priori*, la science de l'*a posteriori*, et la différence entre ces deux domaines est qualitative, non quantitative. D'ailleurs, Littré va lui aussi, selon Secrétan, utiliser des raisonnements *a priori*. « Si les deux bouts nous échappent, si nous n'avons pas atteint la généralité absolue dans l'ordre phénoménal, nous n'avons réellement pas le droit d'incliner à

¹ *Ibid.*, p. XXXVII.

² *Ibid.*, p. XLIII.

l'immanence plutôt qu'au système opposé, la conviction scientifique de notre ignorance constitutionnelle nous ordonne de garder l'équilibre le plus parfait ; et cet équilibre vous en déviez. Vous ne le respectez certes plus du tout quand un peu plus bas, sous prétexte de constater le mouvement de l'opinion, vous exaltez l'immanence, *qui nous met, sans intermédiaire, en rapport avec les éternels moteurs d'un univers illimité*. Comment savez-vous que l'univers est illimité, et que les moteurs en sont éternels ? Est-ce *a priori* ? est-ce *a posteriori* ? Vous ne pouvez pas le savoir, vous ne connaissez que le milieu des choses. Dites tout simplement que cette hypothèse vous plaît mieux que l'autre. »¹ Ce que Secrétan veut dire par là, c'est que tout jugement sur le monde en tant que *totalité* est un jugement *a priori*, car c'est un jugement qui sort du domaine de l'expérience. Or les positivistes ne s'empêchent pas de porter de tels jugements, c'est-à-dire de conclure, à partir d'affirmations propres aux sciences expérimentales, à des principes *a priori* qui prétendent décrire la *nature* du monde, par exemple au principe de l'immanence.

Nous nous retrouvons face aux mêmes contradictions que nous avons analysées dans les textes sur le matérialisme et sur le phénoménisme : « On ignore l'essence de la matière ; mais on *sait* que le monde n'est que matière. On ignore l'origine de cette matière, mais on *sait* que les lois qui la régissent sont nos seuls maîtres. D'où sait-on cela ? »² Les positivistes passent constamment du doute critique à la dogmatique, sans expliquer la légitimité de ce passage de l'*a posteriori* à l'*a priori*.

La contradiction inhérente au positivisme apparaît surtout dans son idée de la liberté. En effet, un de ses mérites est de vouloir sauvegarder la moralité, et donc la liberté. Mais en même temps, le positivisme affirme que tous les phénomènes sont soumis à des lois. Or cela est clairement contradictoire, car il n'y a alors plus de place pour la liberté, ni par conséquent pour la morale. Secrétan dit pourtant que « partout où l'ordre moral reste debout, rien n'est perdu, tout peut revivre. Regretter les tendances du positivisme, combattre sa logique, ce n'est pas lui refuser son estime. »³ Cela découle directement du principe secrétanien qui veut qu'une philosophie soit jugée par rapport à ses conclusions morales. Le positivisme ne peut accepter la morale s'il veut être conséquent avec ses propres principes. Toutefois, il l'accepte, ce qui veut dire qu'il veut

¹ *Ibid.*, p. XLVII.

² *Ibid.*, p. L.

³ *Ibid.*, p. LV.

l'inclure dans son système. C'est cette intention que Secrétan considère comme un mérite, car, si l'intention existe, le système peut être redressé.

L'athéisme

Nous passons, avant de terminer, à l'analyse de deux doctrines qui découlent du matérialisme : l'athéisme et le darwinisme.

Le matérialisme conduit logiquement à l'athéisme, quand il affirme qu'il n'y a aucune réalité en-dehors de la matière, puisque l'existence de Dieu en tant qu'être spirituel devient impossible. Mais l'athéisme a aussi ses sources en dehors du matérialisme, c'est-à-dire des sources qui ne sont pas nécessairement philosophiques ou liées à des doctrines philosophiques. Secrétan va donner, dans son analyse de l'athéisme, plusieurs raisons pour expliquer le succès de cette doctrine. Selon lui, le vrai foyer de cette philosophie se trouve en Allemagne, en réaction contre la philosophie spéculative de la première moitié du XIX^{ème} siècle (entre autres, les philosophies de Fichte, Schelling et Hegel). Mais selon Secrétan l'athéisme s'est propagé aussi en Russie (il s'agit probablement du socialisme, puisque Secrétan mentionne le fait qu'en Russie, les athées préparent des révolutions), en France, en Angleterre et en Italie (les positivistes et les phénoménistes). Voyons à quoi Secrétan va attribuer la propagation de l'athéisme.

Succès et propagation de l'athéisme

La conception de Dieu comme maître et juge nuit, d'après Secrétan, à la religion, car les personnes qui désirent se libérer du joug de lois rigides et qui craignent le jugement, se tournent vers l'athéisme en se détournant de la religion. Le concept de Dieu qui n'insiste pas sur l'amour et la liberté de celui-ci (c'est-à-dire le Dieu de Secrétan) éloigne donc les gens de la religion. En plus, l'insuffisance de l'enseignement religieux et la corruption des milieux religieux, des établissements et du clergé contribuent, eux aussi, à l'éloignement progressif de la religion. La recherche de la liberté politique et de la liberté des institutions contribue aussi au succès de l'athéisme, car les hommes qui veulent la liberté vont s'opposer, naturellement, aux institutions religieuses et au clergé. Les religions ont été la cause de beaucoup de guerres et de mort, elles ont

été instrumentalisées pour la domination, le despotisme, etc. « Donc la suppression de la religion se présente comme un puissant moyen d'assurer à l'humanité deux grands bien, la concorde et la liberté. »¹

En outre, pour la plupart des gens, les doctrines matérialistes sont beaucoup plus familières et concrètes que la spiritualité. Les hommes travaillent dans l'industrie, l'agriculture, ils sont toujours en contact avec les objets, ils oublient le côté spirituel. « Les faits sensibles se trouvant ainsi sur le premier plan, leur étude étant plus familière et plus nécessaire, ils nous semblent plus importants ; c'est contre toute raison, mais l'habitude est plus puissante que la raison sur le grand nombre. »²

D'après Secrétan, la moralité prêchée par l'athéisme (ou par certaines formes de l'athéisme, car nous savons qu'en général, l'athéisme est une doctrine déterministe qui nie la liberté de la volonté et donc la moralité) attire aussi les gens vers l'athéisme, car l'homme athée qui fait le bien ne le fait pas en vue d'une récompense ou par peur d'un châtement quelconque, il fait le bien pour le bien lui-même. Il a donc beaucoup plus de mérite qu'un homme religieux qui fait le bien par intérêt. Cette forme de moralité éloigne elle aussi les hommes de ce que Secrétan appelle « les conceptions religieuses un peu grossières auxquelles l'athéisme populaire s'attaque de préférence. »³

Ces raisons ne sont toutefois que des raisons sociales, politiques et psychologiques. Secrétan va donc aussi examiner la raison intellectuelle derrière le succès de l'athéisme. Celle-ci consiste, selon lui, dans la domination de la science expérimentale qui se base sur l'expérience sensible. Cette domination a conduit les penseurs à considérer que la méthode scientifique est la seule méthode valable pour connaître la vérité et acquérir des connaissances. En plus, ces penseurs considèrent qu'à partir de cette méthode, nous pouvons accéder à *toute* la vérité. La science peut donc par sa méthode, selon eux, englober tout le savoir et répondre à toutes les questions dans tous les domaines de la connaissance. Cela n'est pas, selon Secrétan, quelque chose de mauvais en soi. La science doit, en effet, procéder de cette façon, elle doit croire à ce but, car c'est uniquement ainsi qu'elle peut se développer et agrandir le champ de ses connaissances. « La science n'est donc

¹ Charles Secrétan, *Discours laïques*, p. 181.

² *Ibid.*, p. 195.

³ *Ibid.*, p. 181.

pas à blâmer lorsqu'elle s'efforce de trouver la clef des faits, le secret du monde dans le monde lui-même, sans avoir recours à des êtres qu'elle ne voit pas. »¹ (Nous avons déjà rencontré cette idée). Toutefois, cela n'est valable que *dans* le domaine de la science, et non pas en dehors de ce domaine. L'athéisme, qui est une doctrine philosophique et non pas une doctrine scientifique, considère donc qu'il peut répondre à tout. Il adopte donc un point de vue dogmatique qui n'est pas justifié par les données expérimentales, sur lesquelles il prétend toutefois se baser.

Présupposés de l'athéisme

Selon Secrétan, l'athéisme ne peut prétendre se fonder sur la science expérimentale qu'en ratifiant trois présupposés principaux qui lui permettent de considérer que seule la méthode expérimentale est capable de produire des connaissances exactes. Ces présupposés sont les suivants : 1) Il n'y a pas de vérités *a priori* et pas de certitudes qui ne viennent pas des sens et qui viendraient donc de l'esprit lui-même (esprit qui, dans certaines formes de l'athéisme, est lui-même nié en tant qu'entité indépendante). 2) La logique pure, la logique qui ne se base que sur elle-même, sans recours à l'expérience sensible, est rejetée, car toute connaissance vient ultimement des sens. 3) La métaphysique est impossible, car elle s'élève ou prétend s'élever au-delà du sensible, domaine tout à fait inaccessible et qui en réalité, selon l'athéisme, n'existe pas.

D'après Secrétan, l'existence de vérités *a priori* a déjà été souvent démontrée, mais l'athéisme ne veut pas tenir compte de ces démonstrations (nous avons déjà examiné ce point, voir ci-dessus les sections sur l'empirisme). Pour ce qui est du deuxième présupposé, l'athéisme lui aussi utilise le raisonnement logique, comme nous allons le voir dans le cas de l'éternité de la matière et du mouvement. Il nie donc quelque chose sur quoi il se fonde pour se constituer comme doctrine. Enfin, l'athéisme est lui-même, selon Secrétan, une métaphysique ou un dogmatisme, car il affirme des idées que la science en fait ne lui permet pas d'affirmer. Il sort donc, en tant que doctrine, du domaine de la science, et devient du coup métaphysique et dogme, c'est-à-dire que ses jugements s'élèvent au-dessus du monde sensible.

Ce que Secrétan essaie de montrer ici, c'est que c'est la propagation de ces présupposés qui permettent à l'athéisme de se propager et d'avoir du succès. En d'autres termes, une personne

¹ *Ibid.*, p. 180.

ne peut être ou devenir athée qu'en adoptant subrepticement ces trois présupposés que Secrétan rejette. Examinons avec notre philosophe les affirmations de l'athéisme.

