

Charles Secrétan et la philosophie kantienne

Autor(en): **Duproix, Joseph**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **33 (1900)**

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379678>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CHARLES SECRÉTAN ET LA PHILOSOPHIE KANTIENNE

PAR

JOSEPH DUPROIX

Il est sans doute téméraire de revenir sur la philosophie de Charles Secrétan après la vigoureuse étude de M. Pillon¹. Il m'a paru cependant, que la critique de l'éminent directeur de *l'Année philosophique* ne saurait être tenue pour un jugement définitif, et, sans prétendre formuler moi-même ce jugement, je voudrais attirer l'attention des historiens de la philosophie sur un point important de cette doctrine, qui semble avoir été négligé jusqu'à ce jour, et dont la mise en lumière doit avoir pour résultat de rendre au système du penseur suisse sa véritable physionomie.

Comme l'a fort bien montré M. Pillon, son œuvre entière est orientée vers la morale. Mais celle-ci, ajoute-t-il, s'y « déduit du principe de sa métaphysique, c'est-à-dire de la consubstantialité de la créature et du Créateur et de l'unité substantielle des êtres créés². » Son ouvrage se présente d'ailleurs en son entier comme une justification de ce point de vue. C'est la métaphysique qu'il expose en premier lieu, et quand il en arrive à l'éthique, il commence par démontrer que Secrétan identifie l'obligation avec le commandement divin, et poursuit son exposé en présentant chaque démarche du penseur comme une déduction de sa théorie de la substance, — qui se confondrait d'ail-

¹ *La philosophie de Ch. Secrétan*. Paris, chez F. Alcan, 1898.

² Page 178.

leurs avec la doctrine de la nature divine, — tout en lui reprochant, à l'occasion, de n'avoir point élaboré une théorie de la connaissance qui eût projeté quelque clarté sur ce panthéisme impensable.

Certes, la première édition de *La philosophie de la liberté* semble justifier cette vue sur le système de Secrétan. Il faut même aller plus loin, et avouer que dans ses écrits postérieurs, il a repris plus d'une fois le mode déductif. Les abondantes citations que M. Pillon a extraites de son œuvre en sont la meilleure preuve.

Cependant, on ne saurait l'oublier, le philosophe de Lausanne tenta de bonne heure de réagir contre cette méthode que, dans sa jeunesse et pendant un séjour en Allemagne, il fut amené à préconiser, sous l'influence de Fichte, de Hegel et plus particulièrement, de Schelling. Dans l'une des préfaces dont il accompagna les éditions successives de *La philosophie de la liberté*, il prit soin de signaler cette évolution profonde que, à n'en pas douter, suscita l'effort de l'école positiviste. L'étude du système d'Auguste Comte frappa vivement son esprit, et l'amena à penser que la belle construction dont il s'enthousiasma d'abord pourrait bien n'être qu'un poème fragile et ne pas rendre compte des faits. Aussi s'efforça-t-il dès lors de chercher dans l'expérience, c'est-à-dire dans l'étude de la réalité, une base solide sur laquelle il lui serait possible d'édifier inductivement l'édifice philosophique. Nous savons pertinemment que, dans la seconde partie de sa vie, il manifesta à plusieurs reprises le regret de ne s'être point adonné plus complètement à l'étude des sciences naturelles, et qu'il travailla à combler cette lacune dans le but évident d'élaborer sa conception de l'univers suivant un processus plus rigoureux. A la méthode déductive que M. Pillon s'est attaché à nous traduire, il substitua la méthode inductive et prétendit non plus descendre de Dieu à l'univers et à la vie, mais s'élever de la vie au principe des choses. C'est dans cette démarche qu'il faut voir l'originalité vraie de sa philosophie.

Une étude attentive nous a amené à cette conclusion que la vie morale est bien aux yeux de Secrétan la fin de la philoso-

phie, mais que la conception de la vie morale doit reposer sur l'expérience, beaucoup plus qu'elle ne dépend de principes à priori, et que bien loin que la conception métaphysique du monde nous puisse donner la clef de la vie, la morale nous fournit la clef de l'univers. C'est pour justifier cette impression que j'extrais d'un mémoire sur *La philosophie morale* de Charles Secrétan écrit depuis plusieurs années déjà, le fragment qui va suivre¹. Je me propose de faire saillir comme une seconde philosophie de Secrétan plus intime que la première et qui procède dans une large mesure de l'expérience. Elle comprend une psychologie de la volonté dont la précision ne le cède en rien à celle de Maine de Biran, une théorie de la raison qui se rattache immédiatement à cette psychologie, et une morale sociale dont les principes en découlent tout naturellement. Mais c'est par la morale qu'il faut commencer, puisque aussi bien c'est d'elle qu'il est parti. C'est aussi par elle que nous finirons, car il faudra montrer comment sa psychologie l'a amené à socialiser la morale au contraire de Kant chez lequel cette discipline revêt un caractère exclusivement individuel.

I

On croit volontiers que la philosophie morale de Charles Secrétan reproduit, sans en altérer les lignes essentielles, la doctrine de *La critique de la raison pratique*. Le penseur de Lausanne se serait contenté d'accentuer la valeur théorique de l'impératif catégorique dont il aurait fait le centre de la spéculation. Quelques critiques ont même cru pouvoir parler de son *orthodoxie kantiste*². C'est à notre sens aller trop loin. A aucun degré, Secrétan n'a suivi Kant dans l'édification de son éthique. Il semblerait au contraire qu'il l'ait élaborée en opposition directe avec la morale kantienne. Il est vrai que le point de départ semble le même dans les deux systèmes, cependant

¹ Ce mémoire fut présenté au concours *Henri Disdier*, et couronné en janvier 1896 par l'Université de Genève. Avec de légères modifications dans la forme, ce fragment en est extrait textuellement.

² Voir dans la *Revue de théologie de Montauban* de décembre 1898, l'article dans lequel M. Henri Bois analyse l'ouvrage de M. Pillon.

ceux-ci se distinguent dès l'origine, et présentent des divergences fondamentales.

La loi morale doit être universelle au même titre que les principes rationnels ; tel est l'axiome commun aux deux penseurs. Les catégories de la raison pratique ne prétendent pas à une nécessité moins inflexible que celles de la raison pure. Le méconnaître ne contribuerait à rien moins qu'à ruiner toute tentative faite pour assurer un point de départ solide à la science morale. S'il est impossible de concevoir une logique dont les lois ne soient pas l'expression même de la raison, il ne l'est pas moins d'imaginer une éthique aux principes de laquelle celle-ci ne conférerait pas l'universalité et la nécessité. Aussi bien, les partisans de la morale indépendante, qui prétendent édifier cette science avec les seules données du sens intime, ne peuvent-ils déterminer rigoureusement le devoir. L'empirisme ne peut pas davantage atteindre ce résultat, parce que les prétendues lois qui seraient le produit d'une association répétée de nos idées ou de nos impressions, ne sauraient avoir qu'une valeur individuelle et relative. Le caractère contingent des résultats de l'expérience et les variations du sens intime ne permettent pas de fonder une science pratique qui puisse prétendre à l'universalité de ses principes, parce que la loi d'une telle science ne peut être qu'à priori, comme celles de la logique formelle.

Il semblerait que des prémisses semblables aient dû engendrer deux systèmes philosophiques semblables. Cependant un examen attentif révèle dès l'abord au sein des deux conceptions en présence des tendances absolument opposées.

Secrétan, tout en acceptant le principe générateur de la morale kantienne, se sépare du maître dès qu'il s'agit de l'appliquer. Une question s'impose à son esprit, dont Kant ne s'est pas ou n'a pas voulu s'aviser : quelle sera la valeur d'une éthique dont les lois sont à priori ? Purement formelle, de quel secours sera-t-elle à des êtres qui sont aux prises avec la réalité, et qui doivent dérouler leurs actions dans un monde donné ? L'universalité qu'on lui a garantie en la plaçant sous la seule juridiction de la raison ne la rend-elle pas du même coup

stérile ? Comment, en un mot, des lois pratiques à priori pourront-elles imposer aux hommes une ligne de conduite valable dans un monde déterminé ?

