

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 37 (1904)
Heft: 1

Nachruf: Ernest Murisier : 1867-1903
Autor: Bovet, Pierre

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: 08.02.2025

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

ERNEST MURISIER

1867-1903

PAR

PIERRE BOVET

Les pages qui suivent formaient originairement la matière de trois leçons qui ont été professées à la Faculté des lettres de Neuchâtel au début du semestre d'hiver 1903-1904¹. — La place de cette étude de la pensée d'Ernest Murisier en tête d'un cours de philosophie contemporaine nous servira d'excuse, si nous ne donnons pas de lui une biographie. Ce n'était point notre intention. D'autres qui ont eu le privilège de pénétrer plus avant dans son intimité pourraient écrire l'histoire de la formation de son esprit et de son âme, faire connaître l'homme courageux et fort en face des épreuves, le poète des jeunes années, le travailleur infatigable, l'ami au cœur chaud, le causeur au trait piquant. Pour nous, nous nous bornerons au penseur. Sans doute, le portrait ne sera pas complet, mais quelque rares que soient les écrits d'Ernest Murisier, ils ont beaucoup à nous apprendre. Une caractéristique de l'homme aurait rendu plus sympathique encore le maître que nous pleurons, mais l'étude que nous allons entreprendre suffira, je l'espère, à faire sentir à nos lecteurs que la Suisse a perdu un de ses plus grands psychologues, un savant dont le renom eût été sans cesse grandissant.

¹ Cette étude doit beaucoup à la famille d'Ernest Murisier, en particulier à M. et M^{me} Ch. Dutoit-Murisier à Paris. Qu'ils veuillent bien, ainsi que MM. Th. Ribot et M. Millioud, recevoir l'expression de notre vive reconnaissance.

* * *

Nous jugeons mal, dans notre petit pays, de la valeur de nos grands hommes et de la portée de leur réputation au dehors.

L'hiver dernier une grande affiche bleue s'étalait à Paris sur les murs du quartier latin. C'était l'annonce d'un cours de l'Institut catholique de la rue de Vaugirard. Le professeur, le R. P. Peillaube, si je ne fais erreur, annonçait son intention d'étudier les travaux récents consacrés au mysticisme religieux. Le nom de Murisier figurait sur cette affiche en compagnie de trois ou quatre autres seulement, choisis parmi les plus grands des deux mondes, William James, Th. Ribot, etc.

A plusieurs reprises, nous avons recueilli nous-même, dans le monde universitaire français, des témoignages de l'estime en laquelle Murisier était tenu : on attendait beaucoup de lui. Cette réputation tenait surtout au succès de son petit volume sur *Les maladies du sentiment religieux*. Mais, pour étudier sa pensée, nous ne nous bornerons pas à analyser cette seule œuvre. Les travaux qui l'ont précédée, et qu'il est plus difficile de se procurer actuellement, n'ont pas passé inaperçus ; surtout nous y verrons une préparation au livre initiateur d'une science nouvelle.

Pendant sa si courte carrière, l'attitude intellectuelle de Murisier s'est complètement transformée ; il était, au moment où il nous a quittés, bien éloigné du point de vue auquel ses années d'études l'avaient fait aboutir. Mais ce changement ne contredit pas une certaine unité. Murisier a été amené de bonne heure à fixer son attention sur la psychologie des faits religieux. Si l'angle sous lequel il les a considérés a beaucoup varié, les aspects qu'il leur a successivement découverts se complètent, — et il est incontestablement heureux que son étude des « Maladies » ait été précédée d'une thèse de théologie qui portait déjà sur la psychologie religieuse.

I

Nous passerons donc sous silence son enfance à Nyon, où son père était pasteur de l'Eglise libre, le début de ses études classiques dans le collège de cette ville, puis au collège cantonal de Lausanne. Après son baccalauréat, le jeune homme, qu'on destinait à la théologie, s'inscrivit à la Faculté de l'Eglise libre où il devait étudier quatre ans¹. La philosophie y était alors enseignée par J.-F. Astié. Il ne nous appartient pas de caractériser ici ce professeur ; peut-être retrouverait-on chez son élève quelque chose de son sens critique aiguisé et de son tour d'esprit bien français.

C'est à cette époque que se placent les premiers articles de Murisier. La *Feuille centrale* de la Société de Zofingue nous a conservé une étude de lui sur M. Ferdinand Brunetière².

Quand, ses études et ses examens terminés, il s'agit pour lui de trouver un sujet de thèse, Murisier se décida à étudier de près Maine de Biran.

Pour faire comprendre l'intérêt très réel de cet ouvrage, il est indispensable de dire quelques mots du philosophe qui en est le sujet ; nous tâcherons de le faire aussi brièvement que possible.

Maine de Biran a exercé une influence réelle sur la philosophie française du dix-neuvième siècle. Mais, par une série de hasards trop longs à rappeler, ses œuvres restèrent longtemps presque inconnues : Cousin n'en avait donné qu'une édition très fragmentaire. En 1857 seulement, en publiant les *Pensées*, qui annonçaient les *Œuvres inédites*, M. Ernest Naville révéla qu'une transformation profonde s'était accomplie dans la façon de penser de Biran, vers la fin de sa vie : qu'une seconde philosophie méritait d'être étudiée à côté de

¹ Ainsi s'explique un fait que des lecteurs étrangers soupçonneraient difficilement : Murisier, bien qu'ayant fait toutes ses études à Lausanne, n'avait jamais suivi un cours de Secrétan.

² *Feuille centrale*, numéro de novembre 1887.

celle qu'on trouvait résumée dans les *Essais sur les données de la psychologie*.

Dès 1818, une crise dont le *Journal intime* a permis à M. Naville de suivre les principales phases et de démêler les causes diverses, s'opère dans l'âme et dans la pensée de Maine de Biran, et le conduit à donner à Dieu une place toute nouvelle dans sa vie comme dans sa philosophie. Dans sa morale, jusqu'alors toute de liberté et de volonté, à laquelle il reconnaissait lui-même une parenté avec celle des stoïciens antiques, s'introduit l'humilité chrétienne avec son corollaire pratique : la prière.

Il éprouva bientôt aussi le besoin de faire entrer dans sa psychologie cet élément divin de la grâce dont il sentait toujours mieux la valeur ; et il se rendit compte qu'un ouvrage nouveau devait être le résultat de cette pensée nouvelle. Dans le courant d'octobre 1823, il jetait sur le papier le plan des *Nouveaux essais d'anthropologie*. Mais neuf mois plus tard, la mort le surprit : son œuvre était loin d'être achevée.

Revenons à Ernest Murisier. Se pénétrer d'abord de l'esprit de Maine de Biran, puis développer sa psychologie en profitant du magnifique essor que cette science a pris depuis lui, et enfin faire servir cette psychologie au dessein qu'il avait conçu à la fin de sa vie et exécuter, en s'inspirant du plan qu'il avait laissé, quelque chose qui tînt lieu des *Nouveaux essais*, demeurés inachevés, voilà le projet qui se présenta à notre étudiant en quête d'un sujet de thèse¹. Cela dépassait à coup sûr l'envergure ordinaire d'un travail de ce genre.

Conduire une doctrine plus loin que ne l'a fait son auteur, prolonger les lignes, achever un ouvrage interrompu : dire ce qu'était la philosophie d'Héraclite, ou ce que fussent devenues les *Pensées* de Pascal, c'est un jeu difficile et piquant ; est-ce autre chose qu'un jeu ?

Mais Murisier trouvait au travail qu'il se proposait un intérêt et une valeur d'actualité qu'il faut relever ici.

¹ E. Murisier, *Maine de Biran. Esquisse d'une psychologie religieuse*. Paris, Jouve. 1892.

Par une singulière fortune, le sensualisme auquel s'attaquait Maine de Biran dans des écrits qui ne virent pas le jour, reparaisait sous le nom d'associationnisme au moment précis où l'on exhumait les armes qui avaient dû servir à le combattre. La sensation transformée de Condillac offre d'étranges analogies avec les idées associées de Bain, de Taine ou de M. Th. Ribot. Reprendre la théorie de Biran et la mettre à jour, pour ainsi dire, c'était donc pour Ernest Muri-sier se lancer en pleine mêlée dans les débats les plus actuels et rompre une lance en faveur de cette liberté et de cette personnalité humaines, éternellement attaquées et éternellement défendues suivant des tactiques toujours nouvelles.

