

Études critiques : le pragmatisme religieux

Autor(en): **Reymond, Arnold**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **10 (1922)**

Heft 44

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380051>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

ÉTUDES CRITIQUES

LE PRAGMATISME RELIGIEUX

René BERTHELOT. *Un romantisme utilitaire*. Tome III : *Le pragmatisme religieux chez W. James et chez les catholiques modernes*. Paris, Alcan, 1922.

« Dans l'histoire de la philosophie moderne, nous dit M. Berthelot, on voit surtout d'ordinaire un conflit entre le rationalisme et l'empirisme, représentés, le premier par le cartésianisme et la métaphysique kantienne ou post-kantienne, le second par la psychologie britannique. C'est là une vue non seulement incomplète, mais en partie inexacte. Ce conflit se combine en effet avec un autre conflit, plus profond, entre ce que l'on peut appeler l'esprit cartésien et l'esprit romantique » (p. 398).

Le cartésianisme s'inspire du mathématisme platonicien ; il prend le contre-pied de l'aristotélisme qui, lui, est tout imprégné des doctrines médicales d'Hippocrate. Il rejette par conséquent le vitalisme et toute interprétation animiste ou finaliste de l'Univers.

Le romantisme en philosophie insiste au contraire sur ce qu'il y a de virtuel, d'infini et d'inachevé dans l'être ; il tend à substituer l'intuition à la raison comme moyen de connaître ; il cherche finalement à trouver dans des considérations utilitaires la justification de ses doctrines et il s'affirme alors comme pragmatisme.

C'est surtout dès la fin du siècle passé que le pragmatisme s'est manifesté dans les domaines les plus divers de la pensée philosophique.

Ces manifestations, M. Berthelot les a mises en lumière avec beaucoup de profondeur dans une étude qui a pour titre général : *Un romantisme utilitaire* et qui comprend trois volumes. La *Revue de théologie et de philosophie* a signalé en son temps l'apparition des deux premiers, consacrés, l'un, au pragmatisme chez Nietzsche et Poincaré, l'autre, au pragmatisme chez Bergson. Le troisième qui vient de paraître offre un intérêt tout spécial, car il étudie presque exclusivement les formes religieuses et apologétiques que le pragmatisme a prises chez W. James et chez les catholiques modernes.

Cet ouvrage présente les mêmes qualités de fond que les précédents : une érudition aussi sûre qu'étendue ; un jugement critique ferme et nuancé tout à la fois ; une maîtrise remarquable dans la discussion des questions, alors même qu'elles relèvent de sciences très spéciales ; enfin une aptitude vraiment étonnante à démêler des courants d'idées qui semblaient s'être perdus au cours des siècles et qui, jaillissant à nouveau à notre époque, ont été considérés par plusieurs comme originaux et inconnus jusqu'à ce jour. On pourrait cependant reprocher parfois à M. Berthelot une trop grande concision dans l'exposé de ses idées, des énumérations qui, trop schématiques, masquent souvent l'originalité de sa pensée.

* * *

Sur W. James et les influences qu'il a subies au foyer paternel, M. Berthelot utilise avec beaucoup d'à propos les *Notes of a son* écrites par le frère de William, le romancier psychologue Henry James.

Parmi ces influences il faut noter celle de Carlyle et surtout celle de Swedenborg. « Les œuvres de ce dernier, raconte Henry James, formaient même pour de courts déplacements la base de la bibliothèque de voyage de mon père et peut-être à certaines époques l'épreuve acceptée par la patience de notre mère. »

Plus tard William James subit encore d'autres influences, surtout celle de Renouvier qui le délivra à tout jamais de la superstition moniste et lui rendit la valeur inestimable de la liberté.

On sait comment, une fois en possession de ses principales idées philosophiques, W. James les a exposées sous le nom de pragmatisme. Malheureusement, comme le fait remarquer M. Berthelot, ce terme est équivoque, car il désigne tantôt une méthode, une orientation de l'esprit, tantôt une théorie de la connaissance et plus spécialement une théorie sur la nature de la vérité; tantôt enfin une théorie à la fois métaphysique et religieuse de l'existence.

