Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 11 (1923)

Heft: 47

Artikel: Études sur la théologie contemporaine : Pringle-Pattison "the idea of god"

Autor: Daulte, Philippe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380063

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.07.2025

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

ÉTUDES SUR LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

PRINGLE-PATTISON : « THE IDEA OF GOD » (1)

Le nom du penseur écossais auquel les pages qui suivent sont consacrées n'a guère franchi la Manche. Il est inconnu du grand public de langue française. On l'ignore presque dans nos cercles savants. Pourtant M. Pringle-Pattison jouit d'une haute réputation dans les pays anglo-saxons. Ses ouvrages y sont lus, commentés et discutés ; ils y ont pesé et pèsent encore dans la balance philosophique, d'un poids moins lourd que ceux d'un William James, ou d'un F. H. Bradley, mais point méprisable pour autant.

Ils ont eu aussi leur retentissement parmi les théologiens puisque, récemment, en octobre 1920, on voyait leur auteur adresser un discours présidentiel à la société de théologie d'Edimbourg, sur ce thème : *The Duty of Candour in Religious Teaching* (2) qui, à côté d'une vivante sympathie pour le christianisme et l'Eglise, dénote une connaissance précise des résultats généraux de la critique et de l'éxégèse modernes ainsi que des grands problèmes dogmatiques. Si j'ajoute que l'œuvre de M. Pringle-Pattison, de par sa nature même, est bien faite pour initier le lecteur aux principaux courants de la pensée anglaise

(1) *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy*. The Gifford Lectures, delivered in the University of Aberdeen in the years 1912 and 1913. Oxford University Press, 2nd Edit., 1920.

(2) Hodder and Stoughton, London, 1921.

contemporaine, la raison d'être de cette étude ne sera-t-elle pas suffisamment justifiée ?

*
* *

M. Pringle-Pattison — de son nom complet A. Seth Pringle-Pattison — a débuté dans le professorat à St-Andrews, mais la plus grande partie de son activité académique s'est déployée à Edimbourg, dans l'université même où il avait fait ses études. En 1891, il était appelé à succéder à Campbell Fraser, son maître, l'éditeur bien connu de Hume et de Berkeley ; il devait garder jusqu'en 1918 cette chaire de logique et de métaphysique que des philosophes de marque, tels que Hamilton, ont illustrée.

A côté de ses cours dont le succès fut grand — m'a-t-on assuré — M. Pringle-Pattison a produit une œuvre importante. Elle comprend, en premier lieu, des travaux d'histoire et de critique philosophiques qui se font remarquer par une clarté d'exposition et une vigueur de pensée admirables. Après un livre sur la philosophie écossaise (1) et un ouvrage sur Hegel et ses disciples tant anglais qu'allemands (2), mentionnons deux volumes d'Essais (3) où l'on trouve des études sur un grand nombre des penseurs modernes : Lotze, J. A. Balfour, F. H. Bradley, James, Martineau, Mac-Taggart, etc. En outre M. Pringle-Pattison a collaboré à plusieurs revues, par exemple au *Hibbert Journal*, au *Contemporary Review*, au *Mind*, où l'on voit de multiples et suggestifs articles signés de son nom.

De ces livres et de ces essais se dégagent déjà les principaux traits d'une philosophie qui se présente à nous de profil en quelque sorte ou par fragments séparés. Notre auteur n'en est pas resté là toutefois. Dans son avant-dernier grand ouvrage (4) il a tenu à exposer ses idées fondamentales sous une forme systématique.

L'occasion de cet effort de construction fut fourni à M. Pringle-Pattison par le sénat de l'université d'Aberdeen qui l'appela à

(1) *Scottish Philosophy*, William Blackwood, Edinburgh & London.

(2) *Hegelianism and Personality*, ibid.

(3) *Man's Place in the Cosmos* et *The Philosophical Radicals*, ibid.

(4) *The Idea of God.* — Depuis lors M. Pringle-Pattison a publié *The Idea of Immortality*. Clarendon Press, 1922.

donner les *Gifford Lectures* de 1912 et de 1913. Relevons, en passant, l'importance de cette fondation de lord Gifford qui met, chaque année, à la disposition d'une des universités d'Ecosse une bourse pour ouvrir un cours sur l'idée de Dieu, considérée du point de vue de la théologie naturelle. Cette institution a droit à la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à la philosophie religieuse puisqu'elle a contribué à stimuler l'intérêt pour le problème de Dieu, envisagé dans sa plus grande généralité, et a amené plusieurs penseurs à dire leur mot sur les ultimes questions de l'univers.

M. Pringle-Pattison a remanié ses *Gifford Lectures* et les a publiées en 1917. Elles ont rencontré un accueil favorable puisqu'en 1920 une nouvelle édition en était donnée. Dans cette *Idée de Dieu* dont le but est pourtant nettement spéculatif, une large place est faite à l'examen des doctrines contemporaines. Lors même qu'il fait œuvre de métaphysicien, M. Pringle-Pattison demeure critique et historien de la philosophie. C'est en accord ou en opposition avec les idées d'autrui qu'il développe les siennes propres. Cette méthode, si elle ne facilite pas toujours la tâche du lecteur, donne à l'exposé quelque chose de vivant et d'actuel. Avec notre auteur on ne chemine pas dans une vallée étroite et retirée ; on marche sur des crêtes d'où le regard commande, à chaque instant, plusieurs avenues et jouit de vastes horizons.

Penseur pénétrant, M. Pringle-Pattison est en même temps un lettré. Les citations, empruntées à la littérature allemande ou française aussi bien qu'à la littérature anglaise, sont fréquentes sous sa plume. Il a une prédilection pour les poètes, et il leur laisse souvent la parole, estimant avec Wordsworth que la poésie est « l'âme de toute connaissance » (1). Il est également familier avec la Bible dont il tire, à mainte reprise, un trait ou une déclaration pour illustrer sa propre pensée. Sa langue, d'une belle venue et de beaucoup d'agrément, « le place au niveau littéraire des meilleurs écrivains philosophiques », à ce que m'écrit le professeur W. P. Paterson d'Edimbourg, au jugement de qui je suis heureux de pouvoir me référer.

Cependant, malgré ces qualités d'exposition si brillantes et si

(1) *The Idea of God*, p. VII.

solides à la fois, la pensée de M. Pringle-Pattison ne se laisse pas toujours aisément analyser. Elle est trop souple, trop nuancée, trop équilibrée *(balanced)* — comme le faisait remarquer M. Bosanquet (1) — pour qu'on en puisse esquisser la silhouette de quelques rapides coups de crayon. A côté de parties qui sont en saillie et dans une pleine lumière, il en est d'autres qui s'estompent dans le clair-obscur des spéculations les plus subtiles.

Pour pénétrer dans cette pensée — plus que dans d'autres peut-être — il est nécessaire de savoir quelque chose de ses antécédents et du milieu dans lequel elle s'est élaborée. M. Philippe Bridel le relevait naguère : « Le public de langue française est en général renseigné d'une manière très insuffisante ou, pour parler plus exactement, très partiale, en ce qui concerne la philosophie anglaise contemporaine » (2). Sur le continent l'on ne connaît guère que les noms de Stuart Mill, de Darwin et de Herbert Spencer. Pourtant ces auteurs sont loin d'avoir occupé toute l'arène philosophique à la fin du siècle dernier. Dès 1860 des courants d'idées radicalement opposés aux leurs, commencèrent à se dessiner dans la pensée anglaise. Le naturalisme, à la mode, fut comme submergé, en tout cas refoulé par une puissante vague d'idéalisme venue d'Allemagne et qui déferla sur toute la Grande-Bretagne.

