

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 3 (1915)
Heft: 17

Bibliographie: Revue des revues

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: 14.01.2026

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

REVUE DES REVUES

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

La *Revue de métaphysique et de morale* qui avait cessé de paraître à cause de la guerre vient de reprendre le cours régulier de ses publications grâce à l'énergie et à la vaillance de son directeur, M. Xavier Léon. Nous nous réjouissons de voir réapparaître cette revue à laquelle la pensée philosophique doit tant de contributions remarquables et nous lui souhaitons tout le succès auquel elle a droit.

Dans ces circonstances il nous a paru intéressant d'analyser les articles parus en 1914, de janvier à juillet, en les groupant par matière :

Philosophie religieuse.

Dans ce domaine il faut signaler tout d'abord une étude profonde et nuancée de M. Emile Boutroux sur *Religion et raison* (p. 1-16). Durant le xix^e siècle l'on a pu croire un moment qu'il était possible d'éviter tout conflit entre la raison et la religion en attribuant à l'une le domaine de la science et à l'autre celui du sentiment. Mais une telle séparation a été bien vite reconnue impossible.

Par la méthode conceptuelle certains philosophes ont alors essayé de définir la religion et la raison de façon à les unir. Mais procéder par une comparaison de concepts, c'est appauvrir la réalité et la dénaturer ; les résultats obtenus de cette manière sont peu satisfaisants.

La méthode pragmatiste ne se montre pas plus efficace ; confondant l'utile et le vrai elle cherche à montrer que la religion et la science se concilient puisqu'elles répondent toutes deux à des besoins pratiques. Le pragmatisme toutefois repose sur une confusion. « Une idée est efficace parce qu'elle est vraie », et non l'inverse.

Faut-il donc accepter comme des fonctions contradictoires raison et religion ? L'histoire de la pensée humaine est là pour montrer qu'il n'en est pas ainsi. Les dogmes religieux se modifient sous l'effort de la raison critique et d'autre part le christianisme a influencé tout le développement de la pensée philosophique moderne.

D'après M. Boutroux la raison et la religion se présentent sous deux aspects, qui permettent de comprendre à la fois leur union et leur opposition.

Il y a une raison que l'on peut appeler logique et qui procède par

concepts en schématisant les éléments stables et fixés du réel. La raison vivante au contraire se laisse guider non plus par le concept, mais par l'idée, c'est-à-dire par la forme la plus parfaite dont soit susceptible un être ou une manière d'être, et c'est cette forme qui guide notre action.

La religion de même peut se présenter ou bien comme un ensemble de concepts que l'analyse dégage par comparaison de toutes les religions, ou bien comme une puissance d'idéal qui nous élève vers le parfait, au-dessus de nous-mêmes et de la nature.

En conséquence si la raison et la religion s'opposent dans leur forme conceptuelle, il n'en est plus de même lorsqu'on les envisage sous leur deuxième aspect.

La raison pour diriger l'action humaine réclame une idée suprême et une puissance capable de garantir la réalisation de cette idée. Or « la réalité de Dieu et son rapport au monde sont les deux dogmes fondamentaux de la religion et ces derniers fournissent à la raison les deux principes qu'elle postule ».

Ainsi la raison et la religion s'appellent mutuellement.

Par un tout autre chemin M. Emile Bréhier démontre également dans son étude sur *la philosophie et le mythe* (p. 361-381) l'impuissance de la pensée spéculative à se suffire à elle-même.

L'attitude spéculative aboutit logiquement à la vie contemplative et à la négation de l'effort ; mais l'homme est un être essentiellement actif et auquel la contemplation d'un monde posé comme stable et inerte ne saurait suffire. De ce besoin est né le mythe qui juxtapose au monde immuable de la pensée un monde où l'action puisse se dérouler et revêtir un sens.

