Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 8 (1930)

Artikel: Conversion, Subconscience et Surnaturel
Autor: Penido, T.-L.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762191

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

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

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

Download PDF: 02.07.2025

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

Conversion, Subconscience et Surnaturel.

Par M. T.-L. PENIDO, Fribourg.

Position du Problème.

Il y a quelque vingt-cinq ans, Théodore Flournoy, donnant à Genève ses fameuses leçons sur « les principes de la psychologie religieuse », constatait, au cours de son exposé, que « les recherches de la psychologie religieuse proprement dite... sont assez peu nombreuses. Elles se réduisent à une vingtaine de travaux récents qui nous viennent tous d'Amérique ». (Arch. psych. III, 34.) Les Américains ont donc été les pionniers de l'étude psychologico-empirique des phénomènes religieux. Ceci est particulièrement vrai de la Psychologie de la Conversion : la première monographie de quelque importance sur ce sujet est due à *James H. Leuba* [1]; bientôt après *Edward Diller Starbuck* [2], *George Albert Coe* [3] et *William James* [4] frayèrent la voie à une foule d'auteurs ; continuellement la littérature du sujet s'enrichit de contributions venues d'outre-Atlantique. De cette longue série de recherches, quelques résultats d'ensemble se dégagent. Notons-en simplement deux : 1° la constitution d'un type de conversion nettement défini, que Sante de Sanctis nomme le « type américain », mais qui est plutôt le type « protestant-évangélique » ; 2° l'hypothèse de l'incubation subconsciente proposée par Starbuck et James pour expliquer les conversions brusques. C'est de cette hypothèse que nous nous occuperons ici, non pour l'exposer — elle est suffisamment connue — ni même pour la discuter — cela a été fait tant de fois — mais pour chercher si elle peut être utilisée par le psychologue catholique. Sans doute, elle ne revêtira jamais pour

[1] Studies in the psych. of relig. phenomena (« Amer. Journ. psych. », VII. 1896, 309-385).

[2] The psych. of Religion. London 1899.

[3] The spiritual life. New York 1900.

[4] The varieties of relig. experience. New York 1902.

celui-ci l'importance qu'elle doit avoir pour les « evangelicals » chez lesquels les conversions brusques sont de règle, le rôle de l'intelligence et de la volonté étant très réduit, tandis qu'il y a débauche de sentiments. Au sein du catholicisme, au contraire, les crises brusques sont relativement rares, le travail réfléchi de l'intelligence, l'effort conscient de la volonté dominent nettement. Pourtant, même chez nous il y a des conversions affectives (v. g. les « retours » de croyants tyrannisés par les passions) ; ne prétend-on pas du reste que les irruptions du subconscient peuvent se produire dans toutes les sphères de la vie mentale ? Le psychologue catholique doit donc prendre position en face de la théorie de Starbuck-James. Il le doit d'autant plus que, sauf quelques exceptions [1], les savants « indépendants » ont fait bon accueil à la nouvelle venue. Une sorte de « consensus » s'est établi à ce sujet parmi les auteurs (cf. *J. B. Pratt.* The relig. consciousness. N. Y. 1920, p. 160). Prenons en effet deux ouvrages récents : La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés par *Raoul Allier* (Paris 1925) et Religious Conversion par *Sante de Sanctis* (London 1927), nous constaterons qu'on y accorde la plus grande importance aux influences subconscientes, Allier se rattachant à James et de Sanctis plutôt à Freud.

Les catholiques, en revanche, ont fait mauvais visage aux applications du subconscient à la psychologie religieuse. Rien de plus naturel : non seulement cette notion a eu l'infortune de faire son entrée en ce domaine sous la funeste égide des modernistes, mais, même cet intolérable abus mis à part, il reste qu'il y a opposition — au moins apparente — entre les données certaines de la foi et cette hypothèse psychologique. Catholiques, nous croyons qu'il n'existe point de conversion qui ne soit l'œuvre de la grâce, or l'incubation subliminale semble rendre superflue cette intervention surnaturelle. James reconnaissait qu'à première vue il y a opposition entre son explication et celle des théologiens (Varieties, p. 211). *Rogues de Fursac,* — aliéniste fourvoyé parmi les mystiques et jouant au théologien — outre le conflit : étant données les recherches sur le subconscient « on peut entrevoir comme prochain le jour où l'on n'aura pas plus besoin de la grâce pour expliquer une conversion que de Jupiter pour expliquer la foudre ». [2] On conçoit donc les trop justes inquiétudes des croyants. Rappelons

[1] Ainsi *Leuba,* même dans son dernier ouvrage (« Psych. of relig. mysticism ». New York 1925), montre beaucoup de défiance vis-à-vis du subconscient.