Dans un premier chapitre, Murisier s'attache à montrer le fondement psychologique de nos conceptions religieuses. La théologie ne peut se désintéresser de ces débats sur ce qui constitue l'essence de la personne humaine. « La religion, dit-il, est un rapport et tout rapport suppose deux termes. Retrancher l'une des personnes dont la relation constitue la religion, c'est détruire la religion elle-même. La négation de la personnalité humaine équivaut à l'athéisme¹. » Celle de la volonté, du moi, ou ce qui est la même chose, de la liberté « saperait par la base les notions de péché et de rédemption sans lesquelles il n'y a plus de christianisme². »

Est-ce à dire que Murisier comptât faire œuvre d'apologiste et se proposât de démontrer la foi? Il repousse vivement cette pensée et distingue quant à leur essence la vie religieuse et morale d'une part, et la science de l'autre, en une page forte et nette qui mérite d'être citée.

« Il ne s'agit pas ici d'affermir la foi par des démonstrations rationnelles ou de la défendre au moyen d'arguments scientifiques. La science qui ne peut engendrer la vie religieuse et morale, ne peut non plus la détruire. Vous êtes sous le coup d'une parole du Christ, aiguë et pénétrante comme un dard, sous le charme d'une parole pleine de grâce et de vérité: que vous font alors les discus-

¹ Murisier, *Maine de Biran*, p. 14 et 15.

² *Op. cit.*, p. 16.

sions sur l'authenticité et sur l'intégrité du texte si puissant et si vrai? Que vous importent toutes les dissertations subtiles de l'Ecole de Tubingue? Ou bien, vous vous sentez coupable, infidèle à vos devoirs d'homme, violateur de la loi divine. Est-il nécessaire pour cela d'examiner les fondements psychologiques de l'idée de culpabilité? et le sentiment du péché sera-t-il renforcé par un plaidoyer en faveur du libre arbitre, ou affaibli par un réquisitoire contraire? C'est identifier deux sphères absolument distinctes, c'est confondre la théorie et la pratique, que de faire dépendre la religion de telle ou telle conception scientifique. Le théologien est comme l'anatomiste qui connaît la structure et le fonctionnement des organes, mais à qui cette connaissance ne procure aucun avantage quand il effectue des mouvements. L'humble croyant peut l'emporter sur le penseur et l'érudit et vivre, dans son ignorance, d'une vie spirituelle plus intense. Et quant à la certitude religieuse, l'étude de la dogmatique et de l'histoire ne saurait en tous cas l'augmenter. Chez le docteur et chez l'ignorant, cette certitude est aussi forte, ou plus exactement elle est la même, aucun théologien n'ayant à faire valoir d'argument meilleur que celui du pauvre aveugle-né répondant à ses juges: « Je sais bien une chose, c'est qu'autrefois j'étais aveugle et maintenant je vois¹. »

Mais, « à la foi on peut essayer d'ajouter la science, » — et parmi les problèmes nombreux qui ne manquent pas de se présenter à une pensée chrétienne, il n'en est pas de plus importants que ceux qui portent sur les faits intérieurs de la religion, — aussi indispensables à une foi complète que la croyance aux événements extérieurs.

Maine de Biran distingue dans l'homme trois vies: la vie affective ou animale, la vie de l'homme, la vie de l'esprit. La dernière seule est spécifiquement religieuse et peut être considérée comme la fin de l'individu, mais les deux autres en sont les conditions nécessaires et les moyens indispensables, ce sont elles que Murisier étudiera de plus près.

Pour Maine de Biran, tant que nous nous sentons exister, que nous avons conscience de nous-mêmes, nous avons en même temps la conscience d'exercer une action. Et l'activité

¹ *Op. cit.*, p. 10 et 11.

qui me révèle à moi-même me décèle aussi un organisme qui m'est intimément uni, car mon action propre s'accompagne toujours d'effort. Le sentiment de l'effort baisse-t-il, la conscience que j'ai d'exister devient plus faible; l'effort est-il entièrement suspendu, je tombe dans l'état de sommeil; la personne intelligente et morale a disparu; l'animal demeure seul.

En séparant la sensation et les états affectifs en général de la conscience du moi, Maine de Biran a parlé le premier au dix-neuvième siècle de sensations inconscientes.

Au point de vue spécial où se plaçait Murisier, pour l'investigation des fondements psychologiques des conceptions religieuses, l'être subconscient a acquis une importance qu'on ne saurait exagérer. Des travaux récents¹ placent dans ce domaine, abrité contre les impressions changeantes du moment, la source des inspirations et des illuminations soudaines qui caractérisent bon nombre de prophètes et de saints et qui, à un moindre degré, font partie de l'expérience religieuse de tout homme. C'est là que s'élabore lentement la personnalité nouvelle qui, dans les conversions brusques, apparaît toute formée, et prend la place du « vieil homme » dont parlait saint Paul en une métaphore, où la psychologie contemporaine reconnaît une description parfaitement adéquate à la réalité. C'est cet être subconscient, en un mot, que la psychologie religieuse et quelques théologiens contemporains interposent entre Dieu et l'homme agissant et pensant, pour approcher le plus qu'il est possible le mystère des rapports réciproques qu'ils admettent entre ces deux termes.

Mais le subconscient, ainsi entendu, nous éloigne fort de Maine de Biran, et Murisier, dans sa thèse, ne paraît pas avoir vu un problème qui n'avait été encore nettement posé nulle part², et qui pourrait se résumer ainsi : Maine de Biran

¹ Cf. W. James, *The Varieties of religious experience*, p. 236 note, 242, 511. — Th. Flournoy, *F.-W.-H. Myers*. Archives de psychologie II, p. 269 sq.

² James (*op. cit.*, p. 511) rattache l'origine de cette conception à Myers et aux *Proceedings* de la Soc. des Recherches psychiques de Londres en 1892. Avant Myers, par une intuition qu'on peut bien qualifier de géniale, un de nos com-

distingue trois vies : la vie animale, la vie humaine, la vie spirituelle. On voit bien à quoi cette dernière correspond dans l'expérience *morale* de l'humanité, mais il n'a pas montré quels sont les éléments *psychologiques* nouveaux qui la constituent. La vie humaine caractérisée par l'effort cède la place à une vie d'en haut qui lui apporte des énergies nouvelles ; d'où viennent ces forces neuves ? Si comme le supposent les psychologues contemporains, elles appartiennent à un moi plus large débordant le champ toujours restreint de la conscience, comment y côtoient-elles cet autre inconscient de Maine de Biran, vie animale et affective ¹ ?

Sur d'autres sujets encore, la psychologie de Maine de Biran demande à être retouchée et mise au bénéfice des progrès de la science. Murisier consacre près de la moitié de son livre au sentiment de l'effort. Bornons-nous à résumer son point de vue. Les psychologues d'aujourd'hui voient dans le sentiment de l'effort un composé de sensations musculaires. Ils lui enlèvent ainsi le caractère unique que lui avait attribué Maine de Biran. Bien loin d'être efférent, c'est-à-dire de révéler la décharge de l'activité volontaire sur l'organisme, il est, pour eux, comme toutes nos autres sensations, afférent et centripète, il communique au cerveau les sensations diverses qui résultent de la tension de nos muscles et du mouvement de nos membres quand nous accomplissons une action voulue. Dans ce débat, Murisier donne raison aux contemporains, dont les travaux lui sont très familiers, — mais il ne lui paraît pas que le fondement de la philosophie de Biran soit pour cela anéanti. S'il y a, en effet, dit-il, dans la sensation qui accompagne tout mouvement voulu, un ensemble de sensa-

patriotes, CÉSAR MALAN, avait, dès 1886, jeté dans un petit livre, (*La conscience morale*, Genève 1886), les fondements d'un système qui, dans ces dernières années, a recruté plusieurs adhérents parmi des théologiens soucieux, comme Murisier, de maintenir une base psychologique à leurs constructions métaphysiques. Cf. G. Fullicquet, *Essai sur l'obligation morale*, 1898 ; *La pensée théologique de César Malan*, 1902 et G. Frommel, *passim*.

¹ Sur les deux ordres de fonctions, les viles et les nobles, attribuées à la conscience subliminale, cf. Flournoy, art. cité.

tions musculaires, il y a autre chose encore, car le même mouvement exécuté involontairement n'éveille pas en nous une sensation identique. Et cette autre chose est un sentiment d'effort; la résistance dont nous triomphons dans un mouvement voulu n'est pas seulement l'inertie de la matière qui compose nos organes — le mouvement involontaire en triomphe de même, — c'est encore la résistance d'une force vitale, instinctive ou habituelle, dirigée en sens contraire. L'effort n'est pas seulement musculaire, il est encore moral.

