

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1900)

Artikel: La philosophie de Green : d'après M. Fairbrother
Autor: Bridel, P.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379698>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

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

LA PHILOSOPHIE DE GREEN

D'APRÈS M. FAIRBROTHER ¹

PAR

PH. BRIDEL

Le public de langue française est en général renseigné d'une manière très insuffisante ou, pour parler plus exactement, très partielle, en ce qui concerne la philosophie anglaise contemporaine. Nous ne manquons pas d'études sur ce sujet, nous possédons la traduction de nombreux ouvrages; mais études ou traductions sont, d'une façon presque exclusive, consacrées à des auteurs qui, avec bien des nuances sans doute, appartiennent tous à une même tendance. C'est à tel point que, dans le langage courant, prononcer le mot de « philosophie anglaise, » c'est précisément désigner cette tendance-là, je veux dire: la prédominance de la méthode inductive, en psychologie le sensualisme associationiste, en morale l'utilitarisme, enfin un agnosticisme plus ou moins sincère servant de support à une philosophie évolutionniste. A part Hamilton, relativement ancien déjà, et que d'ailleurs nous abordons la plupart du temps dans le livre que Stuart Mill a consacré à sa critique², quelles sont les ressources

¹ *The philosophy of Th. H. Green*, by W. H. Fairbrother. (London, Methuen, 1896, petit in-8° de 187 pages; relié, 3 sh. 6 d.)

² M. Ludovic Carrau: *Philosophie religieuse en Angleterre* (1888), a exposé à son tour la pensée de Hamilton, et montré que Stuart Mill n'en est point à tous égards l'exact interprète. On n'oublie pas d'ailleurs qu'il existe aussi en français

mises à la disposition d'un lecteur français qui veut étudier le mouvement des idées philosophiques dans la Grande Bretagne du dix-neuvième siècle? Un peu de Huxley, et beaucoup de Darwin, du Bain, 7 ou 8 volumes de Stuart Mill, une vingtaine de H. Spencer, voilà à peu près les seuls textes qu'il aura à sa disposition. Quelques noms qui ne figurent pas dans cette courte liste, lui deviendront familiers s'il recourt à d'excellentes études comme celles de Guyau sur la *Morale anglaise contemporaine*, ou de M. Ribot sur la *Psychologie anglaise*¹; mais, comme l'indique, du reste, le sous-titre de ce dernier ouvrage, ce seront toujours, à peu près exclusivement, des noms appartenant à « l'école expérimentale. » Il arrivera aisément dès lors à se figurer que c'est là toute la philosophie anglaise contemporaine.

Ce serait pourtant une grosse erreur. Et d'abord il est de fait que la tendance abusivement désignée sous le nom « d'école anglaise, » loin de dominer dans l'enseignement philosophique des universités du Royaume-uni, n'y a compté que peu d'adhérents². Essayera-t-on de réduire à néant la valeur de cette constatation, en affirmant avec Nietzsche que pour être philosophe il faut avant tout n'être pas professeur de philosophie? Cet aphorisme, difficile à soutenir dans la patrie de Kant, n'est pas absolument exact non plus en d'autres pays; la Grande-Bretagne moderne a compté parmi ses professeurs, comme aussi en dehors du corps enseignant, plusieurs penseurs de grand mérite qui ont suivi des voies très différentes de celles de l'école empirique. Les noms, au moins, de Coleridge, de Carlyle, de Ruskin sont arrivés

un recueil, utile mais insuffisant, de *Fragments de philosophie*, par W. Hamilton, trad. par Peisse (1840). Quant aux traductions de Dugald Stewart, comme celles de Reid, elles se rapportent à une période antérieure à celle dont il est ici question.

¹ Sans oublier, sur un sujet plus spécial, le précieux petit livre de M. Liard : *Les logiciens anglais contemporains* (1878).

² C'est ce qu'affirme M. Dawes Hicks (Hibbert Scholar), au début de l'excellente notice sur la philosophie anglaise contemporaine qu'il a fournie (traduite en allemand) à la nouvelle édition du *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, par Ueberweg, revue par Heinze. (Berlin 1897. 3^{ter} Teil, 2^{ter} Band, pag. 372-453.)

jusqu'au grand public. J.-Henri Newmann, si connu par sa conversion au papisme, est célébré par les catholiques, avec quelque exagération peut-être, comme auteur de la *Grammar of Assent* (1870-1871)¹. James Martineau mériterait d'être plus étudié parmi nous. Il en est de même de Green, à la philosophie duquel je voudrais consacrer quelques pages, en mettant à profit pour cela l'exposé limpide qu'en a donné M. W. H. Fairbrother, dans un cours fait au Lincoln College d'Oxford, et qu'il a publié dans le volume dont nous avons plus haut transcrit le titre. Nous n'irions pas jusqu'à dire, comme lui, que le système de Green « est peut-être la seule philosophie moderne qui soit à la fois complète et consistante, établissant sur la base d'une métaphysique rigoureusement scientifique la responsabilité morale de l'homme dans le présent, en même temps qu'elle justifie notre espoir d'une vie future. » Mais nous souscrivons pleinement à cette déclaration faite par un critique bienveillant de l'ouvrage que nous annonçons : « Green est peut-être le plus remarquable des esprits spéculatifs qu'ait produits l'Angleterre du dix-neuvième siècle, » et nous ajoutons bien volontiers que le beau livre de M. Fairbrother est une excellente introduction à l'étude de cette importante philosophie.

Fils de pasteur, Thomas Hill Green naquit à Birkin, dans le Yorkshire, le 7 avril 1836. On signale comme ayant exercé une grande influence sur son développement intellectuel Benjamin Jowett, le savant traducteur des œuvres de Platon et de la Politique d'Aristote, l'auteur de commentaires appréciés sur les Thessaloniciens, les Galates, les Romains et d'un des morceaux parus dans les fameux *Essays and Reviews*, de 1860. Dès 1860, Green commença d'enseigner à Oxford ; en

¹ Chose curieuse, qui montre à quel point est fort le préjugé que nous combattons, M. le chanoine Elie Blanc, professeur aux Fac. catholiques de Lyon, dans son *Histoire de la philosophie* (3 vol. 1896), répertoire très étendu, où figurent une foule de noms bien secondaires en ce qui concerne la philosophie : Georges Eliott, par exemple, J. Tyndall, Beesly, etc., n'indique pour l'Angleterre du dix-neuvième siècle que des noms appartenant à l'école empirique et ne mentionne même pas Newmann, que tout devrait désigner à son intérêt.