[2] Un mouvement mystique contemporain. Paris 1907. Dans le même sens, *H. Delacroix,* Etudes d'hist. et de psych. du mysticisme.Paris 1908 (p. XIX, 408, etc.).

la brochure du pasteur *Porret* (Au sujet de la conversion, remarques sur la théorie de M. W. James, Genève 1907), et le verdict de M. l'abbé *Michelet :* « Le subconscient dans la religion, travaille à éliminer Dieu » (Dict. Apol. d'Alès, art. Religion, col. 905). On voit avec quelle acuité le problème se pose pour le *psychologue* catholique ; et ce serait une échappatoire de prétendre que la question étant d'ordre transcendant il faut l'abandonner aux théologiens, car s'il est vrai que la psychologie ne se confond pas avec la dogmatique, il est indéniable, néanmoins, que le psychologue catholique a le droit et même le devoir d'établir la cohérence dans son esprit, il ne peut donc tenir pour vraies des doctrines opposées ; or, de différents côtés il entend répéter que l'appel au subliminal nie ou supprime le surnaturel auquel il croit : une confrontation s'impose, à la suite de quoi il apparaîtra si l'hypothèse de James peut être maintenue ou si, au contraire, il la faut abandonner. Non qu'une doctrine scientifiquement vraie puisse être théologiquement fausse, mais une simple *hypothèse* psychologique pourrait être démentie par des certitudes venues d'ailleurs. Dès lors, la question se formule de la manière suivante : l'explication de la conversion par une incubation subconsciente supprime-t-elle l'intervention divine ? Et si la conciliation est possible, comment la faut-il concevoir ?

Quatre observations préliminaires.

1° Si la théorie de l'incubation prétendait à une valeur universelle, elle serait manifestement fausse. Les conversions brusques qui se produisent au cours des « Revivals » doivent se ramener aux lois de la psychologie collective [1] et mis à part ces phénomènes grégaires, beaucoup d'autres peuvent s'expliquer en dehors d'une intervention subconsciente. [2] *Schiller* reprochait un jour à Flournoy d'oublier un peu trop que le subconscient est encore un « asylum ignorantiae », et *Hocking* déclare que le subliminal est « our modern Great Fetich of a special faculty » (The meaning of God in human experience. New Haven 1912, p. 371). Les psychologues auraient donc tort s'ils invo-

[1] Cf. entre autres : *H. Delacroix*, La relig. et la foi. Paris 1922, p. 66-81 ; *Davenport*, Primitive traits in relig. revivals. New York 1906 ; *Cutten*, The psych. phenomena of christianity. New York, 1928, ch. XIV, etc.

[2] Cf. l'ingénieuse théorie de *J. Howley*, Psych. and mystical experience. London 1920, ch. II ; et l'explication des conversions pathologiques proposée par *Morton Prince*, The dissociat. of a personality, N. Y. 1906.

quaient le subconscient sans discernement ; mais ce n'est pas une raison non plus pour que nos apologistes le jettent par-dessus bord sans autre forme de procès.

Par ailleurs, il doit être bien entendu que, même là où elle est admissible, l'hypothèse du subconscient ne peut jamais prétendre à être une explication adéquate. Elle n'est que partielle et déficiente.