Cela étant, quelle est la valeur du pragmatisme dans les trois domaines que nous venons de délimiter ?

1. En tant que *méthode générale*, le pragmatisme prétend juger la valeur de nos pensées d'après leurs conséquences autant intellectuelles que pratiques. Suivant M. Berthelot cette prétention est de nature à créer des confusions regrettables; le terme de conséquence désigne des opérations très diverses qu'il faut soigneusement distinguer et que W. James mélange indûment.

Dans l'ordre de l'analyse mathématique ou de la géométrie ce terme dénote une relation parfaitement définie. Soient en effet deux systèmes de postulats. C'est par les conséquences que l'on en tire, et uniquement par elles, que l'on jugera si les deux systèmes sont identiques ou différents. On montrera, par exemple, qu'il revient au même de prendre le postulat des parallèles ou celui de la similitude des figures rectilignes pour établir certaines propositions de la géométrie euclidienne.

Mais peut-on, sans autre, comme le fait W. James, étendre au domaine de l'activité pratique la signification du terme de conséquence ainsi entendu. Il ne le semble pas. Dans ce domaine la liaison entre la théorie et les résultats reste très complexe. Personne n'ignore que l'on peut être partisan du déterminisme et du fatalisme le plus rigoureux et cependant agir énergiquement comme des hommes libres et responsables. Preuve en soient les calvinistes de la première heure. Inversement ce ne sont pas toujours les théoriciens les plus convaincus d'un idéal qui mettent nécessairement celui-ci en pratique.

Ainsi et pour autant que la thèse du pragmatisme ne concerne pas la déduction mathématique, elle prête à la confusion.

2. En tant que *théorie sur la nature de la vérité* le pragmatisme n'est pas moins équivoque.

On sait que pour W. James la vérité est une valeur comme

la santé ou la richesse, relative essentiellement à nos besoins ; de ce fait il n'existe pas une vérité absolue et normative. Il n'existe que des vérités, reconnues comme telles, par une vérification au cours de laquelle le sentiment et la volonté interviennent plus encore que l'intelligence abstraite. Ce procédé de vérification concerne aussi bien les propositions les plus générales de la science que les affirmations du sens commun. En cas de désaccord nous choisissons l'affirmation la plus satisfaisante pour l'ensemble de nos besoins.

Mais, comme le dit M. Berthelot, du fait que la vérité possède une valeur sans prix pour l'individu qui la recherche, il n'en résulte pas qu'elle ne puisse avoir un caractère objectif et impersonnel. Au contraire « ceux qui conquièrent une plus grande vérité, ceux qui accroissent la somme de ce qu'on appelle communément la vérité, ce sont ceux qui se sont efforcés de faire prédominer en eux cet amour impersonnel du vrai sur la passion personnelle ou sur la tradition ». A ce que nous enseignent l'étude historique et l'observation psychologique, le mouvement d'une moindre vérité vers plus de vérité se produit « là où l'âme est disposée à subordonner la passion personnelle à un idéal de vérité impersonnelle » (p. 135 et sq.).

De même il n'y a pas lieu d'opposer, comme le fait W. James, les vérités scientifiques et les vérités dites du sens commun en déclarant qu'elles sont valables et vraies, chacune dans leur sphère. A cet égard l'astronomie de Ptolémée serait pour le moyen âge aussi vraie que l'est pour nous celle de Copernic, parce qu'à cette époque elle rendait tous les services que l'on attendait d'elle. Raisonner ainsi, c'est déplacer le problème et ne pas prendre le mot de vérité dans le sens que lui donnent les savants. Pour ces derniers tout n'est pas faux sans doute dans l'astronomie de Ptolémée, en ce sens qu'elle permettait certaines prévisions (les éclipses, par exemple); mais il n'en résulte pas qu'elle soit aussi vraie que celle de Copernic.

Le tort de W. James, lorsqu'il considère le rapport entre le sens commun et la science et d'une façon plus spéciale le rapport entre l'astronomie du moyen âge et l'astronomie moderne, c'est d'opposer globalement les deux groupes de jugements qui constituent les termes de ce rapport.