Jusqu'alors le grand mouvement critique et métaphysique qui se rattache aux noms de Kant, Fichte, Schelling et Hegel était demeuré peu connu et surtout méconnu en Angleterre et en Ecosse. N'entendait-on pas, en 1855, Samuel Bailey, dans ses *Lettres sur la philosophie de l'esprit humain*, parler de Kant en ces termes (3) : « Il n'y a pas lieu d'éprouver le moindre étonnement à entendre déclarer par des hommes d'une *intelligence éminente* que, après des années d'étude, ils n'avaient pas réussi à tirer une seule idée claire des spéculations de Kant. C'est plutôt de les y voir réussir que j'aurais été surpris. »

La publication du *Secret de Hegel* de Hutchison Stirling commença de tirer les penseurs insulaires de leur ignorance.

(1) Compte-rendu de *The Idea of God*, Mind, octobre 1917.

(2) *La philosophie de Green*, Revue de théologie et de philosophie, novembre 1900.

(3) Cité par William James dans *La philosophie de l'expérience*, p. 3.

Après lui, William Wallace à Oxford et Edward Caird à Glasgow, s'appliquèrent à vulgariser la philosophie allemande dans leur pays. Mais ce fut à T. H. Green qu'incomba l'honneur de prendre la direction du mouvement et de lui assurer la victoire. Sa fameuse *Introduction à Hume* (1874) devint le manifeste du nouvel idéalisme anglais. Depuis lors l'on vit refleurir en Grande-Bretagne les philosophies de l'Absolu qui, au dire des empiristes, semblaient définitivement enterrées. Il n'est pas sans intérêt de constater que la tradition hégélienne, si prédominante autrefois en Allemagne et en Europe, mais aujourd'hui reléguée dans l'ombre, — à tel point que dans nos milieux intellectuels on ne parle guère de la *Phénoménologie de l'esprit* que comme d'une aberration de génie, — s'est perpétuée sur les bords de la Tamise ou du Forth et y demeure un principe de vie.

Cette tendance rationaliste, moniste, absolutiste n'est toutefois pas la seule à se faire jour dans la pensée anglaise. Depuis une vingtaine d'années elle se heurte à une tendance rivale dont le succès, très rapide, a été assuré par des penseurs et des écrivains de grand talent : je veux parler du pragmatisme, appelé aussi, suivant que l'on insiste sur l'un ou l'autre aspect de la doctrine, humanisme ou pluralisme. On sait avec quelle vigueur et quel brio les William James, les John Dewey, les Schiller, pour ne citer que les protagonistes du mouvement, ont attaqué les positions de l'intellectualisme moniste.

La lutte n'est pas terminée. Aucun des partis adverses n'a déposé les armes. Le duel continue, plus animé que jamais et, dans la chaleur du combat, l'on voit chaque camp se retrancher plus obstinément sur son terrain. Le principal point en litige paraît être le problème de la nature de la réalité. Celle-ci est-elle une dans son essence ou multiple ? Le monde forme-t-il un tout cohérent et fermé dont une intelligence parfaite pourrait embrasser le système ou bien est-il trop inachevé, trop fluide, composé de trop de forces indépendantes pour qu'il soit possible, même à un esprit infini, d'en opérer la synthèse ? En un mot faut-il poser l'unité à la racine des choses, quitte à expliquer tant bien que mal, voire à traiter d'apparences subjectives et illusoires, les réalités finies et les existences individuelles, ou bien faut-il résolument partir d'éléments et d'êtres distincts, quitte à les voir s'harmoniser peu à peu et aboutir finalement à

une unité qui serait le terme et non le principe de l'évolution universelle ? Voilà ce qu'il s'agit de déterminer. Et la question, quoique d'aucuns en puissent penser, ne se réduit pas à une vaine dispute de mots, à des arguties de logique abstraite. Elle englobe quelques-uns des problèmes les plus graves et les plus essentiels puisqu'il n'y va de rien de moins que de la liberté humaine, de la réalité de l'individu, de la toute-puissance de Dieu, de l'intelligibilité du monde, de l'issue finale de l'histoire.

Le professeur Henry Jones caractérisait, peu avant la guerre, la controverse entre pluralistes et monistes en ces termes : « La diversité des choses, l'indéterminisme des événements, la contingence qui se déploie au cœur même de la réalité et qui infirme la notion de l'Absolu n'ont jamais été mis plus vigoureusement en relief ; et de l'autre côté l'universalité de la loi, la rigoureuse liaison de la nécessité.... le caractère éphémère du particulier, la suprématie de l'universel, l'unité cosmique sont maintenus avec non moins de ténacité » (1). L'opposition de ces deux tendances s'est surtout accusée à l'égard du problème de Dieu. Parmi les penseurs contemporains, les uns, comme Josiah Royce, Bradley, Bosanquet, s'évertuent à défendre l'idée d'un Absolu qui engloutit dans son sein les êtres individuels, d'une Réalité infinie dans laquelle se résorbent toutes les apparences phénoménales ; les autres, comme Schiller, Howinson, Mac Taggart, s'efforcent de populariser la conception d'un Dieu fini, dont les limitations laissent toute place à l'existence et au jeu d'activités individuelles, mais qui, dépouillé de son absoluité et de sa toute-puissance, n'est, au milieu des êtres conscients qui peuplent l'univers, qu'un *primus inter pares*.

M. Pringle-Pattison se rattache plutôt à la première tendance. Si l'influence de Kant est manifeste dans son œuvre, celle de Hegel paraît plus grande encore. Ne faisait-il pas, en 1903, un grave grief à Martineau d'avoir manqué de sympathie pour l'illustre métaphysicien wurtembergeois et ne déclarait-il pas que l'on trouve chez celui-ci une si riche nourriture que l'on ne peut, sans un appauvrissement intellectuel que rien ne saurait

(1) Compte-rendu du livre de B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, Hibbert Journal, juillet 1912.

compenser, demeurer complètement en dehors de sa ligne de pensée (1). M. Pringle-Pattison est extrêmement opposé aux théories finitistes de Dieu, comme nous le verrons, il ne refuserait pas, je crois, d'être appelé « absolutiste », et pourtant il ne s'abandonne pas sans résistance au courant moniste. Dès ses premiers écrits, il a formulé quelques-unes des objections les plus décisives que soulèvent les thèses de l'école hégélienne anglaise et, plus récemment, il a rompu plusieurs lances en faveur de la réalité des individus, singulièrement menacée par la spéculation de MM. Bradley et Bosanquet. L'on est donc en droit de considérer la philosophie de M. Pringle-Pattison comme un effort de conciliation entre la tendance moniste et la tendance pluraliste.