L'éternité de la matière

Le premier principe de cette doctrine consiste à dire que la matière est l'unique substance de l'univers, et qu'elle est éternelle (ses propriétés sont donc aussi éternelles). Secrétan ne distingue pas ce principe de celui du matérialisme. Or cette affirmation n'est pas fondée. Voici le syllogisme qui lui correspond : « L'être réel, la substance ne saurait être produite ni détruite (en vertu de l'idée même de l'être). L'être réel c'est ce qui tombe sous nos sens, c'est la matière (parce que l'athéisme ne conçoit pas l'être réel autrement). Donc la matière est éternelle. »¹ Du fait donc que la matière ne puisse être ni produite ni détruite, qu'elle ne puisse pas être augmentée ou diminuée, mais seulement transformée, on conclut qu'elle est éternelle. Mais cela est un raisonnement *a priori*, c'est-à-dire qui se fonde sur la logique du syllogisme, car l'éternité de la matière ne peut être démontrée par l'expérience. Or l'athéisme nie que la logique pure puisse nous donner quelque connaissance, donc il se contredit. Ensuite, du fait que la matière ne peut pas être produite ou détruite, nous ne pouvons pas conclure nécessairement qu'elle soit éternelle. Il est en fait entièrement possible de concevoir que la matière (le monde) est créée et que ses propriétés (parmi lesquelles nous trouvons la non-augmentation et la non-diminution) lui sont données. Ces propriétés ne nous obligent donc pas à la considérer nécessairement comme éternelle. Le tout pris ensemble peut très bien ne pas être éternel. Cela, Secrétan ne le dit pas, nous permettrait alors de passer à l'idée selon laquelle la matière est créée par un Dieu créateur.

La réduction de la vie et de la pensée à la matière

L'athéisme va aussi adopter une autre thèse du matérialisme, celle qui consiste à dire que la vie et la pensée sont réductibles aux mouvements de la matière : « L'identité de la vie et de l'affinité chimique, l'apparition fortuite des êtres vivants résultant du simple jeu de cette affinité, la génération équivoque ou spontanée, ce sont là deux grands articles du *Credo* de cette science

¹ *Ibid.*, p. 185.

moderne hors laquelle il n'y a point de salut. »¹ Mais selon Secrétan, ces réductions ne sont que des hypothèses. On n'a jamais pu, dans un laboratoire, produire cette « génération spontanée », produire un être vivant en général, que ce soit une plante, un animal, un homme, ou une cellule. La chimie n'a jamais pu passer de l'inorganique à l'organique. Dire donc que l'organique sort de l'inorganique à partir de processus chimiques est une affirmation *a priori*, non fondée dans l'expérience. La même chose peut être affirmée de la pensée. S'il n'y a pas de pensée sans cerveau, et si nous pouvons observer les mouvements cérébraux qui accompagnent la pensée, cela ne signifie pas que la pensée se réduit à ces mouvements. Nous ne pouvons pas expliquer ce qu'est une certaine pensée, par exemple, la pensée de la liberté, par ces mouvements. Tout ce que nous pouvons faire, c'est constater le mouvement qui accompagne cette pensée. Mais celle-ci demeure pensée, elle demeure incompréhensible par la seule explication matérialiste. Les deux réductions de la vie et de la pensée à la matière ne sont donc pas valables. Il y a en elles quelque chose de plus que la simple matière, et les explications matérialistes ne permettent de comprendre ni la pensée, ni la vie (nous avons déjà rencontré ces critiques ci-dessus dans les sections sur la vie et la pensée). Ce que Secrétan essaie de dire, ce n'est pas uniquement que ces thèses ne sont rien d'autres que des hypothèses, mais qu'en tant qu'hypothèse mêmes, elles ne sont pas valables puisqu'elles sont contradictoires. « Le matérialisme est arrêté là. Il ne peut pas opérer le passage de l'intérieur à l'extérieur, il ne peut pas expliquer le fait spirituel comme un effet mécanique. Ce n'est pas seulement une hypothèse, c'est une hypothèse contradictoire ; c'est un pur dogme ».²

L'infini

Secrétan va encore attaquer l'athéisme sur sa conception de l'infini. Il adresse sa critique directement à Ludwig Büchner³ et son ouvrage *Force et matière* (1855). Selon Büchner, d'après Secrétan, nous ne pouvons pas concevoir les notions d'éternité et d'infinité parce que nous sommes finis et limités par l'espace et le temps. Nous sommes habitués à rechercher la cause de tout, et nous nous élevons ainsi à la cause première, que pourtant nous ne pouvons pas comprendre ou penser correctement. Toutefois, Büchner se contredit lui-même puisqu'il affirme un peu plus bas

¹ *Ibid.*, p. 188.

² *Ibid.*, p. 196.

³ Friedrich Karl Christian Ludwig Büchner (1824-1899), philosophe allemand.

l'éternité de l'espace et de la matière. Selon lui, l'espace et la matière, ne pouvant être produits ou détruits, n'ont donc pas de commencement et sont éternels. Mais comment concevoir cette éternité de l'espace et de la matière (qui implique nécessairement aussi l'idée de l'éternité du temps et du mouvement), alors que, comme vient de le dire Büchner, l'éternité et l'infini sont deux idées que nous ne pouvons pas penser ? Nous avons ainsi un nouvel exemple qui montre comment le matérialisme s'élève au-dessus de l'expérience sensible à partir de raisonnements *a priori*.

De plus, d'après Secrétan, l'infini de la matière (et donc du mouvement) est absurde. En effet, l'infini mathématique ne peut exister en acte. « Cet infini-là, c'est encore le fini. Le nombre infini, c'est un nombre plus grand que tout nombre quelconque. Dire que le nombre des astres est infini, c'est dire qu'il existe actuellement un nombre d'astres tel qu'une étoile de plus ne serait pas une étoile de plus. [...] Bref, statuer comme existant un nombre infini d'unités quelconques, c'est dire qu'un certain nombre n'est pas un certain nombre. »¹ L'infini ainsi conçu est contradictoire. La matière, le mouvement, l'espace et le temps ne peuvent donc pas être éternels. Il s'agit ici de la distinction entre infini potentiel et infini actuel. L'infini actuel qu'affirment les matérialistes ne peut exister, seul l'infini potentiel peut être conçu. Dire que la matière est éternelle (dans le sens où elle existe depuis un temps infini, puisqu'il s'agit ici d'un infini actuel de *nombres*) est donc faux. De plus, le concept d'infini contredit l'idée de progrès, idée chère et essentielle au matérialisme, car d'un côté l'infini élimine la valeur de tout mouvement vers l'avant (puisque ce qui est ajouté ne permet pas l'augmentation, l'infini ne pouvant pas, par définition, augmenter), et de l'autre côté, si le monde est éternel, toutes les possibilités se sont déjà réalisées éternellement, ce qui évidemment va à l'encontre de toute idée de progrès (nous avons déjà rencontré cette critique dans la partie sur la philosophie de Spencer).

L'athéisme, tout comme le matérialisme, doit être rejeté, puisque ce dernier, en tant que système, est contradictoire et ne peut soutenir un examen sérieux. « L'erreur du matérialisme, qui éclate à tous les yeux dans cet aveu final, provient de ce qu'au départ il a fait choix arbitrairement d'un ordre de faits, pour tirer de cette étude exclusive des conclusions d'une portée universelle et absolue, tandis qu'à sa connaissance il existe d'autres ordres, d'autres séries, d'autres faits. Une philosophie sérieuse ne choisit pas dans les faits. Son devoir est de les embrasser tous

¹ Charles Secrétan, *Discours laïques*, p. 220.

impartialement. Elle ne peut considérer sa tâche comme achevée que lorsqu'elle réussit à les concilier tous dans une même pensée. »¹

Le darwinisme

Secrétan s'est beaucoup intéressé à la théorie de l'évolution qu'il a analysée à plusieurs reprises, notamment dans les *Discours laïques*, mais aussi dans un article intitulé *Evolution et liberté*, paru dans la Revue Philosophique en 1885². Il discute aussi de la théorie de l'évolution dans *La civilisation et la croyance* de 1887. François Pillon va critiquer de l'analyse de Secrétan de l'évolution dans son ouvrage de 1898 intitulé *La philosophie de Charles Secrétan*.

Pour notre part, nous pensons que l'essentiel a été dit par Secrétan dans son article paru dans *Discours laïques*. C'est donc vers cet article que nous nous tournons.

Notre philosophe discute des implications philosophiques de la théorie de l'évolution élaborée principalement et indépendamment par Charles Darwin (1809-1882) et Alfred Wallace (1823-1913), et à partir de laquelle des écoles philosophiques sont nées. Il convient avant tout de distinguer, avec Secrétan, le transformisme qui ne désigne rien d'autre que la théorie fondée sur la sélection naturelle, c'est-à-dire la théorie de l'évolution elle-même, et le darwinisme, qui désigne la philosophie ou les implications philosophiques matérialistes tirées du transformisme. Secrétan va dire : « Le transformisme en histoire naturelle et le darwinisme en philosophie me semblent être deux choses essentiellement différentes et qui ne s'impliquent nullement l'une l'autre. »³ Nous allons donc utiliser le vocabulaire de Secrétan et nommer la théorie de l'évolution le transformisme, et nous allons analyser les différentes implications philosophiques du transformisme dont Secrétan discute. Pour ce qui est du transformisme lui-même, Secrétan considère qu'il constitue l'hypothèse la plus valide pour expliquer l'émergence des différentes espèces pour arriver jusqu'à l'homme. Ce sont donc principalement les implications matérialistes de cette théorie qu'il conteste.

¹ *Ibid.*, p. 224-225.

² Charles Secrétan, *Evolution et liberté*, Revue Philosophique, 1885 ; voir aussi *L'évolutionnisme et l'évolution*, Revue Philosophique, 1886, XXXII 353.

³ Charles Secrétan, *Discours laïques*, p. 61.