Or il faut décomposer ce bloc en des jugements divers; cela

fait on aperçoit bien vite que sur certaines questions les jugements de la science et ceux du sens commun sont en accord ; sur d'autres au contraire il y a incompatibilité, et alors il faut choisir, sous peine de renoncer au principe de contradiction, ce que W. James se défend de faire.

A ces remarques de M. Berthelot on peut, nous semble-t-il, ajouter la suivante. W. James souligne avec raison le fait que toute vérité scientifique, morale ou religieuse, comporte un élément de vérification. Mais il oublie d'autre part qu'il n'y a pas de vérification possible sans l'énoncé d'une hypothèse. Et qui dit hypothèse implique inévitablement une construction préalable faite par l'esprit au moyen des principes formels auxquels est soumis tout jugement. Identifier sans autre dans le problème de vérité l'hypothèse et sa vérification, c'est commettre une confusion des plus fâcheuses.

Les mêmes ambiguïtés reparaissent, lorsque W. James parle de la vérité comme étant faite par les hommes. Sur ce point, remarque M. Berthelot, il flotte entre le réalisme du sens commun entendu à la façon des Ecossais, l'idéalisme empirique analogue à celui de Berkeley ou encore l'idéalisme transcendantal de Fichte. « Entre les influences diverses qu'il a subies, James hésite, sans se résoudre à choisir et sans parvenir à rien coordonner. »

Toutes les incohérences que nous venons de signaler sur la notion de vérité semblent provenir en grande partie de l'emploi équivoque que W. James fait du mot et de l'idée d'expérience.

Ce terme peut en effet désigner ou bien ce qui est actuellement donné à l'observation psychologique, ou bien l'expérience telle que le physicien la rectifie, par exemple, en expliquant le phénomène du mirage par les lois de l'optique.

De plus par expérience psychologique on peut entendre, soit les états de conscience tels qu'ils sont donnés dans leur complexité, soit les éléments plus primitifs dont ces états dériveraient.

W. James emploie indifféremment ces diverses significations du mot expérience, sans les spécifier (1).

Dans ces conditions « son pragmatisme loin de renouveler les

(1) Cf. H. REVERDIN, *La notion d'expérience d'après W. James*. Genève, Kündig, 1913.

problèmes, n'a d'autre résultat que d'embrouiller les questions posées avant lui et représente non pas un progrès mais un recul sur les théories antérieures de la connaissance » (p. 152).

3. Que penser enfin du pragmatisme comme *base d'une métaphysique religieuse* ?

Remarquons tout d'abord avec M. Berthelot que le mot de religion a fini par désigner au cours du XIX^e siècle deux choses très différentes : ou bien une aspiration qui libère l'âme de l'égoïsme de ses passions, ou un ensemble de croyances et de coutumes collectives.

Cela étant, W. James cherche le fondement du fait religieux dans les dispositions du sentiment et de l'activité et il justifie la religion par sa valeur morale et son efficacité sociale. A ce point de vue il est amené à distinguer dans l'attitude religieuse deux types opposés : le type optimiste et le type pessimiste.

Ce qui reste essentiel pour lui, c'est une expérience primitive du divin, qui est interprétée après coup par les dogmes et par la philosophie. La vérité de ces dogmes se justifie pragmatiquement. Nous sommes ainsi conduits à admettre une sphère de réalité subliminale, dans laquelle une ou plusieurs personnalités supra-humaines peuvent agir. Cette sphère constitue le cœur même de la réalité ; située en deçà de l'observation scientifique ordinaire, elle condamne le monisme en faveur du pluralisme, du tychisme, du méliorisme, etc.

M. Berthelot relève tout d'abord que W. James est infidèle à sa méthode dans les jugements qu'il porte sur la valeur respective des diverses religions, envisagées dans leurs conséquences morales et pratiques. Sous ce rapport en effet W. James tranche en faveur du christianisme ; il se montre ainsi inconséquent avec lui-même, car du point de vue pragmatique il aurait dû rappeler les guerres de religion qui ont ensanglanté l'Europe et montrer que « les formes européennes de la foi religieuse ont été liées avec des sentiments de haine beaucoup plus intenses et des persécutions beaucoup plus cruelles que les formes de religion propres à l'Extrême-Orient » (p. 163).