Après cette brève introduction, nous pouvons aborder l'étude de l'*Idée de Dieu.*

* * *

Pendant longtemps la théologie dite naturelle n'a guère consisté qu'en des commentaires plus ou moins originaux sur les preuves de l'existence de Dieu, forgées par Augustin, Anselme, Descartes et les philosophes du début du XVIIIe siècle. Qu'on ne s'attende pas à trouver une nouvelle dissertation sur ces vieux thèmes dans l'ouvrage du penseur écossais. L'examen des preuves classiques de l'existence de Dieu n'y occupe qu'une place infime et encore le sujet n'est-il abordé qu'incidemment, en deux ou trois endroits différents. Cela ne signifie pas que M. Pringle-Pattison condamne la spéculation ou refuse à la raison le droit d'intervenir dans l'élaboration de l'idée de Dieu. Rien n'est plus contraire à ses habitudes d'esprit, rien ne lui paraît plus dangereux que cette apologétique qui cherche à asseoir la foi religieuse sur le scepticisme et qui, après avoir détruit la confiance de l'homme dans sa raison, lui indique comme seule échappatoire au doute universel l'aveugle soumission à une autorité extérieure ou l'instinctif abandon à un élan de l'âme irraisonné.

M. Pringle-Pattison croit à la valeur et à la puissance de l'intelligence humaine. Il entend justifier rationnellement l'idée

(1) *Martineau's Philosophy*, Hibbert Journal, avril 1903.

de Dieu. S'il ne suit pas la voie des démonstrations classiques, c'est qu'elle lui paraît trop extérieure, trop précaire aussi. On n'étreint pas l'Infini dans un syllogisme, on ne prouve pas Dieu comme un théorème de mathématique. La vraie méthode consiste à embrasser la réalité dans son ensemble ou — pour mieux dire — à analyser l'expérience humaine pour voir si elle n'implique pas l'existence d'un Absolu et si elle ne peut pas nous fournir, sur la nature de celui-ci, des lumières, sinon complètes, du moins suffisantes.

Mais dans quelle sphère de la réalité faut-il prendre son point d'appui ? A quel aspect de l'expérience faut-il donner la priorité ? Les philosophes se séparent sur cette question qui est comme l'un des grands carrefours de la pensée. Les uns — et c'est le cas de Hume, tout particulièrement — ne prêtent attention qu'au monde extérieur et, dans leur effort pour définir le principe des choses, écartent délibérément la considération des données morales, religieuses, esthétiques de l'expérience humaine. Quoi d'étonnant dès lors à ce que l'idée de Dieu à laquelle ils aboutissent — si tant est même qu'ils y aboutissent — soit singulièrement pâle et décharnée ? Tout ce que l'auteur des *Dialogues sur la religion naturelle*, par exemple, se croyait en mesure d'affirmer sur Dieu se réduisait à ceci : « La cause ou les causes de l'ordre qui règne dans l'univers présente probablement quelque lointaine analogie avec l'intelligence humaine » (1).

Les autres, au nombre desquels Kant se place au premier rang, prennent leur point de départ et leur base dans leurs expériences spirituelles. L'auteur des *Critiques* a eu le tort de relever trop exclusivement les réalités morales. Il faut élargir son concept de valeur pour que le Vrai et le Beau y puissent tenir à côté, ou, si l'on veut, un peu au-dessous du Bien ; mais sa profonde intuition demeure. L'idéalisme moderne n'a pas d'autre fondement que l'idée kantienne d'une valeur intrinsèque absolue.

En somme tout le problème du théisme revient à ceci. Quel rapport y a-t-il entre nos expériences les plus profondes et la Réalité absolue ? Est-ce que le fond des choses ressemble à ce

(1) David Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects*, a new Edition, London 1788, t. II, p. 538.

que nous jugeons le plus grand et le meilleur, ou bien ces critères-là ne sont-ils que des « provincialismes humains » (1) complètement inapplicables à l'univers ? La réponse de M. Pringle-Pattison à cette question est d'une netteté qui ne laisse rien à désirer. Dans ses premiers ouvrages comme dans son *Idée de Dieu* il a toujours affirmé que nous devons interpréter le monde d'après les catégories les plus essentielles et les plus hautes de notre esprit.

Justement comprise, la thèse antique πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος exprime une vérité fondamentale. S'il est un anthropocentrisme vulgaire et ridicule, il en est un autre dont la philosophie ne saurait se départir sans signer son arrêt de mort. « Dans son aspect matériel, écrit M. Pringle-Pattison (2), l'homme n'est qu'un atome ou un point dans l'ensemble des choses, et nous sourions lorsque nous entendons Cicéron parler de l'édile céleste qui, la nuit, allume les lumières du ciel pour notre agrément et notre commodité personnelle. Mais la conception copernicienne de l'univers est poussée trop loin lorsque nous sommes invités, par respect pour elle, à nous effacer devant les immensités de la nature extérieure... Toutes choses sont relatives à l'homme, en tant qu'être rationnel. C'est vers lui que tend la création, c'est pour lui que toutes choses sont faites. » Cet « humanisme » est un des aspects capitaux de la philosophie de M. Pringle-Pattison et un de ceux qui en assure la valeur durable.

Mais comment défendre ce point de vue contre les attaques du naturalisme évolutioniste qui se définit par son propos constant et avoué de ramener le supérieur à l'inférieur, d'expliquer le spirituel par le matériel, de réduire la conscience et la moralité au rang d'épiphénomènes ? Comment assurer la « conservation des valeurs » en face de la philosophie soi-disant scientifique qui prétend tout ramener à un jeu de forces mécaniques ? Le dualisme de la *connaissance* et de la *croyance*, cher aux philosophes kantiens et néo-kantiens, nous offre-t-il une position inexpugnable ? Les Lange, Vaihinger, Lotze, Ritschl étaient-ils bien inspirés en renonçant à défendre la valeur sur le terrain

(1) *The Idea of God*, p. 40.
(2) *Man's Place in the Cosmos*, p. 42.

de la raison pour engager la lutte sur celui du sentiment, de la foi, des convictions subjectives ?

M. Pringle-Pattison ne le pense pas. « Une maison divisée contre elle-même, dit-il, ne peut subsister, et si la valeur est mise en opposition avec la raison, elle doit inévitablement apparaître comme un jugement subjectif et arbitraire. » (1) Les jugements de valeur, quoique distincts des jugements d'existence, n'en ont pas moins une base rationnelle. Ils ne se réduisent pas à une simple préférence de la sensibilité, à un caprice individuel, à une décision arbitraire, ils ont un caractère de nécessité et d'universalité qui prouve qu'ils ont leur fondement dans la raison, celle-ci ne pouvant être identifiée avec l'entendement logique. Par conséquent il ne suffit pas de poser les valeurs comme « des suprêmes décisions de l'âme » ; il faut les justifier théoriquement et pour cela les intégrer dans un système cohérent de la réalité, les faire rentrer dans une conception du monde où elles aient leur place et leur garantie.

Le naturalisme se donne pour l'interprétation objective de la réalité, il prétend n'être autre chose qu'une généralisation des données scientifiques les plus avérées ; la première tâche de la philosophie idéaliste ou humaniste consiste à montrer qu'il « substantialise une partie qui n'existe que comme élément d'un tout plus large » (2) et qu'il repose sur une fausse interprétation des théories scientifiques sur lesquelles il s'appuie.