Transformisme et darwinisme

Selon les adhérents du darwinisme, celui-ci « permettrait de comprendre comment les organismes se diversifient et se perfectionnent de manière à suggérer l'idée d'un plan préconçu, d'un but poursuivi dans tout le développement de la nature, sans que pourtant il existe aucun plan, sans qu'il y ait de but ailleurs que dans les individus tendant chacun isolément à sa fin prochaine. »¹ Les philosophes que Secrétan qualifie de matérialistes² considèrent donc que le transformisme permet de se passer de l'idée d'une intelligence qui serait à l'origine de tout le processus, puisque tout peut être expliqué à partir de causes mécaniques et matérielles, en se fondant sur l'idée que le moteur de ce processus, c'est tout simplement chaque individu qui n'a d'autre but que lui-même. On n'a donc pas besoin d'un « horloger »³, car, supposant l'existence d'une matière éternelle qui existe par elle-même et sans une cause supérieure, tout peut être expliqué.

Selon Secrétan, le passage du transformisme au darwinisme n'est pas évident. Le transformisme répond à la question du *comment*. Le *comment*, c'est la sélection naturelle. Mais le darwinisme passe du *comment* au *pourquoi* et, du coup, il sort de la science, de l'empirisme, de l'expérience, et énonce des jugements philosophiques. « Il n'a pas trait au *comment* du monde, mais au *pourquoi*, et proprement il consiste dans l'opinion que le monde n'a pas de pourquoi. »⁴ La réponse du darwinisme à la question du *pourquoi* consiste donc proprement dans l'élimination de cette question. Or le saut du transformisme au darwinisme n'est pas justifié. Pour Secrétan, pour passer du transformisme au darwinisme, « il faut franchir quelques mauvais pas dont nous ne signalerons que trois. Ce sont l'origine et la notion de la matière, l'origine et la notion de la vie, l'origine et la définition de la pensée. »⁵ Secrétan signale donc ici l'origine du darwinisme, qui est évidemment le matérialisme. Avant de formuler les thèses du darwinisme, il faut avoir expliqué la matière, la vie et la pensée, à partir d'un point de vue qui permette ensuite de fonder le darwinisme, c'est-à-dire un point de vue matérialiste. Le darwinisme n'est qu'une conséquence du matérialisme, qui résulte de l'application de celui-ci sur une théorie scientifique particulière, celle de l'évolution.

¹ *Ibid.*, p. 59-60.

² *Ibid.*, p. 60.

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁵ *Ibid.*, p. 63.

Transformisme et création

Nous avons déjà vu que Secrétan n'accepte aucune solution matérialiste à ces trois problèmes. Mais mettons ces questions de côté et examinons un point particulier du darwinisme : celui selon lequel le transformisme s'oppose à l'idée de création.

Selon Secrétan, on ne peut pas, logiquement parlant, opposer transformisme et création. On ne peut opposer que deux termes qui sont des espèces appartenant au même genre. Or le transformisme et la création ne sont pas au même niveau. « La transformation désigne un mode, et se tait sur la cause ; la création parle d'une cause, et ne dit rien du mode. »¹ Ces deux termes ne s'excluent donc pas logiquement, et ne peuvent pas s'exclure. Il est même nécessaire, pour ceux qui admettent la création, de comprendre *comment* Dieu a créé le monde. Et pour Secrétan, le transformisme représente la réponse la plus plausible à cette question. La création n'exclut donc absolument pas la question de savoir de quelle manière Dieu a créé et formé le monde. Le transformisme pourrait très bien être le plan que Dieu a choisi pour la création, et c'est même, pour Secrétan, une solution beaucoup plus logique que celle qui suppose que l'homme est apparu par un miracle irrationnel qui contredit les lois de la nature. « Et ces principes immédiats du corps humain, comment se sont-ils assemblés ? Ont-ils été pétris par des mains invisibles, ou bien déterminés dans leur nouveau mouvement par l'aspiration de la vie ? Le demander, c'est demander si l'homme est l'ouvrage d'un potier magique ou la création d'un esprit. Pour conserver sa grandeur au miracle même, il ne faut pas le résoudre en contradictions matérielles. »² En effet, si Dieu est un esprit intelligent, et c'est ainsi qu'il faut le concevoir, le transformisme serait une hypothèse convenable, puisque toute l'intelligence du créateur s'y manifeste. L'œuvre intelligente reflète l'intelligence et le pouvoir du créateur beaucoup plus qu'un miracle « magique » qui ne peut être compris par la raison. Les darwinistes qui considèrent que le transformisme permet de se passer de la création ont donc tort, car la question du *pourquoi* demeure toujours ouverte et s'accorde même logiquement avec l'idée d'un créateur intelligent.

Le darwinisme n'est donc pas justifié philosophiquement. Il est même devenu, selon Secrétan, un dogme. Notre philosophe cite Oscar Schmidt (1823-1886), naturaliste philosophe allemand, qui considère qu'il ne faut pas discuter avec ceux qui croient que le monde est créé,

¹ *Ibid.*, p. 63.

² *Ibid.*, p. 71.

puisqu'ils ne peuvent pas être convaincus¹. Pour Secrétan, cela fait du darwinisme un dogme, puisqu'il refuse de discuter avec opinions adverses, et qu'il considère que la vérité se trouve absolument de son côté.

Puissance et acte

Passons à un autre point que nous avons déjà rencontré, celui de la négation de la puissance (voir ci-dessus, la section sur le matérialisme). Les darwinistes, qui, selon Secrétan, sont essentiellement matérialistes et donc empiristes, nient l'existence de la puissance. Voici leur thèse : « toutes nos connaissances nous viennent des sens. Rien n'est réel, s'il n'est sensible, or de sa nature ce qui n'est que virtuel (il s'agit ici de la puissance), ce qui n'est que possible ne saurait être senti. »² Mais cela produit des contradictions. Secrétan prend pour exemple l'intelligence. Si tout est nécessaire, comme l'affirment les matérialistes, et si le monde s'est produit tout seul, alors l'apparition de la vie, puis de l'intelligence, est nécessaire. Or voici, selon Secrétan, la contradiction : les darwinistes veulent nous convaincre que l'intelligence, qui ne se trouvait pas au début de la formation du monde en puissance, apparaît, et nécessairement, à la fin du processus. « Ainsi, d'après ce système (le darwinisme), l'intelligence ne figure en aucun sens comme principe dans la constitution du monde, et néanmoins elle résulte *nécessairement* du groupement d'atomes sans intelligence. Dans le détail, tout a sa cause, dans l'ensemble, tout vient de rien. Telle est la logique du système ! »³ (Ce raisonnement est similaire à celui qui concerne Spencer et la nébuleuse primitive.) Si tout est nécessaire, tout est nécessairement contenu *en puissance* dès le début et les résultats ne peuvent être expliqués que si l'on utilise le concept de puissance. L'intelligence n'aurait pas pu apparaître chez l'homme, à la fin du processus, si elle n'était pas déjà contenue en puissance dès le commencement. Comment peut-elle être nécessaire, sans être virtuellement comprise dans ce qui vient avant ? Pour Secrétan, « cette nécessité que le meilleur arrive à la fin n'est autre chose que la *finalité mal déguisée* [nous soulignons], et ne peut se soutenir qu'aux mêmes conditions que la finalité proclamée. Si la nécessité que l'esprit arrive à la fin existe dès le commencement, l'esprit subsiste dès le commencement. Vous [les darwinistes] n'échapperez à la

¹ *Ibid.*, p. 77-78.

² *Ibid.*, p. 80-81.

³ *Ibid.*, p. 81.

théologie qu'en vous empêchant de tirer la conséquence du principe que vous posez vous-mêmes.»¹ Donc l'idée que le monde est nécessaire et que tout ce qui en sort en sort nécessairement, implique logiquement la notion de puissance. Avec la notion de puissance, nous sommes proches de la finalité (mais la finalité implique aussi la liberté et l'intelligence du créateur) que les darwinistes ne veulent pas admettre, mais qui se faufile quand même dans leurs raisonnements.

Secrétan ajoute aussi quelque chose qu'il avait déjà dit dans *La philosophie de la liberté*. La création ne peut consister que dans la création d'un germe, sinon la créature ne serait pas véritablement créature, car elle ne serait pas libre². Or l'évolution s'accorde parfaitement avec cette idée de germe. « Je n'accepte donc pas l'évolution, je la réclame au nom même de la création, car la création ne saurait être que la position d'un germe qui se développe et se particularise lui-même. [...] L'évolution sans but contredit la raison, l'évolution sans puissance se contredit elle-même. »³ Création et évolution sont donc deux idées qui s'appellent l'une l'autre.

La puissance apparaît aussi clairement, pour Secrétan, dans le langage. Pour Darwin, c'est le langage qui différencie l'homme de l'animal, car toutes les idées, les abstractions, les concepts, sont les résultats de ce pouvoir du langage. Mais Secrétan n'accepte pas ce raisonnement. Selon lui, le langage lui-même présuppose la faculté de pouvoir créer des concepts, de pouvoir avoir des idées abstraites. En fait, sans ce pouvoir qui contient le langage en puissance, l'homme n'aurait jamais pu avoir de langage. « L'homme possède le don, la faculté du langage, virtuellement d'abord, lorsqu'il cherche et choisit un signe pour l'idée générale qu'il commence à démêler, spontanément, lorsqu'il parle »⁴.

Cause efficiente et cause finale

Une autre confusion que l'on trouve chez les darwinistes, est celle qui consiste à opposer la cause efficiente et la cause finale. Secrétan s'oppose ici essentiellement à Ernst Hæckel. Tout comme pour l'opposition entre le transformisme et la création, cette opposition n'est pas légitime,

¹ *Ibid.*, p. 81.

² Plus haut, p. 57.

³ Charles Secrétan, *Discours laïques*, p. 169.