1878, il y fut nommé professeur de morale philosophique. Sa mort survint le 26 mars 1882.

De bonne heure nous le voyons exprimer cette pensée : que le malaise intellectuel de notre époque provient de l'incohérence entre notre vie artistique, religieuse, politique, qui, s'affranchissant de la logique nominaliste, comme de la psychologie individualiste et empirique, a pris son vol vers des régions plus élevées, et la pensée scientifique, qui, en Angleterre en particulier, est demeurée jusqu'ici sur le terrain de l'empirisme à la Locke, oubliant que l'insuffisance de ce point de vue a été clairement manifestée par Hume. Dans son *Introduction aux Œuvres de Hume* (1874), qui commença de fonder sa réputation, Green demandait donc qu'on reprît le problème posé par ce grand philosophe et déclarait que la solution s'en trouverait en suivant la voie ouverte par Kant et par Hegel.

Le but essentiel auquel vise T. H. Green est l'établissement d'une morale et d'une politique ; et c'est pour leur donner une base solide qu'il commence par tirer au clair la question métaphysique, consacrant à celle-ci tout le premier livre de son *Ethical Treatise*. Si l'homme, en effet, n'était, comme l'affirment tant d'auteurs, qu'un animal occupant le sommet de l'échelle zoologique, ses actions, comme son existence même, n'étant que le produit des forces naturelles, il n'y aurait pas lieu de lui tracer une règle : on n'ordonne pas à un être de se conformer à des lois auxquelles il est assujetti par nécessité. Le premier effort de Green est donc de démontrer que l'homme n'est pas un simple produit de la nature et que l'existence même de la « nature » suppose la présence d'un principe qui n'est point « naturel. » Ce dernier mot étant pris ici non dans le sens antique et beaucoup plus large, mais dans le sens moderne, pour désigner l'ensemble de ce qui tombe sous le coup de l'expérience, cela revient à dire qu'il faut affirmer la présence d'un principe qui n'est point un phénomène, ni la série des phénomènes, ni quelque chose qui dépende des phénomènes, mais qui, au contraire, les domine

et les relie les uns aux autres de manière à en composer cet ensemble qui est « la nature. » Ce principe, Green ne veut pas, crainte de malentendus, le nommer « surnaturel ; » il l'appelle « spirituel. »

Pour en démontrer l'existence, Green part de ce fait primordial et seul absolument indiscutable : la conscience que nous avons de nous-mêmes. L'homme, en effet, a son « soi » (*man has a self*) et il en est conscient. Les choses qui ne sont absolument que ce que les font leurs relations avec d'autres êtres, n'ont pas de « soi ; » il serait donc absurde de demander ce qu'elles sont « en soi ; » nous verrons plus loin la portée de cette thèse, qui rappelle Berkeley. Dans les organismes vivants commence à se manifester une existence propre, appelant déjà la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'être lui-même et les relations qu'il soutient avec d'autres, relations qui sont essentiellement déterminées par sa nature spéciale. Mais le corps vivant, s'il a ainsi son être propre, ne s'en rend pas compte ; l'homme, lui, a conscience du sien : il se distingue lui-même de tout ce qui lui arrive. Ce fait suffit pour réduire à néant les théories qui voudraient nous ramener à n'être qu'un ensemble, qu'une série de sensations. Il faut reconnaître, sans doute, que nos perceptions ont pour condition l'ébranlement des sens ; mais c'est une grande erreur que de se figurer que ce qui ébranle nos nerfs soit la cause de notre perception et, du même coup, en soit aussi l'objet. Pour que nous percevions une couleur, il faut que notre nerf optique soit excité par une certaine vibration de l'éther, mais ce n'est point cette vibration, c'est une couleur, que nous percevons ; et quand, analysant le phénomène de l'excitation de nos nerfs, nous avons constaté que celle-ci a pour antécédent certaines ondulations de l'éther, nous n'avons nullement, comme s'en flatte le matérialisme, découvert ainsi les éléments constitutifs de la perception. Entre une modification (*a change*) quelconque, survenant dans le monde matériel, et la conscience d'un changement, il y a un abîme ; on ne saurait prétendre passer de l'un de ces faits à l'autre par développement ; une évolution,

si elle implique différence entre le point de départ et le point d'arrivée, implique aussi et réclame identité d'essence entre le germe et son produit développé ; une telle identité fait ici défaut de la façon la plus absolue ; l'évolutionnisme ne saurait établir aucun passage d'un monde conçu comme matériel et mécanique au fait le plus élémentaire de l'ordre psychique ¹.

Le moindre acte psychique, le fait de conscience le plus simple qu'on puisse imaginer implique déjà relation ; car c'est *ma* perception ou *votre* perception ; la présence et l'action de l'esprit s'y révèlent c'est une multiplicité, (au moins une dualité,) ramenée à l'unité dans et par le moi. Mais cela devient bien plus manifeste encore si nous remarquons qu'en réalité les éléments de la vie psychique ne se présentent jamais à l'état isolé ; ils soutiennent toujours entre eux des rapports, or ces rapports-là ne sont rendus possibles que par ceux que les divers éléments ont tous, et chacun pour son compte, avec le moi qui les rassemble. Comment pourrait-il y avoir une relation de succession, par exemple, entre deux événements distincts, si ces deux événements n'étaient perçus par un être qui, subsistant lui-même sans être emporté par le temps, établit entre eux un rapport de temps ? Seul un moi, supérieur aux événements qu'il perçoit, peut *unir* ceux-ci, peut les retenir ensemble tout en les distinguant. Supprimez le moi, et alors, ou bien les événements restent distincts, mais aussi entièrement séparés, sans avoir entre eux aucune relation, temporelle ou autre, ou bien ils se touchent, ils fusionnent, ils se confondent, ils ne sont plus qu'un au lieu d'être plusieurs.