De la critique suggestive et — nous apparaît-il — victorieuse que M. Pringle-Pattison fait du naturalisme, ne retenons que les traits suivants : Les questions de valeur sont distinctes des questions d'origine ; le prix d'un ordre de phénomènes ne dépend pas de la place qu'il occupe dans le cours de l'évolution, mais de ses qualités intrinsèques. Peu importe que chronologiquement le conscient émerge de l'inconscient, que la vie organisée succède à la vie organique, il n'y en a pas moins là deux séries de faits distincts que seul un naturalisme vulgaire peut identifier en les ramenant à un type unique.

Sans doute il ne faut pas expliquer ces passages d'un ordre inférieur à un ordre supérieur à coups d'interventions miracu-

(1) *The Idea of God*, p. 65.
(2) *Ibid.*, p. 65.

leuses et de créations spéciales — ce qui aurait pour effet de détruire toute continuité dans la nature et de rendre impossible une conception rationnelle de l'univers. Il s'agit de s'élever au point de vue que notre auteur appelle le « naturalisme supérieur » (*higher naturalism*) (1). Celui-ci distingue dans la réalité des plans irréductibles l'un à l'autre, mais il n'en considère pas moins tout le cours de l'évolution, y compris les sauts et les crises que l'on y constate, comme la manifestation d'une seule puissance et, par conséquent, par delà les distinctions tracées, rétablit une unité sous-jacente. En un mot, l'histoire cosmique présente deux aspects inséparables : « continuité de développement et apparition de différences réelles » (2).

Ces principes — on le comprend sans peine — sont de nature à éclairer d'un jour tout spécial la place de l'homme dans le monde. Avec les kantiens et les spiritualistes de toutes tendances, M. Pringle-Pattison accentue fortement la distinction qualitative qui sépare la nature inconsciente de la nature humaine, mais sa doctrine générale lui permet de jeter un pont entre elles et de rétablir des communications qui théoriquement, tout au moins, ont été souvent rompues. Il peut donc affirmer que « l'homme fait partie organique du monde » *(man is organic to the world)* (3), autrement dit que l'homme est le point d'aboutissement de la nature, le foyer en qui et par qui celle-ci s'éclaire, prend conscience d'elle-même et trouve sa fin. Nous touchons ici un des points capitaux de la philosophie de M. Pringle-Pattison — peut-être même faudrait-il dire le pilier fondamental de sa construction métaphysique.

Il est regrettable que cette thèse, qui pourtant ne s'impose pas à l'esprit avec le caractère d'évidence irrésistible des principes logiques par exemple, soit plus affirmée que démontrée. On voudrait savoir par quels arguments l'auteur légitime son intuition, d'autant plus que la formule qu'elle revêt n'a pas toute la précision désirable. M. Pringle-Pattison dit indifféremment de l'homme qu'il est organe de la nature ou du monde. Or comme, sous sa plume, les mots nature, monde, absolu, sont presque synonymes et plus ou moins interchangeables, la for-

(1) *Ibid.*, p. 209.
(2) *Ibid.*, p. 103.
(3) *Ibid.*, p. 111.

mule peut signifier, suivant les cas, que l'homme est l'organe de la nature extérieure, de l'univers dans son ensemble tant moral que physique ou de Dieu — assertions qui ne s'excluent pas nécessairement, mais qui ne se recouvrent cependant pas entièrement, du moins dans toute autre philosophie que le monisme absolu.

En outre, n'est-il pas équivoque d'affirmer que l'homme est « l'organe à travers lequel l'univers se contemple et jouit de soi-même » (1) ? A parler ainsi ne frise-t-on pas le panthéisme ou le naturalisme que l'on tient pourtant à répudier ? Car, dans cette phrase, ou bien l'univers désigne l'absolu, Dieu autrement dit, et alors celui-ci se voit réduit à l'état de substance ou d'idéal impersonnel qui ne s'élève à la conscience de soi que dans l'homme, ce qui va à l'encontre de quelques-unes des déclarations les plus formelles de notre philosophe ; ou bien l'univers désigne ici le monde extérieur, la nature au sens restreint, scientifique du mot, mais alors ne rabaisse-t-on pas l'homme à une position subordonnée, ne risque-t-on pas d'en faire un simple instrument des forces cosmiques inconscientes et de lui ravir sa dignité morale, ce qui n'est pas moins en contradiction avec les tendances les plus accusées du système ?

Quoi qu'il en soit de ce point délicat, constatons que l'idée de l'homme, organe de l'univers, forme la base de la théorie de la connaissance de M. Pringle-Pattison. Elle lui offre une issue au relativisme dans lequel la philosophie d'aujourd'hui est comme enfermée.

« Il m'a toujours semblé, écrit-il, que quelques-unes des difficultés capitales de la pensée moderne procèdent de cette habitude inconsciente de considérer l'homme comme n'étant pas lui-même un citoyen du monde dans lequel il respire — mais, comme étant, pour ainsi dire, un hôte de passage *(stranger visitant)*, contemplant du dehors un univers indépendant. Autrement pourquoi, par exemple, semblerait-il si difficile à l'homme — oui, même impossible, comme tant de philosophes voudraient nous le persuader — de connaître les choses telles qu'elles sont ? » (2) Lorsque l'on a compris que le sujet et l'objet, le connaisseur et la

(1) *Ibid.*, p. 211.
(2) *Ibid.*, p. 111.

chose connue ne sont pas extérieurs l'un à l'autre et comme séparés par une cloison étanche, mais constituent seulement « deux éléments d'un fait unique » (1) le problème épistémologique se présente sous un tout autre aspect et ne semble plus impossible à résoudre.

Ce point de vue — il importe de le relever — ne se confond pas avec celui de Berkeley. Pour l'évêque de Cloyne le monde extérieur n'était qu'un système de perceptions, d'états de conscience, d'*idées* entretenus et causés dans les esprits finis par l'Esprit infini. La thèse de M. Pringle-Pattison est que le monde extérieur n'existe pas indépendamment de l'esprit, qu'il ne prend sa signification et sa valeur que dans l'esprit, mais qu'il *existe* autrement et plus réellement qu'à titre de simple création de l'esprit. Et ce n'est pas là une accommodation inconsciente aux préjugés du sens commun ; c'est une opinion mûrie et raisonnée. A M. Hastings Rashdall qui l'accusait d'être un idéaliste inconséquent, M. Pringle-Pattison a répondu que si « les choses existent pour l'esprit », elles ne sont cependant pas « une forme d'expérience consciente », « rien n'étant [d'après lui] plus erroné au point de vue épistémologique que cette identification de la connaissance ou expérience du connaisseur avec la réalité de l'objet qu'il connaît » (2).