Murisier n'a pas poussé cette analyse aussi loin qu'il l'aurait pu. Son point de vue personnel, qu'il pense pouvoir rattacher à la dernière phase de Maine de Biran et à un fragment des *Nouveaux essais*, manque d'originalité et surtout de clarté. Il écarte en quelques mots les théories fort ingénieuses de Renouvier et de M. W. James, qu'il ne connaît évidemment pas aussi bien que celles de leurs adversaires, MM. Ribot et autres, — puis, après tout, il paraît encore s'y rattacher. Il semble qu'il assimile l'attention volontaire à l'effort mental et y fasse résider la liberté. Pour lui, le libre arbitre interviendrait dans le choix des motifs plutôt qu'entre le motif et l'action. Il rattache ainsi la pensée de Maine de Biran, telle qu'il la comprend, à une théorie de la volonté que Renouvier a illustrée et qu'il partage avec Lotze et M. W. James.

Ce raccord aurait gagné à être exposé en termes plus précis, car il est, assurément, ingénieux.

Dans une dernière partie, Murisier rattache sans peine, à la notion de liberté, celle de responsabilité, et, s'inspirant de la vie de Maine de Biran plus que de la logique de son système, il montre comment la morale stoïcienne, complément de la psychologie de l'effort, est contrainte, par les faits, à faire place à une morale chrétienne qui admette l'insuffisance et l'imperfection de la volonté. Ce dernier chapitre est certainement le moins bon du livre; l'expérience de Maine de Biran, qui, sans doute, a des analogies avec celle de saint Paul et de plusieurs grands chrétiens, est trop facilement érigée en norme. Peut-être quelques-uns des défauts de cette fin s'expliquent-ils par la nécessité ou la hâte

de conclure, qui gâtent si souvent des dissertations brillamment commencées.

Mais, prise dans son ensemble, cette thèse de Murisier reste très remarquable. A notre avis, son principal défaut tient au sujet lui-même. Elle est intitulée : *Maine de Biran. Esquisse d'une psychologie religieuse*. C'est dire qu'elle a deux titres ; — elle souffre tout entière de cette dualité. L'auteur écrit-il une page de l'histoire de la philosophie, s'efforce-t-il d'exposer les idées d'un autre le plus fidèlement possible ? ou bien esquisse-t-il lui-même une science nouvelle : la psychologie du phénomène religieux ? En laissant Maine de Biran aux historiens, Murisier aurait eu les coudées plus franches.

Dans un article, du reste, fort bienveillant, de la *Revue philosophique*¹, M. J. B. Levitte écrivait en substance : Sévère pour la nature humaine, incapable par elle-même d'aucun bien, Murisier ne l'est pas pour le philosophe qu'il étudie. « Sa critique est aussi modérée que son information est étendue. »

Cette thèse est importante pour la carrière de Murisier. Elle l'avait amené à étudier de très près la psychologie physiologique, en particulier les ouvrages de M. Ribot, dont il ne devait faire que plus tard la connaissance personnelle. S'il combat parfois les solutions associationnistes, il concède la méthode qu'il appliquera bientôt lui-même. Et déjà il croit possible une science des faits religieux.

« La religion, écrit-il, est une vie. Une psychologie complète doit tenir compte des faits de la vie spirituelle, aussi bien que de ceux des vies animale et humaine². »

C'est à sa thèse, qui fut remarquée dans la Suisse romande pour le fond et pour la forme, que Murisier dut d'être nommé à Neuchâtel. Cette étude sur Maine de Biran l'avait très naturellement mis en rapport avec l'éditeur des *Œuvres inédites*, M. Ernest Naville, dont l'accueil si bienveillant a dès lors encouragé plus d'un débutant. C'était en 1893 ; l'université de Genève venait d'appeler à une chaire nouvelle M. Adrien

¹ *Revue phil.*, juillet 1893.

² *Op. cit.*, p. 230-231.

Naville qui depuis 1876 professait la philosophie à la Faculté des lettres de Neuchâtel. Son ancien professeur J.-F. Astié et M. Ernest Naville engagèrent vivement Murisier à se présenter au concours qui allait être ouvert pour repourvoir la place laissée vacante à Neuchâtel. Le verdict du jury lui fut favorable et, au mois d'avril 1893, Ernest Murisier s'installait à Neuchâtel dans une petite maison du Tertre, la même où Ch. Secrétan avait habité.

II

Dès sa leçon d'ouverture, au début du semestre d'hiver 1893-1894, Murisier faisait entrevoir quelle serait sa principale ambition : il désirait que son enseignement fût *scientifique*. Par sa matière d'abord, c'est-à-dire par la tâche qu'il assignait à la philosophie, par sa forme aussi, par la méthode toute d'induction et d'observation, qu'il préconiserait.

Voyons de plus près ce discours-programme de Murisier qui a été publié en son temps par la *Revue de théologie et de philosophie*¹, sous ce titre : « Science et philosophie. »

Les progrès extraordinaires des sciences au dix-neuvième siècle ont profondément modifié la conception que les philosophes eux-mêmes ont de la discipline qu'ils cultivent ; tandis qu'au commencement du siècle, les disciples d'un Hegel, d'un Comte ou d'un Cousin même se croyaient arrivés et avaient la prétention de ne pas laisser grand chose à faire à leurs après-venants, les métaphysiciens d'aujourd'hui sont — au dire de Murisier — plus modestes. Ils peuvent constater que la méthode inductive et expérimentale s'attaque peu à peu aux phénomènes qui paraissaient d'abord s'y prêter le plus difficilement, que la psychologie et les nombreuses sciences qui ont pour objet les relations et les faits sociaux vont se constituant sûrement sur les mêmes bases et avec les mêmes principes qui paraissaient d'abord réservés aux sciences proprement naturelles. La philosophie n'a plus d'objet propre, de territoire réservé et comme mis à ban. Aussi

¹ Décembre 1893.

bien, il faut qu'elle s'y résigne, elle n'est pas une science comme les autres. Ses rapports avec les sciences particulières sont étroits sans doute, mais ce sont des rapports de dépendance plutôt que de similitude.

La métaphysique est bien plutôt une hypothèse et — ajoute Murisier en reprenant à son compte le mot d'un autre — « une hypothèse qui s'use contre la réalité. » La tâche du philosophe consiste à « élaborer des hypothèses solides qui ne s'usent pas trop vite », c'est-à-dire à adopter une conception du monde qui soit entièrement conforme aux exigences des diverses sciences. Ainsi comprise, la philosophie a pour objet la réalité complète. Elle n'a qu'un moyen de s'en rapprocher — « et ce moyen consiste à se fonder sur les données des sciences particulières, exactement comme celles-ci se fondent sur les données de l'expérience extérieure et intérieure¹. » Le but est de ramener à l'unité tous leurs résultats, de s'élever — comme il le répète après Taine — « jusqu'à cet axiome éternel qui se prononce au sommet des choses et dont le retentissement compose l'immensité de l'univers. »

Nous n'avons pas à discuter ici cette conception : bornons-nous à constater que cette définition fait de la philosophie suprême une philosophie des sciences.

Murisier prouva par son enseignement l'importance qu'il attribuait à cette discipline. Les programmes de l'Académie de Neuchâtel témoignent qu'il revenait avec une prédilection particulière au cours qu'il y consacrait.

Etant donné ce désir de faire œuvre de science, il est une des branches de la philosophie qui, tout naturellement devait primer les autres à ses yeux, et passer au premier plan de ses préoccupations, nous voulons parler de la psychologie. Sans doute la logique a été plusieurs fois rapprochée des mathématiques et mise en formules capables d'attirer les avides de science exacte ; sans doute la morale est de plus en plus accaparée par la sociologie et prend les allures d'une

¹ Cf. E. Murisier, *Une apologie du théisme*, *Bibl. universelle* (avril 1900), XVIII, p. 131.

science inductive, mais cette tendance, très combattue encore dans ces deux domaines, est victorieuse en psychologie. Sans s'écarter du fait, sans renoncer aux méthodes des sciences naturelles, il y a une grande œuvre à faire en psychologie, et qui (Murisier se plaisait à le montrer par des exemples ¹) servira directement à poser sous une forme nouvelle, — ce qui, parfois, est presque une façon de les résoudre — les plus grands problèmes de l'esprit humain.

Dans un passage piquant de sa thèse, Murisier avait critiqué la façon dont plusieurs psychologues contemporains semblent limiter leur science à l'observation et au récit des faits et éviter, comme dangereux, d'introduire dans leurs livres une idée générale, un principe directeur.