⁴ *Ibid.*, p. 95.

mais pour des raisons logiquement différentes. Selon Hæckel compris par Secrétan, il faut choisir, pour expliquer le monde, entre ces deux causes : ou bien nous expliquons le monde selon les causes efficientes, ou bien selon les causes finales. Mais ces deux causes, en réalité, ne s'excluent nullement. « Lors même qu'il y aurait une cause finale, la connaissance de cette cause ne dispenserait point de rechercher la cause efficiente, qui est l'objet propre de la physique et réellement son unique objet. »¹ Nous revenons ici à la question du *comment* et du *pourquoi*. La cause efficiente explique le *comment*, la cause finale le *pourquoi*. Pour Secrétan, la cause finale n'est rien d'autre que la cause efficiente dans la cause efficiente (par exemple, dans la construction d'une maison, c'est le propriétaire, cause finale, qui fait que l'ouvrier, cause efficiente, soit cause efficiente. Le propriétaire, en tant que cause finale, est donc la cause efficiente de la cause efficiente, qu'est l'ouvrier.) Les deux causes ne s'excluent donc nullement ; au contraire, nous avons besoin des deux pour avoir une explication complète du monde. Mais Secrétan n'est pas tranchant sur ce point. Il dit : « Rien ne démontre jusqu'ici qu'il en soit de même dans la nature, mais rien non plus ne prouve qu'il en soit autrement. La nature est un mécanisme, il faut bien l'admettre, attendu qu'il est impossible de la concevoir d'une autre manière. Mais comme ce mécanisme arrive à des résultats raisonnables, on ne voit pas trop de quelle manière son existence pourrait servir à démontrer que ces fins n'ont pas été prévues, et qu'il n'a pas été établi tout entier dans le but de les réaliser. »²

Nous pouvons évoquer ici une autre idée qui apparaît plus loin. Secrétan cite René-Édouard Claparède³, d'après lequel il faut, pour expliquer l'apparition et le développement de la race humaine, ou bien faire intervenir une force supérieure, ou bien utiliser la théorie de la sélection naturelle. Secrétan remarque de nouveau que ces deux méthodes ne s'excluent pas, car chacune répond en réalité à une question différente. Les darwinistes nous obligent de choisir entre ces deux explications, alors qu'en fait le choix n'est pas nécessaire. Selon notre philosophe, cela révèle leur véritable thèse : « Non, la question n'est pas là : la sélection naturelle ne doit pas être une cause particulière, mais la cause universelle. Son rôle est d'éliminer Dieu, vous auriez dû le comprendre. »⁴

¹ Charles Secrétan, *Discours laïques*, p. 83.

² *Ibid.*, p. 83.

³ René-Édouard Claparède (1832-1871), anatomiste suisse.

⁴ Charles Secrétan, *Discours laïques*, p. 88.

L'existence des espèces

Si le mécanisme suffisait pour tout expliquer, comme le prétend le darwinisme, il est clair, pour Secrétan, qu'on n'aurait besoin de supposer aucune autre raison pour comprendre le monde. Le problème, c'est que le mécanisme n'explique pas tout. Secrétan prend ici l'exemple des espèces, dont le darwinisme refuse l'existence en tant qu'entité une, en tant qu'entité qui tend à se conserver. « Suivant les lois de Darwin, aucune modification ne saurait être conservée si elle n'est pas immédiatement utile »¹. Or, remarque Secrétan, nous avons des exemples d'organes qui, ou bien n'étaient pas utiles, ou bien étaient mêmes nuisibles au début, et qui pourtant ont été conservés. Cela montre que l'espèce tend elle aussi à se conserver, et se comporte en réalité en tant qu'individu. Comme exemple, Secrétan prend celui du cerveau des « sauvages ». Leur cerveau est presque égal à celui des hommes civilisés et largement supérieur à celui des singes. Mais leur comportement se rapproche quand même beaucoup plus de celui des singes que de celui des hommes civilisés. « Ces sauvages ont là, dans leur tête, un organe de pensée qui ne fonctionne qu'au sein de la civilisation, chez les hommes qui participent largement à la culture intellectuelle. »² Ainsi, selon Darwin, la modification du cerveau des « sauvages » n'aurait pas dû être conservée, puisqu'elle ne leur est pas immédiatement utile. Mais si elle est conservée, cela montre que, contrairement à ce que pense Darwin et les darwinistes, le développement du cerveau, qui sert au développement de l'espèce, montre que les intérêts individuels et immédiats sont parfois dépassés précisément en vue de la survie de l'espèce. Dans tous les cas, le transformisme et la notion d'espèce ne sont pas exclusifs, comme le suggère le darwinisme.

Une des particularités du darwinisme, c'est de nous obliger à faire un choix entre des concepts qui sont considérés comme exclusifs, mais qui en fait ne le sont pas. Nous l'avons vu avec le transformisme et la création, avec les causes efficientes et les causes finales, etc. La même chose se répète donc pour l'espèce. « Les faits produits en faveur des transformations sont considérables sans doute, [...] mais ils ne prennent la signification qu'on leur attribue qu'à l'absurde condition d'opter entre le mécanisme et la finalité dans la nature, comme si l'une excluait l'autre, comme si l'espèce, à la prendre pour une fin poursuivie, pouvait se réaliser autrement que par un mécanisme quelconque. »³

¹ *Ibid.*, p. 85.

² *Ibid.*, p. 85.

³ *Ibid.*, p. 90.

Conclusion

Nous avons vu que Secrétan n'a jamais arrêté de s'intéresser aux problèmes métaphysiques sur lesquels il a travaillé dans *La philosophie de la liberté*. Toutefois, nous remarquons clairement, à partir de ces textes, un changement dans la façon d'aborder ces problèmes. Dans *La philosophie de la liberté*, Secrétan partait de principes universels pour construire un système métaphysique complet. Ici, il n'a plus l'ambition de construire un système métaphysique. Il retrouve plutôt les idées essentielles de *La philosophie de la liberté* en critiquant les théories philosophiques de son temps qui s'opposent à ses idées. Derrière ces critiques se dessinent les schémas de *La philosophie de la liberté*. Ici, Secrétan établit ses principes par la critique, alors que sa première philosophie était dogmatique et opérait par déduction. Secrétan ne cherche donc plus, par exemple, à prouver que le monde est créé par Dieu. Il cherche plutôt à montrer pourquoi le concept de matière n'est pas suffisant pour expliquer l'existence du monde. De même, il ne va plus expliquer, comme il l'a fait dans la philosophie positive, le processus de la création de l'homme et de la nature. Il va plutôt établir, en critiquant le darwinisme, que le transformisme n'est pas incompatible avec la création, et qu'au contraire il l'explique. Derrière tout cela, nous retrouvons les idées principales de *La philosophie de la liberté* : l'existence d'un Dieu libre et créateur, l'existence de l'âme humaine libre, la réalité de la conscience morale. Voilà, au final, les idées auxquelles s'oppose le matérialisme, et que Secrétan retrouve en attaquant lui-même le matérialisme. Ces idées ne sont plus regroupées en système ; nous les présentons toutefois en permanence, derrière chaque raisonnement métaphysique. Mais Secrétan ne les affirme plus d'une façon dogmatique et avec une certitude absolue (sauf, peut-être, pour la certitude de la conscience morale), mais plutôt, et surtout dans ces textes, comme des possibilités d'explication du monde plus valables que celles des matérialistes. Nous n'arrivons plus au concept de Dieu en prouvant qu'il est le principe premier ; nous y arrivons plutôt en critiquant le concept de matière comme principe absolu d'explication du monde. À partir de là, Dieu apparaît comme l'option la plus valable logiquement.

Remarquons aussi que des questions spéculatives pures, comme par exemple celles de la conciliation de l'omniscience de Dieu avec la liberté humaine, ou celle des attributs divins, ne se posent plus pour Secrétan dans le cadre d'un système métaphysique complet. D'ailleurs, Secrétan ne discute plus avec les grands philosophes de l'histoire, comme il le faisait dans *La philosophie de la liberté* : ses adversaires sont ses contemporains ; par conséquent, les thèmes, les questions,

les méthodes, sont différents, et s'accompagnent d'un surcroît d'intérêt pour les théories scientifiques telles qu'elles se présentent à son époque. Secrétan, qui a l'intention de développer une philosophie morale et sociale, s'intéresse aux problèmes et au public de son temps, qui suit lui aussi le développement des sciences et essaie d'en tirer des implications philosophiques. La « mission » de notre philosophe se concrétise : du passé, il se tourne vers le présent ; le danger du matérialisme est imminent, et l'athéisme convaincant. Secrétan trouve donc sa place comme défenseur du christianisme, de la morale et de la liberté.

Conclusion générale

Il ne nous semble pas faux de dire que la dernière philosophie de Secrétan est une philosophie de *maturité*, si nous la comparons à sa philosophie de jeunesse, qui est essentiellement *ambitieuse*. Dieu est libre, nous sommes libres, voilà ce qui ne change pas du début à la fin. Ce qui change, c'est l'*ambition*, le fait de vouloir *systematiser* la philosophie de la liberté. Dans *Le principe de la morale*, Secrétan avait déjà abandonné cette ambition, sans toutefois abandonner ses principes fondamentaux. Il continue à dire, en 1883 : « le fond de tout est à mes yeux volonté »¹. En quoi consiste *essentiellement* cette ambition ? Non pas dans le fait de vouloir, en dépassant Schelling, affirmer la liberté absolue, et expliquer le monde à partir de ce principe. Ce qu'au fond Secrétan a toujours voulu, c'est, comme nous l'avons dit tout au début de ce travail : fonder la morale à partir d'une métaphysique de la liberté.

Ce qui change dans la méthode de Secrétan, surtout dans sa dernière philosophie, c'est qu'au lieu d'essayer d'élaborer lui-même un système, il va plutôt attaquer les systèmes, surtout les systèmes matérialistes. Il ne cherche plus à fonder un système dans lequel la morale serait possible (comme Schelling qui, en 1809, recherchait un système où la liberté humaine serait possible). Il va plutôt partir des *faits* indéniables de la conscience morale et de la liberté, et attaquer tous les systèmes selon lesquels il serait impossible de concevoir ces deux faits. Nous savons d'ailleurs que pour lui, une philosophie amoral ou immoral ne peut être vraie. Il va donc chercher à montrer pourquoi tout système amoral ou immoral (le matérialisme, l'empirisme, le phénoménisme, l'évolutionnisme) est *faux*, en critiquant ses thèses, non pas à partir de son propre système métaphysique, mais justement parce que ces systèmes *ne peuvent être vrais*, puisqu'ils nient la conscience morale et la liberté humaine. En ce sens, Emile Boutroux dit : « En un temps où la métaphysique était très délaissée et où le positivisme, le scepticisme ou le matérialisme prétendaient à la domination, Secrétan a représenté avec énergie et avec éclat la volonté qu'a l'esprit humain de persister à s'occuper des questions d'origine, de fin et de destinée. »²

¹ Charles Secrétan, *Le principe de la morale*, p. 89.

² Emile Boutroux, *La philosophie de Charles Secrétan*, in *Nouvelles Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan. 1927, p. 231.