Le résultat auquel vient de nous conduire l'analyse des formes les plus élémentaires de la conscience se retrouverait à plus forte raison si nous passions à l'étude d'opérations psychologiques plus élevées et plus complexes. Il n'est personne qui puisse contester que le savoir proprement dit (*ἐπιστήμη*)

¹ Comparer la sentence célèbre de Pascal : « De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée ; cela est impossible et d'un autre ordre. » (Edit. Astié, 1857, II, p. 262.)

consiste dans un ensemble de relations idéales, de vérités inaltérables, dominant le temps. L'empirisme prétend en vain nous faire admettre qu'un tel savoir puisse être le produit de données destituées de toute qualité analogue ; nous lui opposons l'irréfutable maxime : *ex nihilo nihil fit*. Par cette voie indirecte nous pouvons donc corroborer la conclusion à laquelle vient de nous conduire un examen direct des éléments de toute connaissance, et répéter avec assurance que tout acte psychique est une synthèse ayant pour condition nécessaire l'existence d'un moi conscient qui ne saurait être lui-même ni l'un des phénomènes dont il opère la synthèse, ni leur somme, ni enfin un produit de leur rencontre.

Ce que nous appelons science consiste donc dans la connaissance de faits enchaînés les uns avec les autres (*experience of connected matters of fact*) ; le monde objet de notre expérience est un ensemble de relations que conçoit notre pensée (*a world of thought relations*). Mais le monde que nous connaissons est-il le monde réel ? Beaucoup hésitent à répondre : oui ; ou, plutôt, beaucoup répondent résolument : non. Examinons leurs raisons.

Voici, par exemple, Locke. D'après lui, une partie de nos idées sont conformes à la réalité : ce sont nos idées simples, lesquelles, n'étant pas le produit de l'activité de notre esprit, viennent des objets extérieurs et les représentent exactement. Mais il n'en est pas de même, dit-il, des relations qui sont établies par nous entre les notions simples. Locke pense avoir ainsi assuré le caractère réel des « qualités premières » aux dépens des « secondes. » Mais il manque son but ; car les « qualités premières » elles-mêmes consistent en relations, ce qui les fait tomber sous le coup du verdict porté contre ces dernières. La conclusion conséquente en serait que rien ne peut être réel que ce dont on ne saurait rien dire. Un tel résultat étant inacceptable, nous devons reconnaître que Locke s'est trompé, en partant du préjugé que l'œuvre de l'esprit soit arbitraire et sans valeur réelle. Comme si l'homme établissait à son gré entre les idées toutes les relations qu'il peut lui plaire d'inventer ! Est-ce que, pour être

tout idéale, toute spirituelle, l'égalité entre la somme de deux angles droits et celle des trois angles d'un triangle en est moins nécessaire ? Les mathématiques suffisent à elles seules pour réfuter l'opposition qu'on prétend établir entre ce qui est œuvre de l'esprit et ce qui est réalité. Sans doute l'homme possède, en de certaines limites, le pouvoir de penser comme il lui plaît (nous verrons plus loin qu'il a aussi, en de certaines limites, le pouvoir de faire ce qui lui plaît) ; mais il n'en résulte point que toute l'œuvre de son esprit soit, comme telle, entachée d'irréalité.

D'autre part, voici Kant, qui enseigne que tout ce que nous savons est œuvre de l'esprit, d'un esprit, ajoute-t-il, qui bien loin d'agir d'une façon capricieuse, obéit à des lois universelles et nécessaires. Mais cette dernière remarque n'empêche pas le grand philosophe allemand de déclarer que ce « monde de l'expérience » est purement subjectif, monde de phénomènes, absolument différent de la chose en soi. Résultat : tout ce que nous pouvons savoir de la réalité, c'est qu'elle n'est point ce qu'elle nous semble être.

Telle est l'impasse où l'on aboutit quand on se refuse à admettre que la réalité même est un produit spirituel, idéal de nature, et non matériel. Et pourquoi s'y refuse-t-on ? Pourquoi se défie-t-on si généralement de « l'idéalisme ? » Parce que l'on craindrait de perdre ainsi tout moyen de distinguer entre le réel et le chimérique ; une fois que tout ne serait plus qu'œuvre d'esprit, tout, pense-t-on, ne serait qu'imaginaire. Mais il se trouve que ce sont précisément les systèmes non idéalistes qui sont incapables de fonder la possibilité d'un savoir réel, et par conséquent, d'établir une ligne de démarcation entre l'erreur et la vérité. Cette distinction trouve, au contraire, très facilement et très sûrement sa place au sein même de « l'œuvre de l'esprit. » Il n'est personne qui ne s'aperçoive que parmi les produits de son activité intellectuelle les uns sont des vérités scientifiques, tandis que les autres ne sont que « de pures idées, » comme on dit, employant ce mot en un sens dédaigneux et péjoratif. Les unes comme les autres consistent en des affirmations de

rapports, en des notions de relations ; mais ce qui distingue les unes des autres, c'est que les relations saisies dans le premier cas sont inaltérables, constantes, valables en tout temps et pour toute intelligence, tandis que les relations de l'autre espèce sont dépourvues de stabilité, variables, et, par suite, indignes de confiance. L'opposition du faux au vrai est donc très réelle, mais elle ne consiste pas dans une opposition entre ce qui est le produit de l'esprit et ce qui ne le serait point ; elle consiste dans une opposition entre les produits de l'esprit capables de subsister parce qu'ils sont conformes à l'ordre universel des relations dont nous sommes appelés à prendre conscience, et ceux qui, incompatibles avec ce même ordre, doivent tôt ou tard être éliminés. Remarquons, du reste, qu'en progressant, notre savoir ne se borne pas à faire disparaître nos erreurs, mais explique comment elles ont pu se produire ; tel mécanicien de locomotive s'est trompé en prenant pour rouge un signal qui était vert : et la physiologie optique nous démontre les raisons de son illusion ; ainsi les relations variables et chimériques elles-mêmes finissent par pouvoir être rapportées à des relations fixes et réelles.