Dans la philosophie occidentale la pensée mythique malgré les apparences est toujours restée vivace ; elle y a revêtu les trois formes suivantes : 1^o le mythe de la Psyché chez Empédocle et Platon ; d'après ce mythe une sorte de loi interne fixe la succession des morts et des renaissances. La destinée est une loi supérieure à l'âme et que l'âme subit ; 2^o le mythe du salut et de la rédemption qui fait dépendre la destinée humaine d'une grâce divine ; 3^o le mythe social et humanitaire enfin se rapporte non pas à la destinée individuelle de l'homme, mais à celle de l'humanité ; regardant vers l'avenir il se présente surtout comme le mythe d'un progrès réalisé dans et par la liberté humaine.

La pensée mythique parvient-elle à satisfaire à la fois les besoins de pensée et d'activité qui caractérisent l'homme. Non pas, car l'image de notre destinée que le mythe nous montre « étalée dans le temps et dans l'espace se dissipe comme un rêve devant la réalité de l'action. L'action passionnée et sérieuse exige en effet que nous imaginions notre destinée tout autrement que par un mythe ; elle exige que cette

destinée soit en quelque sorte toute ramassée dans l'action du moment, que l'action trouve en elle-même sa signification et sa justification, qu'elle ne soit pas dérangée et comme faussée par un rêve qui la prolonge. »

« Ainsi, sous le regard de la spéculation, tout se dédouble et se contredit ; le monde se dédouble en monde de la connaissance et monde de la destinée ; l'image de la destinée, à son tour, tantôt s'épanouit en mythe, tantôt se concentre en action. »

Le problème du *sentiment religieux dans ses rapports avec l'art* (p. 500-516) est étudié d'une façon très fine par M. Dwelshauvers.

Le sentiment religieux ne se définit pas nécessairement en fonction du dogme et du culte. Ce qui importe, ce n'est pas le fait social apparent, mais le fait conscient, intérieur, psychologique. L'essence du sentiment religieux consiste dans le fait que « celui-ci traduit l'expression d'une sympathie émue entre ce qui est de nature spirituelle en nous et ce qui l'est dans l'univers pris comme totalité ». Par la vie religieuse la conscience humaine s'inspire de l'unité supérieure des choses, de l'action créatrice et organisatrice du monde, c'est-à-dire de Dieu.

Quant au sentiment artistique, il « est éveillé par une disposition telle dans la structure des matériaux présentés aux sens et à l'esprit qu'elle provoque dans la perception consciente une impression d'harmonie et un sentiment de satisfaction qui ne cherchent à utiliser d'aucune manière l'objet contemplé, mais trouvent leur contentement en eux-mêmes ».

Cela étant, toute œuvre d'art comme un bijou, une tapisserie, n'éveille pas nécessairement un sentiment religieux. Sera-ce alors le sujet traité qui provoquera ce sentiment ? Pas nécessairement, car des tableaux qui représentent la Vierge, le Christ ou les Saints n'inspirent pas toujours un sentiment religieux. Au contraire entendre la Neuvième Symphonie, lire le Prométhée d'Eschyle, contempler la Victoire de Samothrace, c'est éprouver une émotion de nature profondément religieuse.

Une œuvre d'art sera religieuse si au travers des âges elle garde la puissance d'émouvoir, car ce pouvoir éternel d'émotion elle le doit au fait qu'elle traduit l'âme et le rythme intérieur des choses et qu'elle nous met en communication avec l'essence spirituelle et la vie profonde de tout ce qui est.

Histoire de la philosophie.

A la lumière de documents patiemment recueillis, M. E. Gilson renouvelle le problème concernant *l'innéisme cartésien et la théologie* (p. 456-499). — L'innéisme n'est pas une doctrine originale du cartésianisme. Cette doctrine avait pris naissance à l'époque de Descartes parce

que les théologiens estimaient que pour combattre l'athéisme le thomisme était insuffisant. D'après Thomas d'Aquin l'âme ne peut se développer que par le moyen du corps dont elle est la forme. Toute opération intellectuelle suppose donc l'intervention du corps et de la sensation, et la démonstration de l'existence de Dieu doit comporter des éléments à posteriori, c'est-à-dire peu rigoureux. Le recours à l'innéisme permet d'éviter cette grave difficulté. Toutefois, si Descartes s'empare de cette doctrine, ce n'est pas uniquement pour cette raison. Descartes est avant tout un physicien ; par l'adoption des doctrines innéistes il put opérer la séparation radicale du corps et de l'âme, de l'esprit et de l'étendue, et fonder ainsi une physique purement mécanique. « Envisagé de ce point de vue l'innéisme cartésien ne nous apparaît peut-être plus comme un rudiment informe, ni comme un ensemble d'indications à approfondir et à coordonner ; il serait exactement ce que son auteur avait voulu qu'il fût : l'adaptation d'une doctrine platonicienne remise en honneur par certains théologiens à la physique mécaniste de l'étendue et du mouvement ».