Nous n'avons pas examiné ce que nous appelons la philosophie morale ou intermédiaire de Secrétan, vu que le but de ce travail était d'étudier principalement la philosophie *spéculative* du philosophe suisse. Mais le fait qu'il tente d'élaborer, dans *Le principe de la morale*, une philosophie morale en abandonnant le projet de la fonder par une métaphysique, montre que pour lui, le *fait* de la conscience morale suffit à lui seul pour fonder une philosophie morale, sans passer par la métaphysique (par métaphysique, nous entendons ici un *système* métaphysique).

Secrétan a-t-il changé de point de vue parce qu'il a réalisé que son système ne fonctionne pas ? Nous ne le pensons pas. Il reconnaît certes que quelques-unes de ses thèses et raisonnements étaient beaucoup trop ambitieux, mais, comme nous l'avons dit précédemment, le fait qu'il ait réédité à deux reprises son ouvrage principal montre qu'il demeure attaché à cette œuvre tout au long de sa vie, en dépit du fait qu'il rejette plusieurs de ses thèses et la méthode même employée dans *La philosophie de la liberté*. Il est d'ailleurs clair qu'il ne rejette pas son système de jeunesse *en particulier*, mais *tout système*, qu'il soit matérialiste ou non. M. Millioud a noté ceci : « La force d'une philosophie n'est pas tant dans l'enchaînement de ses démonstrations que dans la qualité de ses matériaux. En rejetant la forme systématique de ses premières œuvres, Charles Secrétan n'en a pas moins retenu toutes les idées essentielles. »¹

Toutefois, comme nous l'avons vu, rejeter l'idée de système ne signifie pas que Secrétan abandonne toute *spéculation métaphysique* ; le deuxième chapitre de *La civilisation et la croyance*, dans lequel il continue à discuter avec Schelling², prouve cela. Secrétan ne peut abandonner la métaphysique, car cela signifierait pour lui la victoire du matérialisme, ou même de l'athéisme. Mais il ne s'agit plus de prouver que Dieu existe, pour rendre raison de la liberté humaine. L'homme est libre, il a une conscience morale, tel est le *fait indéniable* qui n'a pas, *en soi*, besoin d'être expliqué ou d'être fondé par un système. À partir de là, une des tâches principales du philosophe sera de critiquer toute tentative de nier ce fait. Nous voyons cela dans la préface à la deuxième édition de *La philosophie de la liberté*, que Secrétan va consacrer à l'analyse et à la critique du système d'Auguste Comte et de tout positivisme en général. Nous le voyons aussi dans un ouvrage comme *La philosophie de Victor Cousin*, où Secrétan attaque l'éclectisme, et dans les articles consacrés aux systèmes contemporains de Secrétan, comme celui d'Étienne Vacherot. Cet

¹ Maurice Millioud, *Secrétan métaphysicien*, in : Revue de théologie et de philosophie, Vol. 5, 1917, p. 294.

² Voir notre article intitulé *Schelling dans La civilisation et la croyance de Secrétan*.

intérêt pour les philosophies de ses contemporains (comparé, par exemple, à son étude des grands systèmes philosophiques dans *La philosophie de la liberté*) montre que Secrétan se donne une nouvelle tâche, celle de défendre la liberté et la morale, et qu'il s'intéresse désormais à participer à l'établissement d'un nouvel ordre social où ces deux valeurs priment. En d'autres termes, Secrétan descend des hauteurs métaphysiques et s'*engage* dans le social, en attaquant qui pourrait, selon lui, nuire à la société.

Dans *La civilisation et la croyance*, Dieu n'est plus celui qui dit « Je suis ce que je veux », mais « Je suis celui qui veut le Bien. »¹ Cela marque non seulement un éloignement du Dieu de Schelling, mais aussi un retour de la métaphysique à la morale. Dieu, ici, n'est plus conçu *essentiellement* comme liberté absolue (même s'il demeure certainement pour Secrétan absolument libre), mais comme un Dieu moral. D'ailleurs, Secrétan semble élever, dans cette conception, le Bien au rang d'absolu ; nous sommes loin de la théorie chère au jeune Secrétan de la relativité du bien et du mal, non pas nécessairement parce que Secrétan n'y adhère plus, mais parce qu'il ne lui accorde plus autant d'importance. La primauté de la morale l'emporte sur la nécessité de prouver que Dieu est absolument libre, libre même des notions du bien et du mal. Quand Dieu dit « Je suis celui qui veut le Bien », il nous est difficile d'imaginer qu'il s'agit du bien que *Dieu veut*, puisque Secrétan semble plutôt dire ici que Dieu veut *le* Bien, c'est-à-dire l'Amour. Une affirmation aussi forte ne nous empêche certainement pas de dire que logiquement, Dieu peut aussi vouloir le Mal (qui serait dans ce cas, d'après *La philosophie de la liberté*, le Bien). Mais nous ne pouvons pas ne pas remarquer qu'à partir de cette affirmation, Secrétan écarte cette possibilité, non parce qu'elle est impossible, mais parce qu'elle est inconcevable d'un point de vue moral. Si Dieu veut *le* Bien, cela implique que le Bien ne peut être autre chose que ce qu'il est, c'est-à-dire que le mal ne peut jamais devenir le bien par la volonté divine. Dire que Dieu veut le Bien ne signifie pas que Dieu veut *ce qu'il veut en tant que bien*, mais qu'il veut *le* Bien en tant que tel : voilà la primauté de la morale.

Signalons que Charles Secrétan a eu une influence assez importante sur la philosophie de langue française de son temps. Comme le dit A. Reymond : « Les luttes ardentes menées par Secrétan eurent en France une influence qui alla grandissant et qui se manifesta dans trois

¹ Nous avons examiné cela dans notre article cité plus haut.

directions : philosophie, théologie et sciences sociales. »¹ Grin marque lui aussi l'influence de Secrétan sur la théologie protestante de langue française du XIX^{ème} siècle². À son tour, Henri-Louis Miéville dira que la pensée de Secrétan « eut un rayonnement considérable dans notre pays et au delà de nos frontières, particulièrement dans les milieux universitaires de France et dans le monde protestant de langue française. »³ De même, dans son ouvrage intitulé *La solidarité, Histoire d'une idée*, Marie-Claude Blais souligne l'importance de l'œuvre tardive de Secrétan et son impact : « Secrétan est sans doute l'auteur le plus cité par cette génération de protestants libéraux que nous retrouverons à la fin du siècle (XIX^{ème}) parmi les plus grands défenseurs de l'idée de solidarité. Il fut également, nous le savons, l'un des inspirateurs de Léon Bourgeois. Parce qu'il a su établir, sur des bases à la fois chrétiennes et laïques, le lien entre la responsabilité individuelle et la solidarité universelle, Secrétan restera pour tous une référence majeure. »⁴ Selon Blais, Secrétan a concilié entre d'un côté l'unité substantielle du genre humain, la solidarité, et de l'autre l'individualité personnelle, la liberté individuelle, à partir de la conscience morale, qui nous pousse, en tant qu'individus libres, à vouloir l'unité, à travers l'amour et la charité.

Nous pouvons sans doute aussi noter une sorte de filiation qui passe par Scot, Descartes, et Secrétan, pour arriver jusqu'à Sartre, dont la liberté traverse l'ensemble de l'œuvre. En ce sens, *La philosophie de la liberté* a marqué un héritage intellectuel qui se poursuit au-delà du XIX^{ème} siècle. Nous citons quelques phrases frappantes d'un texte de Sartre intitulé *La liberté cartésienne*, dans lequel il tente de montrer que la description cartésienne de la liberté divine est « celle de sa (Descartes lui-même) propre liberté, telle qu'il l'aurait conçue sans les entraves du catholicisme et du dogmatisme »⁵. Sartre dit : « Descartes a parfaitement compris que le concept de liberté renfermait l'exigence d'une autonomie absolue, qu'un acte libre était une production absolument neuve dont le germe ne pouvait être contenu dans un état antérieur du monde et que, par suite, liberté et création ne faisaient qu'un. »⁶ Cela rappelle évidemment la théorie secrétanienne de la Création qui n'a pour fondement que la liberté absolue créatrice, que notre philosophe va nommer

¹ Arnold Reymond, *Charles Secrétan et la pensée philosophique au XIX^e siècle*, p. 41.

² Edmond Grin, *L'influence de Charles Secrétan sur la théologie moderne*, in: *Etudes de Lettres: revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, Vol. 16, 1942, p. 27.

³ Henri-Louis Miéville, *Une date dans les annales de l'Académie de Lausanne*, in: *Etudes de Lettres: revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, Vol. 16, 1942, p. 4.

⁴ Marie-Claude Blais, *La solidarité, Histoire d'une idée*, Gallimard, Paris, 2007, p. 132.

⁵ Jean-Paul Sartre, *La liberté cartésienne*, dans *Situations I*, Paris, Gallimard-NRF, 1947, p. 331.

⁶ *Ibid.*, p. 332-333.

amour. Sartre continue : « Dès lors la racine de toute Raison est à chercher dans les profondeurs de l'acte libre, c'est la liberté qui est le fondement du vrai, et la nécessité rigoureuse qui paraît dans l'ordre des vérités est elle-même soutenue par la contingence absolue d'un libre arbitre créateur »¹. Nous remarquons la similitude entre ce texte et ce que Secrétan dit de la contingence des lois nécessaires. Le commencement de la phrase rappelle aussi Schelling. Ces idées sont importantes pour Sartre car, selon lui, « il n'y a rien de plus en cette liberté (divine) qu'en la liberté humaine et il (Descartes) a conscience, en décrivant le libre arbitre de son Dieu, de n'avoir fait que développer le contenu implicite de l'idée de liberté. [...] Descartes finit par rejoindre et par expliciter, dans sa description de la liberté divine, son intuition première de sa propre liberté. »² Descartes (et nous pourrions dire aussi la même chose de Secrétan, dans la logique de Sartre) a « hypostasié en Dieu cette liberté originelle et *constituante* »³, et a bien compris, tout comme Secrétan, « que l'unique fondement de l'être est la liberté. »⁴

Nous terminons en disant que toute l'œuvre de Secrétan est celle d'un penseur libre. Libre par rapport à ses propres influences, par rapport à ses contemporains, et libre de toute dogmatique religieuse, comme le montre sa conception originale des dogmes chrétiens. À côté de l'autorité de la conscience, la liberté humaine, et surtout la liberté de la pensée, prévaut sur tout en philosophie.