Il ne s'agit de rien moins que du problème des rapports de l'idéal et du réel, du logique et du donné, qui remplit l'histoire de la philosophie, d'Aristote à Descartes, et de Descartes à Hegel. Cependant, il se présente ici sous un jour tout nouveau, puisqu'il se trouve transporté du domaine de la raison pure dans celui de la raison pratique. Tandis que, au point de vue théorique, on recherche si les lois de la pensée sont aussi celles du réel, Secrétan se demande si, au point de vue pratique, les impératifs catégoriques peuvent guider l'agent moral dans son action sur le réel. La question à résoudre se pose à lui sous cette forme : comment des lois formelles peuvent-elles servir de principes d'action ? ou mieux : *comment, à la loi formelle du devoir, trouver une matière qui soit adéquate ?*

La difficulté n'est pas, ici, moindre que dans le domaine spéculatif. Le problème métaphysique des rapports du logique et du donné, transporté dans la sphère de la morale et devenu celui *des rapports de la forme du devoir avec sa matière*, n'en devient pas moins ardu ; la même énigme se propose à l'esprit humain sous un aspect nouveau mais aussi obscur. Secrétan s'est attaché à la formuler avec la plus grande rigueur, et l'on s'en étonnera d'autant moins qu'elle paraît constituer un obstacle sérieux à la réalisation du but qu'il semble s'être proposé à la suite de Kant, en tentant d'édifier une morale rationnelle. En la résolvant, il prétendait non seulement réfuter les systèmes empiriques qui croient s'appuyer victorieusement sur l'objection qu'ils en tirent contre les morales à priori, mais dépasser de très loin la conception criticiste de la vie, car, si Kant écartait d'emblée les systèmes empiristes, il demeurerait néanmoins sous le coup de l'objection qui vient d'être formulée. C'est pour avoir entrevu ce point faible, que l'auteur de *La philosophie de la liberté* a fait faire à la science morale un progrès incontestable. Il suffira de rappeler la position adoptée par le solitaire de Königsberg vis-à-vis de l'empirisme pratique

pour faire saillir de façon très nette l'opposition qu'il convient de signaler entre son système et celui du penseur suisse.

* * *

Prenant leur point de départ dans la contradiction évidente à laquelle les rationalistes se heurtent entre la nécessité d'un impératif à priori et l'incontestable multiplicité des situations contingentes qui constituent les différents milieux sociaux, les philosophes empiristes opposent aux moralistes rationalistes une fin de non-recevoir catégorique, et prétendent faire sortir la loi morale de l'expérience collective fortifiée par l'association et l'évolution. Ils fondent l'obligation sur la détermination des fins naturelles à la nature humaine. Kant rangeait sous le nom de *morales matérielles* les différents systèmes fondés sur ce principe, parce que leurs auteurs croient pouvoir inférer la forme impérative du devoir de la *matière* que leur fournit l'observation des fins généralement poursuivies par l'humanité. Il croyait les réduire à néant dans la *Critique de la raison pratique* au nom des mêmes principes qui, dans la *Critique de la raison pure*, lui avaient permis de réfuter les conceptions matérialistes de l'univers, qui sont comme l'envers théorique des conceptions *matérielles* de la vie morale. Les philosophes qui soutiennent ce point de vue, pensait-il, veulent déterminer l'idée du *Bien* en observant quels sont en réalité les mobiles généraux des actions humaines, pour ériger ensuite en lois obligatoires les résultats de leurs observations. Or, en fait, l'humanité tout entière semble tendue dans un perpétuel effort vers le bonheur. Aussi bien, toutes les morales matérielles se peuvent-elles ramener à l'*eudémonisme*. Mais il est impossible de fonder sur la recherche du bonheur des principes pratiques dont la valeur soit universelle et nécessaire. On ne peut se représenter le bonheur que sous la forme du plaisir, et le plaisir dépend de nos désirs individuels. Dès qu'il s'agit de désirs, la sensibilité entre en jeu, et, sur ce terrain, il est vain de vouloir établir les lois recherchées. D'ailleurs, l'obligation morale doit être inconditionnelle, sous peine de devenir amoralité ; l'agent ne doit obéir à la loi que par respect pour la loi. Dès qu'il la

regarde comme un moyen elle perd son caractère de nécessité, car tout autre que lui pourra la trouver impropre à atteindre le but qu'il se propose. On ne peut échapper à cette indétermination qu'en déduisant de la forme à priori de l'impératif catégorique la matière même de nos devoirs.

C'est ainsi que le penseur allemand fut amené à tenir cette gageure incompréhensible qui consistait à faire sortir du seul concept de l'obligation et de la bonne volonté l'ensemble des devoirs particuliers. Il parut en déduire avec autant de rigueur qu'un géomètre déroule une série de théorèmes, *la réalité de la personne humaine, sa dignité, le respect qui lui est dû, le devoir de la traiter invariablement comme une fin en soi, celui de la sincérité, l'estime de soi, l'obligation de procurer le bonheur aux autres hommes*, et enfin, toute la série des devoirs qui résultent de nos relations particulières avec nos semblables. De même qu'au point de vue théorique la raison impose ses lois aux choses, de même, au point de vue pratique, elle les impose aux actions humaines avant toute expérience, avant tout exercice de la volonté.

* * *

Etant donné son point de départ, Secrétan aurait dû, semble-t-il, adopter la même méthode. Cependant l'objection des philosophes empiristes lui parut digne d'attention, même après la critique de Kant qui n'avait pas, à son sens, éludé les difficultés qui en résultent. Le meilleur moyen de réduire les morales matérielles au silence ne consisterait-il pas à leur emprunter ce qu'il y a de légitime dans leur conception de la vie morale, pour en concilier la loi avec les principes d'une éthique rationnelle? Sans s'effrayer d'une antinomie qui paraît d'abord insurmontable, il s'engagea hardiment dans une voie nouvelle dont le point de départ constitue, en même temps qu'un exposé vigoureux de l'objection empiriste, une réfutation serrée de la *Critique de la raison pratique*. A la déduction des devoirs telle que la présentait cet ouvrage, il opposa la nécessité de maintenir également les droits de l'expérience et de l'à priori.

A première vue, il semble impossible d'accorder la loi à

priori de l'obligation avec les multiples circonstances particulières de la vie auxquelles nous voulons l'appliquer ; mais la confiance en la valeur de la raison oblige le penseur à postuler leur accord. Le problème consiste à chercher le point précis où il est possible d'adapter celle-là à celles-ci. C'est le supprimer et non le résoudre, qu'éliminer l'un des deux termes. Kant, en déduisant à priori les devoirs, sans se préoccuper de savoir si les résultats de ses déductions sont compatibles en fait avec les cas particuliers en présence desquels les hommes doivent se déterminer à l'action, a édifié une morale qui vaudra seulement pour une humanité idéale, mais ne sera d'aucun secours à l'humanité réelle. C'est dans le même sens qu'on ne saurait présenter les lois mathématiques comme exprimant le donné, parce que leur rigueur est obtenue justement au prix de l'abstraction du donné. « Kant s'est abusé lorsqu'il a cru pouvoir déduire la matière et l'objet de l'obligation de sa pure forme qui seule nous est fournie par la conscience.... Pour trouver dans la conscience tout ce que nous avons à faire dans le monde, il faudrait y trouver le monde lui-même. En l'y cherchant, Fichte et ses successeurs moindres que lui n'ont fait qu'escamoter le prix d'une gageure ; leur parti pris est arbitraire ¹... » Il faut avouer qu'un philosophe empiriste ne formulerait pas mieux la critique. Les textes de ce genre abondent dans l'œuvre de Secrétan ; celui-ci est significatif : « En parlant d'impératifs catégoriques pour désigner les choses qu'on doit faire pour arriver à tel ou tel but qu'il est loisible de ne pas poursuivre, le célèbre philosophe Kant n'a pas introduit et n'a pas eu dessein d'introduire une idée nouvelle ; il n'a fait que préciser dans une formule à l'abri de toute équivoque l'idée du devoir présente à la conscience humaine depuis qu'il existe véritablement une humanité. La nouveauté, l'artifice, l'erreur ne commencent chez lui qu'avec la prétention d'extraire de la pure forme obligatoire l'objet même de l'obligation ². » La raison ne saurait nous instruire « ni des devoirs de la famille ni des lois de la propriété, car la raison ne nous enseigne pas qu'il y a

¹ *Fondement de la morale*, p. 114.