L'étude critique de M. Albert Rivaud sur les *textes inédits de Leibniz, publiés par M. Ivan Jagodinsky* (p. 94-120) constitue une contribution importante à l'histoire de la philosophie leibnizienne. Ces textes en effet ont été composés pendant le séjour que Leibniz fit à Paris, et ils renferment déjà les thèses essentielles de sa philosophie. Il est regrettable toutefois que leur transcription par M. Jagodinsky ne soit pas plus exacte et soignée.

M. Xavier Léon consacre deux longs articles, vivants et documentés, au *socialisme de Fichte d'après l'Etat commercial fermé* (p. 27-71 ; 198-221). Retenons la conclusion de cette étude écrite avant la guerre et que les événements actuels illustrent d'une façon saisissante. Le socialisme inauguré par Fichte lui a été inspiré par les mesures que la Convention avait prises à Paris lors de la Révolution. Ce n'est pas le socialisme internationaliste et libre-échangiste ; c'est le socialisme gouvernemental, bureaucratique, dont Bismarck sera l'un des grands ouvriers. Ainsi « la tradition économique de l'Allemagne moderne a pris naissance chez Fichte par la combinaison d'un idéal prussien et d'un idéal jacobin ».

Comme se rapportant encore à Fichte il faut mentionner un *inédit de Fichte*, publié par M. J.-M. Carré (p. 17-26). Sur la demande de M^{me} de Staël, Fichte avait rédigé un résumé de sa philosophie sous forme d'aphorismes. Ces aphorismes devinrent la possession d'un étudiant anglais H.-C. Robinson et ils ont été retrouvés récemment dans une librairie de Londres.

Signalons enfin la *Feuille de charmille*, le plus célèbre et le plus achevé des fragments de Jules Léquyer, dont M. L. Dugas nous donne le texte avec les variantes et un commentaire (p. 153-174).

Logique et philosophie des sciences.

Durant ces dernières années la logique a complètement renouvelé le champ de ses études. Quels ont été les résultats de cette rénovation ? C'est ce que M. E. De Michelis examine dans l'étude critique qu'il consacre aux *problèmes de la logique selon F. Enriqués* (p. 83-93).

La distinction que la logique opère entre la forme et la matière est sans doute fondée ; mais elle est difficile à établir. Cette difficulté a fait surgir deux conceptions de la vérité qui s'opposent comme contradictoires.

Les uns identifient les conditions du savoir objectif avec celles de la démonstration et relèguent à l'arrière-plan les secours de l'expérience et de l'induction. Les autres au contraire estiment que les procédés formels du raisonnement sont illusoires dans l'acquisition du vrai et ne font soi-disant appel qu'à l'expérience.

La science logique, telle qu'elle se dégage des travaux modernes et de ceux d'Enriqués en particulier, s'attache au problème de la correspondance de la pensée avec la réalité. Les classes des objets et les lois des phénomènes ne sont pas des entités abstraites constituant une réalité supérieure à celle du monde expérimental. Ce sont des constructions de la pensée dont la valeur objective repose sur l'existence, dans les choses, de propriétés et de rapports invariables. Les formes suprêmes de la pensée doivent être considérées comme des idées directrices que le développement des sciences vérifie. Les théories logiques sont donc sujettes à des revisions, des perfectionnements, et ne peuvent être posées comme immuables.

C'est à des conclusions semblables que M. A.-R. Schweitzer aboutit dans son article sur *les idées directrices de la logique génétique des mathématiques* (p. 155-197).