Avancer dans la voie de la connaissance, c'est tout simplement percevoir des rapports nouveaux que jusqu'ici nous n'avions pas encore découverts. Qu'est-ce à dire, sinon que le monde n'est pas autre chose qu'un cosmos spirituel, un tout organique dont les parties n'existent qu'en rapport les unes avec les autres, un système de relations, intelligibles à ma raison, quoique incomplètement reconnues par elle et ne se révélant à moi que graduellement ?

Un tel univers a nécessairement pour principe un esprit ; puisque seul un esprit peut, nous l'avons vu, établir des relations. Mais ce n'est sûrement pas mon esprit qui est le principe du monde ; ce monde, je ne le fais point, il s'impose à moi, je suis né dans son sein, j'en fais partie, et ce n'est que peu à peu que j'apprends à le connaître. Le principe du monde m'est infiniment supérieur, mais il doit m'être ana-

logue, en tant qu'esprit ; je ne risque pas de me tromper en disant qu'il est un moi conscient, éternel, déterminant le monde et non déterminé par lui, faisant pleinement ce que je ne fais que partiellement, connaissant pleinement et toujours ce que je ne connais que partiellement et petit à petit ; en sorte que, tandis que pour Dieu le monde est, pour nous l'on doit dire que le monde devient, et qu'il se peut comparer à un héritage dont nous prenons possession peu à peu.

Pourquoi en est-il ainsi ? pourquoi y a-t-il un monde ? pourquoi le Dieu éternel se manifeste-t-il dans l'univers et en moi-même ? Question insoluble, oiseuse, et que Green se refuse à scruter.

Mais, plus notre auteur se défend ainsi de toute prétention à nous dire *pourquoi* le monde existe, plus il réclame qu'on reconnaisse à son système métaphysique un caractère de rigueur scientifique. Il va de soi que les diverses vérités qu'il enseigne, par exemple l'existence de Dieu, ne sauraient devenir objets directs d'expérience ; elles ne peuvent pas non plus se démontrer par déduction, comme des conséquences dérivant de principes axiomatiques ; mais une chose n'est-elle pas considérée comme scientifiquement prouvée dès que l'admission de son existence se trouve être le seul moyen possible pour expliquer les faits constatés ? Or la métaphysique exposée par Green est, selon lui, la seule façon qu'il y ait d'expliquer *comment* le monde est tel qu'il est, et particulièrement comment l'homme peut être ce qu'il est.

Précisons ce qui concerne ce dernier. La pensée, la conscience de soi, que l'homme possède, n'est autre chose qu'une manifestation de la conscience divine en sa personne. Nous sommes des « modes » de Dieu, pourrait-on dire, ses enfants, semblables à lui ; notre existence comme êtres raisonnables est une participation à sa nature, participation en vertu de laquelle nous sommes capables de connaître le monde, qui n'est que l'objectivation des idées de Dieu, ses idées rendues manifestes. Mais alors, comment se fait-il que la conscience universelle, indépendante de toute condition de temps puisqu'elle est elle-même la condition du temps, ne se reproduise

en nous que sous une forme partielle et progressive? C'est que (encore une fois nous ignorons pourquoi, mais les faits nous obligent à reconnaître qu'il en est ainsi), en nous la nature divine prend pour « véhicule » un organisme animal; celui-ci a toute une série de développements à parcourir et de modifications à éprouver pour pouvoir servir à ces hautes fonctions. Nous avons donc une histoire. Qu'on se borne à entendre par là les phases de notre développement personnel, ou qu'on prétende remonter plus haut et, selon l'hypothèse évolutionniste, voir dans les humains les rejetons perfectionnés de quelque race animale antérieure, peu importe; ce qu'il faut comprendre, c'est qu'en réalité ce n'est point, et ce ne fut jamais, la conscience elle-même qui eut une histoire: elle n'en peut avoir; notre prétendue histoire mentale n'est que l'histoire du processus par lequel notre organisme animal est devenu et devient chaque jour davantage un véhicule de la conscience éternelle. On se méprend sur ce qu'est l'homme, non pas seulement quand on le considère comme un pur animal, mais même quand on parle de lui comme étant en partie un animal, un produit de la nature. Une comparaison expliquera ce que nous venons de dire. Il y a dans tout corps vivant certaines structures mécaniques au service de la vie, et l'on peut, en certains cas et pour de certains desseins, trouver expédient d'étudier ces mécanismes en faisant abstraction du reste de l'organisme auquel ils appartiennent; mais nul ne songerait à dire pour cela que l'être vivant soit en partie une machine et en partie autre chose. Tout pareillement, j'ai à mon service, — et j'ai pour condition d'existence, — un organisme animal, mais *je ne suis point* animal du tout; et, bien loin que mon être conscient soit le produit de la vie animale, les processus animaux mis au service de mon être conscient cessent, par ce fait, d'être eux-mêmes purement « naturels¹ ».

¹ Il se peut qu'il y ait déjà chez les animaux un commencement de manifestation de la conscience. Elle serait alors à expliquer chez eux comme chez nous, et grâce aux lumières que nous donne l'analyse de notre conscience. Quant à essayer inversement d'expliquer notre conscience, — que nous connaissons, — par celle

Nous venons de conquérir le terrain nécessaire à l'établissement d'une morale digne de ce nom, c'est-à-dire qui soit autre chose qu'une branche des sciences naturelles et empiriques, dotée indûment d'un tel titre. Nous venons, en effet, d'établir la liberté de l'homme conscient vis-à-vis de la nature, cet ensemble de relations qui, bien loin d'être causes de la conscience, n'existent que pour elle et par elle. Il était opportun d'établir ainsi tout d'abord la vérité de notre thèse dans le domaine de la connaissance; car c'est à tort qu'on se figure parfois que la controverse relative au déterminisme concerne la seule sphère des actions: on ne sauvera point la liberté dans ce domaine, si l'on a commencé par la sacrifier dans celui du savoir, où notre activité se déploie, tout aussi bien qu'ailleurs, en manifestant son caractère spontané, extra-naturel et supratemporel. Mais, si utile qu'elle fût, cette étude de l'homme en tant qu'intelligence capable de connaître le monde, n'est que préliminaire; nous devons maintenant analyser une autre fonction de l'homme et le voir agissant sur le monde pour le modifier.