M. Pringle-Pattison aboutit donc à une espèce de réalisme, aussi éloigné du criticisme de Kant que du réalisme naïf du sens commun qui se représente le sujet et l'objet comme radicalement séparés et voit dans la connaissance une simple copie de la réalité. Notre organisme est l'intermédiaire par lequel nous entrons en contact avec le réel, et, bien loin de mettre un voile entre celui-ci et nous, il nous y relie. Sans doute notre connaissance est le résultat d'un processus plus ou moins compliqué, mais sa valeur n'en est pas nécessairement infirmée. « Parce que, pour être connues, les choses doivent apparaître au sujet connaissant, il n'en résulte sûrement pas, comme Kant semble le supposer naïvement, qu'elles apparaissent *comme elles ne sont pas.* » (3)

La réalité se manifeste donc dans les apparences et c'est

(1) *Ibid.*, p. 115.
(2) *The Idea of God : A Reply to some Criticisms*, Mind, janvier 1919.
(3) *The Idea of God*, p. 131.

dans celles-ci qu'il nous faut la saisir, renonçant une bonne fois à la chimérique et contradictoire recherche d'un mystérieux noumène qui, séparé du phénomène, n'est qu'abstraction et néant. Les qualités secondes — M. Pringle-Pattison ne craint même pas de l'affirmer en opposition à la plupart des philosophes modernes — ne sont pas de simples modifications intérieures, des états de conscience purement subjectifs. Elles nous révèlent la nature de la réalité. Seulement il faut reconnaître — et c'est ici la part de vérité du relativisme — que notre connaissance du monde extérieur est relative à la perfection de notre système nerveux et à la délicatesse de notre sensibilité.

On a reproché à cette théorie de la connaissance de flotter entre l'idéalisme et le réalisme sans parvenir à les concilier d'une manière vraiment satisfaisante. Il faut l'avouer, le reproche n'est pas dénué de fondement. Cette théorie, si spécieuse qu'elle soit et quelque part de vérité qu'elle relève, ne laisse pas une impression parfaitement nette. D'une part on maintient, contre Kant, la possibilité d'une connaissance adéquate, absolue de la réalité. Et d'autre part on nous avertit que la connaissance n'est pas une copie, une reproduction des choses, on nous dit qu'elle est « une expérience de l'âme » (1) et qu'elle a pour principale fonction de « servir d'instrument à notre activité pratique ou d'éveiller notre sens de la beauté » (2). Mais alors que reste-t-il de l'affirmation que les choses nous apparaissent telles qu'elles sont ? On ne le voit pas très bien.

Peut-être pourrait-on interpréter la pensée de M. Pringle-Pattison de la manière suivante : La connaissance n'est pas la simple reproduction des choses et pourtant elle atteint la vraie nature des choses parce que celles-ci n'existent qu'en relation avec l'esprit, pour être saisies et appréciées par lui et ne réalisent leur essence qu'en tant qu'elles sont connues.

Cette grande idée de l'homme-organe de l'univers est appelée à jouer un rôle décisif non pas seulement en matière de théorie de la connaissance, mais encore dans la détermination du principe des choses. Elle permet d'éviter deux erreurs, ou, si l'on veut, deux solutions incomplètes : la religion de l'humanité et

(1) *Ibid.*, p. 113.
(2) *Ibid.*, p. 114.

l'agnosticisme qui apparaissent comme les issues fatales du dualisme kantien. Lorsque l'on a creusé un abîme entre l'homme et la nature, on est nécessairement acculé au dilemme suivant : ou bien l'on met en relief l'humanité et on la divinise, mais l'on n'obtient qu'un Dieu fini, imparfait, sans empire réel sur le monde, donc douloureusement impotent ; ou bien l'on met la nature au premier rang, et l'on s'élève à la notion d'un Infini, d'un Absolu, mais, comme l'on se refuse à lui appliquer aucune des catégories humaines, l'on se condamne à adorer un Inconnaissable, un grand X mystérieux, ce qui ne vaut pas mieux.

Contre le positivisme M. Pringle-Pattison maintient l'existence de l'Absolu. Pour cela, il ne fait pas, à vrai dire, grands frais d'argumentation. Il se contente en somme de cette affirmation tranchante et quelque peu hautaine : « Il est impossible de se débarrasser de la conception d'une *natura rerum*, que nous l'appelions Nature, l'Absolu ou Dieu » (1). Il y a un Absolu ; c'est là, pour notre philosophe, un axiome, une vérité qui va en quelque sorte de soi et qu'il n'est pas nécessaire de démontrer. Le vrai problème consiste à connaître cet Absolu. On remarquera combien cette position est analogue à celle que prenait Charles Secrétan dans *La philosophie de la liberté* où la réalité de l'Etre absolu est affirmée comme une intuition de la raison et où l'effort de la pensée porte sur la détermination du principe des choses.

Cette manière de poser le problème de Dieu n'appartient d'ailleurs pas seulement au siècle passé, elle est assez répandue aujourd'hui, notamment en Angleterre. On la retrouve, par exemple, dans les *Foundations*, ce récent manifeste de la théologie libérale d'Oxford. L'auteur d'un des Essais qui composent ce volume montre qu'il n'y a en somme pas d'athée au sens absolu de ce terme. Tout homme qui réfléchit et qui a quelque culture est bien obligé d'admettre, sous une forme ou sous une autre, l'existence d'un principe d'ordre et de cohérence grâce auquel le monde, malgré ses désharmonies, se présente à nous comme un tout organisé, comme un *Cosmos* dont la science découvre peu à peu les lois. Dans ce sens vague et tout général chaque individu a son Dieu. Il ne s'agit que de savoir si ce

(1) *Ibid.*, p. 155.

principe universel peut être connu et mis en relation assez étroite avec nos aspirations et nos valeurs les plus hautes pour mériter, sans abus de langage, le titre de Dieu.

L'agnosticisme nie la possibilité d'une semblable connaissance du Fond des choses. Mais cette négation est aisément réfutée du point de vue auquel M. Pringle-Pattison se place. La réalité se manifestant dans les apparences et l'homme étant organiquement lié à l'univers, il en résulte que nos expériences spirituelles les plus caractéristiques, comme d'ailleurs l'ensemble des phénomènes, nous révèlent la nature de l'Absolu et que tout progrès dans la connaissance, dans la moralité ou dans l'intuition du beau nous fait pénétrer un peu plus loin dans les profondeurs de l'Etre divin.

Jusqu'ici M. Pringle-Pattison a justifié l'idée de Dieu plutôt qu'il ne l'a déterminée. Il s'agit pour lui maintenant de s'appliquer à cette deuxième tâche, en examinant les différents problèmes que soulève cette conception de Dieu, immanent au monde et à l'humanité.

La première difficulté qui se présente à l'esprit est la suivante : En affirmant que l'ultime Réalité se manifeste positivement dans les apparences, n'aboutit-on pas à un panthéisme de bas étage ? Si chaque événement, chaque aspect des choses, chaque expérience individuelle ou collective, révèle au même titre et de la même manière la nature de l'Absolu ; si Dieu est également présent aux stades les plus bas et les plus informes de l'évolution qu'aux plus élevés et aux plus parfaits, s'il s'exprime aussi bien dans la vie et l'activité d'un Néron ou d'un César Borgia que dans celle d'un saint Jean ou d'un saint François, en quoi une telle conception de l'univers se distingue-t-elle du naturalisme le plus vulgaire ? Mettre Dieu partout cela n'équivaut-il pas en définitive à l'exclure de tout ?