² *Civilisation et croyance*, 2^e édit., p. 132.

des sexes, » pas plus qu'elle ne « nous apprend que nous avons besoin d'aliments, que le blé nourrit, qu'il germe dans la terre, que la terre existe. » Par contre « elle nous apprend que pour découvrir l'art de la vie, il faut savoir ce qu'est la vie¹. » C'est à ce point de vue que les morales empiriques renferment un élément de vérité qu'il importe d'accepter si l'on veut échapper à leurs conséquences extrêmes. Les principes directeurs de l'éthique ne sauraient être absolument à priori ; ils contiendront un élément à posteriori que nous fournira l'étude de la vie. Il faut reconnaître cependant que Kant a victorieusement démontré qu'on ne peut fonder une morale universellement tenue pour obligatoire sur la recherche du bonheur. Mais il a outrepassé son droit, en affirmant du même coup que toute morale matérielle se ramène à l'eudémonisme. Si cette thèse était démontrée, Secrétan, qui se refuse à toute compromission avec l'utilitarisme et l'hédonisme, devrait aussi accorder à Kant que la morale ne peut être que formelle. Mais c'est justement ce qu'il lui conteste, et c'est dans l'issue de ce débat qu'apparaît combien est originale la démarche philosophique du penseur suisse.

Le fondement de la morale n'est pas autre chose qu'une consultation de l'expérience dans le but de rechercher si elle ne peut nous fournir un élément autre que le plaisir comme mobile universel des actions humaines, et qui puisse en même temps s'adapter à la loi à priori de l'obligation. Maintenir l'union intime de l'expérience et de la raison, tel est le but à atteindre : « Nulle théorie ne peut s'affranchir de l'opposition entre les sens et la raison, et cependant, nulle analyse n'isolera leurs rapports respectifs d'une façon complète et définitive². » On ne saurait concevoir une démarche plus opposée au point de vue kantien.

* * *

Cependant, il y a plus encore : l'originalité de Secrétan apparaît davantage si l'on se rappelle qu'il essaie de donner à cette

¹ *Fondement de la morale*, p. 115.

² *Fondement de la morale*, p. 120.

consultation de l'expérience un caractère obligatoire. La conscience morale elle-même nous impose l'obligation de consulter l'expérience et d'en accorder les résultats avec l'élément à priori du principe de la morale. Cela revient à dire que le philosophe doit poursuivre la recherche de l'élément à posteriori du devoir en vertu même de la loi rationnelle à priori. L'essence de notre être est en effet aux yeux de Charles Secrétan « volonté ¹ » et la fin de toute volonté est *l'action*. Mais comment faut-il agir?... dans quel sens?... telle est l'énigme que trouve immédiatement sur sa route toute volonté individuelle, dès qu'elle prend conscience de son être. La saine raison nous impose l'obligation de trouver une réponse à cette question. C'est une affaire de vie ou de mort, puisque l'action est en quelque sorte la condition de l'existence. Elle n'est pourtant possible que si nous savons comment elle doit s'exercer. La raison nous présente donc tout d'abord l'obligation sous sa forme la plus simple, qui constitue le devoir dans sa pureté : « Cherche ton devoir pour l'accomplir.... Il n'y a pas d'autre principe purement à priori.... C'est celui des stoïciens : *agir conformément à la nature*, car la nature de l'homme, c'est la raison, c'est le devoir.... *Deviens ce que tu es dans ta nature essentielle; réalise ton idée* sont d'autres traductions de la même pensée. »

Ces différentes formules ne sont, en somme, que la forme impérative appliquée au principe d'identité. On reconnaît là, cette tendance à revêtir la morale d'un caractère qui rappelle la nécessité des axiomes mathématiques, et qui constitue aussi l'originalité de la morale kantienne. Mais on voit du même coup quel abîme implique entre les deux systèmes en présence, l'introduction du mot *nature* dans la formule même de l'impératif. Voici un texte du *Fondement de la morale* qui rend, si possible, plus saillante cette opposition : « Je suis ce que je suis est toute la logique; sois ce que tu es est tout le devoir; nous constatons l'identité foncière de la raison dans la science et

¹ Nous montrerons plus loin que ce point de vue est la conséquence toute naturelle d'une conception des rapports de la volonté et de la raison qui appartient en propre à Ch. Secrétan.

dans la pratique. Nous voyons la morale s'enraciner dans la logique. Le premier précepte moral est celui-ci : « Soyons » logiques, soyons conséquents à nous-mêmes ; faisons-nous » ce que nous sommes¹. » L'importance de la question *que sommes-nous ?* devient ainsi de plus en plus évidente. On ne saurait l'éviter sans détruire la portée de l'obligation morale. Celle-ci n'aura de valeur qu'autant que nous aurons mis en pratique la maxime de Socrate : « Connais-toi toi-même, » et que nous aurons découvert quelle est la nature que nous devons réaliser. Le rénovateur de la philosophie grecque eut une intuition de génie lorsqu'il vit dans la connaissance de la nature humaine la condition nécessaire d'une bonne orientation de la vie morale. Malheureusement, cette condition lui parut suffisante ; sa science pratique demeura incomplète parce qu'il ne soupçonna pas le rapport de causalité qui unit cette recherche à l'obligation de conscience, et n'entrevit point la nécessité de revêtir l'élément à posteriori du principe moral d'une forme obligatoire qui ne peut être qu'à priori, pour avoir une valeur universelle².

* * *

En résumé, Secrétan, du fait même qu'il s'est proposé de chercher la matière de l'obligation dans l'étude de notre nature essentielle, fonde une éthique qui diffère absolument de la morale kantienne. Les deux philosophes commencent, à la vérité, par déterminer le caractère rationnel de l'obligation ; mais, tandis que le penseur allemand est amené, semble-t-il, par cette détermination même, à déduire à priori les devoirs particuliers de la forme générale du principe, sans avoir recours à l'observation du donné, le penseur suisse croit trouver dans l'impératif lui-même l'obligation d'étudier la nature afin de savoir s'il ne serait pas possible d'y découvrir une matière capable de s'adapter exactement à la forme du devoir. Un dernier texte de

¹ *Fondement de la morale*, p. 112-113.

² La question ne se posait pas pour lui d'ailleurs, puisque le concept d'obligation demeura étranger à la pensée grecque. C'est être victime d'une illusion d'optique que d'interpréter en ce sens le passage de Sophocle où Antigone parle des « ἀγραφοὶ νόμοι. »

Secrétan qui résume très clairement sa pensée marquera mieux la position qu'il prend vis-à-vis de la morale criticiste : « L'obligation de chercher quelle est la meilleure manière de nous conduire dans ce monde et de conformer nos actions aux résultats de cette recherche nous est imposée par la raison, ou plutôt, la raison consiste dans cette obligation même. La raison nous apprend encore que, pour découvrir l'art de la vie, il faut savoir ce qu'est la vie ; la raison nous impose donc le devoir d'en acquérir la connaissance. En un mot, la raison nous dit que notre conception du devoir est solidaire de notre conception du monde ¹. »

II

Il paraît surprenant que Charles Secrétan, après avoir paru s'enfermer avec Kant dans le domaine de la raison abstraite, ait pu échapper à l'obligation de déduire à priori les devoirs particuliers. Il semble qu'on ne saurait admettre les prémisses de l'intellectualisme sans se laisser entraîner jusqu'à ses conséquences dernières, et qu'on soit condamné dès lors à n'apercevoir la réalité qu'à travers la raison, à construire le monde avec des idées claires comme Descartes ou avec des jugements synthétiques à priori comme les philosophes néo-criticistes, qu'il s'agisse d'ailleurs de la nature réalisée ou de celle dont la réalisation dépend en quelque mesure de l'action des agents moraux. Comment expliquer la position intermédiaire que Secrétan prétend garder entre le rationalisme et l'empirisme ? A moins de s'en tenir à la surface de son système philosophique, il est impossible d'écarter cette question, et, pour y répondre, il convient de pénétrer sa pensée plus avant. Les

¹ *Fondement de la morale*, p. 114-115. Il convient de remarquer qu'en opposant l'éthique de Secrétan à la morale kantienne, afin d'en marquer les caractères distinctifs, nous avons été tout naturellement amené à donner la clef du *Fondement de la morale*, qui peut être considéré comme l'expression définitive de la pensée du philosophe de Lausanne. Le plan s'en détache désormais très nettement, comme le centre organique de son œuvre philosophique qui peut être ramenée tout entière à ces trois moments : 1^o détermination de l'élément à priori de la loi qui doit régir les actions humaines ; 2^o détermination de ses éléments à posteriori ; 3^o conciliation de ces deux éléments dans l'unité du principe de la morale.

critiques hardies qu'il oppose à l'éthique kantienne en refusant au moraliste le droit de déduire la matière du devoir de sa pure forme, trouvent leur explication dans un dissentiment plus profond, sur lequel il convient d'attirer tout spécialement l'attention des historiens de la philosophie.