La conscience divine ne se borne pas à avoir des idées, elle les manifeste; elle n'est pas seulement consciente, elle est créatrice. Participant à la conscience divine, l'homme participe donc aussi à la puissance créatrice; il opère avec liberté. Cette liberté que possède l'homme, ce pouvoir qu'il a d'agir « de lui-même », ne saurait être expliqué comme un résultat du concours des phénomènes; il n'est point un anneau dans la chaîne du devenir naturel; et voilà pourquoi nous ne pouvons le connaître que par l'exercice même que nous en faisons¹. Il n'est autre chose, encore une fois, qu'une révélation

des animaux, où nous ne pouvons pénétrer, ce procédé, très recommandé aujourd'hui, est absurde; car il revient à vouloir expliquer *ignotum per ignotius*.

¹ Ici encore Green rappelle avec insistance que l'observation interne (*self-reflexion*) est la seule méthode possible pour saisir la nature de l'esprit. Quelque valeur scientifique que puissent avoir des recherches appartenant à la zoologie comparée ou à la physiologie, il serait absolument illégitime de vouloir s'appuyer sur elles pour en tirer des conclusions contraires à la réalité de cette vie cons-

de Dieu en nous. Green, remarquons-le en passant, prend une position résolument hostile aux systèmes qui n'admettent un Dieu que pour le déclarer aussitôt absolument inintelligible; sa philosophie fait contraste, à cet égard comme à bien d'autres, avec celle de Spencer, qui prétend satisfaire notre besoin religieux en nous accordant l'existence de « l'inconnaissable ». Non, Dieu se révèle; Raison éternelle, il se manifeste dans l'esprit de l'homme, qu'il touche, sur lequel il agit, qu'il pénètre si intimement qu'il « devient l'esprit de l'homme », communiquant à celui-ci le pouvoir d'agir aussi bien que le pouvoir de connaître. Emanés d'un même foyer, ces deux pouvoirs sont absolument homogènes; il n'y a pas en nous une faculté éthique différente de la raison; le supposer, ce serait détruire l'unité du monde, c'est-à-dire nier Dieu. Non, le monde est un, et, par conséquent, la loi à laquelle nous sommes appelés à obéir n'est pas autre chose que la vérité même de notre nature, l'énoncé du rapport de notre individu avec l'ensemble des êtres créés et avec la conscience éternelle. En un mot, notre conscience morale c'est notre raison en tant qu'elle nous présente l'idée d'un bien à poursuivre: la raison, — source de tout savoir quel qu'il soit, — qui, tout en nous rendant capables de nous connaître comme soutenant actuellement certaines relations avec le monde, nous fait aussi concevoir la possibilité d'entrer dans de nouvelles relations, meilleures et, dès lors, désirables.

Tout cela ne se réalise que graduellement; cet organisme animal, qui, chez l'homme, sert de véhicule à la Raison divine, manifeste sa présence dans le domaine moral comme dans le domaine intellectuel. Ce que sont pour ce dernier les mouvements reçus par les organes des sens, les « besoins » (*wants*) le sont pour notre volonté. Tout acte accompli par nous est le produit du « motif » le plus fort, selon nous, en ce moment-là; il est chimérique de se représenter un vouloir

ciente, qui est notre premier objet de certitude. Ce sont, au contraire, ces hypothèses physiologiques qu'il faudra déclarer fausses et remanier, si elles aboutissent à des conséquences inconciliables avec les faits évidents de notre vie intérieure.

sans motif, et l'on ferait par conséquent fausse route en prétendant mettre une telle notion à la base de l'éthique. Mais ce qui est capital c'est de ne point confondre les motifs avec les besoins. Pas plus que les candidats à une place ne sont encore des élus, pas plus ces impulsions ou besoins, qui mènent l'animal inconscient, ne sont les maîtres de notre moi conscient; celui-ci, du haut de sa nature supratemporelle, les domine, et il s'en distingue: il voit ces forces colluctantes aller et venir devant lui, tout en demeurant lui-même, et ce ne sera que celles qu'il aura adoptées comme pouvant le satisfaire, lui, qui seront, par le fait de cette adoption, transformées en « motifs », d'où résulteront des actes. Le besoin qui affecte le plus fortement un homme est bien loin d'être toujours celui que cet homme prend pour « son » objet et auquel il travaille à répondre. Au moment même où l'homme se décide à telle ou telle action, il peut ressentir de vives inquiétudes au sujet des conséquences de son acte, il peut souffrir dans l'accomplissement de cet acte, il peut avoir des doutes sur la légitimité de cet acte, mais tous ces sentiments, toutes ces pensées restent en lui sans être lui: le seul mobile d'action qui lui soit devenu vraiment personnel, c'est celui qu'il a adopté pour motif et qu'il traduit actuellement en acte. Le motif n'est donc pas un produit naturel, une résultante mécanique ou physiologique du conflit des besoins, c'est une œuvre de la conscience, une création du moi. La volonté n'est pas une forme de l'activité animale, et ce n'est pas non plus, dans l'homme, une faculté spéciale, coordonnée à d'autres, c'est l'homme même marchant à la réalisation de son but, à la réalisation de l'idée qu'il se fait actuellement de la satisfaction possible de son être.

Cette idée que se fait le moi de ce qu'il doit poursuivre pour y trouver son vrai bien, de ce qu'il doit faire pour se réaliser pleinement lui-même, va se modifiant au fur et à mesure que le moi s'affirme ainsi dans ses actes. C'est de cette façon, par l'œuvre de la liberté et non par un résultat nécessaire des circonstances, que se forme le « caractère ». Mais il est clair que ce développement de la conscience dans

notre individualité ne se sépare pas du développement de la conscience autour de nous. Notre moi n'est point une chose abstraite, purement logique; moi actuel, réel, concret, il est engagé dans diverses relations de famille et de société; c'est un agent qui a à réaliser ses capacités dans un milieu spécial, dans des conditions données; et, celles-ci allant en se transformant, le contenu de l'éthique se modifie, lui aussi; ce que notre raison nous indique à chaque moment comme but, ce n'est donc pas proprement « le bien » (absolu), mais un « mieux » (*better*), une amélioration, et elle nous révèle elle-même que ce ne sera là qu'une étape dans la marche vers « le meilleur » (*the best*).