Les idées directrices conceptuelles des mathématiques sont les mêmes que celle des disciplines non-mathématiques ; elles revêtent cependant un caractère particulier par suite des distinctions qui interviennent dans les applications. « Ces distinctions sont inspirées par des idées directrices perceptives, c'est-à-dire des reconstructions perceptives des conceptions mathématiques, des sentiments et des images qui ont souvent un caractère naïf et primitif. »

L'on peut dire cependant que le principe de comparaison reste essentiellement l'idée directrice conceptuelle des mathématiques, ce que Poincaré exprimait en définissant les mathématiques comme l'art de donner le même nom à des choses différentes.

La nature des lois biologiques pose un problème passionnant que M. Caullery tente de préciser (p. 334-360). Métaphysiquement le débat entre le vitalisme et le mécanisme ne peut être tranché d'une façon définitive. Comme méthode scientifique l'hypothèse du mécanisme vital

se montre plus féconde que celle du vitalisme. C'est ce que M. Caullery fait voir par un ensemble de faits impartialement discutés.

Morale.

Poursuivant ses études sur la *moralité sexuelle* (p. 121-151), M. Th. Ruyssen montre en des pages compréhensives et d'une haute élévation de pensée combien il est malaisé de conclure ce redoutable problème. Toute mesure légale, extérieure à l'individu, se montre impuissante. Le malaise moral ne peut être dissipé que par des remèdes moraux que le féminisme contribuera peut-être à apporter pour sa part.

Mais « à l'égard de la morale sexuelle la femme émancipée saura-t-elle, contre certaines revendications d'un individualisme purement anarchiste, sauvegarder le prestige de la maternité, affirmer la noblesse de la vie conjugale ? Après s'être affranchie, continuera-t-elle par amour et par sentiment du devoir social à accepter les inévitables servitudes de la fécondité ? Comprendra-t-elle que ces charges constituent pour elle un privilège et une force parce que nul n'a droit au pouvoir s'il ne consent à servir ? Tout le problème est là. La moralité sexuelle de l'avenir sera ce que la fera la femme de demain ».

A l'heure actuelle, nous dit M. Gustave Belot dans son étude sur *la valeur morale de la science* (p. 431-455), la science et la société se posent pour l'homme comme deux termes limites et pratiquement comme deux absous irréductibles : d'un côté l'impératif moral, tel qu'il résulte des exigences de la vie sociale ; de l'autre, l'impératif intellectuel au regard duquel la vérité seule importe. Le régime démocratique parviendra peut-être à concilier cette opposition car il tend dans l'organisation sociale à substituer au principe traditionnel, empirique et autoritaire un principe rationnel, expérimental et critique.

C'est avec un vif intérêt qu'on lira l'article consacré par M. D. Rouston à *la morale de Rauh* (p. 293-333). Après l'avoir lu on comprendra mieux la position originale, à la fois pragmatiste et rationnelle, que Rauh avait prise vis à vis du problème moral. Les méthodes techniques d'expérimentation qu'il préconise postulent l'existence d'une réalité morale dont l'expérience découvre peu à peu la nature et les lois.

Questions politiques, juridiques ou sociales.

Les transformations du droit au XIX^e siècle sont étudiées par M. E. Laskine dans deux articles (222-253 ; 382-409) très suggestifs au point de vue philosophique.

La philosophie du droit, si vivante au XVIII^e siècle, fut étouffée par le positivisme, pendant le XIX^e siècle. Elle se réveille enfin de son long sommeil. Actuellement tout est remis en question, les notions fondamentales, les principes, les méthodes.

Les développements du commerce et de l'industrie ont créé de nou-

veaux groupements sociaux et étendu le champ des relations humaines ; la Révolution française d'autre part a introduit certains principes dont l'application devait nécessairement modifier la pratique juridique. Par exemple la responsabilité a été étendue à des cas que l'ancien droit considérait comme échappant aux prises de la justice. La notion de propriété a été également transformée. Des restrictions ont été apportées en particulier dans le droit qu'un propriétaire a de disposer des sources de son terrain. Par contre la propriété a été étendue à de nouveaux domaines comme celui des œuvres littéraires et artistiques.