Quant à l'expérience religieuse proprement dite W. James la conçoit d'une façon équivoque. Par ce terme il désigne indifféremment tantôt une disposition intérieure avant tout morale, au sens de l'Évangile, tantôt au contraire des faits de subconscience

(télépathie, télékinésie, etc.) sans rapport aucun avec des aspirations morales. Or, même si les phénomènes de télépathie, de prémonition, de survivance, selon la thèse spirite, étaient reconnus vrais, ils ne justifieraient pas par là-même les croyances évangéliques. « Ce serait un groupe de phénomènes qui ne serait par lui-même ni plus religieux ni plus moral que la perception visuelle ordinaire ou l'action musculaire commune » (p. 169).

W. James commet une autre erreur en déclarant que l'expérience du divin peut se réaliser pour elle-même, sans être conditionnée par une représentation intellectuelle et en dehors de toute influence du milieu social ambiant. En fait, des phénomènes intellectuels et sociaux agissent et réagissent constamment sur l'expérience; ils font corps avec elle et celle-ci ne peut être envisagée isolément sous une forme primitive.

Quoiqu'il en soit, c'est au nom de l'expérience religieuse telle qu'il la définit que W. James élimine de la notion de Dieu la toute-puissance et l'infinité. Selon lui, ces attributs sont inutiles à notre action, et de plus ils sont contredits par l'existence du mal. Entre la puissance infinie et la perfection morale de la divinité il faut choisir. « Mieux vaut un Dieu fini qu'un Dieu méchant. »

Mais, objecte M. Berthelot, à concevoir un Dieu à la mesure de nos désirs humains, nous risquons, et l'histoire en fait foi, de lui attribuer nos passions. « C'est en général dans la mesure où l'homme a déshumanisé son idéal divin qu'il l'a moralisé, par l'élimination des passions humaines inférieures. »

De plus il est probable et même certain que la croyance en un Dieu, fini et limité dans sa puissance, provoque dans l'âme, non pas une confiance joyeuse et assurée, mais une incertitude perpétuelle, le triomphe définitif du bien sur le mal étant lui-même incertain.

« Il faut choisir : — ou on a dans son Dieu une confiance absolue et alors on ne doute pas de l'issue de la lutte ; — ou il y a un risque réel, mais nous ne sommes pas sûrs alors que le bien triomphera, que notre Dieu ne sera pas vaincu » (p. 175).

Mais n'est-il pas nécessaire au moins de concevoir, avec W. James, le divin sous une forme personnelle ? Les religions de l'Extrême-Orient nous montrent cependant que l'âme pour trouver la paix et la confiance n'a pas besoin de s'attacher à un Dieu personnel.

A supposer donc que les phénomènes religieux correspondent à une réalité objective, l'explication que W. James en donne se montre inférieure, psychologiquement et métaphysiquement, à l'explication traditionnelle.

Il faut choisir, répète constamment celui-ci, entre le fatalisme matérialiste et les thèses du pragmatisme (pluralisme, Dieu fini et personnel, etc.). Mais ce choix n'est pas inévitable. « L'idéalisme rationnel d'un Platon n'aboutit nullement au fatalisme théorique et pratique, et il constitue par là une troisième alternative que James n'a pas envisagée. »

» Loin d'aboutir au fatalisme, cette philosophie fonde sur l'existence même de la raison la possibilité de nous transformer et de transformer le monde autour de nous » (p. 182).

« Le soi-disant dilemme de James n'est ni un dilemme intellectuel, ni un dilemme pratique ; ni en ce qui concerne la conduite, ni en ce qui concerne le raisonnement, nous ne sommes réduits à opter entre les deux termes auxquels il voudrait limiter notre choix » (p. 185).

* * *

Dans l'étude qu'il consacre au modernisme catholique, M. Berthelot, tout en discutant les idées de Loisy et de Le Roy, s'attache spécialement à celles de Newman et de Tyrrell. Il caractérise en termes très vivants l'évolution religieuse de ce dernier et donne à ce propos des citations très typiques de l'ouvrage intitulé : *Life and Letters of George Tyrrell*, qui n'a pas encore été traduit en français.