Au nom de la raison, Secrétan se refuse à déduire à priori la matière de l'obligation ; mais au nom de la raison aussi, Kant procédait à cette déduction. C'est qu'apparemment la conception que se font de la raison les deux philosophes diffère essentiellement. Pour comprendre l'effort tenté par le premier en vue de concilier la méthode empirique et la méthode rationaliste, il importe donc d'étudier la théorie de la raison qu'il fut amené à formuler en cherchant une solution au problème capital des rapports de la raison théorique et de la raison pratique.

* * *

Lorsque Secrétan essaie de concilier le principe des morales matérielles avec celui des morales formelles, il ne fait que suivre la tendance naturelle de sa philosophie, que, comme chacun sait, il travaillait à rendre la plus compréhensive possible, et qu'il prétendait présenter comme une organisation de la réalité tout entière, dont il se refusait à sacrifier un seul élément, pour les besoins de je ne sais quelle logique abstraite. Kant, à ses yeux, n'avait pas saisi toute la portée des résultats auxquels l'avaient amené les analyses de *La critique de la raison pratique*. Il s'arrêta, pour ainsi dire, à mi-chemin, laissant subsister dans le monde phénoménal où nous vivons, entre les exigences de la raison théorique et celles de la raison pratique, un antagonisme flagrant dont il plaçait le dénouement dans un monde nouménal sur lequel notre esprit n'aurait aucune prise. A la suite de Fichte, il prétend, quant à lui, supprimer ce dualisme. La raison est une ; théorique ou pratique, elle demeure la même. Lorsqu'après avoir édifié la science de l'être, elle s'emploie à constituer celle du *devoir être*, elle ne change pas de nature. Mais, étant fonction de la volonté, les lois de l'action sont pour elle primordiales et doivent occuper la place centrale dans la coordination totale.

Les lois théoriques doivent être soumises aux exigences des lois pratiques. C'est autour de celles-ci que la raison doit coordonner les éléments de la synthèse philosophique. En entrant dans cette synthèse, les lois théoriques ne peuvent que confirmer les lois pratiques. En procédant à cette coordination, la raison ne saurait manquer d'éclairer le monde nouménal qui se dérobaît à la pensée de Kant, et ce n'est plus dans un monde invisible, d'une façon inconcevable pour nous, que se résoudre les conflits qui semblent surgir entre la raison pure et la raison pratique. Les problèmes qu'ils suscitent seront parfaitement résolubles dans le monde où nous vivons, et dont notre esprit est capable de saisir non seulement les phénomènes, mais, à un certain degré, l'essence.

M. Renouvier, à la suite de Jules Lequier, a également prétendu résoudre le problème en dehors du noumène, en reléguant celui-ci au nombre des idoles de l'esprit humain. Comme Secrétan, il a fait, des exigences de la raison pratique, le point central de la spéculation philosophique ; mais, tandis que, à l'exemple de Reinhold, de Salomon Maïmon et de Hogson, il développe le côté criticiste et phénoméniste de la doctrine du maître, Secrétan, après Fichte, Schelling et Hegel, développe les germes de dogmatisme qu'elle contenait. Pour l'auteur des *Essais de critique générale*, il faut choisir, avant toute démarche, entre le mécanisme et la liberté, sans se bercer du chimérique espoir de réduire à néant celle des deux hypothèses qu'on écartera. Secrétan, au contraire, croit fermement à la possibilité de légitimer le choix en faveur de la liberté, par la réfutation de l'intellectualisme, qu'il fonde sur une psychologie très originale de la volonté, et une théorie non moins originale des rapports qu'elle soutient avec la raison. Dans cette légitimation elle-même, il trouve le point de départ d'une théorie de la connaissance qui creuse entre son système et la philosophie criticiste un abîme infranchissable.

* * *

C'est dans ses *Recherches de la méthode* qu'il a plus particulièrement exposé cette théorie et qu'il a répondu d'avance,

en quelque sorte, aux critiques que MM. Pillon et H. Bois ont formulées contre son système. Il y détermine en termes précis quel est le principe commun aux philosophes qui s'enferment de propos délibéré dans les limites étroites de la raison pure, et pensent faire sortir de l'esprit humain les éléments ultimes de la réalité. Les doctrines de ce genre aboutissent fatalement à la nécessité universelle¹, puisqu'elles reviennent en fin de compte à imposer au réel les lois logiques, sous prétexte de le rendre intelligible.

L'intellectualisme considère l'intelligence comme la réalité ultime. Etre et pensée ne sont dans cette doctrine qu'un seul et même terme. Dans une semblable philosophie, les lois de l'action sont soumises aux lois de la pensée; les lois morales ont pour substrat les lois théoriques; celles-ci commandent à celles-là, c'est-à-dire qu'à moins d'inconséquences la science de la morale est régie par la nécessité logique, parce que l'intelligence² constituant l'essence de notre être psychologique, le seul ordre légitime est celui de la condition rigoureuse. C'est ainsi qu'une philosophie intellectualiste, « une philosophie tout d'une pièce comme Descartes la voulait, comme Spinoza l'a ébauchée, comme Hegel croyait l'avoir écrite, » ne paraît pas possible dès qu'on sort de l'ordre logique³.

Or, on suppose, dans cette hypothèse, que toute réalité se résout en rapports intellectuels, « que la réalité de l'être gît dans la pensée, » que « toute variété dans l'existence est produite par des limitations inexplicables de cette pensée qui est l'essence universelle... En Dieu, penser, c'est créer... Cette philosophie tend invariablement à cette affirmation avec plus ou moins de conscience d'elle-même, et d'autant plus directement, d'autant plus clairement qu'elle est plus profonde. Il suffit de nommer Aristote, Leibnitz, Hegel⁴. »

¹ A moins que, à l'exemple du *néo-criticisme*, elles ne fassent violence à leurs principes initiaux en faisant intervenir arbitrairement l'hypothèse de la liberté.

² Ce raisonnement est valable, que l'on considère l'intelligence individuelle comme une *entité*, ou qu'on y veuille voir seulement une poussière d'états de conscience polarisés autour d'un état de conscience prédominant.

³ *Recherches de la méthode*, 1^{re} édit., 49 et passim.

⁴ *Ibid.*, p. 64.

Il convient donc d'examiner si l'intelligence enveloppe toute existence ou même seulement toutes les manifestations perceptibles de l'activité psychique.

On s'accorde à les répartir en trois catégories, la sensibilité, la volition et l'intelligence. Les intellectualistes qui, avec Descartes, prennent leur point de départ dans l'abstraction, puisqu'ils édifient la psychologie de l'homme adulte sans se préoccuper des cas anormaux ni du développement de l'être psychique de l'enfance, prétendent ramener les sentiments et les volitions à l'intelligence, ou encore, aux simples représentations intellectuelles que nous en avons. Mais une analyse attentive et complète démontre que cette réduction est illégitime.