« Leurs publications, écrivait-il, rappellent un peu ces notes de voyage prises au jour le jour, à la hâte, et réunies en un volume dont l'heureux désordre fait mieux sentir l'imprévu des événements. Il faut avouer que cette confusion sied moins aux ouvrages scientifiques. Sans doute, il est intéressant et fort utile de rechercher à quelle époque apparaît pour la première fois la volonté, de savoir que l'étonnement est surtout caractérisé par la suspension momentanée de la respiration ou même que l'enfant ne réussit à cracher que vers la fin de sa deuxième année, mais il importerait tout autant de grouper cette masse énorme de faits, de construire un édifice avec ces matériaux épars ². »

Ce besoin de la construction, de l'idée directrice qui préside à la mise en œuvre des éléments fournis par l'observation, Murisier le conserva toujours. Il souscrivait sans doute aux conclusions de cette *Logique de l'hypothèse* de M. Ernest Naville qu'il proposa à l'étude de ses élèves, et aurait volontiers mis en relief, dans le labeur scientifique, le rôle de l'idée pressentie avant d'être vérifiée, qui guide les recherches, éclaire les expériences, et sert de fil conducteur

¹ *Sc. et phil.*, p. 484 sq. — *Apol. du théisme*, p. 123 sq. — On peut citer aussi un article dans la *Rev. de théol. et de phil.* (1895) intitulé : *L'intellectualisme, le néo-mysticisme et la vie intégrale*, mais Murisier lui-même, paraît-il, ne s'en montrait pas satisfait.

² *Maine de Biran*, p. 96.

dans le fouillis des phénomènes particuliers. Il craignait moins, en psychologie, l'hypothèse hardie, la généralisation, même un peu hâtive, que l'ennui des simples catalogues de faits qui réduisent le savant au rôle d'un clerc préposé à l'enregistrement.

Murisier, en effet, n'avait rien d'un archiviste ; et quoique, durant ses années d'études, son esprit très ouvert se fût parfois intéressé à des questions historiques, il n'avait néanmoins pas grand'chose des instincts d'un historien. Dans le développement qu'ont pris les sciences au dix-neuvième siècle, le progrès des sciences physiques le frappe et l'intéresse plus que celui — au moins également notable — des sciences historiques. Il s'exprime parfois¹ avec vivacité sur le compte de ceux qui croient que l'histoire de la philosophie est de la philosophie. Il pense que les recherches historiques ont leur raison d'être, mais il constate qu'elles ne coïncident pas avec les époques de création et de fécondité métaphysique. S'y adonner trop exclusivement c'est prouver qu'on manque à la fois de l'esprit d'observation et de la faculté d'invention.

Ce que nous venons de dire n'implique pas que les cours d'histoire de la philosophie de Murisier fussent plus mauvais que d'autres. Mais évidemment, ce n'est pas à cette partie de son enseignement qu'il mettait son cœur : il n'avait pas le génie du commentateur et son heure d'explication de textes n'était pas la plus recherchée de ses étudiants.

Pourtant Murisier lisait beaucoup, et son horreur pour « une science trop purement livresque et scolastique » ne l'empêchait pas d'être constamment le nez dans les livres ; mais les systèmes du passé l'intéressaient moins que les courants contemporains. Quand il ne se proposait pas de rendre compte d'un ouvrage dans la presse, il prenait peu de notes, se fiant à son admirable mémoire. Dans ses écrits, les renvois qu'il fait aux livres des autres manquent de cette précision qui répond à un besoin pour un tempérament d'historien.

¹ *Apol. du théisme*, p. 127 sq.

Pourtant il faudrait connaître bien peu la psychologie contemporaine pour penser que la prédilection un peu exclusive que Murisier lui témoignait dût nuire à la variété de son enseignement. Tout au contraire, le domaine de cette science est vaste comme les faits de conscience sont multiples; rien de ce qui est humain ne lui demeure étranger.

Rappelons, parmi les cours de Murisier les plus remarquables, celui qu'il fit sur l'automatisme et l'action volontaire, et ses leçons sur le sentiment religieux qui déjà annonçaient son livre. Il est juste de mentionner aussi les leçons éminemment suggestives et nouvelles sur quelques chapitres de la psychologie contemporaine en formation, que la réorganisation de l'Académie et du Gymnase lui permit de donner dans cet établissement, comme troisième année de philosophie, aux élèves qui bénéficièrent de la transformation : le sommeil, les rêves, l'hypnotisme et la suggestion, le langage, les tempéraments et les caractères : tels sont les sujets très neufs que Murisier traitait, d'après les travaux les plus récents, devant un auditoire captivé.

Il avait une très haute conception de l'enseignement de la philosophie au Gymnase. Il faut rappeler le cours qu'il créa — on pourrait dire qu'il imagina — pour les élèves de la section scientifique; sorte de classification des sciences et d'introduction à la philosophie, cet enseignement vise surtout à montrer à des jeunes gens que leurs études porteront vers les sciences appliquées, l'utilité et la nécessité d'une méthode, et à les persuader que la philosophie ne mérite pas d'être enveloppée dans le dédain que des *scientifiques* portent trop souvent aux branches dites *littéraires*.

Dans son cours de psychologie au Gymnase, Murisier ne songea jamais à donner un enseignement au rabais, à s'éviter de la peine, par exemple, en faisant appel à un manuel. Sans cesse il remaniait ses cours pour y mettre plus de lui-même et s'affranchir de la routine. C'est un des traits remarquables de la carrière professorale de Murisier qu'il ne cherchait jamais à s'éviter un surcroît de travail quand il s'agissait de rendre un exposé plus attrayant ou plus complet.

Aussi était-il souvent à la brèche dans des occasions exceptionnelles. Rappelons ses leçons sur Ch. Secrétan au commencement de 1895, tôt après la mort de ce philosophe, et l'année suivante, son étude sur Pestalozzi qui a été publiée dans la *Gazette de Lausanne*, après avoir été lue lors du troisième cinquantenaire de la naissance du grand pédagogue.

Ceci m'amène à rappeler l'attention très particulière que Murisier donna toujours aux questions pédagogiques. L'intérêt porté aux choses de l'éducation lui apparaissait comme un des grands faits de notre époque; il a montré dans un article de vulgarisation consacré à l'*Education de la mémoire*¹ tout ce que la pédagogie gagne à prendre pour base la psychologie nouvelle. La psychologie infantile le préoccupait, et il a laissé des notes qu'il avait un temps pensé à utiliser pour un livre sur ce sujet. Aussi l'inspiration fut-elle assurément bonne de lui confier dès le semestre d'été 1901 une heure de pédagogie. Annoncé sous ce titre très modeste: « Travaux récents sur la psychologie de l'enfant, » ce cours ne devait pas tarder à devenir l'un des plus suivis parmi ceux de la Faculté des lettres et celui, peut-être, où Murisier mettait le plus de son cœur.

On le voit, Murisier faisait peu la distinction entre cours et travaux personnels. Pourtant, dès 1897, on apprit qu'il se livrait à des recherches de longue haleine, qui, après avoir fait le sujet d'un cours, fourniraient la matière d'un livre; il s'agissait du sentiment religieux. Le programme de l'Académie de Neuchâtel pour le semestre d'été 1898 annonça un cours de lui sur ce sujet, mais il fut renvoyé à l'hiver. La même année la *Revue philosophique* publiait un article de Murisier sur le mysticisme; un peu plus tard, il en donnait un sur le fanatisme. Pendant ce temps, il poursuivait ses observations personnelles. Sa santé l'obligea à renoncer au projet, un instant caressé, d'aller à Lourdes. Pourtant, il rédigea ses conclusions sur la contagion de l'émotion religieuse en un chapitre qu'il publia au commencement de 1901

¹ *Bibliothèque universelle*, avril 1897.

avec les deux articles parus dans la *Revue philosophique* et une introduction, communiquée quelques jours d'avance à la *Gazette de Lausanne*¹, en un petit volume de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, intitulé : *Les maladies du sentiment religieux*.

III

Pour bien comprendre l'intérêt et la valeur très particulière de ce livre, il est bon de se rappeler que Murisier y fut initiateur. Avant lui l'étude des faits religieux n'avait point encore été abordée en Europe dans l'esprit de la psychologie nouvelle : ni les disciples allemands de Wundt, ni l'école française dont M. Th. Ribot est le chef, ni Bain et ses émules en Angleterre, ni aucun des psychologues de l'Italie contemporaine n'avaient consacré aux phénomènes religieux une de ces monographies comme il en existe tant sur les sujets les plus divers. Seuls, les Américains avaient vu là un vaste champ de recherches ouvert et vierge, et ils avaient commencé d'y entrer résolument. Depuis, ces pionniers ont été suivis, et cinq ans après le premier article de Murisier, à la date où nous sommes, en voyant les livres et les articles qui ont surgi de toutes parts sur la question, nous avons quelque peine à nous reporter au moment où l'on discutait à la fois la légitimité et la possibilité de la science nouvelle ; elle a prouvé son droit à l'existence en s'affirmant puissamment et en produisant au moins un chef-d'œuvre : je veux parler du beau livre consacré par M. W. James aux *Formes diverses de l'expérience religieuse*.