2° En notre matière, il faut distinguer avec un soin jaloux les faits, de la nomenclature et des théories explicatives. Sur les faits il y a accord et les psychologues catholiques les admettent comme les autres. En revanche, le plus grand flottement règne en ce qui concerne la nomenclature : subconscient, inconscient, co-conscient, subliminal, conscience sourde, mémoire profonde, etc. Désarroi complet, enfin, pour ce qui regarde l'interprétation : prenons quatre des principales autorités en la matière — *Janet, Myers, Freud, Prince* — nous aurons quatre conceptions différentes, plus ou moins opposées, qui toutes prétendent rendre raison des mêmes phénomènes. Or, si l'on ne distingue pas fait et théorie — *an sit* et *quid sit* — on s'expose à d'étranges méprises. Ainsi M. *Michelet* (Dieu et l'agnost. contemporain, Paris 1912, p. 162) s'est attardé à montrer que nos convertis ne sont ni des obsédés, ni des névrosés, ni des demi-fous. Donc, conclut-il, pas de poussée subconsciente ! — Triomphe trop facile. Ses arguments portent uniquement contre la subconscience pathologique de Janet, mais n'atteignent aucunement une doctrine du subconscient dynamique et constructeur, celui-là même qui serait à la base des intuitions du génie (*H. Delacroix*, Etudes d'histoire, etc., p. 92 ss. ; p. 215). Notre but ici, hâtons-nous de le dire, n'est pas de prendre parti pour telle ou telle hypothèse explicative. Même, il se peut que celles qui ont été présentées jusqu'ici soient toutes fausses. Peu nous importe. Nous cherchons simplement à *quelles conditions une explication présente ou future* par le subconscient peut être admise en psychologie religieuse catholique. Nous ne faisons aucune difficulté d'admettre que, telles qu'elles se présentent, les vues de James sont philosophiquement fausses, et théologiquement téméraires voire hérétiques. Qu'on en propose de meilleures ! Encore un coup, cela importe peu à la présente recherche. Puisque les faits sont là, il faudra bien, tôt ou tard, en rendre compte et nous voudrions précisément écrire ici comme des prolégomènes à toute théorie du subconscient religieux quelle qu'elle soit.

On sait la crise terrible que provoqua, dans l'Europe médiévale, la grande entrée d'Aristote chez les Latins (cf. *Mandonnet*. Siger de

Brabant, Louvain 1911. I, 1-63). Or, tandis que certains esprits se cantonnaient dans une hostilité systématique vis-à-vis du Stagirite, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, plus hardis et aussi plus avisés, christianisèrent cette pensée païenne ; ils purent ainsi lui enlever son venin et l'assimiler. Il nous semble vraiment que les néo-thomistes ont une œuvre analogue à accomplir vis-à-vis d'une foule de notions mises en circulation par la philosophie contemporaine. Au lieu de jeter des anathèmes, tâchons plutôt de redresser et d'annexer.

3° Il importe au plus haut point de dégager la théorie de la subconscience de toute attache moderniste. Sans nous attarder à raconter une histoire présente à tous les esprits, rappelons simplement que, d'après cette hérésie, la subconscience est une manière d'élan vital aussi merveilleux et riche qu'il est mystérieux et arbitraire. De lui jaillissent, on ne sait comment, Dieu, la révélation, l'inspiration biblique, tout enfin (Denzinger, 2074, 2077. Cf. *Montagne*, L'idée de Dieu et la psych. du subconscient, « Rev. thom. » 1912). Dieu et sa révélation étant inaccessibles à l'intelligence, la foi n'est plus que la réponse humaine à une inquiétude du cœur ; non pas l'assentiment à la vérité extrinsèque, mais le sentiment du divin, issu du subconscient et créant son objet (Denzinger, 2145). Ce monstrueux ramassis d'erreurs provient, en partie, de ce qu'on a voulu ériger en système métaphysique et théologique, une simple hypothèse psychologique. Ramenée dans son domaine propre, la théorie de l'incubation subconsciente n'a d'autre portée que celle que saint Thomas assignait à la cosmographie de Ptolémée : « hac positione facta *possunt* salvari *apparentia sensibilia...* »[1] Elle n'est donc pas, et ne peut pas être, une doctrine théologique sur l'origine de la religion ; elle ne nie pas, et ne peut pas nier, la révélation ni les motifs de crédibilité, ni l'origine « extérieure » de la foi. La chose se touche du doigt dans les cas de conversions non dogmatiques (retours moraux), comme dans les conversions dogmatiques où le travail intellectuel est pleinement conscient, réfléchi, le subliminal n'intervenant que dans la sphère affective. Restent les conversions dans lesquelles on prétendrait découvrir une irruption dans le domaine intellectuel. Un psychologue catholique devrait alors montrer : d'abord que des raisons objectives de croire ont été proposées au converti et que ce sont elles qui ont mûri

[1] I q. 32 a. 1 ad 2. — Limitent comme nous la portée des explications par le subconscient : *G. A. Coe*, Religion and the subconscious (« Amer. Journ. theol. », XIII, 1909, p. 345) ; *I. King*, The problem of the subconsc. (« Psych. Rev. », XIII, 1906, p. 35) ; *G. Dwelshauvers*, Les mécanismes subconscients. Paris 1926, p. 5.