La répartition des richesses a toujours été considérée comme l'ensemble des théories qui forment l'ossature et la charpente maîtresse des théories de la production. De là des difficultés inextricables. *La répartition des richesses comprise comme simple introduction à l'Economie sociale* (p. 52-82) fait tomber ces difficultés d'après M. B. Lavergne, car elle se ramène à une étude purement statistique, sans préjuger du conflit entre la production et la répartition.

Dans son article sur *la coutume ouvrière* (p. 517-547) M. G. Aillet résume et critique les conclusions qui se dégagent du livre de M. Leroy sur le même sujet.

Le droit syndical est un droit empirique, beaucoup plus qu'un système doctrinal. Il tend à la réalisation pratique de l'autonomie et de l'égalité. Comme tel il se heurte à de grosses difficultés que M. Leroy signale et que souligne encore M. Aillet. Mais le rêve syndicaliste d'autonomie et d'égalité ne saurait être tout à fait vain. Le syndicalisme a profondément renouvelé « nos manières anciennes de penser, de gouverner, de vivre » et le droit qui en découle constitue « un droit positif appuyé à une tradition, à des réalités, à des besoins partiellement traduits en institutions vivantes ».

Les problèmes concernant *le droit de l'électeur* (p. 410-430) sont étudiés par M. Ch. Dunan non seulement comme une question de politique utilitaire, mais aussi et surtout comme une question morale.

Le suffrage universel en tant qu'il aboutit à un système majoritaire a une valeur beaucoup plus négative que positive. Il exprime simplement la volonté des citoyens de ne pas abandonner à une minorité, fût-ce une élite, la direction des affaires publiques. La représentation proportionnelle tend au contraire à faire du suffrage universel une vérité. Toutefois elle méconnaît la graduation dans la valeur des suffrages, les votes du buveur et de l'homme de bien ayant la même valeur légale. Il y a là un problème dont la solution est difficile et délicate.

Signalons enfin et pour terminer deux articles composés et publiés tous deux avant le mois de juillet 1914, et auxquels les événements actuels donnent une signification particulière.

Dans le premier M. Georges Guy-Grand examine *la politique exté-*

rieure et la démocratie (p. 262-293) ; dans le deuxième M. G. Siméon cherche à définir *le sentiment patriotique* (p. 548-568).

La démocratie aspire à réaliser un idéal de droit national et international. Aussi dans un pays démocratique les pouvoirs sont-ils divisés et les luttes intérieures très vives. Le peuple en outre exige le contrôle incessant des actes de son gouvernement. De là une impuissance manifeste en matière de politique extérieure, laquelle réclame pour réussir le secret et l'unité de l'action.

« Comme un pays démocratique est retenu par une logique immanente qui l'empêche de faire à l'étranger ce qu'il ne voudrait pas que l'étranger fit chez lui, il ne peut exercer chez les nations rivales cette œuvre de division machiavélique qui est le fin du fin de la diplomatie et il est lui-même exposé aux intrigues d'adversaires moins scrupuleux. Et si, en face de ce pays affaibli par les luttes intérieures, se dressent des nations restées unies, étrangères à ce sentiment du droit qui est l'âme d'une démocratie, fortement disciplinées sous l'autorité d'un monarque absolu et d'une aristocratie militaire, il est bien évident que ces nations de proie seront terriblement tentées de profiter et d'abuser de leur force... »

L'on est ainsi acculé au dilemme suivant. Ou un réalisme absolu qui vise à l'agrandissement territorial et qui ne s'embarrasse pas de scrupules moraux et juridiques. Ou un idéalisme également absolu qui donne pour but à l'effort humain la réalisation du droit dans le monde, mais qui risque d'affaiblir la puissance de la nation.

Une démocratie pénétrée de son idéal penchera pour la deuxième alternative ; mais quel que soit le parti adopté elle rencontrera à le réaliser de grandes difficultés qui du reste sont toutes à son honneur.