Ces prémisses posées, Green est en mesure de repousser l'éthique empiriste, qui ne connaît d'autre critère des actes humains que la somme plus ou moins grande de plaisir ou de peine qu'on présume en devoir résulter. Il condamne aussi cet utilitarisme évolutionniste qui, tenant la conduite de l'homme pour un simple effet des causes antécédentes, n'a pour tout moyen d'information morale qu'un regard porté en arrière sur la série des changements par lesquels notre race a passé avant d'arriver au point où nous la voyons aujourd'hui. Ces prétendues morales ne sont point des morales; et si elles n'en sont point, c'est qu'elles s'inspirent d'une psychologie et d'une métaphysique absolument insuffisantes; il n'est pas vrai que le ressort de l'acte humain soit de l'ordre des causes efficientes, c'est une cause finale; il n'est pas vrai que l'homme avance sur le chemin du progrès moral en vertu d'une force aveugle qui, pour ainsi dire, le pousse par derrière: il marche en faisant effort pour la réalisation d'un idéal qui brille devant lui. Si cet idéal s'offre à nous comme possible, c'est qu'il est présent à titre de réalité dans la conscience éternelle, dans le moi divin, qui se reproduit graduellement dans notre moi humain. « Quand on parle d'un sujet comme engagé dans un développement progressif conformément à une certaine loi, il faut accorder que la fin vers laquelle tend le développement du dit sujet existe déjà pour quelque conscience. Quand nous disons d'un être

qu'il est en lui-même, potentiellement, quelque chose de plus que ce qu'il réalise à l'heure actuelle, cela implique que, relativement à certaine conscience, cet être est éternellement ce que, relativement à d'autres, il est en passe de devenir. D'un état de vie ou de conscience non encore atteint par un sujet qui en est capable, il faut avouer qu'actuellement il n'existe pas, pour ce qui concerne ce sujet-là; et s'il n'y avait pas quelque autre conscience pour laquelle il existât dès maintenant, nous devrions ajouter qu'il n'existe absolument pas: le déclarer *possible* serait, en pareil cas, employer un mot vide de sens. »

Remarquons que, s'il est résolument opposé à l'utilitarisme, Green, d'autre part, refuse de prendre avec Kant pour seul critère de la valeur d'un acte l'intention de l'agent. Il y a de la vertu, sans doute, dans tout effort vers le bien, même quand ce bien est conçu d'une manière erronée; mais c'est une vue abstraite et fausse que celle qui, dans les jugements moraux, ne veut pas tenir compte du plus ou moins d'exactitude avec lequel l'agent moral a compris ce qu'est le but à poursuivre et par conséquent s'en est rapproché.

Si l'idéal de la vie humaine est, ainsi que nous l'avons dit, conçu actuellement par Dieu d'une façon claire et complète, il ne se révèle à nous que peu à peu. Nous ne saurions donc prétendre à nous en faire une représentation adéquate; mais nous pouvons au moins nous tenir pour assurés qu'il ne saurait consister en une vie dépouillée de tout caractère personnel; bien des aptitudes actuelles de notre être devront disparaître, sans doute, comme fonctions appartenant à des formes de vie inférieures et par conséquent provisoires; mais il ne faut point compter dans ce nombre la conscience de nous-mêmes et nous figurer que notre terme final soit l'absorption de nos individualités dans quelque grand tout anonyme. On a souvent accusé Green de conduire à cette conséquence, on l'a souvent taxé de panthéisme. M. Fairbrother établit victorieusement le tort de ces critiques. Il peut invoquer à cet égard l'essence même d'une philosophie qui tient le fait de notre conscience personnelle pour le plus évident

de tous, qui le présente comme celui dont la réalité doit servir de base à toute inférence subséquente. Mais il y a plus : en maint passage Green déclare avec une clarté parfaite que ce n'est qu'en des personnes que Dieu, étant ce qu'il est, peut se manifester véritablement. Il y a, sans doute, quelque chose de mystérieux, d'incompréhensible, dans le fait de sa manifestation en d'autres êtres que lui-même, — nulle philosophie qui n'aboutisse à quelque mystère ; le tout est de savoir si le mystère auquel nous nous arrêtons est bien la seule et nécessaire conclusion à laquelle conduise l'étude du monde existant ; — mais, une fois accepté le fait que Dieu se manifeste aujourd'hui dans nos personnalités imparfaitement développées, il n'y a aucune raison pour douter qu'il puisse compléter cette manifestation de lui-même dans nos personnes pleinement épanouies. Et si l'on objecte qu'on ne voit pas comment jamais ce but pourrait être atteint dans les conditions de vie qui nous sont faites ici-bas, la seule chose résultant d'une telle remarque serait que nous avons à compter sur une existence à venir, meilleure que celle de la terre.

L'idéal moral est donc indissolublement attaché à l'existence d'êtres personnels ; le bien final est une « perfection de caractère » c'est-à-dire de volonté individuelle ; toute valeur morale est relative à cette valeur-là ; c'est elle qui sert de norme pour apprécier tout le reste, et c'est elle qui, dans son effort pour se réaliser, engendre tout le reste : lois, institutions, ordre social. En effet, pour être, comme nous venons de le voir, relatif à des personnes, l'idéal moral n'en est pas moins social. « Sans société, pas de personnes », dit Green. Le moi moral éprouve, dès les débuts de son éveil, l'impossibilité d'atteindre à sa satisfaction sans que soit assurée aussi la satisfaction d'autres personnes, avec qui il se sent uni comme le sont entre eux les membres d'un même corps. Peu à peu les limites de ce corps social vont s'étendant à nos yeux, peu à peu nous prenons plus nettement conscience du plan divin qui lie le bien de chaque personne humaine à celui de toutes les autres ; éclairés par le spectacle des grandes

vies, par la lecture des nobles écrits, par les influences moralisantes qui se dégagent de la société constituée, par le culte et l'enseignement de l'Eglise, avec sa fraternité d'ordre supérieur, nous sentons s'élargir et s'élever notre idéal : nous aspirons à un état de choses où toutes les personnes humaines atteindraient leur plein développement dans une parfaite harmonie des unes avec les autres, chacune contribuant au bien de ses semblables tout en atteignant le sien propre.