L'idée même d'une science des faits religieux soulevait *a priori* certaines objections. D'un côté l'on estimait que le sujet n'en valait pas la peine et l'on craignait que la science ne compromît quelque peu sa dignité en étudiant des faits dont on niait la valeur et presque la réalité, et que l'on rangeait couramment au nombre des produits d'un charlatanisme puéril ou dangereux. N'était-ce pas rabaisser la

¹ 10 janvier 1901.

science que de s'occuper en son nom de faits prétendus surnaturels?

De l'autre côté, les craintes étaient plus vives encore. Une science des faits religieux, s'écriait-on, mais c'est un sacrilège! N'est-ce point anéantir le fait surnaturel que de prétendre en faire l'objet d'une science naturelle, car c'est bien de cela qu'il s'agit. Et facilement l'on invoquait l'intérêt supérieur de la religion et de la morale pour soustraire à toute analyse du dehors — à plus forte raison à toute explication causale — des faits qui, pour l'âme qui en est le témoin à la fois et le théâtre, revêtent un caractère sacré.

« Le reproche nous toucherait, écrivait Murisier dans son introduction, s'il était vrai qu'une chose perdît, à être interprétée, la plus minime partie de sa valeur réelle. Mais pourquoi le mystérieux seul serait-il digne d'admiration et de respect? Pourquoi serait-ce rabaisser une noble manifestation psychique, qu'essayer de la rendre en une certaine mesure intelligible? Il y a là un préjugé à combattre au moment où l'on ne peut manquer de se mettre à étudier, d'une manière plus positive que par le passé, la vie morale comme la vie religieuse. La connaissance du mécanisme de la conversion n'empêchera personne de se convertir. « Croire, dit Höffding, le grand psychologue danois, qu'un phénomène perd sa valeur parce qu'il est compris n'est qu'une superstition mythologique ou un scepticisme immoral¹. »

La crainte qu'inspire la psychologie religieuse provient en effet en bonne partie d'un malentendu : ceux qui se défient de cette science, ne sont si craintifs que parce qu'ils se confient trop pleinement à la science en général et lui attribuent une tâche et des ambitions que ses représentants les plus autorisés sont loin de revendiquer. En se constituant en science objective et expérimentale, en se rapprochant de la physiologie, la psychologie moderne, résolument, a adopté avec ces méthodes les *a priori* scientifiques, elle a soumis les faits sur lesquels elle porte son attention à la catégorie de causalité, au déterminisme. Dès lors, sans doute, ils se prépareraient de grosses désillusions, les croyants qui pense-

¹ *Les maladies du sentiment religieux*, p. 4 et 5.

raient trouver dans l'étude des phénomènes religieux une démonstration de l'existence de Dieu et de son action sur l'homme. La science nouvelle, appliquant ce que M. Flournoy¹ appelle le *principe de l'exclusion de la transcendance* ne se posera pas la question. Déterministe, comme toute science, la psychologie s'interdira de faire intervenir un absolu à aucun point de ses coordinations, mais elle ne menacera point pour cela la foi, parce que, phénoméniste et se reconnaissant telle, comme toute science sincère, elle avouera hautement qu'elle ne peut se prononcer sur la réalité intégrale.

La légitimité d'une science des faits religieux ne saurait donc être contestée; mais de quelle façon se constituera-t-elle? quelles seront les méthodes qui nous feront pénétrer le plus avant dans cette étude? Il est loisible d'hésiter et de discuter. Le mieux encore est de les essayer toutes à la fois. C'est ce qu'on a fait dans ces dernières années. Murisier, pour sa part, recourt à la pathologie, comme M. Th. Ribot l'avait fait pour l'étude de la mémoire, de la volonté et de la personnalité. Il espère lui devoir des analyses nouvelles. « La maladie, dit-il, décompose en effet les sentiments supérieurs et elle exagère aussi quelques-uns de leurs éléments constitutifs². »

Murisier consacre la plus grande partie de son livre à l'étude de l'extase mystique et du fanatisme. Il voit dans ces deux états l'aboutissement de deux altérations morbides du sentiment religieux s'exerçant en sens inverse. Le sentiment religieux normal maintient en équilibre deux tendances: l'une individuelle, l'autre sociale. Sacrifiant la seconde au profit de la première, les mystiques aboutissent à l'extase. Ceux qui, au contraire, s'abandonnent à la forme sociale du sentiment religieux au détriment de sa forme individuelle sont les fanatiques. L'un et l'autre extrême est morbide. C'est sur cette distinction du sentiment religieux individuel et du sentiment religieux social que s'élèvent très symétriquement, très harmoniquement les deux premiers chapitres de l'ouvrage.

¹ *Archives de psychologie*, II, p. 38.

² *Op. cit.*, p. 4.

Le développement excessif que prend la forme individuelle du sentiment religieux chez les mystiques tient à une faiblesse de leur être physique souvent, de leur être psychique aussi. Ils rencontrent au dedans d'eux-mêmes les contradictions les plus graves : opposition de l'idéal qui doit être et de la réalité qui est, lutte d'aspirations nobles et de bas appétits, auxquelles souvent s'ajoutent une confusion d'idées, une incohérence d'images résultant d'une infirmité organique. Ils aspirent à l'unité, mais ils sont trop faibles pour que cette unité se réalise naturellement en eux par une synthèse qui coordonne ces divers éléments, ou les subordonne les uns aux autres. Dès lors ils procèdent à une unification par élimination, qui est un rétrécissement, un appauvrissement du champ de la conscience. Il leur faut une idée directrice, mais, incapables de lui subordonner leurs autres idées, ils les chassent de façon à ce qu'elle reste seule maîtresse de la place et y règne d'une royauté incontestée.

En vue de ce résultat final il est deux sortes de méthodes, les unes négatives, qui visent à affaiblir de plus en plus toutes les idées qui doivent disparaître ; ce sont surtout les pratiques de l'ascétisme et avant tout l'isolement par la claustration, — les autres positives, qui donnent un relief et une persistance particulière à l'idée qui doit triompher, c'est la méditation et la lecture mystique. L'extase est le dernier terme de ce processus, la réalisation complète du monoïdéisme qui fait trouver à l'individu divisé l'unité de conscience après laquelle il soupirait.

Il est d'autres hommes chez qui, au contraire, c'est la forme sociale du sentiment religieux qui prédomine au point d'être morbide aussi et d'exclure absolument la forme opposée. Pour Murisier, ceux-ci, qu'il appelle des fanatiques, — en prenant ce terme dans une acception plus large que l'on n'a l'habitude de le faire, — sont encore des faibles. Ce qui leur manque, ce n'est plus, comme aux extatiques, la force nécessaire pour aboutir à une systématisation individuelle, c'est la force de s'adapter réellement à leur milieu social. Il leur faut un milieu homogène où ils se sentent absolument à

l'aise, et c'est à réaliser l'unité et l'homogénéité autour d'eux qu'ils travaillent, comme les extatiques travaillaient à la réaliser en eux. Pour ce faire, ils ont recours au même procédé : non la synthèse harmonique des éléments divers qu'ils rencontrent dans le milieu ambiant, mais l'unification qui élimine tout ce qui n'est pas coulé en une forme identique. La méthode négative, ici, c'est l'exclusivisme, pour bannir du milieu qu'on cherche à réaliser tout ce qui est disparate. La méthode positive, pour lui assimiler des éléments du dehors en les lui rendant homogènes, c'est le prosélytisme. Grâce à ce double effort offensif et défensif, une unité, qui est une uniformité, se réalise dans la secte ; c'est pour la société ce qu'est l'extase pour l'individu.