« Le sentiment patrio^{ti}que, nous dit M. Siméon, est de tous les sentiments l'un des plus vivaces. » « Des divergences que l'on eût pu croire irréductibles, des haines qui passaient pour fondamentales vont, aux heures de crise nationale, s'effacer et se fondre dans l'amour commun de la patrie. »

Mais cette patrie, est-ce le sol natal qui la constitue ? Non pas, car le patriotisme embrasse autre chose que le coin de terre où l'on est né. Sera-ce alors l'attachement aux ancêtres ? Mais je puis descendre de souche allemande ou anglaise et être attaché au sol de la France. Ce n'est pas non plus la race qui entretient l'uniformité du patriotisme, car « par les mœurs et le caractère un Marseillais est plus près d'un Génois que d'un habitant des Flandres françaises ». Les traditions nationales n'expliquent pas à elles seules le sentiment patriotique. « C'est l'Etat qui fonde et définit la nation ; c'est l'Etat, système de lois, qui remplit le territoire et donne la vie à cet être géographique et abstrait. »

Cette thèse M. Siméon la défend par des arguments qui semblent insuffisants en présence des faits actuels. ARNOLD REYMOND.

REVUE PHILOSOPHIQUE

Parmi les articles publiés en 1914 dans la *Revue philosophique* (dirigée par M. Th. Ribot), nous signalons un certain nombre de travaux originaux qui pourront intéresser nos lecteurs.

Théorie de la connaissance.

Cette question est abordée en bien des pages de la *Revue*, elle est spécialement traitée par M. Fr. Paulhan dans un article intitulé : *Les conditions générales de la connaissance* (juin), où l'auteur examine l'opposition du sujet et de l'objet pour en déterminer le sens et la portée. M. Emile Bréhier dans *La vérité spéculative* (juin), vise à établir que la notion d'une telle vérité, « c'est-à-dire d'une vérité selon laquelle la réalité est comme un objet que l'on contemple, comme un spectacle auquel on assiste », est une notion contradictoire : c'est une vérité qui serait à la fois d'ordre conceptuel et d'ordre intuitif.

Questions générales.

M. Félix Le Dantec, dans *La conscience épiphénomène* (août), cherche à faire comprendre le grand intérêt qu'il y a pour l'homme à posséder deux manières de connaître, l'une applicable au monde entier, l'autre limitée à l'étude de son propre mécanisme personnel ; en comparant les résultats de ces deux méthodes d'observation, on arrive à des conclusions que l'emploi d'une seule méthode ne saurait établir ; l'article montre « quelles séries de déductions conduisent *fatalement* de la notion du déterminisme biologique à la notion de conscience épiphénomène ». M. Alphonse Chide reprend, à propos de faits extraordinaires, la question de *La science et le surnaturel* (janvier). Une longue étude consacrée par M. M. Darbon au sujet *Hasard et déterminisme* (mars), et où sont discutées les théories des probabilités (Bernouilli, Laplace, Cournot, Poincaré, etc...) se termine par cette conclusion : le hasard règne sur cette partie de la nature physique qui est privée de toute organisation téléologique et soumise au jeu des seules forces aveugles ; et il affecte aussi les actes des êtres conscients, qui ne savent pas coordonner leurs mouvements pour atteindre un but précis, ou bien qui se troublent et hésitent dans le choix du but à poursuivre. Sous le titre : *Sous quelles conditions le mysticisme est légitime* (mai), M. Jules de Gaultier clôt une série d'articles importants ; après avoir fixé les limites de la pensée philosophique, il propose une justification religieuse de l'existence, en recourant à une hypothèse qui, déclare-t-il, dépend en une certaine mesure de la pensée hindoue ; on ne saurait chercher semblable justification dans les religions judéo-chrétiennes, qui, en condamnant une part de l'existence, ont porté une atteinte irrémédiable au sentiment religieux.