De cette étude nous ne retiendrons que les remarques critiques concernant le pragmatisme et l'apologétique.

Selon M. Berthelot la fameuse encyclique *Pascendi* a noté et critiqué avec raison, du point de vue de la tradition catholique, les thèses suivantes du pragmatisme : 1^o un immanentisme vital, 2^o un symbolisme en ce qui concerne la signification théorique ou intellectuelle de la vérité religieuse, 3^o un évolutionisme.

Ces thèses ne font que détruire, bien loin de la consolider, la foi catholique.

L'immanentisme vital peut en effet être invoqué pour prouver

la vérité de n'importe quelle religion, qui se maintient au travers des siècles. A cet égard le bouddhisme qui est plus ancien et qui compte plus d'adhérents que le catholicisme serait plus vrai que lui.

Il y a danger d'autre part à affirmer que la vérité mythique ou prophétique, grâce aux symboles dont elle fait usage, est en un sens plus vraie que la vérité scientifique découverte par l'historien, car ce sont alors les bases positives de la foi qui sont ébranlées et celle-ci se trouve livrée à l'arbitraire. Il devient impossible en particulier de distinguer entre le vrai et le faux mysticisme.

La foi enfin est autre chose qu'une spontanéité vitale qui évolue; elle repose sur des vérités éternelles que l'évolution ne saurait atteindre.

D'une façon générale le pragmatisme a rendu à la philosophie des services que l'on ne saurait méconnaître. Sans parler des théories ingénieuses qu'on lui doit sur l'espace (Poincaré) et sur le temps (Bergson) il a montré, vers la fin du XIX^e siècle, que l'histoire de la philosophie menaçait d'étouffer la libre recherche et qu'il fallait en revenir à l'étude directe des questions. Mais du point de vue de l'apologétique chrétienne il paraît incapable de rendre les services que l'on attend de lui.

« L'idée même de christianisme, en tant même que le Christ historique est le Modèle unique, et l'idée de catholicisme, c'est-à-dire d'universalité religieuse dans le temps et dans l'espace, sont, non pas justifiées, mais détruites par tout ce que Tyrrell a emprunté à l'intuitionisme et au vitalisme romantiques » (p. 352).

Au dire de M. Berthelot la difficulté signalée serait inhérente, non pas uniquement au pragmatisme, mais au christianisme lui-même.

« La critique de l'apologétique pragmatiste dépasse son objet propre et devient une critique de toute apologétique chrétienne: car elle fait ressortir l'ambiguïté inhérente à la notion même de *foi* qui désigne d'un côté l'affirmation d'un idéal ou d'un devoir moral, d'autre part une affirmation sur des questions de fait. De même la notion chrétienne de *l'espérance* signifie ou la croyance en certains événements déterminés ou la simple conviction qu'il n'est pas impossible et vain d'agir dans le sens où nous portent l'idéal ou le devoir. » Le christianisme, comme

du reste les grandes religions positives, a mêlé à une spiritualité déjà pure des conceptions animistes et vitalistes, héritées des anciens âges. « Si on veut le dégager de cet alliage, on se trouvera entraîné au delà de la région des mythes, dans la direction où l'idéalisme de l'Europe moderne suit l'idéalisme antique d'un Platon. On sera conduit à admettre qu'il existe un idéal immatériel, une harmonie supraconsciente, dont le mode d'existence n'est ni celui d'un objet physique, ni celui d'une âme individuelle... Et on reconnaîtra que la spiritualité ne saurait consister essentiellement ni dans l'affirmation de la valeur à jamais unique et privilégiée de certains faits passés, d'ailleurs incertains et invérifiables, ni dans la croyance à une continuation future et illimitée de notre vie et de notre conscience personnelles, mais seulement dans une relation présente plus ou moins obscurément sentie et plus ou moins clairement comprise, de l'âme humaine à un idéal éternel » (p. 353 et sq.).