En effet, la notion d'intelligence est relative ; toute pensée suppose un contenu qui la détermine : « toute idée est l'idée de quelque chose ; il y a dans la pensée un dualisme inévitable : la pensée et son objet ¹. » La pensée vraiment créatrice ne serait plus intellectuelle et ne devrait pas se nommer pensée ; la *νόησις νοητέως* d'Aristote est un non-sens ². « En élevant l'intelligence au rang d'essence universelle, on la condamne à n'avoir d'autre contenu qu'elle-même. Alors, à quoi bon l'intelligence ? A quoi bon ? cette question dit tout ; elle traduit le sentiment immédiat qui nous avertit que l'intelligence ne peut être ni son propre objet, ni son propre but. Comme son nom l'indique, elle est intermédiaire, milieu, moyen, mais elle est impropre au premier rang ³. » L'intelligence n'est autre chose qu'une *réflexion*, un *retour de l'être sur lui-même*, une *réaction*. Mais réaction, réflexion, impliquent une activité préalable, ou plutôt une action

¹ *La philosophie de la liberté*, 1^{re} édit., tome 1, p. 347.

² Secrétan ne s'y trompait pas d'ailleurs, et faisait remonter au Stagirite l'erreur de l'intellectualisme : « Le péripatétisme, écrivait-il dans le premier volume de *la Philosophie de la liberté*, a produit cette fâcheuse habitude si fortement enracinée chez saint Thomas, de considérer toujours l'esprit sous l'attribut de l'intelligence. C'est la source fort peu cachée de l'idéalisme, car il est clair que l'intelligence ne peut produire que des idées. C'est aussi la source du déterminisme et du fatalisme : la nécessité est la loi de l'intelligence, comme Scot le fait très judicieusement remarquer. » *Ibid.*, p. 79.

³ *Recherches de la méthode*, p. 64-65.

primitive qui a révélé une activité. Or, c'est justement le retour de cette activité sur elle-même qui engendre la conscience psychologique, premier germe de l'intelligence.

Dans la conscience, le sujet et l'objet sont identiques, et pourtant, ils sont distincts : « Dans la conscience du moi, nous apercevons manifestement l'identité de la pensée et de l'objet, ... mais l'identité du moi n'efface pas la distinction ; le moi qui pense n'est pas le moi pensé, et le plus intime, le plus profond des deux n'est évidemment pas le premier, c'est le second, car la réflexion n'épuise jamais la richesse de l'être¹. »

De ce point de vue il est très facile de comprendre l'attitude de Ch. Secrétan vis-à-vis de l'intellectualisme. Pour cette philosophie la pensée constitue l'essence de notre être psychique, alors qu'en réalité elle n'est qu'un retour de cet être sur lui-même, une réaction du sujet au contact des obstacles extérieurs, réaction qui lui permet de se saisir, de s'apercevoir et de se distinguer du milieu ambiant. Dans cette hypothèse, l'objet aperçu par la conscience serait l'acte de percevoir, ce qui revient à dire que l'intelligence pure est vide et à affirmer le néant. Cependant, « l'objet perçu doit être un acte, puisqu'il est question d'une pure activité. Il faut donc que l'objet de l'intelligence pure soit un acte distinct de la conscience de soi, mais essentiel à cette conscience². » Quel sera donc cet acte ? ce sera l'acte d'être : « Pour connaître, en effet, il faut être ; l'acte qui précède nécessairement toute conscience, et qui fait l'objet de l'intelligence pure est donc l'acte d'être, *l'affirmation de soi-même, c'est-à-dire la volonté*³... On ne saurait admettre sans contradiction que l'intelligence soit la substance, le fond de l'être, ou, ce qui revient au même, l'acte constitutif de l'être, car l'intelligence est une réaction, un retour sur soi-même, qui suppose une préalable expansion. L'intelligence pure est impossible ; c'est une notion abstraite que l'analyse résout en contradictions et qu'elle force à se transformer... La notion d'intelligence pure se transforme dans le creuset de l'analyse,

¹ *La philosophie de la liberté*, tome 1, p. 347.

² *Recherches de la méthode*, p. 65.

³ C'est nous qui soulignons.

elle ne se conçoit réellement que sous la forme de volonté intelligente. La pure conscience du moi, ce type auquel nous ramenons tous les actes de la pensée, ne peut être autre chose que l'acte uniforme par lequel l'intelligence aperçoit la volonté, disons mieux, la réflexion par laquelle la volonté s'aperçoit elle-même et devient intelligence¹. »

S'il en était autrement, si l'objet de la conscience était une pensée, il faudrait qu'il fût la pensée de quelque chose, c'est-à-dire d'une pensée plus secrète et plus profonde, et l'on devrait aller ainsi à l'infini sans jamais trouver à l'intelligence un objet précis et défini. Il faut donc conclure qu'elle « n'est pas son objet à elle-même » et que, par conséquent, « elle n'est pas non plus son but... » — « N'étant pas le point le plus profond, on ne saurait y voir le terme le plus élevé ; et ceux qui veulent lui soumettre absolument tout, en méconnaissent la vraie nature. Pour la bien honorer, il faut la comprendre, et chercher sa règle et son point d'appui dans le principe qui en fait l'essence. *La volonté forme la base de l'intelligence elle-même*², aussi ne faut-il pas appeler la volonté une faculté de l'âme, mais il faut reconnaître bien plutôt que les facultés de l'âme sont à proprement parler les facultés, les fonctions de la volonté ; autrement nous ne nous connaîtrions pas nous-mêmes, la conscience de soi serait mal nommée, et l'âme resterait je ne sais quelle chose, quelle substance neutre qu'on ne saurait tenter de concevoir sans se jeter dans le matérialisme³. »

Kant avait entrevu l'importance de la volonté, lorsqu'il affirmait qu'elle possède seule une valeur absolue. Malheureusement, pense Secrétan, il n'a pas su tirer de cette découverte tout le fruit qu'il aurait pu en tirer. Au lieu de généraliser ce point de vue et de faire de la volonté et du devoir être le principe unique de sa philosophie, comme Fichte l'essaya, il s'arrêta à une solution intermédiaire qui consistait à établir une distinction arbitraire entre l'ordre de la raison théorique (intel-

¹ *Recherches de la méthode*, p. 64-65.

² C'est nous qui soulignons.

³ *Ibid.*, p. 66.

ligence) et celui de la raison pratique (volonté). Il n'a pas réussi à s'affranchir du préjugé intellectualiste.

Or, maintenant que le fantôme de l'intellectualisme est exorcisé puisqu'il est établi que la volonté constitue le fond résistant de notre être et que l'intelligence n'en est que le vêtement ou plutôt un reflet, le dualisme kantien disparaît, le problème de la connaissance change d'aspect, la logique devient autre. Si en effet, la volonté est le principe de l'être, n'est-on pas obligé d'en tenir compte dans l'élaboration de la théorie de la connaissance ? « Si la volonté est au fond de l'intelligence elle-même, la loi suprême de la volonté ne donnera-t-elle pas la loi suprême de l'intelligence, et la science ne ferait-elle pas fausse route en en acceptant une autre ? La raison, séparée de la volonté, est toujours formelle, elle ne saisit que les dehors, elle nous dit ce qui ne peut pas ne pas être ; il faut que la volonté remplisse ses cadres vides en nous enseignant ce qui est¹. »

Dès lors, on entrevoit quelle solution Secrétan apporte au problème des rapports de la raison pratique et de la raison théorique. Il faut pour être en mesure d'en saisir toute la portée, faire un pas de plus et étudier enfin la conception qu'il se fait de cette *raison dont la volonté doit remplir les cadres*.

* * *

La volonté a sa loi, sa règle, et cette loi se traduit par la certitude de l'obligation qui s'impose à nous, comme l'a remarqué Kant, avec autant de nécessité que les axiomes des mathématiques. L'esprit la trouve en rentrant en lui-même ; elle lui est révélée par la conscience morale. Celle-ci devra donc jouer un rôle important dans la connaissance philosophique et éclairer la raison dans la recherche des lois de l'être. On ne saurait avoir une vision très nette de la théorie de la raison que propose Secrétan, si l'on n'élucidait en même temps la conception qu'il s'est faite de la conscience morale et des rapports qu'elle soutient soit avec la volonté, soit avec la raison ou l'intelligence. Cette démarche n'est pas sans présenter

¹ *Ibid.*, p. 69.

de sérieuses difficultés, car les formules dont il se sert pour définir la conscience morale ont sans cesse varié, et présentent entre elles de sérieuses différences, qui résultent en général de ce qu'il la définit tantôt en fonction de la volonté, tantôt en fonction de la raison.