Il vaut la peine d'interrompre un instant notre exposé, — qui, du reste, approche de son terme, — pour relever un des principes qui dominant la philosophie de Green et qui, manifestant sa présence dans les diverses parties du système, contribue à en assurer la belle unité. « L'intégration », dit M. Fairbrother, opposée à la désintégration, voilà le trait caractéristique de sa pensée; le monde est un tout organique comprenant des parties constitutives, et non point un aggrégat mécanique, une masse de choses ou de phénomènes; la pensée est un ensemble d'idées coordonnées dans et par l'unité souveraine du moi, et non point un amas de sensations discontinues, successives, s'agglutinant entre elles au gré de leurs rencontres accidentelles; l'humanité, enfin, est comme l'embryon d'une société morale, qui tend à son futur et plein épanouissement, et non point une cohue d'individus entre lesquels le conflit des intérêts personnels établit tant bien que mal certains états d'équilibre instable. En psychologie, en métaphysique, en morale, partout la même notion organique et téléologique, qui voit dans le tout l'explication des parties et dans l'existence d'un parfait actuel la condition de la possibilité du progrès au sein de l'imparfait. Tout cela fait penser à Aristote; M. Fairbrother le remarque et dit qu'on pourrait donner pour épigraphe à la philosophie de Green ce mot du Stagirite: *ἔσμεν ἐνεργεία*. Nous ajouterons que cela fait penser aussi à Krause et à I. H. Fichte; une distance analogue à celle qui sépare leur « panenthéisme » du panthéisme hégélien, sépare aussi Green de Hegel, auquel il doit beaucoup peut-être, mais avec lequel on a eu trop souvent le tort de le solidariser outre mesure. Ajoutons, on l'aura déjà

remarqué d'ailleurs, que la philosophie de Green tire un intérêt très particulier du milieu dans lequel elle a vu le jour; ni Hegel, ni Krause, ni I. H. Fichte (puisque nous avons cité ces noms), n'avaient devant eux, lorsqu'ils développaient leurs théories, les adversaires avec qui Green eut à compter. Relever les droits de l'unité organique vis-à-vis de ce qu'on pourrait appeler l'atomisme psychologique du phénoménisme, de l'empirisme, de l'utilitarisme anglais, telle est la mission dont il s'est vaillamment acquitté.

La « politique » de Green se rattache étroitement à sa morale. Ni Spinoza ou Hobbes, ni Locke ou Rousseau ne lui paraissent avoir indiqué d'une façon exacte et suffisante le fondement sur lequel repose l'Etat. Y voir un simple produit de la nécessité, et confondre le droit avec la force, c'est tomber dans l'erreur anti-téléologique qui fait de l'homme un être purement « naturel », n'ayant point de devoirs mais seulement des pouvoirs. Nous avons vu que c'est par l'action de la pensée seulement que surgit l'opposition du bien et du mal; le droit, lui aussi, et l'existence de l'Etat, qui l'implique, sont des produits rationnels; un droit n'est qu'une « idée » que les hommes ont les uns des autres, ce qui n'empêche pas qu'un droit ne soit tout ce qu'il y a de plus réel. D'autre part, il est non moins faux d'affirmer l'existence de « droits naturels », si l'on entend par là de prétendus droits que l'individu posséderait par naissance, antérieurement à l'organisation de la société, et dont il abandonnerait à cette dernière, en y entrant, une portion plus ou moins considérable. Droits et devoirs sont des notions corrélatives à celle de société: ceux-là sont nécessairement contemporains de celle-ci; mais, celle-ci étant inséparable de l'existence même de l'homme, lequel est, comme l'a si bien dit Aristote: φύσει πολιτικός, il est exact, en ce sens, de parler de droit « naturel »: en effet, le droit, comme l'existence même de la société, a son fondement dans la nature (spirituelle) de l'homme.

L'homme a pour idéal moral, nous l'avons dit, de vivre comme membre d'une société dans laquelle chacun contribue

au bien de tous. Or les lois, les institutions civiles, l'Etat, en un mot, fournissent à l'homme les conditions qui lui rendent possible la réalisation de cet idéal. C'est grâce à cette organisation, qu'au lieu d'être le jouet des forces extérieures, il peut plus ou moins librement donner essor aux capacités morales qui sont en lui. L'homme a dès lors des obligations envers le corps social, il a des relations à soutenir non plus seulement avec ses semblables, les individus composant l'Etat, mais avec l'Etat lui-même, considéré comme tel; et ces obligations politiques sont au fond de nature morale. C'est parce que les citoyens ont une conscience plus ou moins claire du rôle éthique de l'Etat, qu'ils acceptent celui-ci et obéissent à ses lois. « La volonté, non la force, est la base de l'Etat » (*Will, not force, is the basis of the State*). Même dans la monarchie la plus autocratique les volontés du souverain ne sont respectées que parce qu'on se les figure en accord avec l'intérêt général; quand, là ou ailleurs, le peuple acquiert la vive persuasion que le pouvoir favorise des intérêts privés aux dépens des intérêts généraux, il ne tarde pas à se révolter.

Pour répondre à la mission qui constitue sa raison d'être, l'Etat doit donc favoriser l'accomplissement de l'idéal social par chacun des citoyens; c'est dire qu'il doit les traiter en êtres moraux, en personnes raisonnables, qu'il doit leur assurer toute la liberté possible; les prescriptions par lesquelles il limite cette liberté, les ordonnances par lesquelles il intervient dans le domaine de la responsabilité morale des citoyens, ne se justifient qu'en tant qu'elles ont pour but de procurer en définitive plus de liberté générale: ainsi quand l'Etat contraint les parents à instruire leurs enfants, pour que ceux-ci puissent devenir moralement libres, ainsi encore quand on protège l'ouvrier contre l'exploitation capitaliste, ainsi enfin quand, pour empêcher la destruction de la paix sociale et de tous les biens moraux qui en découlent, on séquestre les fous, on emprisonne ou même exécute les criminels.