La fin du petit volume est consacrée à étudier la contagion de l'émotion religieuse. Après avoir rappelé des faits qui prouvent que cette contagion existe, au même titre que celle de la plupart des autres émotions (peur, gaieté, etc.), Murisier en étudie le mode de propagation et conclut en ramenant la contagion au fait plus général de l'imitation, qui est une des deux tendances fondamentales de l'individu dans ses relations avec la société. « Mais il y a dans les phénomènes de contagion quelque chose de particulier : ils supposent toujours une préparation physiologique et psychologique, laquelle consiste en une exagération naturelle ou artificielle de la suggestibilité normale¹. »

En résumé, Murisier voit dans le sentiment religieux une tendance individuelle et une tendance sociale. Il ramène les manifestations de la première à cette loi, — ou pour mieux dire à cette tendance primordiale de l'être psychique vers une systématisation individuelle, qui est pour l'être conscient une forme de l'instinct de conservation. Quant aux manifestations sociales du besoin religieux, Murisier y voit un cas spécial de cette autre tendance fondamentale de l'être, qui pour Spencer est la définition même de la vie, l'adaptation au milieu.

¹ *Op. cit.*, p. 170.

C'est le propre des livres vraiment intéressants d'être suggestifs d'idées multiples et de stimuler le lecteur à continuer l'œuvre entreprise par l'auteur. Si ce critère est bon, comme je le crois, le petit volume de moins de 200 pages que nous venons d'analyser est éminemment intéressant. Nous ne pouvons songer à traiter toutes les questions qui ont été posées à l'apparition des articles de Murisier dans les innombrables journaux et revues qui en ont rendu compte.

Bornons-nous à quelques critiques, portant sur des points de méthode.

Il s'agit tout d'abord du titre même de ce petit volume et de la méthode pathologique. « Les maladies du sentiment religieux. » Qu'est-ce qu'une maladie du sentiment religieux ? qu'est-ce que le sentiment religieux sain ? comment tracer la limite entre ce qui est morbide et ce qui ne l'est pas ? — autant de questions, dit-on, auxquelles Murisier n'a pas répondu. La pathologie est un instrument délicat et d'un maniement difficile. En général on part d'une moyenne, reconnue indispensable au bon fonctionnement de l'être psychique et l'on note hypertrophies et atrophies en les ramenant à cette moyenne que l'on érige en normale.

Mais dans le domaine que Murisier étudie peut-on procéder de la même façon ? Admettra-t-on qu'une moyenne puisse servir d'étalon ? Jugerons-nous de la religion de saint François d'Assise, de Socrate ou du Bouddah d'après la moyenne du sentiment religieux chez nos contemporains ? Evidemment non. Mais quelle sera la norme à adopter ? Murisier, il faut en convenir, ne le dit pas. Après lui, la psychologie religieuse a voulu être plus explicite sur ce point et M. William James¹ a, pour sa part, adopté un critère intéressant qui nous paraît, en effet, le seul possible : celui des résultats, au double point de vue de l'individu lui-même et de la société.

En d'autres termes, un sentiment, religieux ou autre, ne peut être jugé sain ou morbide en lui-même. Il faut voir à

¹ *Varieties*, p. 331.

qu'il aboutit, — et la pierre de touche de la vie affective est dans la vie active, car l'être psychique est constitué tout entier en vue de l'action.

Mais, s'il en est ainsi, si le conseil classique dans ce domaine : « reconnaître l'arbre à ses fruits, » est également à la base de toute appréciation scientifique, — la disjonction que Murisier fait systématiquement du sentiment et de l'action, non seulement a quelque chose d'artificiel, mais elle le prive du seul point fixe sur lequel il eût pu s'appuyer, de la norme à laquelle il devait revenir sans cesse au cours de son enquête pathologique si délicate.

Et l'absence de ce critère normatif a eu des conséquences fâcheuses. Murisier a recherché, pour les cas qu'il étudiait, « toutes les circonstances externes ou internes, antécédentes, concomitantes ou subséquentes, qui peuvent avoir quelque connexion, prochaine ou lointaine, directe ou indirecte, avec l'expérience psychologique » dont il part. Il a donc, à propos de cas extrêmes, manifestement morbides, cité un très grand nombre de faits qui peuvent, semble-t-il, entrer comme des éléments dans la piété la plus saine, — et son livre a, de ce fait, troublé plus d'un lecteur. Beaucoup de gens, donnant sans doute au titre général du livre plus d'importance qu'il n'en avait dans la pensée de l'auteur, se sont sentis atteints par ses descriptions. Quel est celui qui se sent toujours assez fort pour réaliser l'unification intérieure de toutes ses tendances et de tous ses désirs par une juste subordination des uns aux autres, sans qu'il en résulte jamais d'amputation ou de dépérissement ? Quel est celui qui, à l'usage de son esprit et de sa volonté faibles (p. 145), n'a jamais soupiré après un milieu où il pourra être compris et se développer librement. Tous seraient donc malades ? Pourquoi pas ? Tous sont du moins faibles. Les maladies du sentiment religieux, n'est-ce pas plutôt le sentiment religieux dans des individus malades qu'il faut dire ?

Sans doute, à des objections de ce genre, Murisier ne manquait pas de réponses. Tout d'abord il expliquait, à qui vou-

lait l'entendre, que la distinction entre la santé et la maladie est partout difficile et seulement approximative — et que si l'on avait attendu d'avoir une définition de la santé pour étudier et soigner les malades, nous serions bien plus éloignés encore que nous ne le sommes d'avoir cette définition formulée en termes précis.

Et puis il pouvait faire observer, à juste titre, que son étude est bien psychologique et non physiologique. Il n'a pas recherché si tous les extatiques et tous les fanatiques souffrent de troubles nerveux ; mais il peut revendiquer ce mérite d'avoir découvert un trouble dans leurs processus psychiques mêmes. L'unité de leur vie mentale, — il y a suffisamment insisté — se fait d'une façon anormale par uniformisation et non par unification, par exclusion et non pas synthèse. Et c'est bien là une maladie, non de l'organisme physique ou de la sensibilité générale, mais de l'être psychique dans sa fonction religieuse.

Le titre du volume n'est pas aussi inadéquat à son contenu que le prétend la critique. Murisier conclut son étude par une définition de la religion qu'il emprunte à M. Delbos : « La religion éprouvée dans sa pureté originelle est le lien indissoluble qui *unit en chaque âme toutes ses tendances spontanées, qui unit toutes les âmes entre elles, qui unit toutes les âmes à l'univers*¹. » L'extatisme et le fanatisme qui, d'après Murisier, altèrent la nature de ce « lien » des tendances et des âmes, sont donc bien des maladies de la religion elle-même pour qui accepte la définition qu'il propose.

Mais celle-ci n'est pas à l'abri de toute critique. M. W. James² a reproché à Murisier d'avoir pris pour l'essence de la religion ce qui n'est qu'une propriété commune à tous les sentiments forts. Tous les intérêts véritablement puissants, qu'ils soient religieux ou irréligieux, unifient l'esprit et tendent à tout se subordonner dans l'âme qu'ils possèdent et autour d'elle. Le sentiment religieux n'a pas seulement une *forme*, celle que Murisier a mise en lumière, mais qui ne

¹ *Op. cit.*, p. 174.

² *Op. cit.*, p. 349.

lui est pas particulière en définitive, il a son *contenu* propre; un certain élément de solennité et de sérieux caractérise les émotions de l'âme dans ses rapports avec le divin, sous quelque aspect qu'elle se le représente.

Ne seraient-ce pas plutôt les variations de ce contenu du sentiment religieux qui en détermineraient les variétés, et les variations extrêmes qui seules mériteraient d'être dénommées des maladies du sentiment religieux? Celles qu'a décrites Murisier seraient plutôt des troubles de la systématisation individuelle et de l'adaptation sociale, c'est-à-dire en définitive des maladies de la volonté et de la personnalité.

IV

Quoi qu'il en soit de ces définitions de la religion et de la maladie, une certaine impression de confusion, peut-être inévitable, a été produite par l'emploi de la méthode pathologique suivie par Ernest Murisier. On a pu croire que l'auteur ramenait en définitive à deux maladies principales toutes les manifestations du sentiment religieux. Et ce n'a pas été seulement une conclusion inspirée à des esprits timorés par une susceptibilité exagérée, par une tendance anormale à prendre ombrage de tout ce qui aborde le tabernacle et l'arche sainte par des sentiers de traverse. Dans un article « Sur la psychologie du mysticisme, » publié dans la *Revue philosophique* de février 1902, M. A. Godfernaux s'exprimait en des termes qui appelèrent une rectification de la part de Murisier. La lettre que celui-ci adressa au directeur de la *Revue* parut dans le numéro de mars.

Il protestait énergiquement contre l'interprétation anti-religieuse que M. Godfernaux avait donnée de son ouvrage et renvoyait à divers passages où il avait formellement réservé les droits de la piété normale.