M. Pringle-Pattison n'a pas méconnu cette redoutable objection que tous les monistes et absolutistes voient se dresser devant eux et il la surmonte, ou croit la surmonter, par cette doctrine des « degrés de perfection ou de réalité » que l'on trouve vaguement esquissée chez Spinoza, que M. Bradley a fortement accentuée dans son livre *Appearance and Reality* et qui peut se résumer en ces mots : « Bien que Dieu soit

la cause immanente de toutes choses... cependant la nature divine n'est pas également manifestée en chaque chose » (1). Il est, en effet, une distinction capitale qui domine toute l'expérience humaine et que l'on doit se garder d'effacer sous aucun prétexte : celle de l'idéal et de l'actuel. Prise au sérieux, elle offre un utile contrepoids à la doctrine de l'immanence et permet de maintenir à côté d'elle une certaine transcendance, conçue non comme une inintelligible séparation ontologique de Dieu et du monde, mais comme une distinction de qualité ou de valeur.

Une seconde difficulté à laquelle se heurtent les philosophies monistes est celle de savoir dans quels rapports se trouvent l'Absolu et les individus finis. On se rappelle qu'une controverse active s'est engagée sur ce point entre absolutistes et pluralistes. L'un des représentants les plus considérables de la première tendance, M. Bradley, s'est efforcé de prouver que l'existence distincte de moi individuels n'est qu'une illusion due à l'infirmité de nos facultés, tout spécialement de notre intelligence qui ne peut saisir les objets qu'en les séparant ; à l'entendre, les apparences — c'est-à-dire les individus aussi bien que les phénomènes particuliers — n'auraient pas plus de consistance que de petites vagues fugitives à la surface de l'océan, la seule vraie réalité étant l'Absolu.

M. Pringle-Pattison oppose une énergique résistance à de semblables thèses. Dès ses premiers ouvrages il a jalousement défendu la réalité de l'individu contre les absorptions du monisme. Sans doute un individu isolé, considéré comme un tout en soi, est une abstraction. L'expérience nous présente toujours le moi en relations intimes, organiques avec d'autres moi et avec l'univers. Mais l'admission de cette solidarité sociale et cosmique — remarquons combien nous nous rapprochons ici encore des doctrines de Charles Secrétan — ne nous oblige pas à refuser toute réalité substantielle aux êtres finis. L'individualité n'est pas une pure forme, elle ne se réduit pas à la conscience de soi. « Les individus d'une espèce ne sont pas comparables à des objets *(articles)* fabriqués par une machine, dont chacun semble être une exacte reproduction des précédents. Ils sont formelle-

(1) *The Idea of God*, p. 221.

ment distincts, parce qu'ils sont réellement différents » (1) — comme l'avait bien vu Leibniz.

Et cette pluralité d'individus réels, de « centres de conscience » — comme aime à dire la philosophie anglaise — est un fait aussi bien du côté de l'Absolu que du nôtre. « Nous ne sommes pas seulement un point idéal (c'est-à-dire imaginaire) à travers lequel les forces ou les idées de l'univers passent et se croisent. » (2) Ou, comme le dit aussi M. Pringle-Pattison, nous ne sommes pas simplement « des canaux à travers lesquels l'Absolu se répand » (3). En vain en appelle-t-on à l'amour humain ou divin dans lequel les êtres, soi-disant, se fondent et perdent leur individualité. L'exemple est malheureux car, comme le remarque notre auteur avec une pointe d'humour, ce n'est pas seulement pour faire un marché qu'il faut être deux, c'est aussi pour aimer et être aimé, pour adorer et être adoré ? Que cette coexistence d'êtres individuels et libres avec l'Absolu soit un mystère, c'est ce que M. Pringle-Pattison n'a garde de nier, mais il n'y voit pas une raison suffisante pour rejeter le verdict de l'expérience qui affirme simultanément la liberté des personnes morales et leur dépendance ontologique vis-à-vis de Dieu.

Pour essayer d'exprimer le rapport qui unit Dieu au monde extérieur et à l'humanité, la pensée religieuse a recouru à l'idée de création. Que vaut cette idée ? Dans sa forme populaire et même théologique, elle ne supporte pas l'examen, au dire de notre auteur. La notion d'une création qui serait intervenue à une date précise, à laquelle l'on pourrait remonter comme à une cause située au bout d'une chaîne d'antécédents et de conséquents se heurte à d'inextricables contradictions et surtout, séparant radicalement le monde de Dieu, elle rend inintelligible leur union organique. La seule manière de garder l'idée de création consiste à concevoir celle-ci comme un acte éternel de Dieu qui se manifeste et — si l'on peut dire — irradie perpétuellement sa vie propre dans le monde.

Dans l'expérience concrète, Dieu est toujours uni au monde et rien n'est plus vain que de le vouloir connaître en soi

(1) *Ibid.*, p. 267.
(2) *Ibid.*, p. 288.
(3) *Ibid.*, p. 288.

« Dieu devient une abstraction lorsqu'on le sépare de l'univers dans lequel il se manifeste... Nous pouvons concevoir Dieu comme une expérience dans laquelle l'univers est perçu et saisi comme un tout finalement harmonieux, et nous devons naturellement distinguer entre une telle expérience infinie et nos expériences à nous, et celles d'autres personnes finies. Mais nous n'avons pas le droit de les traiter isolément, pas plus celle-là que celles-ci. » (1)

La causalité efficiente ne se conçoit pas appliquée à Dieu. Dans la création, et tout spécialement dans la création d'esprits, l'action divine apparaît comme une manifestation. « La vie divine, dira M. Pringle-Pattison, est essentiellement ce procès de communication de soi. Ou, pour exprimer cela dans un langage philosophique plus abstrait, l'infini dans et à travers le fini, le fini dans et à travers l'infini — cette mutuelle implication constitue le fait ultime de l'univers pour autant que nous le connaissons. » (2)

Quoique notre penseur s'en défende, il semble bien que l'idée de création se mue finalement chez lui en celle d'émanation. Nous ne disons pas qu'il identifie purement et simplement Dieu et le monde, ni même qu'il les confonde. Il cherche à maintenir entre eux une distinction. Mais si celle-ci n'est pas plus nette, ne serait-ce pas faute d'avoir suffisamment compris ou marqué que cette distinction est essentiellement une distinction de liberté ? « Création, écrivait Charles Secrétan (3), ce mot désigne la contingence par opposition à la nécessité comme caractérisant le rapport entre Dieu et le monde. Il signifie que le monde est quelque chose, quelque chose vis-à-vis de Dieu, un être qui limite réellement en quelque mesure l'être de Dieu, bien qu'il ne soit que par l'acte de Dieu. Nous nous savons autorisé à dire cela, sans nous flatter de très bien l'entendre. » Cette intuition, en dépit de ses obscurités, ne contient-elle pas une vérité profonde ?

Reste une grave question. Si Dieu se manifeste dans les apparences, n'est-on pas amené à le concevoir comme un Etre dont l'activité tend vers un but et se déploie dans le temps ? A

(1) *Ibid.*, p. 314.
(2) *Ibid.*, p. 315.
(3) *La civilisation et la croyance*, 3e édit., p. 269.

propos du premier point, M. Pringle-Pattison remarque que si la téléologie, envisagée comme principe universel, a suscité tant d'objections, c'est qu'elle a été souvent monopolisée par un finalisme puéril qui rapportait tous les détails de la nature et de son organisation aux besoins et à la commodité de l'homme ; mais lorsque avec Kant, par exemple, on applique l'idée de fin au tout considéré comme une unité systématique et intelligible, elle paraît inévitable. A moins d'en revenir à la Substance impersonnelle de Spinoza et de rabaisser Dieu au-dessous de nous-même en lui déniant — comme faisait l'auteur de l'*Ethique* — l'intelligence et la volonté, nous sommes bien obligés de reconnaître que les idées d'activité et de but sont indispensables à la définition de la nature divine.