¹ *Ibid.*, p. 333.

² *Ibid.*, p. 333.

³ *Ibid.*, p. 334.

⁴ *Ibid.*, p. 335.

Traduction de la réponse de Secrétan à Weiße

Déclaration de M. le prof. Secrétan de Lausanne au sujet de la notice concernant son ouvrage : *La philosophie de Leibnitz*

Au très honoré Éditeur

Dans le deuxième cahier du septième tome de votre revue (p. 265 et suiv.) se trouve une recension par le célèbre professeur Weiße de mon petit livre paru en Suisse romande il y a déjà une année sous le titre *La philosophie de Leibnitz*. L'honneur de voir évoquer dans ce périodique si sérieux et important une œuvre qui reste déficiente à mes propres yeux, l'aurait facilement emporté sur la douleur qu'aurait pu me causer le reproche quelque peu vif de M. le Recenseur : mais globalement deux points de vue philosophiques ne se laissent pas si facilement concilier. J'ai pris plaisir à une critique qui s'en tenait à l'essentiel ; et de toute façon il serait contre mon intention de me plaindre d'un jugement scientifique, ou de vouloir aller dans le sens d'un rectificatif. Mais la recension touche des points – que ce soit inopinément ou dans une bonne intention – qui concernent ma personne et des relations qui me sont trop chères pour qu'il me soit permis de garder le silence.

« La présentation historique [donnée par M. Secrétan] est [...] fortement dépendante des prédécesseurs, spécialement de Feuerbach, alors même que l'Auteur assure qu'il n'a pu parcourir le "spirituel volume" de ce dernier qu'après la rédaction de son ouvrage, et qu'il n'a pu le faire que de manière superficielle. C'est de manière tout aussi approximative que l'Auteur traite des philosophèmes leibniziens assemblés dont il fait le contenu de ses leçons. L'Auteur nous donne ceux-là pour les siens propres ; à la fin ce n'est que d'une "convergence (*Zusammentreffen*) de point de vue avec celui de Schelling au regard de l'idée de la liberté" que l'Auteur entreprend de parler. Mais nous avons des raisons de supposer que l'ensemble de ces philosophèmes selon leur fondement principal appartiennent à ces Cours "encore inédits" dont l'Auteur veut reconnaître seulement avoir tiré quelques "remarques critiques". Quant à savoir certes si Schelling avec la conception qui est la sienne serait satisfait, il est permis d'en douter » ... (p. 265). Face à de telles

suppositions, la Revue de philosophie trouvera bien la place d'une réponse ; le sens de la justice même de M. le Recenseur lui en donnera le souhait.

Pour ce qui concerne l'utilisation des prédécesseurs, M. Weiße a tout à fait raison. L'excellente *Histoire de la philosophie récente* de M. le prof. Erdmann (par sa définition d'un point de vue commun), vos propres *Contributions* (1829) si estimables sur ce même sujet, de même qu'en particulier la « Présentation de la philosophie leibnizienne » dans *l'Introduction à la théologie spéculative* de M. le prof. Sengler, ces ouvrages m'ont été d'un grand profit. Et plus encore qu'eux, les sources elles-mêmes. Comme le l'ai dit p. 144, l'œuvre a paru dans des circonstances particulières (et en un très petit nombre d'exemplaires) ; dès lors je ne lui ai pas donné une importance telle que j'aie pu tenir pour nécessaire d'évoquer de tels ouvrages de référence.

Le travail historique de Feuerbach n'est tombé pour la première fois dans le champ de mon attention en Allemagne, qu'après que les Cours avaient été tenus depuis longtemps. J'ai exprimé mon regret à cet égard. J'aurais souhaité qu'on prît au mot un inconnu sur ce sujet. C'est un estimé Correspondant de votre Revue qui me prêta jadis ce livre à Tübingen. Je lui en exprimai ma satisfaction. Comme je lui ai aussi lu mon propre essai indépendant, certes il m'a traité déjà avec justice. Mais si j'avais mieux connu Feuerbach plus tôt, je n'aurais peut-être pas mentionné son nom. En raison de ce point insignifiant, vous n'auriez pas été importuné par moi par l'intermédiaire de cet écrit. Plus important cependant : la supposition concernant le rapport de mes propres vues philosophiques avec les cours inédits de Schelling. Il est vrai que j'ai suivi les cours de Schelling à Munich et je me reconnais comme son disciple pour certaines doctrines importantes. De plus les vues exposées ne se sont pas développées en moi sans formation, plus précisément une formation allemande. Mais ce que M. le Recenseur semble croire d'« une transposition mal comprise de philosophèmes schellingiens » – cela je ne l'ai pas fait et je n'ai absolument rien essayé de tel. Plusieurs fois Schelling a condamné avec la dernière sévérité tout usage non autorisé de ses paroles. Que dans des circonstances que le livre lui-même explique, j'aie cependant utilisé quelques lignes de mes extraits sur un parallèle entre Leibniz et Spinoza avec un renvoi explicite à la source (p. 144)¹, toute personne bien disposée, dans le monde littéraire au moins, le pardonnera avec bienveillance. Cependant ce qui n'est pas désigné expressément comme schellingien n'est

¹ N.d.a. Voir Charles Secrétan, *La Philosophie de Leibnitz*, Lausanne, Ducloux, 1840, à la fin de l'ouvrage.

pas schellingien non plus, ou du moins n'est pas propre à la philosophie schellingienne. Ainsi la formule que « le Bien est bien pour la raison que Dieu le veut » est telle que Schelling peut éventuellement bien la prendre à son compte, – mais il y a des siècles Duns Scot a dit la même chose dans les termes les plus forts. Ce penseur ancien a aussi quelque chose à nous apprendre. Au surplus je puis affirmer hardiment que l'intuition de base de Schelling sur la liberté divine m'est apparue tout de suite comme connue et familière au moment où je suis entré comme jeune étudiant dans son auditoire. Cela je le croyais déjà et là j'en cherchais la preuve, que je cherche aujourd'hui encore par d'autres voies. Cette situation s'explique facilement par le manque chez moi de toute éducation philosophique scolaire préalable. En utilisant les moyens mêmes qui étaient en sa possession pour connaître la philosophie schellingienne de la liberté, notre estimable Recenseur aurait bien pu voir lui-même la grande différence entre celle-là et celle de mon écrit, où elle est certes esquissée plus que développée. Pour cela il n'aurait dû me reconnaître que la conscience claire de mes propres assertions. Mais comment pourrais-je maintenant rendre généralement distincte cette différence, sans développer et comparer les deux systèmes dans leurs moments principaux (si l'on me permet, en l'absence d'une autre expression, d'appliquer le mot « système » à mes propres pensées) ? Cette nécessité me précipite dans une grande perplexité.

Développer les nouvelles vues de Schelling avant leur publication par le Maître lui-même, cela me paraît bien interdit, même si le secret se trouve déjà dissipé pour un grand nombre de personnes ; et si vous, estimés Collaborateurs, deviez trouver superflue une explicitation précise de mes propres façons de voir dans votre Revue, je ne pourrais pas vous refuser mon assentiment sans un certain manque de modestie. J'espère cependant pouvoir surmonter cette difficulté par une courte esquisse, et sans me référer à autre chose qu'aux travaux déjà publiés de Schelling.

J'ai reçu de Schelling, et non seulement moi mais à mon avis tout notre âge philosophique en devenir, une nouvelle forme définie de la question générale de la science. Je l'exprimerai à peu près de la manière suivante : « comprendre par la raison le monde comme une œuvre de la liberté ». Avec ce problème le grand esprit nous a donné aussi un point d'appui en vue d'une solution, en cela qu'il a reconnu la volonté comme la vraie essence générale. C'est ce dernier principe que je dois tout particulièrement à mon maître. Toutefois j'ai été entraîné dans une tout autre direction sur le chemin permettant de rejoindre le but, et peut-être déjà dans la détermination plus précise de celui-là. Sans doute notre éminent Recenseur connaît-il lui-même l'étrange phrase

du dernier écrit philosophique de Schelling, où il aborde du point de vue de la philosophie spéculative le concept du « Prius de la Divinité ». Cette grande pensée domine tout le développement de sa philosophie ; elle est déjà reconnaissable assez clairement dans le *Traité sur la liberté*, dans le *Rapport sur l'écrit de Jacobi concernant les choses divines* et dans la *Dissertation sur les divinités de Samothrace*. En un mot : Schelling construit le concept du Dieu absolument libre à partir d'un Prius ; cette construction est l'essentiel de sa doctrine ; et il tire de cette construction les moyens de rendre compréhensibles de l'intérieur les règnes de la Nature, de la Religion et de l'Histoire ; et par là il établit son idée de Dieu comme la véritable. Fidèle aux principes de la philosophie absolue, il veut mettre au jour l'essence interne de l'absolu.

Pour ma part je n'ai pas essayé de réaliser une telle chose, et je ne me permets même pas un jugement sur la possibilité de réaliser un tel point de départ. Au concept de la liberté absolue j'arrive par une tout autre médiation ; dans mon fragment cette liberté est carrément présupposée. Au lieu de construire la liberté absolue, j'ai bien davantage essayé de développer à partir de ce seul concept suprême les traits principaux de la théodicée chrétienne et de la doctrine de la Trinité ; ainsi il ne m'arrive jamais de chercher à sonder les « puissances de Dieu en soi » ; c'est bien plus aux modes de Sa manifestation, par rapport à l'homme et au monde humain, que s'adressent mes essais. Cette manifestation, ce monde, cette unique action richement stratifiée, Dieu, tel qu'Il veut être pour nous, c'est cela qui constitue selon moi le cercle indépassable de la philosophie, qui doit certes dans cette frontière rester spéculative. Ainsi chez moi la doctrine de la liberté illimitée de Dieu ne recevrait pas « le sens déplacé et banal d'un beneplacet infondé de la Divinité » prise comme une explication absolue, mais justement le sens que dans la considération de la Divinité, nous ne pouvons pas remonter plus haut que jusqu'à la reconnaissance nécessaire de cette liberté absolue. Je ne dis pas que Dieu ne soit clairement rien que sa liberté ; mais en revanche [je dis] qu'Il est absolument libre, et pour cette raison qu'Il est justement insondable en son essence ; et que tout le reste peut être expliqué spéculativement à partir de cette liberté. – Cette pensée fondamentale devrait sans doute recevoir un blâme sévère du point de vue de la philosophie spéculative allemande ; on pourrait la caractériser comme une pensée limitée ; quant à l'essai de définir la doctrine de la Trinité à partir de là, il ne devrait peut-être pas échapper – dans l'état d'inachèvement dans lequel cet écrit le laisse – au soupçon d'un socinianisme inconscient. Qu'on dise de telles choses, c'est sans doute permis et cela ne me dérangerait pas.