H. R.

UNE MYSTIQUE MODERNE

Sous le titre de : *Une mystique moderne. Documents pour la psychologie religieuse*, M. Th. Flournoy a fait paraître cet été dans les *Archives de psychologie* (t. xv, N° 57-58) une étude de plus de deux cents pages, qui est d'un passionnant intérêt. — Il s'agit du cas d'une femme, M^{me} Cécile Vé, directrice d'un orphelinat de jeunes filles dans une petite ville de la Suisse romande, nous dit-on après nous avoir prévenu qu'on avait pris toutes les précautions nécessaires pour dépister complètement les curiosités malsaines. Cette femme nous est présentée par M. Flournoy, et elle nous apparaît dans les nombreux documents qu'il transcrit, comme une personnalité très forte et très attachante. Remarquablement intelligente et cultivée, elle serait citée partout comme un « bel exemple de vie normale entièrement consacrée au service du prochain et dominée par les principes les plus généreux », si elle n'avait confié à M. Flournoy les peines de sa vie intérieure. De temps en temps, une fois par trois mois environ, elle est envahie par des images obscènes qui durent plusieurs jours. Cette obsession s'accompagne d'un rajeunissement physique momentané. « Elle voudrait jeter son bonnet par-dessus les moulins, il lui faut tout l'effort de sa volonté pour maintenir la porte de ses actes et de ses paroles fermée contre l'assaut des démons qui s'agitent à l'intérieur. » C'est qu'il y a dans la vie de M^{me} Vé, quelque chose que tout le monde ignore. A l'âge de 17 ans et demi elle a été victime d'un attentat : un homme beaucoup plus âgé qu'elle, dont les dehors séduisants et distingués cachaient une sorte de satyre lui a fait violence. Après ce choc, qui mit fin à son enfance candide et lui ouvrit les yeux sur une face insoupçonnée de la nature humaine, M^{me} Vé, a traversé d'abord une douzaine d'années où la vie sexuelle domina en elle presque continuellement. Peu à peu cependant le chaos de ses tendances opposées s'organisa en une alternance d'états distincts. Dans son état normal elle a suivi un développement moral et religieux continu ; la personnalité charnelle et impure déclenchée par l'accident est restée stationnaire et ne se manifeste que dans les accès d'érotomanie dont nous avons parlé.

Jusqu'ici rien de mystique.

A partir de décembre 1910, M. Flournoy est le confident des misères de M^{me} Vé. Sa sympathie si intelligente, ses conseils, quelques séances d'hypnotisme, ont été d'un grand secours à celle-ci. Elle lui fait part de tout ce qui la trouble. C'est ainsi qu'au printemps de 1912 elle l'associe à deux décisions qu'elle sent devoir prendre dans l'intérêt de son moi supérieur et qui toutes les deux impliquent pour son être affectif un renoncement réel : elle décide de rompre une correspondance amicale avec un homme marié, commencée sans penser à mal mais qui risque d'aboutir à des préoccupations malsaines, et d'autre part de

couper court aux séances d'hypnose par crainte de se trop abandonner à l'influence bienfaisante sans doute, mais peut-être trop forte de M. Flournoy. Ce double renoncement crée dans les affections de M^{me} Vé un vide que des expériences d'un ordre tout nouveau ne vont pas tarder à remplir.

C'est d'abord (novembre 1912) le sentiment d'une présence invisible, d'un Ami spirituel. « Un spirite n'eût par manqué de voir dans ce phénomène la manifestation de son Esprit-guide, un catholique dévôt celle de son ange gardien ou d'un saint quelconque. » M^{me} Vé jouit de la présence de cet invisible compagnon, qui l'encourage et la console, mais elle ne lui attribue pas de signification proprement religieuse, ni de réalité objective. Tout en sentant en lui une personnalité distincte de la sienne, elle admet qu'il incarne ce qu'il y a en elle de plus pur, de plus élevé et de plus délicat.

Puis ce sont des expériences auxquelles M^{me} Vé attribue une bien autre importance : des extases mystiques. Au lieu d'un dédoublement de conscience, c'est maintenant une sorte d'aliénation de conscience qu'elle traverse et dont elle sort convaincue de l'objectivité transcendante du divin qu'elle vient d'expérimenter. « J'ai senti Dieu avec une acuité extraordinaire », écrit-elle. Avec une finesse de touche admirable et un rare bonheur d'expression, elle décrit au courant de la plume tout ce qu'elle a ressenti avant et après ces moments ineffables : les quatre-vingt pages consacrées aux trente extases qui se succédèrent de mars 1913 à mai 1914 constituent un document de tout premier ordre.