Il vaut la peine de les rappeler ici; car peut-être quelque indécision subsiste-t-elle dans l'esprit de nos lecteurs sur la pensée intime de Murisier. Après avoir résumé le processus psychologique qui aboutit à l'extase mystique, Murisier continue :

« Mais la systématisation peut aussi se faire en un sens inverse et loin de porter préjudice au pouvoir d'adaptation, le fortifier. De grandes personnalités chrétiennes, un Luther, un Pascal, malgré son ascétisme parfois excessif, un Vinet, ne se sont fait aucun scrupule de participer à une foule d'œuvres réputées mondaines et profanes, de se mêler aux affaires publiques, de cultiver avec ardeur les lettres, les sciences ou les arts. Il n'en est résulté pour eux aucun dédoublement ni aucun partage. Au milieu des soins les plus divers, l'idée de Dieu, toujours présente, rétablit continuellement dans la vie une parfaite et inaltérable unité, donne à toutes les activités une fin unique et réunit en un seul faisceau indéfectible, les tendances toujours prêtes à se dissocier....

» Tout semble nous autoriser à voir dans la religion l'idée directrice de l'évolution de la personnalité, non pas la seule possible, sans doute, mais la première en date, celle qui demeure le plus efficace chez la grande majorité des hommes. Dans la maladie, l'idée religieuse détermine l'évolution régressive de la personnalité. Dans la santé, elle tend à réaliser, parfois sans aucune mutilation, l'harmonie des états et des tendances, leur organisation en une unité hiérarchique; en un mot, elle contribue puissamment à l'*édification* de la personne. Le moi atteint, au moins par instants, à cette unité complexe et synthétique dans l'adoration. Celle-ci peut être considérée comme une forme positive, supérieure de l'extase, puisque tant qu'elle dure, l'homme ne cesse de s'appartenir et qu'ensuite il se sent heureux et fort, plus capable souvent de s'adapter à de nouvelles conditions d'existence, mieux préparé pour le rêve, pour la pensée ou pour l'action ¹. »

En d'autres occasions encore, à peu de temps de là, Murisier eut l'occasion de préciser sa pensée à ce sujet : il semble que son besoin de clarté et de franchise l'ait poussé à profiter de tout ce qu'il écrivait pour dissiper le malentendu. Dans un article critique sur le volume que M. Boutmy a récemment consacré à la psychologie politique du peuple anglais — article sur lequel nous reviendrons tout à l'heure — Murisier écrivait ces paroles qui ont été remarquées et louées ² :

¹ *Maladies*, p. 71.

² Cf. Flournoy, art. cit., p. 48, note.

« Pour nous le véritable individualisme religieux se trouve moins dans les sectes supérieures que dans le mysticisme. Seuls jusqu'ici les mystiques ont réalisé l'union de l'esprit religieux et une entière indépendance intellectuelle. Un mysticisme sain, accessible aux simples, puisqu'il délaisse les dogmes, susceptible pour la même raison de s'allier à l'esprit scientifique le plus rigoureux, ne voilà-t-il pas la religion la plus individuelle et la plus humaine à la fois ?

» ... L'individualisme religieux, ... rare et exceptionnel partout encore, s'est produit cependant un peu partout en Europe et en Amérique, au Nord et au Midi ; il a surgi du catholicisme et du protestantisme, car à cette hauteur il n'y a plus de différences confessionnelles ¹. »

La deuxième édition de son livre, que Murisier reçut encore, à Davos, très peu de temps avant sa mort, devait lui fournir une nouvelle occasion de souligner ces idées. La préface un peu hâtivement rédigée — il avait compté la revoir sur l'épreuve — ne contient rien à ce sujet, mais à une ou deux reprises le lecteur attentif remarquera de très légères mais très significatives adjonctions au texte primitif. Il insiste sur le fait qu'il y a une religion « normale², » distincte du fanatisme qu'il vient d'étudier, et dans les pages de la conclusion il glisse l'affirmation que nous avons déjà relevée tout à l'heure : « Le mysticisme sain serait donc la forme la plus élevée du sentiment religieux ³. »

Un de ses collègues, beaucoup plus rapproché que Murisier de la dogmatique traditionnelle, avait été frappé de trouver chez lui une compréhension de la religion qui, évidemment, n'était pas confinée dans la sphère des idées pures. Il a pu écrire que Murisier « était une âme profondément religieuse. »

Sur ce point, nous citerons un témoignage encore :

« Il ne faudrait, nous écrit un homme qui l'a bien connu et qui a travaillé avec lui, M. le prof. M. Millioud, faire M. Murisier ni

¹ Murisier, *La psychologie du peuple anglais et l'éthologie politique*. Arch. de psychologie. I, p. 276.

² *Maladies*, 2^e éd., 1903, p. 145.

³ *Ibid.*, p. 172.

plus ni moins croyant qu'il ne l'a été. Il était d'un esprit trop ferme pour ruser avec la pensée de la science. Il voyait bien qu'il y a non pas différence mais conflit entre la théologie traditionnelle et la science moderne, et cela sur plusieurs points de première importance; que les anciennes solutions de la foi sont intenable, qu'il faut une refonte complète de la pensée religieuse, et que tous les replâtrages ne serviront de rien parce que, ce qui est nécessaire, c'est une véritable création. Il pensait que les études de psychologie religieuse peuvent contribuer à l'œuvre nouvelle qui se fera peut-être peu à peu. Mais il se tenait dans sa partie et s'y renfermait; je ne l'ai jamais vu se préoccuper des problèmes de métaphysique. D'autre part, il comprenait fort bien ceux qui, faute de solutions neuves, gardent malgré tout les anciennes, et il n'aurait pas voulu pour son compte entreprendre en quelque sorte sur une âme et contribuer à détacher un élève de ses croyances. Position neutre, comme vous voyez, et dont on n'a pas beaucoup à dire, puisque son attitude consistait précisément à ne pas toucher à ces questions ou plutôt à ne les envisager que du point de vue historique et critique. »

Insistons un peu néanmoins. Murisier a décrit lui-même son attitude d'esprit dans un article daté d'avril 1900, auquel nous avons fait déjà quelques emprunts.

« ... Les esprits pensants peuvent être répartis en deux catégories. Les uns, hardis, pressés de conclure, abordent résolument les « grands problèmes, » existence de Dieu, libre arbitre de l'homme, vie future, etc.; les autres, patients et prudents, s'attachent plus volontiers à des problèmes d'une portée inférieure en apparence, en réalité d'une portée différente. Mais le contraste entre ces deux sortes d'esprits n'est jamais plus éclatant que lorsqu'il leur arrive d'envisager une même question. Les premiers la posent en termes abstraits et généraux, la discutent en logiciens, pour aboutir à une conclusion catégorique. Les seconds la posent en termes particuliers et concrets, ou, s'il est nécessaire, la ramènent, par quelque ingénieux détour, à une question de faits, procèdent en naturalistes et se gardent avant tout de la précipitation de jugement...

» Les sciences morales sont en train de renouveler les vieilles questions, d'en poser de nouvelles, et elles ont l'avantage d'en

résoudre quelques-unes et d'en faire avancer beaucoup d'autres. Seulement, elles ne s'occupent guère que de petites questions, objecte-t-on. — D'abord, il n'y a pas, pour le penseur, de petite question. Et puis, n'est-ce pas en s'attachant à quelques questions bien limitées, prises dans la réalité des phénomènes matériels ou spirituels, qu'on a les meilleures chances de projeter un peu de lumière sur les grands problèmes qui ne sont pas susceptibles de recevoir une solution scientifique parce qu'ils dépassent notre faculté de connaître? Avant de se vouer aux généralités, il importe d'en sortir. Les esprits les plus soucieux d'interroger la nature, de pénétrer le réel, de recueillir et de coordonner les petits faits, l'emportent souvent et de plus en plus sur les esprits abstraits par la portée générale aussi bien que par la solidité de leurs conclusions ¹. »

Un des derniers articles que Murisier ait publiés ² est un bel exemple de la façon dont procèdent les esprits de ce type, auquel il appartenait sans contredit. Parti d'une petite question, il s'élève rapidement plus haut et sa façon de tracer un programme d'investigation ou d'esquisser une méthode est aussi remarquable que les résultats mêmes auxquels il aboutit.