dans la subconscience — celle-ci n'aura donc pas créé l'objet de la foi — et prouver ensuite qu'une telle invasion n'entraîne pas un assentiment fatal et aveugle. Ni l'intelligence ne devra être obnubilée, ni la volonté déterminée. Elles resteront libres d'adhérer ou de se récuser (cf. *E. Cros*, La liberté et la subconscience, Lausanne 1917). Enfin, il va sans dire qu'il n'est pas loisible à un catholique d'admettre avec James et de nombreux auteurs protestants ou modernistes [1] que la subconscience est le seul point d'insertion, en nous, du surnaturel. Comme si Dieu ne pouvait éclairer directement l'intelligence et mouvoir immédiatement la volonté ! L'action de la grâce s'impose non seulement à l'origine, mais au cours et à la fin de la conversion.

4° Les auteurs qui traitent notre question semblent négliger complètement la distinction entre le surnaturel *essentiel* et le surnaturel *modal*. Pourtant je demeure convaincu que cette distinction, et elle seule, peut nous livrer la clé du problème. — En soi, une guérison n'a rien de surnaturel. Les médecins guérissent tous les jours sous nos yeux, par des moyens purement naturels. A Lourdes, ce qu'il y a de surnaturel ce n'est donc pas l'essence de la guérison, c'est son *mode*. Il y a miracle, effet direct de Dieu. Au contraire, considérons la grâce. C'est aussi un effet de Dieu, mais qui, par nature, dépasse tout le créé ; qui est *essentiellement* surnaturel. Quelles conséquences notre distinction va-t-elle entraîner pour la psychologie de la conversion ?

Subconscience et Surnaturel modal.

Il existe des conversions proprement miraculeuses, cela ne saurait faire l'ombre d'un doute pour un catholique. Par suite, à cette question : y a-t-il opposition entre le surnaturel et l'hypothèse de l'incubation subconsciente, il faut répondre : *oui* certes, *s'il s'agit 1° du surnaturel modal ; 2° de certains cas particuliers*. En effet, le propre du surnaturel modal étant de suspendre le jeu des lois naturelles, il s'ensuit que vouloir à toute force expliquer telle conversion merveilleuse (v. g. celle de saint Paul) à l'aide des seules lois psychologiques c'est manifestement nier *ce* surnaturel puisque c'est nier le miracle. Dans ce cas, l'appel au subconscient n'a qu'un but : éliminer Dieu, comme déclarait tantôt

[1] *H. Bois*, La grâce n'agit-elle que sur le subconscient ? (« *Rev.* de théol. et quest. relig. », 1909) ; *J. Segond*, La prière. Paris 1911, ch. VIII ; Le problème psych. de la grâce et de la conversion (« Journ. psych. norm. pathol. », mai 1920) ; *F. v. Hügel*, The mystical element of relig. London 1923, II, 48, 265, 338.

M. Michelet. Mais notons que le conflit éclate non pas entre le surnaturel modal et la subconscience seule, mais entre ce surnaturel et *toute* explication psychologique. Et si nos auteurs (v. g. Coe, The spiritual life, p. 108) s'obstinent à nier l'existence d'une seule conversion qui ne soit explicable par les seules lois naturelles, c'est uniquement parce qu'ils nient la possibilité même du miracle, en vertu de leurs préjugés philosophiques.[1] Le psychologue catholique, au contraire, constatera loyalement l'inexplicabilité du phénomène, abandonnant aux autorités ecclésiastiques le soin de déclarer si vraiment « le doigt de Dieu est là ».