Et l'histoire de cette âme ne s'arrête pas là. L'expérience même du divin ne la satisfait pas longtemps. Sans la renier, elle s'aperçoit que ce mystère dont elle reste forcément la dépositaire unique, dont elle ne peut faire part à personne ne saurait être le dernier mot de l'expérience religieuse. « J'ai soif de réaliser l'*amour* divin, comme j'ai réalisé la *réalité* divine. Il me faut de Dieu quelque chose de plus à donner, à répandre autour de moi. Je ne puis accepter une expérience de privilège... »

Nous n'avons fait que raconter les faits tels que nous les présente M. Flournoy. Il vaudrait certes la peine de rendre compte aussi des belles analyses par lesquelles celui-ci explique les crises extatiques et toute l'évolution intérieure de M^{me} Vé. Mais faute d'avoir pu donner assez de détails sur le cas lui-même, le résumé que nous tenterions de ces pages serait fatallement insuffisant.

Dans une revue comme celle-ci, il serait naturel aussi d'aborder à propos des expériences religieuses de M^{me} Vé la question de valeur. M. Flournoy lui-même ne nous en découragerait pas. Il fait sienne la distinction que W. James a si fortement marquée entre les problèmes d'origine et les problèmes de valeur, et ne voit pas qu'aucune explica-

tion scientifique puisse ou doive empêcher M^{me} Vé de croire en la portée métaphysique et religieuse de ses expériences, ni nous avec elle.

Pour plusieurs des lecteurs de M. Flournoy la question de valeur se précisera davantage encore. Ils verront volontiers une manifestation du divin dans cette histoire prise dans son ensemble, mais ils pourront le désir de connaître jusqu'à se demander si le divin s'est manifesté surtout dans l'extase où M^{me} Vé sentait Dieu ou dans la réflexion subséquente où elle a aperçu que Dieu n'était pas tout entier dans l'extase, puisqu'il ne résultait de celle-ci rien qui pût enrichir l'expérience des autres. Tel Elie sur l'Horeb se demandant laquelle des manifestations de Dieu est véritablement Dieu lui-même. Et nous entrevoions que les uns trouveront M^{me} Vé outrecuidante de désirer autre chose que le privilège immense qui lui a été accordé, tandis que d'autres l'admireront de n'avoir pas su se contenter des satisfactions même les plus sublimes tant qu'elle n'a pas pu en faire profiter son prochain.

Nous connaissons assez M. Flournoy pour deviner qu'il se range avec ces derniers. En 1898 déjà, dans son discours de Sainte-Croix sur la Foi et la Science, il attirait l'attention de ses auditeurs sur les degrés successifs du mysticisme de sainte Thérèse, les sept enceintes de son château intérieur. « Le premier consiste dans le recueillement. Les degrés suivants marquent des progrès dans l'extase. Le quatrième, le cinquième, le sixième sont nettement pathologiques. Mais la septième demeure, qui est le summum de la vie religieuse n'a plus rien de morbide. C'est tout simplement la communion avec Jésus-Christ, l'expérience de saint Paul : « Je vis en Christ, Christ vit en moi ». Sainte Thérèse s'étonne elle-même qu'arrivée à ce degré, elle n'ait plus d'accès, plus d'extase, plus rien que la libre possession d'elle-même ».

M^{me} Vé n'a pas beaucoup pratiqué sainte Thérèse peut-être, mais elle connaît sûrement ce discours de M. Flournoy. Est-il téméraire de penser que le passage que nous venons de citer, ou pour mieux dire : le pragmatisme bien connu de celui qu'elle a pris pour confident et pour guide, est pour quelque chose dans la dernière étape de son évolution intérieure ?

L'étude que nous signalons met en lumière la présence parmi nous de deux grandes âmes dont l'une était jusqu'ici totalement ignorée. C'est un bel enrichissement. Elle montrera aux pasteurs et aux éducateurs qui la liront ce que peut-être la cure d'âme et quelle place la sympathie y tient à côté de la science ; en nous ouvrant d'émouvantes perspectives sur la richesse d'affections inutilisées, d'aspirations invouées que cachent des existences unies, elle nous rendra tous plus attentivement respectueux devant le mystère de la personne humaine.

P. B.