Toutefois personne ne dira plus sans doute que j'ai mésusé des cours de Schelling. Certes « celui-là aurait le droit d'être insatisfait d'une telle conception de sa doctrine ». Mais je ne l'ai jamais comprise de cette manière. Même dans le développement plus détaillé il n'y a pas de ressemblance, comme quiconque le reconnaîtra, à qui les Cours de Schelling ne sont pas inconnus. J'espère que cette explication suffira pour me libérer du soupçon d'une appropriation indue d'un bien étranger. Si elle n'avait pas été exigée par la prise en compte favorable de ma dignité personnelle, elle l'aurait été par le respect que je porte à mon grand et bon Maître.

Il m'est arrivé de ressentir le silencieux désir de pouvoir prendre part une fois à la discussion des questions sérieuses et attirantes auxquelles votre Revue est consacrée. Mais je n'aurais certainement pas choisi librement une telle manière de me présenter. Je ne connais pas les circonstances – hors mon écrit lui-même – qui ont conduit votre estimé Correspondant aux suppositions discutées ci-dessus, mais je ne doute pas du tout de son intention. Mais est-ce que cette sorte de rencontre est faite pour nous rapprocher du beau but que nous avons certainement tous devant les yeux, celui de « la compréhension générale sur les questions spirituelles de l'humanité » ?

Veillez agréer, cher Professeur, l'assurance expresse de ma haute estime !

Lausanne, le 15 décembre 1841 C. Secrétan, professeur ordinaire à l'Académie de Lausanne.

Après que selon le désir de M. l'Auteur j'ai transmis sa déclaration à M. le Prof. Weiße, ce dernier m'a répondu ceci : il me donne le pouvoir de donner publiquement en son nom l'assurance que dans les indications ci-dessus du professeur Secrétan il ne trouve pas le moindre motif de mécontentement ; et qu'il retire volontiers ce qui dans sa recension de l'écrit évoqué peut sembler aller à l'encontre de ces indications. De même nous nous unissons tous deux dans la demande adressée à M. Secrétan que selon son engagement il veuille bien publier les développements plus précis de sa théorie par le biais de la présente Revue.

Bonn, le 28 janvier 1842

Traduction D. Schulthess

Bibliographie

Ouvrages de Secrétan

Charles Secrétan, *De l'âme et du corps, fragment d'une introduction générale à l'anthropologie philosophique*, Lausanne, S. Delisle, 1841.

Charles Secrétan, *La Philosophie de Leibnitz, fragments d'un cours d'histoire de la métaphysique, donné dans l'Académie de Lausanne*, Lausanne, Ducloux, 1840.

Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, 1^{ère} édition, Paris, Hachette ; Lausanne, Bridel, 1849.

Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'idée*, 2^{ème} édition, Paris, 1866.

Charles Secrétan, *La philosophie de la liberté, L'histoire*, 2^{ème} édition, Paris, 1872.

Charles Secrétan, *Charles Secrétan, La philosophie de Victor Cousin*, Paris, Grassart, Durand, 1868.

Charles Secrétan, *Discours laïques*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877.

Charles Secrétan, *Le principe de la morale*, Lausanne, Arthur Imer, 1883.

Charles Secrétan, *La civilisation et la croyance*, Lausanne, Payot, 1887.

Correspondance de Renouvier et Secrétan, Paris, Armand Colin, 1910.

Articles de Secrétan

Charles Secrétan, *Un mot sur la philosophie de M. Jules Simon*, Revue de théologie et de philosophie chrétienne de Strasbourg, déc. 1859, t. XIII, p. 325.

Charles Secrétan, *Correspondance, lettre à M. le professeur Dandiran*, in : Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques, Vol. 6, 1873, p. 608.

Charles Secrétan, *Erklärung des Herrn Professor Secrétan in Lausanne in Bezug auf die Anzeige seiner Schrift: La philosophie de Leibnitz*, in: *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* de J.-H. Fichte, IX (N.F. V.), 1842, pp. 150-156.

Charles Secrétan, *Éclaircissements sur la Philosophie de la liberté*, in *Revue Chrétienne*, août, XXIV, 1877, p. 557.

Charles Secrétan, *Évolution et liberté*, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, XX, 1885, pp. 160-177.

Charles Secrétan, *L'évolutionnisme et l'évolution*, *Revue Chrétienne*, XXXII, 1886, p. 353.

Ouvrages sur Secrétan

P.E. Garreau, *La philosophie de la liberté de M. Secrétan, Professeur à Lausanne*, Extrait du *Disciple de Jésus-Christ*, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1872.

François Thomas Pillon, *La philosophie de Charles Secrétan*, Paris, Félix Alcan, 1898.

Louise Secrétan, *Charles Secrétan, sa vie et son œuvre*, Paris, Payot, 1912.

Frank Abauzit, *L'énigme du monde et sa solution selon Charles Secrétan*, Paris, Félix Alcan, 1922.

Edmond Grin, *Les origines et l'évolution de la pensée de Charles Secrétan*, Lausanne, Bibliothèque de la faculté de théologie, Cahiers de la faculté de théologie de l'université de Lausanne IV, 1930.

Jad Hatem, *La liberté sans déclin, Madame Guyon, Duns Scot, Schelling, Secrétan*, Bucarest, Zeta Books, 2018.

Articles sur Secrétan

Émile Saisset, *Les écoles philosophiques en France depuis la révolution de février*, *Revue des Deux Mondes*, tome 7, 1850, pp. 831-853.

J. F. Astié, *La philosophie religieuse moderne et la dogmatique chrétienne, Examen critique de La philosophie de la liberté de M. Charles Secrétan*, in : *Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques*, Vol. 6, 1873, pp. 321-403.

Paul Janet, *La métaphysique en Europe depuis Hegel*, in *Revue des deux mondes*, tome 20, 1877, pp. 821-848.

Philippe Bridel, *La morale de Ch. Secrétan*, in *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 5, 1917, pp. 265-288.

Arnold Reymond, *Les préoccupations théologiques de Charles Secrétan*, in : *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 5, 1917, pp. 300-310.

Arnold Reymond, *Charles Secrétan et la pensée philosophique au XIXe siècle*, in : *Etudes de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, Vol. 16, 1942, pp. 30-45.

Emile Boutroux, *À la mémoire de Charles Secrétan : 19 janvier 1815 - 21 janvier 1895 : l'"esprit" de la philosophie de Secrétan*, in *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 5, 1917, pp. 249- 252.

Charles Gide, *Secrétan économiste*, in *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 5, 1917, pp. 253-264.

Emile Boutroux, *La philosophie de Charles Secrétan*, in *Nouvelles Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan. 1927, pp. 221-245.

Maurice Millioud, *Secrétan métaphysicien*, in : *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 5, 1917, pp. 289-299.

Philippe Daulte, *Philosophie et révélation chez Charles Secrétan*, in : *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 28, 1940, pp. 56-62.

Paul Aebischer, *Centenaire de la leçon inaugurale de Charles Secrétan*, *Études de Lettres : Revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, Vol. 16, 1942, pp. 1-3.

Edmond Grin, *L'influence de Charles Secrétan sur la théologie moderne*, in: *Études de Lettres: revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, Vol. 16, 1942, pp. 20-29.

Edmond Grin, *Charles Secrétan et la philosophie de Schelling*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Vol. 5/2, 1925, pp. 155-182.

Henri-Louis Miéville, *Une date dans les annales de l'Académie de Lausanne*, : Études de Lettres: revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne, Vol. 16, 1942, pp. 4-19.

Marcel Reymond, *L'influence de Schelling en France et en Suisse Romande*, in: *Studia philosophica*, Vol. 14, 1954, pp. 91-111.

Marcel Reymond, « Charles Secrétan – Exemple pour l'influence de Schelling en Suisse Romande », in *Schelling-Studien, Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*. 1965, pp. 219-225.

Alexandra Roux, *Charles Secrétan schellingien ?* in : E. Gaziaux (éd.), *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito*, Peeters/University Press, Leuven, 2007, pp. 213-242.

Alexandra Roux, *Charles Secrétan et les limites de l'inconnaissable*, in : Nicole Hatem (éd.), *Charles Secrétan, philosophe de la liberté*, Actes du colloque organisé par le Département de philosophie de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph en novembre 2015, Beyrouth, pp. 29-61.

Rami Abou Jaoudé, *Schelling dans La civilisation et la croyance de Secrétan*, in : Nicole Hatem (éd.), *Charles Secrétan, philosophe de la liberté*, Actes du colloque organisé par le Département de philosophie de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph en novembre 2015, Beyrouth, pp. 171-188.

Charbel el Amm, *Thomas d'Aquin dans La civilisation et la croyance de Secrétan* in : Nicole Hatem (éd.), *Charles Secrétan, philosophe de la liberté*, Actes du colloque organisé par le Département de philosophie de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph en novembre 2015, Beyrouth, pp. 95-109.

Jean-Pierre Schneider, *Charles Secrétan et le néoplatonisme de Plotin*, in : Nicole Hatem (éd.), *Charles Secrétan, philosophe de la liberté*, Actes du colloque organisé par le Département de philosophie de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph en novembre 2015, Beyrouth, pp. 95-109.

Jad Hatem, *Duns Scot selon Charles Secrétan*, in : Nicole Hatem (éd.), *Charles Secrétan, philosophe de la liberté*, Actes du colloque organisé par le Département de philosophie de la

Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph en novembre 2015, Beyrouth, pp. 111-125.

Bibliographie de Secrétan

René Guisan, *Les œuvres de Charles Secrétan*, Revue de théologie et de philosophie, Vol. 5, 1917, pp. 311-344.

Ouvrages de Schelling

F.W.J. Schelling, *Le système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Christian Dubois, Louvain, Peeters, 1978.

F.W.J. Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000.

F.W.J. Schelling, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, traduites par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard, 1980.