Dans les *Recherches de la méthode*, la conscience, « principe de vérité¹... n'est que la raison diversement appliquée à la volonté². » Dans le *Précis de philosophie*, Secrétan écrit que « la conscience du bien et du mal se développe avec la volonté³. » — « La conscience morale, y peut-on lire encore, n'est que la raison appliquée à la liberté, la raison, c'est-à-dire la connaissance de ce qu'il y a d'essentiel et de permanent en nous⁴. » Ou encore : « La certitude immédiate et comme instinctive de l'existence d'une obligation en général, qui semble caractériser l'humanité, est le témoignage que la raison se rend à elle-même dans notre esprit⁵. » Dans les *Discours laïques*, les formules varient davantage encore. « La conscience n'est pas une fonction particulière, mais un rôle, une application d'une faculté qui est la raison⁶. » — « La conscience est une fonction de la raison⁷. » — « La conscience est la loi de la volonté qui doit se réaliser dans la volonté⁸. » — « La conscience est un organe, l'organe de l'obligation⁹. » — « La conscience ne préexiste pas à la raison ; elle se forme avec la raison ; elle se développe avec la raison dont elle n'est qu'un aspect¹⁰. »

Au premier abord, ces définitions semblent se contredire : les unes font de la conscience une loi de la volonté, les autres en font une loi de la raison. Pour les unes, elle est un organe ; pour les autres, elle est une simple application. En second lieu, qu'est-ce que Secrétan entend désigner par le terme « raison » ? S'agit-il de l'intelligence, faculté indépendante et d'essence particulière ? Que devient dans ce cas la critique de l'intellectualisme ? Si la conscience est la loi d'une semblable faculté, que penser de la réfutation de cette doctrine ?

¹ Page 63. — ² Page 75. — ³ *Précis*, p. 264. — ⁴ *Ibid.*, p. 265. — ⁵ *Ibid.*, p. 266. — ⁶ *Discours laïques*, p. 290. — ⁷ *Ibid.*, p. 312. — ⁸ *Ibid.*, p. 313. — ⁹ *Ibid.*, p. 310. — ¹⁰ *Ibid.*, p. 313.

Ces difficultés semblent insurmontables ; cependant, elles ne sont pas insolubles. Encore que Secrétan n'ait pas eu conscience de cette apparence de conflit, et qu'il n'ait pas éprouvé le besoin de la dissiper lui-même, il est facile de saisir l'unité de sa pensée, si l'on consulte attentivement les textes.

L'étude qui précède démontre qu'à ses yeux la volonté constitue l'essence de notre être : « L'homme individuel est proprement constitué par sa volonté, et l'on pourrait définir l'esprit humain une volonté intelligente et sensible ¹. » Nous savons, d'autre part, que la volonté, en se réfléchissant sur elle-même, prend conscience de son existence et que cette réflexion constitue proprement le germe de l'intelligence : « La pure conscience du moi, ce type auquel nous ramenons tous les actes de la pensée, ne peut être autre chose que l'acte uniforme par lequel l'intelligence aperçoit la volonté, disons mieux, la réflexion par laquelle la volonté s'aperçoit elle-même et devient intelligence ². » Qu'est-ce à dire, sinon que l'intelligence est une fonction de la volonté ?

Mais en prenant conscience d'elle-même, la volonté prend aussi conscience de sa loi qui est comme la condition *sine qua non* de son existence ; elle sent que son être a pour condition son devoir être. Sa fin est l'action et une action conforme à la règle à laquelle elle est astreinte du fait qu'elle est et veut continuer à être. Ce sentiment qu'est-il autre chose que *la conscience morale elle-même* ? De là des définitions comme celles-ci : « La conscience du bien et du mal se développe avec la volonté. » — « La conscience est un organe, l'organe de l'obligation. »

Cependant, la vraie difficulté gît ailleurs. Secrétan fait presque toujours intervenir la raison dans les définitions qu'il donne de la conscience morale. Que signifie pour lui ce terme ? C'est sur ce point qu'en dernière analyse doit porter toute notre attention. N'est-il pour lui qu'un synonyme du mot intelligence ? ou la raison n'est-elle autre chose que la volonté elle-même ?

¹ *Précis*, p. 33.

² *Recherches de la méthode*, p. 66.

Dans ce dernier cas, la difficulté n'existerait pas; toutes les définitions données plus haut se ramèneraient à celles que nous venons de citer. Mais les textes s'opposent à cette identification pure et simple de la raison et de la volonté: « La raison est un mode, une fonction, un costume de la volonté¹. » Elle n'est donc pas *la volonté*. Ailleurs les deux termes sont fort bien distingués: « La bonne conscience n'est autre chose que le rapport normal de la raison à la volonté². »

Quant à la première hypothèse, elle renverserait, comme nous l'avons déjà vu, la critique de l'intellectualisme. Si, en effet, l'intelligence et la raison étaient identifiées, Secrétan, en définissant la conscience morale en fonction de la raison, avouerait la vanité des lois de la conscience au point de vue moral, puisqu'il prétend que l'intelligence est rigoureusement déterminante. Il faut avouer cependant que les textes semblent souvent en faveur de cette interprétation. C'est ainsi que dans le *Précis de philosophie*, il consacre à la théorie de la connaissance un passage important où la raison semble presque identifiée avec l'intelligence: « La connaissance rationnelle a pour objet les lois mêmes de l'esprit et les conséquences que l'esprit en tire avec nécessité.... L'esprit ne reçoit pas les notions rationnelles du dehors, il les tire de son propre fonds,... les notions à posteriori ne s'obtiennent point sans l'activité de la pensée, et par conséquent sans l'application des lois de la pensée qui sont la substance et le fondement de toute connaissance à priori.... L'intelligence ainsi tournée vers ses propres lois, vers l'universel et le nécessaire, s'appelle raison, c'est pourquoi nous avons appelé la connaissance à priori, connaissance rationnelle³. » Ces textes sont précis; il serait facile de citer un grand nombre de pages où Secrétan s'exprime sous une forme analogue. Il semble impossible de les récuser, et, par suite, il faudrait reconnaître qu'il y a contradiction entre sa critique des systèmes intellectualistes et la définition qu'il donne de la conscience morale. Cependant, on ne saurait con-

¹ Voir *Fondement de la morale*: « Le devoir dans le rationalisme. »

² *Discours laïques*, p. 290.

³ Voir *Précis de philosophie*, p. 109, 110 et ssi.

clure en ce sens avant d'avoir replacé ces passages dans leurs contextes, avant d'avoir recherché si, de l'ensemble des ouvrages du philosophe de la liberté, ne ressort pas une théorie de la raison dans ses rapports avec la volonté d'une part, avec l'intelligence et la conscience morale d'autre part, qui permette de les interpréter de façon à dissiper la contradiction que nous venons de relever entre ses définitions diverses de la conscience morale.

Or, si on considère en son entier le développement auquel nous venons de faire allusion, sur la connaissance rationnelle et les caractères distinctifs de la raison, on remarquera que Secrétan semble aussi considérer les vérités morales qui ressortissent au domaine de la conscience comme des vérités d'ordre rationnel : « La moralité suppose une règle et la connaissance de cette règle.... Les vérités morales sont éternelles, universelles et nécessaires dans leur principe, aussi bien que les vérités logiques et mathématiques ; l'esprit les trouve en rentrant en lui-même. Il n'est besoin de leur chercher une autre source que la raison ¹. » Il dit ailleurs : « La raison nous affirme que la perfection véritable, c'est la perfection morale, que toute réalité repose sur la perfection morale, que l'ordre moral est le fond même et la raison d'être de toute existence ². »

Ces déclarations ne reviennent-elles pas à identifier la raison et la conscience morale par laquelle la volonté prend conscience de sa règle, c'est-à-dire des lois de son être à réaliser, au même titre que, par l'intelligence, elle prend conscience des lois de son être réalisé ? En réalité, la raison ne se trouverait pas seulement assimilée à l'intelligence, mais encore à la conscience morale. Qu'est-ce à dire, sinon que Secrétan entend par raison une fonction unique de la volonté individuelle qui se manifesterait par la recherche des lois fondamentales de *l'être* et du *devoir être*, des lois théoriques et des lois pratiques ? Cette activité supérieure s'exercerait sous deux modes : en tant qu'elle

¹ *Précis de philosophie*, § 66, p. 112. Cette thèse nous a permis d'affirmer au début de notre étude, que le point de départ de Charles Secrétan est le même que celui de Kant. L'un et l'autre se proposent d'édifier une morale rationnelle.