Mais la notion d'activité téléologique n'implique-t-elle pas celle du temps ? Faut-il dès lors considérer Dieu comme engagé dans le courant de la succession ? En quel sens peut-il être dit éternel ? M. Pringle-Pattison remarque que l'on a pris le mot éternité dans trois acceptions. Ce terme désigne une durée illimitée ou bien un mode d'existence affranchi de tout caractère temporel ou encore un mode d'existence qui comprend en soi le temps tout en le transcendant en quelque manière. Notre philosophe rejette les deux premières acceptions : la première comme entraînant d'insolubles contradictions logiques, et la seconde comme vidant de toute signification et de toute valeur le monde de notre expérience et de notre activité qui, manifestement, est emprisonné dans les cadres du temps.

La seule conception possible de l'éternité est la troisième. Et M. Pringle-Pattison cherche à nous expliquer ou, tout au moins, à nous faire pressentir comment l'Absolu, sans être engagé lui-même dans la succession temporelle, peut embrasser dans une intuition immédiate les phénomènes qui se déroulent selon un ordre chronologique, parce qu'il en pénètre parfaitement le sens et l'unité organique. S'inspirant de M. Bergson, notre auteur nous montre que cette connaissance *tota simul* a un point d'appui dans notre expérience. « Dans une grande tragédie, chaque événement est une partie organique du tout ; l'action qui se déroule sur la scène tire, à n'importe quel moment, sa signification de tout ce qui s'est produit auparavant et nous y pressentons les dénouements futurs qui sont déjà fixés. Lorsque

nous lisons ou voyons une pièce pour la première fois et que le cours de l'action nous est inconnu, ce sens de la solidarité du tout... va naturellement en croissant à mesure que nous avançons et atteint son maximum d'intensité lorsque nous approchons de la fin... Mais dans le cas d'une tragédie grecque, dont la base légendaire est familière à tous les spectateurs... cette perception de la signification du tout qui se développe dans les incidents particuliers est présente au lecteur ou au spectateur de la pièce dès le début. » (1) Le premier cas marque notre situation à l'égard de l'avenir, tandis que le second nous présente l'analogie la plus rapprochée du mode sous lequel Dieu perçoit le temps.

Et maintenant, ayant examiné la réponse que M. Pringle-Pattison fait à ces diverses questions, nous pouvons obtenir une vue d'ensemble sur son idée de Dieu. Le pluralisme, si en vogue pourtant dans les pays anglo-saxons, lui paraît intenable. Les doctrines d'un Mac Taggart, d'un William James, et même d'un Hastings Rashdall qui nous présentent un Dieu fini, limité, juxtaposé, pour ainsi dire, aux autres consciences, inférieures sans doute, mais de même nature, qui peuplent l'univers, découronnent Dieu des attributs que l'expérience religieuse aussi bien que la spéculation lui ont toujours reconnus. On ne peut sainement refuser l'absoluité à Dieu. Sans doute M. Pringle-Pattison répudie le monisme qui nie la réalité métaphysique des individus réduisant ceux-ci à l'état de simples canaux par où se répand l'Absolu. Mais il ne s'ensuit pas que les consciences finies et la Conscience suprême soient placées sur le même plan et demeurent réciproquement extérieures. D'une façon incompréhensible mais réelle, Dieu enveloppe les moi individuels sans les annihiler, Il les pénètre sans les asservir ; substance de leur être, Il est la seule Réalité ou — comme le dit Martineau — « l'âme de toutes les âmes » (2). L'erreur radicale des pluralistes consiste à prétendre que les consciences finies sont distinctes de Dieu de la même manière qu'elles le sont entre elles. « Considérer Dieu comme n'étant pas plus qu'un *primus*

(1) *The Idea of God*, p. 361.

(2) Cité par A. Seth Pringle-Pattison, *Some Dogmas of Religion*, Hibbert Journal, octobre 1906.

inter pares, c'est perdre contact à la fois avec la spéculation et la religion. » (1)

Notons toutefois expressément — car certaines déclarations pourraient nous suggérer l'idée contraire — que M. Pringle-Pattison admet la personnalité de Dieu. « Nous appelons Dieu personnel, dit-il, parce que dans la personnalité se révèle ce que nous connaissons de plus élevé » (2), ce qui ne signifie pas que l'Absolu réalise un mode d'existence spirituelle entièrement identique au nôtre. La façon dont la vie entière du monde vient se résumer dans l'« expérience » de Dieu est nécessairement incompréhensible pour tout autre être que lui.

Mais comment expliquer la présence du mal et de la souffrance dans l'univers ? M. Pringle-Pattison rejette les théories de l'impotence divine auxquelles il reproche leur dualisme et leur caractère hédoniste. A vouloir interpréter la vie et le monde du seul point de vue de la sensibilité, en rapportant tous les événements à notre bonheur individuel comme à leur but suprême, l'on se condamne, pense-t-il, à ne rien comprendre à l'ordre des choses. Le mal, en tout cas la possibilité du mal, est impliqué dans l'idée de personne morale, appelée à se conquérir et à se déterminer elle-même. Quant à la souffrance, elle se légitime à titre de condition nécessaire du progrès ; elle est l'aliment même de l'héroïsme qui trouve dans les épreuves et dans les contrariétés de la vie l'occasion de se manifester.

M. Pringle-Pattison reconnaît que toutes les formes de souffrance ne peuvent pas s'expliquer de cette manière. Il avoue franchement qu'il y a dans le monde des choses si atroces que l'on ne parvient pas à les faire rentrer dans un plan de sagesse et de bonté quel qu'il soit (3). Cependant, l'optimisme reprenant le dessus après cet aveu, notre philosophe finit par déclarer que ces choses même, si irrationnelles et si incompréhensibles qu'elles soient, se révèlent en fin de compte comme utiles puisqu'elles permettent à l'homme de déployer une somme d'endurance et de courage surhumains et à Dieu de faire éclater plus magnifiquement sa puissance rédemptrice qui tire le bien du

(1) *A Reply to some Criticisms.*

(2) *The Idea of God*, p. 390.

(3) Il donne à ce fait ce nom de « contingence ».

mal et tourne en victoires les défaites les plus irrémédiables en apparence.

M. Pringle-Pattison n'en reste pas au tychisme de William James qui présente l'issue dernière de l'évolution comme indéterminée, le sort ultime du monde étant entre les mains de l'homme auquel il appartient de le fixer. Cette conception paraît trop exclusivement éthique au penseur écossais. Les saints n'ont jamais vu dans la vie une simple aventure à courir. « La victoire pour laquelle la moralité combat est, pour la religion, déjà ou plutôt éternellement remportée ; et c'est l'assurance de cette victoire qui imprime à l'homme le courage et la confiance dans ses luttes individuelles. » (1) Est-ce à dire alors que, du point de vue religieux, le But suprême soit déjà atteint, les combats et les efforts de l'humanité pour réaliser le souverain Bien n'étant qu'illusion propre à des esprits finis ? Non. La Consommation n'est pas un fait accompli, achevé dans le passé. Mais elle ne doit pas non plus être considérée comme un événement futur, localisé en un point précis de l'avenir. Elle s'accomplit perpétuellement au travers des luttes et des efforts de l'humanité, en qui s'opère le triomphe divin.