Si l'Etat a pour but, selon Green, de favoriser la liberté de

l'individu, et si, par conséquent, il faillit à sa vocation dès qu'il en devient l'oppresseur, d'autre part, il ressort du système de notre auteur, que l'individu ne peut avoir à proprement parler de droit contre l'Etat ou à son égard. Nous ne sommes jamais autorisés à nous rebeller contre lui au nom de nos intérêts personnels lésés : frauder le fisc parce que les lois douanières nous paraissent, ou même sont réellement oppressives, ce n'est point remédier au mal, c'est y en ajouter un second. Mais ce qui a des droits contre l'Etat, tel qu'il est actuellement constitué, — si imparfait, si éloigné de répondre en tout à sa destination, — c'est l'Etat idéal, c'est l'Etat à constituer. Au nom de celui-ci et en sa faveur l'individu peut et doit lutter contre tout ce qui dans les lois actuelles compromet l'épanouissement moral de la société ; c'est alors non par égoïsme mais par vertu que le citoyen se rebelle, et c'est au profit de l'Etat qu'il lui refuse obéissance.

Nous avons suivi notre guide jusqu'au bout, sans faire, il est vrai, à chacune des parties du système de Green une place exactement proportionnelle à celle qu'elle occupe dans l'exposé de M. Fairbrother. Mais le secours de celui-ci nous manque au moment d'achever notre course. Très riche, comme on a pu s'en rendre compte, le livre que nous venons d'analyser présente pourtant une lacune, — intentionnelle, sans doute, — il ne renferme aucun chapitre sur les opinions religieuses de Green. Remédions à ce silence, en une mesure au moins, à l'aide des quelques pages que M. O. Pfleiderer a consacrées à ce sujet dans son *Histoire de la théologie protestante*¹. Peu de mots suffiront d'ailleurs, Green n'offrant guère autre chose en ces matières qu'une variation sur le thème connu dont s'est généralement inspirée la théologie spéculative issue de Hegel.

On a pu constater que la relation établie par Green entre Dieu et l'homme est à la fois très intime et d'ordre très élevé ;

¹ *Die Entwicklung der protest. Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*, von Otto Pfleiderer (Freiburg i. B. 1891), pag. 425-430.

nous sommes, selon lui, participants de la nature divine, de cette nature spirituelle, consciente et morale; toutes les aspirations profondes de notre être viennent du Très-Haut et vont à lui: vérité à laquelle notre philosophe ne craint pas de donner pour expression une formule saisissante mais facile à mal interpréter: « Dieu est notre moi possible, notre moi idéal. » Or l'essence du christianisme ne consiste-t-elle pas précisément dans l'assurance que Dieu n'est point une puissance étrangère et lointaine, mais notre Père, celui de qui nous pouvons dire que son esprit est en nous, celui pour qui nous vivons en vivant pour nos frères; dans la persuasion que vivre ainsi c'est être vraiment libre, parce que l'esprit divin auquel nous obéissons constitue notre moi le plus intime; dans la certitude enfin que par cette communion avec le Dieu vivant notre personne acquiert la vie éternelle? Green se croit donc absolument d'accord avec la foi chrétienne, foi qui ne saurait en aucune manière entrer en conflit avec la science, car aussi bien que cette dernière elle a sa source et sa garantie dans la raison humaine, révélation en nous de l'éternelle et divine raison. Mais cette vérité immédiatement certaine et de nature toute spirituelle, l'Eglise la présente enveloppée sous des formes imagées, nécessairement imparfaites; cette révélation progressive de Dieu dans l'âme humaine à travers tout le cours de l'histoire, l'Eglise en fait le résultat d'un certain nombre d'événements particuliers, au caractère exceptionnel, miraculeux. Or, sans compter que de tels événements sont impossibles, comment ne pas voir que l'admission de leur réalité ne saurait constituer en tous cas qu'un acte d'ordre intellectuel, sans lien avec la valeur morale de l'homme, avec son caractère religieux? La tâche de l'apologétique est donc de dégager la religion de toute alliance compromettante avec ces caducs accessoires¹.

La gloire et la force du christianisme, dit encore Green, ne

¹ J'ai dit ce que je pense de semblables tentatives dans: *Quelques réflexions sur le caractère historique du christianisme*, publiées dans le compte-rendu de la Sixième conférence de Sainte-Croix (Lausanne, Viret, 1901), pages 68-95, et

consistent point à se montrer exclusif, mais bien plutôt à embrasser largement tous les éléments de la vie spirituelle de l'humanité. Il ne faut pas vouloir l'emprisonner à jamais dans la forme particulière qu'il a pu revêtir à tel ou tel moment de son histoire. Ses sources sont aussi anciennes que notre race elle-même. Et, si l'on ne veut pas remonter jusque-là, l'idéal conçu par un Platon ou un Aristote¹ n'était-il pas pour le fond identique à celui que nous concevons nous-mêmes, avec plus d'ampleur il est vrai ? Les vertus que recommandaient ces philosophes sont encore celles que nous prêchons, mais en leur donnant des applications plus nombreuses et plus vastes ; et ceux qui viendront après nous continueront ce même travail d'extension et de sublimation. Il y a eu dans les siècles passés de grandes et hautes personnalités qui ont avec une intensité toute particulière contribué à l'épanouissement de ce saint idéal : tel au premier rang Jésus ; outre l'œuvre réelle accomplie par lui en personne, ce fidèle témoin de Dieu a fourni à l'auteur anonyme du quatrième évangile le thème d'un portrait idéal où le divin et l'humain, l'esprit et le symbole, s'unissent de manière à constituer la plus riche source d'édification religieuse. Malheureusement l'Eglise traditionnelle a donné une telle prépondérance à la forme sur le fond, que le philosophe ne saurait guère demeurer en communion avec elle, mais l'amour confiant, éveillé dans son cœur par l'image biblique du Christ, subsiste par sa propre valeur, une fois qu'il a pris naissance, et ce sentiment n'offre aucune prise ni aux critiques de la science ni aux doutes d'ordre historique.

données en résumé et par fragments dans la *Liberté chrétienne*, numéro de décembre 1900.

¹ Voir Fairbrother : *op. cit.* p. 89 et suiv.