² *Discours laïques*, p. 16

tendrait à exprimer les lois de l'*être*, elle serait intelligence ; en tant qu'elle exprimerait les lois du *devoir être* elle serait conscience morale¹.

C'est là, de toute évidence, la pensée du philosophe. Il est facile de s'en convaincre, en étudiant avec soin les chapitres troisième et quatrième des *Recherches de la méthode*. Le premier est consacré à démontrer que l'intellectualisme aboutit à la négation de l'ordre moral, parce que, dans cette doctrine, la raison est présentée comme une fonction de l'intelligence envisagée elle-même comme la réalité ultime, l'essence de l'être psychologique, et que, dans cette hypothèse, *raison* devient synonyme de *nécessité*, car « elle consiste à percevoir les rapports nécessaires. La vérité n'est autre chose que ce qu'affirme la raison : et la vérité, c'est par conséquent la nécessité des rapports et des êtres². » Le second chapitre est consacré à la réfutation du principe commun à toutes les philosophies intellectualistes ou rationalistes.

Or, il convient de remarquer que, dans le premier de ces chapitres, le mot « raison » revient à chaque page tandis qu'on le chercherait en vain dans le second. La remarque est importante, car, dans le premier, Secrétan n'expose pas sa doctrine mais celle du rationalisme qui lui semble, étant donnée sa conception de la raison, aboutir à la nécessité universelle. Et cette conception de la raison se trouve être celle-ci : « la raison constitue l'essence de l'humanité, et l'intelligence constitue l'essence de la raison. » Voilà pourquoi dans le chapitre quatrième, où, de son point de vue, il critique sous le nom d'intellectualisme le principe commun aux philosophies dites rationalistes, il montre que le vice de ces doctrines ne consiste pas à prendre la raison pour guide, ce qui est très légitime, mais

¹ Cette théorie peut être représentée assez exactement par le schéma suivant :

La *volonté individuelle*, en se réfléchissant,
engendre par cet excès même d'activité
la raison
qui se manifeste

1° sous le mode *intelligence*.

2° sous le mode *conscience morale*.

² *Recherche de la méthode*, p. 47.

à voir dans l'intelligence l'essence de la raison, mais à identifier ces deux termes.

Cette conclusion s'impose donc à nous désormais : loin d'identifier raison et intelligence, Secrétan s'est efforcé de montrer que le vice radical des systèmes rationalistes consiste justement dans cette démarche. Il n'identifie pas davantage raison et conscience morale. La raison lui apparaît comme la synthèse vivante de l'intelligence et de la conscience morale, ou mieux, *la raison est pour lui l'activité supérieure de la volonté individuelle, qui, après une préalable expansion se réfléchit sur elle-même, et traduit son effort par l'élaboration des données de l'intelligence et de la conscience morale qui sont comme les deux organes de l'activité rationnelle de la volonté.* De là cette formule : « C'est la même raison qui, dans le domaine de la théorie s'exprime par la nécessité de croire, et dans la pratique, par l'obligation d'agir ¹. »

Cette théorie de la connaissance fondée sur une analyse de la volonté, dans laquelle on a reconnu l'influence de Maine de Biran, supprime toutes les difficultés qui semblaient obscurcir les définitions de la conscience morale. La notion que s'en est faite Secrétan se trouve éclaircie par celle qu'il s'était faite de la raison, et ce terme dont le manque de précision crée d'ordinaire de fâcheuses confusions dans les systèmes de philosophie morale, apparaît ici des plus clairs et des plus intelligibles. Si la raison n'est que l'activité supérieure de la volonté élaborant les données de l'intelligence et celles de la conscience morale, des définitions aussi différentes que celles-ci « la conscience morale est une fonction de la raison » « la conscience est une fonction de la volonté » apparaissent comme identiques, et l'on aperçoit d'autre part très bien la parenté qui unit ces deux formules : « la conscience se développe avec la volonté, » « la conscience se développe avec la raison. »

* * *

On conçoit sans peine que, d'un point de vue si opposé à celui de Kant, la solution des problèmes des rapports de la

¹ *Précis de philosophie*, p. 112.

raison pratique avec la raison théorique, devait apparaître à Secrétan sous un jour tout autre que celui sous lequel elle était apparue au philosophe de Königsberg. Du même coup, il devient possible de s'expliquer comment le philosophe suisse fut amené à opposer à *la déduction à priori des devoirs*, un essai de conciliation du principe des morales *matérielles* avec celui des morales *formelles*.

Kant avait avec raison insisté sur la valeur absolue de la bonne volonté. Mais, pour ne s'être pas demandé quels étaient les rapports vrais que soutiennent entre elles, la volonté, la raison, l'intelligence et la conscience morale, pour n'avoir pas recherché quelle est la valeur réelle de chacune d'elles, c'est-à-dire pour n'avoir pas compris que la volonté est primitive par rapport à la raison, il fut amené à établir au sein de cette même raison un dualisme irréductible qui ne cessait d'être une antinomie qu'au prix de l'hypothèse d'un incompréhensible noumène. Or c'est justement la solution apportée par Secrétan aux multiples questions que soulève sa théorie de la raison, qui lui permet d'écarter le dualisme kantien dans lequel il voyait une cause de faiblesse. Elle nous permet du même coup, de saisir mieux toute la différence qui sépare la philosophie criticiste de *la philosophie de la liberté*.

Etant donné que la raison est cette activité supérieure de la volonté, qui coordonne les lois théoriques et les lois pratiques, la philosophie sera le résultat de cette coordination ; et cette coordination nous doit être intelligible dans toutes ses parties. Si, par impossible, les résultats de la recherche théorique et ceux de la spéculation pratique nous semblaient inconciliables, nous devrions conclure que la raison porte en son sein un germe de contradiction, ce qui est impossible par définition¹. « Si l'em-

¹ Secrétan dit quelque part que la raison n'avance qu'à travers la contradiction. Cette proposition ne contredit pas celle que nous formulons ici, comme il pourrait le sembler à première vue. Pour Secrétan, la contradiction est dans l'apparence des choses. La raison qui s'applique à les exprimer ne saurait donc avancer qu'à travers la contradiction. Son rôle consiste précisément à en dissiper l'apparence. Mais elle ne la porte pas en elle-même. C'est pour n'avoir pas fait cette distinction qu'un philosophe de l'école *néo-criticiste*, M. Henri Bois, si je ne me trompe, a pu

ploi de l'intelligence que nous estimons régulier nous conduisait à reconnaître l'incompatibilité de la vérité théorique et de la vérité pratique, un tel résultat suggérerait les doutes les plus graves sur la compétence de nos facultés mentales, sur la possibilité de la connaissance en général. Or, toute application de la faculté de connaître qui aboutit à mettre en question la possibilité de la connaissance, se détruit naturellement elle-même¹. » On peut affirmer que les deux domaines sont connexes et qu'il est aussi impossible de constituer une morale sans métaphysique que d'édifier une métaphysique en dehors de toute morale, et cela sans avoir recours à l'hypothèse inintelligible du noumène, ou plutôt sans prétendre à l'inintelligibilité du noumène. « La science morale ne peut s'organiser que sur une idée du but de la vie. Mais la détermination de notre but est inséparable de celle de notre essence². C'est ainsi que le problème moral se confond en dernier ressort avec le problème métaphysique³. » L'explication en est simple: la raison doit tendre à comprendre, dans la coordination totale qu'est la philosophie, toutes les données de l'expérience, qu'il s'agisse de l'expérience sensible ou de l'expérience intime. Elle ne saurait rien sacrifier à la simplicité et à la clarté du logique ou du mathématique. Il s'agit pour elle d'expliquer la réalité tout entière, car la philosophie doit rendre compte de la complexité des choses. « Le besoin d'unité dans la pensée produit incontestablement toute philosophie; mais, pour que le résultat ait quelque valeur, il faut ne jamais oublier que l'unité cherchée est celle du multiple dont il s'agit de rendre raison⁴. » « A ne considérer

lui reprocher de faire trop bon marché de la logique. Il convient de remarquer, il est vrai, que dans le premier cas, il aurait mieux valu employer le mot *antithèse*.