D'autre part, s'il y a des conversions certainement miraculeuses, il ne reste pas moins vrai qu'« en soi la conversion n'est pas un miracle » (*Th. Mainage* O. P., La psych. de la conversion, Paris 1916, p. 9). Par conséquent, l'antagonisme que nous avons constaté ne dresse pas la subconscience contre le surnaturel modal à propos de *toutes* les conversions. L'opposition existe simplement au sujet de certains cas particuliers. Hors de là le conflit est inexistant, impossible même, puisque, par définition, là où il n'y a pas miracle il n'y a pas surnaturel modal : comment supprimerait-on ce qui est absent ? Le psychologue reprend donc sa liberté. Or, lorsqu'on parcourt la littérature de notre sujet, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'à l'instant où croyants et incroyants opposent, dans des desseins différents, le surnaturel au subconscient, ils pensent toujours, sans s'en rendre compte, au surnaturel *modal* et raisonnent comme si, pour être l'effet de la grâce, la conversion devait nécessairement échapper *totalement* aux lois de la psychologie. Ainsi le P. *Mainage* (op. cit. et Introd. à la psych. de la conversion, Paris 1913). Le distingué Dominicain suit, au fond, la méthode qu'emploient les médecins du Bureau des constatations à Lourdes : la méthode des résidus. Partant de ce fait que la caractéristique psychique de la conversion c'est « la dualité dans l'âme des convertis »[2], notre auteur s'applique à éliminer, un à un, tous les facteurs psychologiques qui pourraient rendre raison de ce phénomène, pour aboutir à cette conclusion qu'un tel fait *empirique* ne peut relever que d'une intervention transcendante : Dieu agissant dans l'âme du converti. Ou bien je n'entends plus le sens des mots, ou bien un fait empirique qui ne peut être expliqué naturellement, mais qui requiert l'intervention *directe* de

[1] Cf. *Boutroux*, Science et religion, p. 352.
[2] Ceci a été nié par le P. *Huby* S. J., La conversion. Paris 1919, p. 101.

Dieu, c'est ce qu'on nomme un miracle. En effet, il ne s'agit aucunement d'expliquer la conversion dans sa réalité *totale* — car cette totalité comprend le surnaturel essentiel qui exige évidemment une cause transcendante — mais de l'expliquer dans sa réalité *empirique*, phénoménale, que l'on déclare précisément « inexplicable si on la réfère à des causes purement humaines » (Introd. psych. conv., p. 37). Pourtant s'il y a des conversions non miraculeuses, cela veut dire qu'on peut les rattacher empiriquement à des lois psychologiques connues, mais alors pourquoi déclarer ces lois insuffisantes ? et si ces lois sont insuffisantes pour expliquer *empiriquement* toute conversion quelle qu'elle soit, ne s'ensuit-il pas que toute conversion sera un miracle ? [1]

Subconscience et Surnaturel essentiel.

Ici nous ne nous trouvons plus en face de cas exceptionnels : le rôle de la grâce est aussi universel qu'il est prépondérant et indispensable. Ce rôle ne va-t-il pas être réduit à néant par l'intervention du subliminal ? Tel est, nous l'avons vu, le sentiment de R. de Fursac, sentiment partagé par une foule de psychologues. Leuba, plus que quiconque, s'est appliqué à montrer comment la psychologie éliminait définitivement l'œuvre de la grâce (A psych. study of Religion, New York 1912, ch. XI). En vérité, le choc est inévitable et le conflit sans issue, si l'on admet la doctrine protestante d'après laquelle la grâce est une réalité d'ordre empirique dont on peut, par introspection, constater la présence ou l'absence dans l'âme : tout se résume en une *expérience*, l'expérience de salut qui nous renseigne avec une absolue certitude sur notre justification. Or, il est de toute évidence que si l'on réussit à ramener cette expérience à des facteurs naturels, le surnaturel s'évanouira comme faisant double emploi, de même que la connaissance des lois de l'électricité atmosphérique rend superflu Jupiter tonnant. On s'explique dès lors pourquoi les théologiens protestants sont de plus en plus forcés de chercher refuge dans la pénombre de la subconscience. La grâce est là ! disent-ils. Et comme aucun psychologue ne peut aller le vérifier, et par conséquent leur donner le démenti,

[1] Ces lignes étaient écrites de longue date, lorsque nous découvrîmes un article de Mgr *Sturzo*, évêque de Piazza Armerina, sur « La psicologia della conversione » (« Riv. fil. neo-scol. », 1915). Ce nous fut une joie de constater que nos critiques coïncidaient en somme avec celles que le savant prélat adresse au P. Mainage.