En définitive M. Pringle-Pattison estime que la conception traditionnelle de Dieu qui, d'après lui, unit l'idée d'une puissance arbitraire et despotique à celle du Penseur éternel d'Aristote doit être profondément transformée. Il faut abandonner une fois pour toutes la notion d'un Dieu transcendant, séparé du monde, qui se complaît dans une béatitude solitaire et dont l'activité essentielle consiste à se penser lui-même. La doctrine chrétienne de l'incarnation, que par malheur l'on a rarement prise au sérieux, nous offre une idée de Dieu autrement plus vraie et plus féconde. Au lieu du Dieu lointain et enfermé en lui-même du pur monothéisme, elle nous présente un Dieu qui s'unit intimement au monde et se donne perpétuellement à ses créatures. M. Pringle-Pattison, d'ailleurs, n'en revient pas au dogme orthodoxe de la Trinité, dans lequel il ne voit que la grossière matérialisation d'une idée profonde, à savoir l'habitation spirituelle de Dieu dans l'homme.

Le christianisme a révélé au monde l'infinie vertu et la valeur

(1) *Ibid.*, p. 396.

suprême de l'amour, de l'amour qui renonce à soi, qui se donne et se sacrifie pour autrui. Or, ce qui constitue l'essence de la vie humaine constituant aussi celle de la vie divine, Dieu doit être amour. S'il se communique perpétuellement aux êtres qu'il engendre, si, par un « procès » incessant, il irradie en quelque sorte ses perfections dans l'univers, c'est qu'il aime. Sa toute-puissance ne se confond pas avec l'autorité brutale d'un tyran, elle est la souveraineté de l'amour qui éclaire les plus noires ténèbres et touche les cœurs les plus endurcis.

Et M. Pringle-Pattison de conclure : « Ainsi pour une métaphysique qui s'est émancipée des catégories physiques, comme pour la religion, la conception la plus élevée de Dieu n'est pas celle du Créateur préexistant, mais celle de l'éternel Rédempteur du monde. » (1)

*
* *

L'idée de Dieu dont nous venons de donner une esquisse sera jugée différemment suivant la position que l'on prend à l'égard des grands problèmes métaphysiques, mais nul ne contestera, croyons-nous, qu'elle ne soit une œuvre maîtresse, digne de retenir l'attention. Elle frappe surtout peut-être par sa richesse de substance. Non seulement, en effet, elle marque un puissant effort de synthèse, ce qui est plutôt rare à notre époque, mais encore elle dénote une largeur de vues, un sens des données multiples de l'expérience, une clairvoyante sympathie pour les aspects les plus divers de la réalité qui commandent l'admiration. On ne se tromperait guère, nous semble-t-il, en voyant la principale originalité de cette philosophie dans la tendance, très hégélienne, à surmonter les grandes antinomies de la pensée religieuse pour aboutir à une synthèse supérieure où les contraires viennent se réunir et s'harmoniser.

On a pu s'en rendre compte, l'*Idée de Dieu* de M. Pringle-Pattison cherche à retenir et à concilier ce qu'il y a de juste dans l'absolutisme comme dans le pluralisme contemporain, s'opposant, d'une part, à sacrifier l'idée d'une Unité absolue qui enveloppe ou, si l'on veut, relie les choses et les êtres parti-

(1) *Ibid.*, p. 412.

culiers, formant de toutes les parties de l'univers un *Cosmos* véritable ; et d'autre part, se refusant à engloutir les individus dans le grand Tout dont ils ne seraient que des apparences illusoires et inconsistantes.

En second lieu elle marque un effort intéressant pour unir, par delà le dualisme des néo-kantiens et de Ritschl, le Dieu de la nature et le Dieu de la conscience dans un même concept ; tentative qui paraît opportune aujourd'hui et digne d'une sérieuse considération, tout spécialement dans notre coin de pays romand où notre tradition spirituelle, si profondément et si justemen morale, risque parfois d'émousser notre sens des réalités extérieures et de nous rendre trop insensibles à l'enthousiasme du psalmiste s'écriant :

> Les cieux racontent la gloire de Dieu
> Et l'étendue manifeste l'œuvre de ses mains.

Enfin elle maintient simultanément l'infinitude et la personnalité de Dieu, loin de voir dans ces attributs deux termes contradictoires entre lesquels il faille nécessairement opter. Or, quoi qu'en pensent les représentants du néo-criticisme, cette insistance à relever le caractère moral et humain de Dieu sans le dépouiller, pour autant, des attributs qui le distinguent de nous, non pas seulement en quantité mais en qualité, nous semble extrêmement heureuse et significative.

Si toutefois l'*Idée de Dieu* prête au reproche d'ambiguité que M. Hastings Rashdall, par exemple, a formulé contre elle avec une violence outrée, mais non sans quelque excuse, ne serait-ce pas principalement à cause de son optimisme excessif et à cause de son impuissance à marquer d'un trait plus ferme la distinction que réclame la conscience religieuse entre le monde et Dieu ? Dans sa réaction légitime contre le déisme, M. Pringle-Pattison a été trop loin. S'il parle avec une chaleur communicative de la vie de Dieu qui s'irradie perpétuellement dans la nature et dans le monde des esprits, il n'a pas su retenir, d'une main assez ferme, la part de vérité contenue dans l'idée de la transcendance.

Cela l'a entraîné à estomper, dans son système, la perfection morale de Dieu ; car en dépit de cette doctrine des « degrés de réalité » par laquelle on échappe au panthéisme vulgaire, il ne

nous paraît pas que la sainteté divine soit suffisamment sauvegardée. On nous dit que tout manifeste Dieu, mais pas d'une manière égale. L'aveu est important à noter ; il ne nous satisfait pas complètement toutefois. N'y a-t-il pas des faits qui ne révèlent Dieu à aucun titre, qui apparaissent comme l'absolue négation de sa volonté ?

Le monde actuel, loin d'attester l'existence d'un seul Principe inégalement manifesté dans les faits, suggère plutôt l'idée d'un duel entre deux Puissances contraires, quoique non égales. Telle est du moins l'intuition chrétienne, l'intuition de Jésus qui, tout en saluant l'intervention et la présence de son Père dans la nature comme dans l'humanité, discernait cependant à chaque pas les traces d'une Force adverse et comptait pour la vaincre sur l'établissement d'un Règne de Dieu à venir qui mettra un terme au conflit du bien et du mal en assurant le triomphe absolu de celui-ci et en instaurant un ordre de choses éternel et parfait.

Malgré tout ce qu'il doit au christianisme et malgré la satisfaction qu'il donne à plusieurs des besoins essentiels de la piété, le Dieu de M. Pringle-Pattison demeure trop un Dieu « des philosophes » ; il ne s'identifie pas complètement avec le « Dieu de Jésus-Christ », dont la découverte personnelle mettait l'âme de Pascal en feu et lui arrachait ce cri d'allégresse : « Joie, joie, joie, pleurs de joie ».

PH. DAULTE.