¹ *Fondement de la morale*, p. 85.

² C'est nous qui soulignons, afin de marquer que ce texte légitime les formules du devoir signalées dans la première partie de cette étude : «Je suis ce que je suis, est toute la logique; sois ce que tu es, est tout le devoir.... » Mais que suis-je? Nous venons de voir que nous ne sommes pas pensée pure et qu'il faut remplacer le « Je pense, donc je suis » de Descartes, par « Je veux, donc je suis. »

³ *Précis de philosophie*, p. 266-267.

⁴ *Fondement de la morale*, p. 120.

théorie pure, un système ne saurait être réputé vrai s'il supprime ou s'il dénature une donnée de fait ¹. »

Du point de vue de l'intelligence pure, tout semble se ramener à l'unité par le déterminisme universel. Mais la conscience morale nous avertit que les choses sont plus complexes et que les lois mathématiques ne sont pas adéquates au réel parce que l'intelligence ne représente pas la totalité de l'être dont elle-même exprime une partie, et que l'obligation implique dans le donné un élément de contingence. Il faut donc se garder de généraliser la méthode mathématique comme Descartes, ou la méthode logique comme le néo-criticisme, mais, à la façon d'Aristote et de Leibnitz, on doit envisager tout le donné et tendre à la synthèse la plus compréhensive possible.

Le criticisme simplifie les difficultés en les supprimant. Cependant, le philosophe ne doit pas reculer devant le problème de l'être. La seule prétention d'édifier une morale l'y ramène nécessairement. Or, cette recherche relève du domaine de la raison. En coordonnant les lois de l'*être* et celles du *devoir être*, elle obéit à sa loi propre ; elle éclaire le domaine théorique à la lumière de la conscience morale, et réciproquement elle s'efforce de mieux pénétrer le domaine pratique à l'aide de l'intelligence. De cette pénétration des deux éléments résulte une philosophie morale et une morale philosophique. Morale et noumène ne forment plus avec la conception théorique du monde une antinomie irrationnelle, parce qu'étant l'œuvre commune de la raison, organe de la volonté, une dissonance quelconque impliquerait la négation même de la raison. Si nous avons foi en elle, cette conclusion s'impose : « La raison est indispensable à la morale ; l'obligation de chercher quelle est la meilleure manière de nous conduire dans ce monde, et de conformer nos actions aux résultats de cette recherche nous est imposée par la raison, ou plutôt, la raison consiste dans cette obligation même. La raison nous apprend encore que pour découvrir l'art de la vie, il faut savoir ce qu'est la vie ; la raison nous impose donc le devoir d'en acquérir la connais-

¹ *Civilisation et croyance*, 2^e éd. p. 286.

sance. En un mot, *la raison nous dit que notre conception du devoir est solidaire de notre conception du monde*¹. »

La psychologie de Secrétan lui fournit, en outre, le principe directeur de la coordination totale, dont elle lui a permis d'inférer le caractère complexe. Il convient d'assigner la place centrale à l'élément dont l'essence constitue la réalité ultime. Les données de l'expérience et de la conscience doivent être subordonnées les unes aux autres suivant le degré d'être plus ou moins intense auquel elles correspondent. Le supérieur devient comme le centre de polarisation de l'inférieur. En un mot, le principe organisateur du système philosophique est cet élément dont on ne saurait diminuer l'importance sans porter atteinte à la vie organique de l'être psychique. C'est ainsi que, dans l'organisme vivant, l'activité des organes est soumise au principe vital dont la suppression détermine la dissolution de l'individualité animale.

Or, nous avons vu que la volonté est comme la substance de notre être individuel, que l'intelligence et la conscience morale n'en sont que les manifestations apparentes. Mais la volonté ne se conçoit que comme une puissance, comme une source d'action, et la fin de notre être est dans l'action. Aussi bien, à peine une volonté personnelle prend-elle conscience d'elle-même, qu'elle se sent *tendance à agir*, et saisit du même coup la règle de son activité ; celle-ci se traduit dans la conscience qu'elle a de son *devoir être*, sous la forme de *l'obligation*, qui, pour employer la formule même de Secrétan, « *naît et se développe avec la volonté.* »

Par conséquent, la loi de l'action correspondant à ce qu'il y a d'essentiel en nous, est le seul principe organisateur possible de la coordination totale, pour tout philosophe soucieux de respecter la réalité. Un système philosophique ne saurait se

¹ *Fondement de la morale*, p. 115. C'est nous qui soulignons.

« Dès le début, dit-il ailleurs, on fait fausse route et l'on se donne toutes les chances d'insuccès, lorsqu'on sépare le problème de la vérité du problème de la conduite, et qu'on se croit libre d'accepter une conception comme exprimant l'ordre du monde, avant d'avoir examiné les conséquences probables de son adoption sur la pratique de la vie. » *Civilisation et croyance*, 2^e éd. p. 285.

présenter comme l'expression la plus adéquate possible du vrai qu'autant qu'il satisfait à cette condition et respecte le droit imprescriptible qu'a la volonté de développer son activité conformément à sa loi naturelle.

De ce point de vue, la critique de l'intellectualisme que tout à l'heure il n'était en quelque sorte possible de saisir que de l'extérieur, apparaît sous son vrai jour. Cette philosophie est une philosophie tronquée, parce qu'elle ne correspond pas à la réalité des choses, ou plutôt parce qu'elle n'en exprime que le reflet. Elle résout le réel en phénomènes intellectuels et pense l'expliquer avec ces frêles éléments qui sont à l'être psychique ce que les phosphorescences vaporeuses sont, les soirs d'été, aux vagues de la mer. Si l'on ne donne pas la première place à la loi de la volonté, « si l'on n'accorde pas le dernier mot à la conscience, si l'on en conteste les prémisses, en se fondant sur ce que l'idée n'en est pas assez claire, c'est qu'on estime sans doute que tout peut être dissous par l'intelligence et rendu clair. Mais, pour obtenir cette transparence absolue, pour que tout vint se résoudre en pensée, il faudrait que tout procédât primitivement de la pensée, il faudrait que l'intelligence fût la substance universelle ; l'intelligence en définitive n'aurait donc d'autre objet qu'elle-même, ce qui est, nous l'avons vu, la négation de l'intelligence et la proclamation du néant¹. »

De ce point de vue, enfin, nous comprenons comment Secrétan, après avoir comme Kant annoncé une éthique rationnelle, a pu éviter la déduction à priori des devoirs : le penseur allemand, tout en ayant entrevu l'importance de la volonté et comme pressenti le rôle qu'elle doit jouer dans la coordination philosophique, n'a pas su échapper au préjugé intellectualiste qui constitue encore la faiblesse des systèmes néo-criticistes. Kant, après s'être enfermé dans la raison qu'il considère comme une essence, s'imagine étreindre la réalité elle-même, et ne s'aperçoit pas que les concepts rationnels qu'il croit engendrés par la raison lui viennent d'ailleurs. Il pense déduire, quand, en réalité, il introduit du dehors des éléments que la

¹ *Recherches de la méthode*, p. 69.

raison ne saurait lui fournir, parce qu'elle est une fonction et non un être. Avec les seules données de l'intelligence, on ne saurait présenter du réel qu'une vaine apparence. Après avoir traduit l'impérieuse loi de l'obligation, manifestée par la conscience morale, la raison doit s'aider de l'expérience; car la connaissance de la réalité, c'est-à-dire, en l'espèce, de la volonté, peut seule la mettre en mesure d'apprendre de quelles applications diverses est susceptible la loi de l'obligation.

Ainsi se justifie en principe la conciliation des prémisses des morales rationnelles avec celles des morales matérielles, qu'au début de cette étude, nous tendions à nous représenter comme une démarche contradictoire. La philosophie morale de Charles Secrétan revêt de la sorte une physionomie vraiment originale, et le criticisme ne saurait désormais éluder la sérieuse objection qu'elle oppose à ses déductions à priori.

(A suivre.)