F.W.J. Schelling, *Les âges du monde*, traduit par P. Cerutti, Paris, Vrin, 2012.

F.W.J. Schelling, *Introduction à la philosophie*, traduction de Pascal David et Marie-Christine Challiol-Gillet, Paris, Vrin, 1996.

F.W.J. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne, Leçons de Munich*, trad. Jean-François Marquet, Paris, PUF, 1983.

F. W. J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, Livre I, traduction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Paris, PUF, 1991.

F. W. J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, Livre II, traduction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Paris, PUF, 1991.

F. W. J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, Livre III, traduction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Paris, PUF, 1991.

F. W. J. Schelling, *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1835-1836) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-1846)*, Collection : Philosophica varia inedita vel rariora, publiée et annotée par Luigi Pareyson et Maurizio Pagano, Milano, 1991.

F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (I)*, in Philosophie, n° 40, Les Éditions de Minuit, 1993.

F.W.J. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique (II)*, in Philosophie, n° 41, Les Éditions de Minuit, 1993.

F.W.J. Schelling, *Le monothéisme*, traduction de A. Pernet, Paris, Vrin, 1992.

F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010.

Ouvrages sur Schelling

Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, I, Paris, Vrin, 1970.

Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, II, Paris, Vrin, 1970.

Xavier Tilliette, *L'Absolu et la philosophie, Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.

Jean-François Marquet, *Liberté et existence, Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973.

Autres ouvrages

Jean-Paul Sartre, *La liberté cartésienne*, dans Situations I, Paris, Gallimard-NRF, 1947.

Marie-Claude Blais, *La solidarité, Histoire d'une idée*, Gallimard, Paris, 2007.

Résumé

Nous nous proposons dans le présent travail d'étudier la philosophie spéculative de Charles Secrétan (1815-1895), c'est-à-dire, principalement, *La philosophie de la liberté*. Cet ouvrage, qui parut pour la première fois en deux tomes en 1849, est constitué par une série de leçons qui font partie d'un cours de philosophie morale, que Secrétan a donné à Lausanne en 1845. Il contient les thèses principales de la métaphysique du philosophe suisse : la liberté absolue du premier principe, la création libre d'une créature tirée de la substance divine et qui est appelé à se réaliser comme liberté, la chute de la première créature, et la restauration, qui se termine par la venue du Christ dans le monde.

Peu de travaux ont été consacrés à *La philosophie de la liberté*, qui, jusqu'aujourd'hui, a été assez négligée. Toute l'œuvre de Secrétan a d'ailleurs subi le même sort. Pour cette raison, il nous a paru important d'étudier son ouvrage principal d'une manière complète et compréhensive. Nous nous concentrons toutefois sur la question de la liberté absolue, qui joue un rôle central dans le système de Secrétan, et qui représente, selon nous, l'idée la plus originale de ce système.

Nous analysons aussi la relation de la philosophie de Secrétan aux grands thèmes métaphysiques de l'histoire de la philosophie, en nous penchant plus particulièrement sur le rapport entre Secrétan et le philosophe allemand Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Secrétan a en effet suivi les cours de Schelling à Munich en 1835-1836 et 1839, et a été considéré par la plupart de ses contemporains comme un disciple de Schelling.

Nous avons aussi trouvé important de montrer que Secrétan va continuer à s'intéresser à la métaphysique dans sa philosophie intermédiaire et son œuvre tardive, même s'il va se tourner essentiellement vers la morale et les études sociales.

Abstract

In the present work, we examine the speculative philosophy of Charles Secrétan (1815-1895), mainly *The Philosophy of Freedom*. This work appeared for the first time in two volumes in 1849, and is composed of a series of lessons that constitute a course in moral philosophy, which Secrétan gave in Lausanne in 1845. It contains the main theses of the Swiss philosopher's

metaphysics: the absolute freedom of the first principle, the free creation of a creature, which is drawn from the divine substance and is called to realize itself as free, the fall of the first creature, and redemption, which ends with the coming of Christ into the world.

Little work has been devoted to *The Philosophy of Freedom*, which until today has been fairly neglected. All of Secrétan's work has suffered the same fate. For this reason, it seemed important to us to examine his main work completely and comprehensively. However, we focus on the question of absolute freedom, which plays a central role in Secrétan's system, and which represents, in our opinion, the system's most original idea.

We also analyze the relationship of Secrétan's to the major metaphysical themes found in the history of philosophy, with a particular focus on the relationship between Secrétan and the German philosopher Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Secrétan attended Schelling's courses in Munich in 1835-1836 and 1839, and was considered by most of his contemporaries as a disciple of Schelling.

We also deemed it important to show that Secrétan's interest in metaphysics will persist throughout his intermediate and later philosophy, despite the fact that his work will be rather focused on themes related to morality and social issues.

Mots clés

Liberté, liberté absolue, Dieu, Absolu, Charles Secrétan, Friedrich Schelling, philosophie suisse, philosophie de la liberté, idéalisme allemand.

Keywords

Freedom, absolute freedom, God, Absolute, Charles Secrétan, Friedrich Schelling, Swiss philosophy, philosophy of freedom, German idealism.

Table des matières

Introduction	3
Chapitre 1 : La philosophie de la liberté	13
I - La philosophie morale	13
<i>La philosophie et la morale</i>	13
<i>Philosophie régressive et philosophie progressive</i>	15
<i>La philosophie morale</i>	16
<i>Le commencement de la philosophie régressive</i>	19
II - La philosophie régressive	26
<i>Le principe de l'être</i>	26
<i>Analyse de la notion de l'être et de ses degrés</i>	27
<i>Remarques concernant la liberté absolue et l'être</i>	33
<i>L'absolu est en lui-même incompréhensible</i>	38
<i>La volonté est le principe de l'être</i>	39
<i>La liberté de l'absolu</i>	40
<i>La liberté absolue et les contraires</i>	42
III - La philosophie progressive	48
<i>L'absolu, Dieu et la création</i>	48
<i>La contingence du monde</i>	49
<i>Le motif de la création</i>	51
<i>Dieu est amour</i>	54
<i>La liberté de la créature</i>	57
<i>L'acte de la créature</i>	60
<i>Le choix de la créature</i>	63
<i>La chute</i>	64
<i>La notion métaphysique du mal</i>	67
<i>Le mal comme non-être dans l'histoire de la philosophie</i>	67
<i>Le mal et la liberté</i>	69
<i>La notion métaphysique du mal selon Secrétan</i>	70
<i>L'occasion et la possibilité du mal moral</i>	71
<i>Théodicée</i>	75

<i>La restauration</i>	77
<i>La restauration est une seconde volonté divine</i>	80
<i>Trinité divine</i>	81
<i>La seconde création</i>	90
<i>La restauration dans la nature</i>	91
<i>L'humanité est une</i>	92
<i>L'origine de l'individualité</i>	95
<i>L'immortalité de l'individu</i>	97
<i>Les religions qui précèdent le christianisme</i>	98
<i>Jésus-Christ</i>	99
<i>Le sacrifice</i>	100
<i>Les deux natures</i>	101
<i>Conclusion</i>	104
Chapitre 2 : Secrétan et les grands philosophes	105
I - L'histoire de la philosophie	105
II - Les systèmes philosophiques	110
<i>Les présocratiques et Socrate</i>	110
<i>Platon</i>	111
<i>Aristote</i>	112
<i>Le néoplatonisme</i>	113
<i>La théologie chrétienne</i>	115
<i>Les preuves de l'existence de Dieu</i>	116
<i>Thomas d'Aquin et Duns Scot</i>	117
<i>Les mystiques et la Trinité</i>	123
<i>La renaissance</i>	125
<i>Jacob Böhme</i>	126
<i>Descartes</i>	127
<i>Spinoza</i>	133
<i>Leibniz</i>	136
<i>Kant</i>	139
<i>Fichte</i>	146
<i>Hegel</i>	149
<i>Conclusion</i>	152

Chapitre 3 : Secrétan et Schelling	153
I- Introduction	153
II - Schelling dans <i>La Philosophie de la liberté</i>	157
<i>La philosophie du jeune Schelling</i>	157
<i>Le dernier Schelling</i>	162
<i>La dernière philosophie de Schelling</i>	166
<i>Les trois principes</i>	166
<i>La cause du procès</i>	175
<i>Relation de Dieu aux trois puissances</i>	178
<i>La liberté de Dieu et le dualisme</i>	179
<i>Dieu comme substance</i>	184
<i>Dieu pose les puissances en tant que puissances</i>	186
<i>Dieu est l'essence qui existe</i>	187
<i>La création</i>	195
<i>Le motif de la création</i>	198
<i>L'homme et la chute</i>	200
<i>Appréciation de la dernière philosophie de Schelling</i>	201
<i>Critique de la dernière philosophie de Schelling</i>	202
III-Comparaison	207
<i>La philosophie</i>	209
<i>Dieu</i>	212
<i>La création</i>	213
<i>Le mal</i>	218
<i>La restauration</i>	220
Conclusion des trois premiers chapitres	225
Chapitre 4 : La philosophie spéculative de Secrétan après <i>La philosophie de la liberté</i>	239
I - Introduction	239
II – Secrétan est les écoles philosophiques de son temps	241
<i>L'empirisme</i>	241
<i>L'empirisme et la science</i>	241
<i>Les deux formes de l'empirisme</i>	242
<i>Le matérialisme</i>	243
<i>La vie</i>	248

<i>Le rejet du matérialisme</i>	252
<i>Le phénoménisme</i>	252
<i>Le moi</i>	253
<i>Les vérités nécessaires</i>	256
<i>Le phénoménisme de Spencer</i>	257
<i>Le positivisme</i>	259
<i>L'athéisme</i>	264
<i>Présupposés de l'athéisme</i>	266
<i>L'éternité de la matière</i>	267
<i>La réduction de la vie et de la pensée à la matière</i>	267
<i>L'infini</i>	268
<i>Le darwinisme</i>	270
<i>Transformisme et darwinisme</i>	271
<i>Transformisme et création</i>	272
<i>Puissance et acte</i>	273
<i>Cause efficiente et cause finale</i>	274
<i>L'existence des espèces</i>	276
<i>Conclusion</i>	277
Conclusion générale	279
Traduction de la réponse de Secrétan à Weiße	284
Bibliographie	289
<i>Résumé</i>	295
<i>Mots clés</i>	296