* * *

On le voit, M. Berthelot met en lumière avec beaucoup de force et de profondeur les incohérences, les contradictions auxquelles se heurte le pragmatisme, toutes les fois qu'il aborde les problèmes concernant l'essence de la vérité ou la nature de l'être. Le pragmatisme en particulier, bien loin de donner à l'apologétique chrétienne une base nouvelle, ne fait que souligner les difficultés de toute apologétique relative à une religion historique. Est-ce à dire cependant que l'idéalisme platonicien constitue alors la seule issue possible ?

Nous ne le pensons pas. Si le platonisme a révélé en termes admirables l'un des aspects du monde suprasensible, le christianisme a pénétré plus avant encore dans le monde des réalités spirituelles. Il a proclamé, entre autres, avec une force sans égale le prix inestimable de toute personnalité humaine et la valeur irréductible des destinées individuelles. Avec raison, semble-t-il.

Il serait étrange en effet que la libération de l'être intérieur vis-à-vis de ses passions ait toujours pour condition l'effort personnel et l'attachement conscient à un idéal, si cette libération

devait avoir pour résultat final l'anéantissement même de notre personnalité consciente. En fait, ce que nous apprécions le plus dans l'ordre de l'existence, ce ne sont pas les choses mécaniques et automates, ce sont les êtres qui, parvenus à la maîtrise d'eux-mêmes, se soumettent librement à un idéal de bonté et d'amour, de justice et de rectitude morale. Comment ne pas admettre alors que cet idéal a lui-même son fondement dans un esprit suprême, conscient à la fois de cet idéal et des efforts que nous faisons pour y tendre ? Ne pas le faire, c'est rendre inconcevable la forme supérieure d'existence à laquelle nous attachons le plus de prix. Dieu doit donc être posé comme réalisant dans sa plénitude la conscience et la personnalité ; ainsi conçu il devient le garant de l'existence future de tout être personnel. Sous quelle forme la permanence des efforts individuels peut-elle être maintenue dans l'au-delà ? Peu importe ; sur ce point toutes les hypothèses sont permises.

Ce que nous voulons seulement relever, c'est ceci : si nous plaidons la cause de l'immortalité de l'âme, ce n'est point par un égoïsme personnel, par le désir de voir durer un être que nous réalisons infime et éphémère en face de l'univers immense, qui l'écrase et le domine. C'est par un besoin de la raison qui se refuse à admettre que la perfection progressive et consciente de la personnalité aboutisse en fin de compte à la négation de tout ce qui donne à cette perfection sa valeur suprême.

Nous ne méconnaissons pas les difficultés de tout ordre que soulève une telle conception, spécialement en ce qui concerne l'existence de Dieu. On a souvent objecté que si Dieu est vraiment absolu et infini, c'est-à-dire dégagé de toute limitation, il ne peut être en même temps conscient. Mais l'objection, pour redoutable qu'elle soit, a un caractère formel. On peut concevoir un être absolu dans sa perfection qui, tout en étant conscient, ne serait pas asservi aux limites et aux passions de la personnalité humaine.

Mais il est d'autres problèmes plus redoutables que celui-là. Il y a dans la nature au sein de laquelle nous vivons, il y a au fond de nous-mêmes, une part formidable d'inconscient. Par ses manifestations aveugles et souvent cruelles, cet inconscient ébranle constamment notre croyance en un Dieu qui serait conscient de sa bonté toute puissante. Nous sommes ainsi

acculés sous une forme nouvelle au problème du mal, dont nous pouvons de moins en moins de nos jours faire remonter l'origine à la créature, à l'homme en particulier.

Mais, remarquons-le, ce problème n'est pas spécial au christianisme. Le platonisme, même élargi, le rencontre sur sa route, sans parvenir à le résoudre d'une façon satisfaisante.

En face des affirmations du romantisme utilitaire, nous maintenons avec M. Berthelot les droits de la raison et de la vérité impersonnelle; mais nous pensons que, mieux encore que l'idéalisme platonicien, le christianisme, une fois affranchi des éléments mythiques qu'il renferme, donne au spiritualisme sa profonde signification.

ARNOLD REYMOND.