A propos d'un livre sur la psychologie du peuple anglais, où M. Boutmy, suivant l'usage reçu, définissait cette nation comme « foncièrement individualiste », Murisier entreprend une critique détaillée de cette affirmation au moyen des faits recueillis par M. Boutmy lui-même. Cet individualisme, pense-t-il, « n'est pas fondamental, il se manifeste généralement dans des directions déterminées par les tendances propres et les aptitudes du peuple anglais. »

Nous voyons habituellement dans l'Etat, l'administration, etc., le seul ennemi de l'individu. Mais, « il existe d'autres tyrannies que celle de l'Etat et d'aussi redoutables. Que devient l'autonomie de la conscience dans tel milieu social, dans tel groupe dont on est membre? Pour apprécier le degré

¹ *Une apologie du théisme*, p. 122, 123.

² *La psychologie du peuple anglais et l'éthologie politique*. *Arch. de psych.* I, p. 261 sq.

d'individualisme d'une race ou d'un peuple, il ne suffit donc pas d'envisager les rapports de l'Etat avec les particuliers, il faut aussi considérer l'individu dans ses rapports avec ceux qui l'environnent, les concessions qu'il fait ou la résistance qu'il oppose à la pression sociale sous toutes ses formes, et en outre les réactions du milieu déterminées par cette résistance. »

Et par un rapide coup d'œil jeté sur la position de la femme mariée en Angleterre, sur cette curieuse manifestation de la conscience collective qu'on appelle le *cant* et qui n'est pas sans danger pour la liberté de penser, enfin sur la liberté individuelle qui est compatible avec l'existence de la secte religieuse, Murisier indique quelles enquêtes générales ou quelles monographies feraient progresser la science toute nouvelle de l'éthologie politique, qui est l'étude comparative du caractère propre des différents peuples. La conclusion de l'article vaut d'être citée. Elle ouvre des perspectives de travail intéressant et utile.

« Je connais des personnes qui ont horreur du conventionnalisme en art et qui professent une stricte orthodoxie doctrinale, laquelle n'est pourtant qu'une pensée conventionnelle; j'en conclus que les aptitudes philosophiques de ces personnes ne sont pas à la hauteur de leurs aptitudes artistiques. Pareillement, une société approuve les entreprises les plus téméraires et réprouve les théories nouvelles ou hardies; j'en conclus que cette société éminemment pratique manque d'idéalisme. Cette remarque banale semble suffire à déterminer le genre des monographies à entreprendre en éthologie politique. Une monographie sur le *cant* nous ferait connaître, mieux peut-être qu'une étude plus vaste et en apparence plus complète, le caractère du peuple anglais; une monographie sur le *sentiment du ridicule* constituerait la meilleure psychologie du peuple français. Qui donc passe pour ridicule, en France, sinon celui qui choque, à tort ou à raison, les sentiments communs, et qui donc échappe au ridicule, sinon celui qui, à raison ou à tort, suit le sens commun ou le dépasse en le continuant. Résoudre la simple question de fait: quelles choses sont ridicules ou ne le sont pas, contribuerait donc largement à la détermination du caractère français. Et sans doute, je ne prétends nullement que

cette méthode exclue les autres. Celle de M. Boutmy, en particulier, conserve son utilité et sa valeur, à la condition toutefois qu'on en restreigne d'abord l'application à de petits groupes sociaux, qu'avant d'esquisser la psychologie d'un grand pays, on élabore celle d'une province ou d'un canton suisse¹. »

On le voit, les idées ne manquaient pas à Murisier. Ses travaux lui avaient fait entrevoir des domaines inexplorés où il brûlait de pénétrer en pionnier. En même temps que son étude du sentiment religieux sous sa forme sociale l'amenait à discuter des problèmes de psychologie collective, la partie de son livre qui a trait à la systématisation individuelle lui ouvrait des horizons plus vastes encore.

Voici en quels termes M. Ribot, directeur de la *Revue philosophique*, a bien voulu nous rendre compte des projets de Murisier. « Dans notre dernier entretien, Murisier était surtout occupé de questions de morale. Je lui conseillai (et il avait accepté) de traiter la question des valeurs; de faire l'histoire et la critique de ce concept et de ce terme actuellement si fort en usage chez les moralistes allemands, même chez quelques psychologues américains qui l'ont étendu à l'esthétique, et de faire ressortir l'importance que Nietzsche et ses adhérents ont contribué à faire attribuer à cette notion. »

Ce travail historique et critique que Murisier avait entrepris ne devait être que le prélude d'un exposé plus original. Il voulait connaître les théories des autres, avant d'exposer la sienne, mais celle-ci, — il est facile de le voir d'après la courte préface qu'il mit, en octobre 1902, à la deuxième édition de ses *Maladies*, — existait déjà en germe. En décrivant les extatiques et les fanatiques, Murisier s'était efforcé de mettre en lumière un fait essentiel : l'unification de tendances, réalisée par des procédés individuels et sociaux d'élimination et d'assimilation. « On a dit, continue Murisier, que cette systématisation se fait, d'après la valeur morale des éléments donnés. Cette assertion n'est-elle pas fort hasardée

¹ Art. cité, p. 276.

dans l'état actuel de l'éthique, quand tout *canon* de valeurs nous fait encore défaut¹ ? »

De plus en plus s'introduit dans la pensée et dans la langue philosophiques la distinction entre les *jugements de fait* ou « jugements existentiels » et les *jugements de valeur*, « Werturteile », appelés parfois aussi en français : jugements spirituels. Les sentiments moraux et religieux, par exemple, ne sont pas seulement enregistrés par notre conscience à titre de fait, nous leur attribuons encore un certain coefficient particulier d'autorité et d'utilité, — de valeur, pour tout dire en un mot. Mais ces coefficients varient largement avec les individus. Pour l'un, les devoirs de famille primeront les devoirs de société ; à un autre, ceux-ci apparaîtront plus sacrés que le devoir de conservation individuelle lui-même. Il y a plusieurs *échelles des valeurs*. Comment ces échelles sont-elles établies, à quoi correspondent ces façons diverses de sérier nos sentiments moraux ? C'est ce que Murisier comptait étudier. Son étude des mystiques et des fanatiques l'avait amené à cette théorie, que ce n'est pas la systématisation individuelle qui se fait d'après l'échelle des valeurs morales, mais, au contraire, l'échelle des valeurs morales qui s'établit selon les besoins de la systématisation individuelle. « Les consciences troublées, écrit-il, ont une forte propension à appeler *bien* ce qui les simplifie et les apaise, *mal* ce qui les diversifie et les agite ; ainsi s'expliquent les étranges créations et transpositions de valeurs, dit-il, dont on trouvera plus loin des exemples, et auxquels j'espère consacrer quelque jour une étude spéciale. Mes observations, prises aussi bien en dehors des milieux religieux, me portent à croire que chez les personnes qui s'écartent de la morale commune, c'est la systématisation qui détermine l'estimation des valeurs¹. »

Cette idée directrice due à l'étude de cas pathologiques dans le domaine religieux, Murisier comptait la contrôler par une étude plus générale des petites déformations que l'on constate si souvent dans le domaine moral. C'est ainsi qu'il

¹ *Maladies*, deuxième édit., p. VIII.

avait recueilli des exemples de zoophilie, — ou, pour mieux dire, de philozoïe, — c'est-à-dire des cas dans lesquels l'amour pour les animaux vient prendre, dans le domaine des affections, la place généralement occupée par la philanthropie ou par les affections de la famille. D'autres enquêtes de ce genre devaient lui fournir l'occasion de soumettre à une vérification critique la loi qu'il devinait.

Mais hélas ! de cette étude sur les valeurs, nous n'avons rien. Murisier s'était attaché d'abord à la partie historique et critique. Il avait emporté à Davos des « Werttheorien » allemandes et autrichiennes, et, jusqu'aux derniers jours, il prit au crayon quelques notes sur ses lectures. Mais des observations personnelles qu'il avait faites déjà et des faits qu'il avait recueillis, il ne nous reste rien. Murisier méditait longuement avant d'écrire, il a emporté sa pensée avec lui.

Il nous a laissé néanmoins, à nous ses élèves et ses amis, l'exemple d'une énergie au travail qui ne s'est jamais démentie, une admirable leçon de volonté persévérante et forte. Les travaux qu'il a publiés contiennent plus d'une règle de méthode, dont la valeur, — pour ceux qui voudront en profiter, — se révélera inappréciable. Sachons surtout nous inspirer de ce qui est sans doute la caractéristique la plus frappante de Murisier : la belle indépendance de sa pensée personnelle et sereine, qui en lui inspirant une saine confiance en lui-même, l'a conduit si droit et si loin. Si la probité scientifique absolue que Murisier incarnait peut revivre chez tous ceux qui eurent l'avantage d'être ses élèves, sa trace restera longtemps lumineuse parmi nous.