ces théologiens se sentent bien tranquilles et dorment sur leurs deux oreilles. [1] Pour nous la question se pose tout autrement, car, d'après la doctrine catholique (cf. Denzinger, 802), la grâce n'est pas une réalité d'ordre empirique ; elle échappe à l'observation psychologique. Saint Thomas nous l'assure : « ... ejus (sc. Dei) praesentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest... et ideo homo non potest per certitudinem dijudicare utrum ipse habeat gratiam » (I-II q. 112 a. 5). Dès lors, comment voudrait-on qu'une réalité d'ordre extra-expérimental fût niée par une hypothèse essentiellement expérimentale ? Ce serait aussi ridicule, plus même, que de prétendre que la physiologie, par exemple, nie la spiritualité de l'âme ; elle ne la nie comme elle ne l'affirme, elle est d'un autre ordre. On dira, il est vrai, que si la grâce en elle-même échappe à l'expérimentation, du moins ses effets, eux, sont d'ordre empirique et, par suite, psychologiquement constatables (cf. S. Thomas, II-II q. 97 a. 2 ad 2). A chaque moment nous surprenons en notre âme, telle pensée salutaire, tel mouvement vertueux, telle affection pieuse que nous n'hésitons pas un instant à rattacher à l'influence du Saint-Esprit présent en nous, et beaucoup de personnes religieuses frissonnent d'horreur en voyant les psychologues disséquer et cataloguer tous ces mouvements spirituels. Vraiment n'est-ce point là nier le surnaturel ? [2] Nous voici au cœur de la question.

Commençons par distinguer parmi les effets de la grâce ceux qui sont miraculeux de ceux qui ne le sont pas. A la première catégorie il faudra appliquer les principes que nous avons énoncés plus haut ; inutile d'y revenir. Quant aux effets non miraculeux, il est étrange, à première vue, que notre conscience ne puisse les discerner avec évidence, mais seulement « conjecturaliter per aliqua signa » (I-II q. 112 a. 5).

[1] La vogue de la théologie du subconscient chez les protestants, est incroyable. Voici quelques indications : *W. Sanday*, Christologies ancient and modern. Oxford 1910 ; Personality in Christ and ourselves. Oxford 1911, et les articles de *d'Arcy*, *Percy Gardner*, *Caldecott and Underhill*, *Willowmere*, dans le « Hibbert Journal » de 1911. *G. A. Coe*, Relig. and the Subconscious (« Amer. Journ. theol. », XIII, 1909) ; *Cutten*, op. cit. ; *G. Fulliquet*, La pensée théologique de César Malan, fils. Genève 1902 ; *G. Frommel*, Etudes morales et religieuses. Saint-Blaise 1907 ; *H. Bois*, La valeur de l'expérience religieuse. Paris 1908 ; La christologie et le subconscient (« Rev. de théol. et des quest. relig. », 1911) ; *G. Berguer*, La notion de valeur. Genève 1908.

[2] Cf. *Guyau*, L'irréligion de l'avenir, p. 306 : « ... la science a tué le surnaturel jusque dans notre conscience même, jusque dans nos extases les plus intérieures.... »

Pourquoi cette difficulté d'identification, cette possibilité d'erreurs ? [1] — Parce que la grâce ne supprime pas la nature, ce qui signifie, dans le cas présent, qu'elle ne se *substitue* pas aux facultés de l'âme, mais les fait fonctionner selon leurs lois propres. D'où il suit que là même où agit la grâce, les psychologues pourront néanmoins reconstituer le dessin de la vie intérieure. [2] Certains d'entre eux, cela va de soi, seront tentés de nier la présence du surnaturel parce qu'il échappe à leurs procédés d'investigation, tout comme des anatomistes nièrent l'âme parce qu'ils ne la rencontraient pas au bout de leur scalpel ; mais il s'en trouvera d'autres qui, pour l'honneur de leur science, se montreront plus avisés. Il leur faudra bien reconnaître que la psychologie est radicalement incapable de nous livrer, dans leur réalité intégrale, les phénomènes religieux. S'attaquant à un objet qui la déborde de toutes parts, ne pouvant dépasser les apparences empiriques et les causalités immédiates, elle chercherait en vain à se substituer à la théologie ; son rôle ne pourra être qu'ancillaire et toujours il nous faudra revenir aux immortelles synthèses réalisées par saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. [3]

Appliquons cette doctrine à notre problème des rapports entre la subconscience et le surnaturel dans la crise de la conversion. On ne saurait assez le répéter, les plus graves confusions, en cette matière, proviennent d'une idée inexacte du rôle de la grâce : ou bien on prétend que, pour être réelle, son action doit être miraculeuse, bouleversant notre psychologie ; ou bien on veut qu'elle soit un élément psychique, un résidu que l'on découvre au bout d'une analyse introspective, alors que « c'est une chimère de vouloir démontrer l'influence de la grâce par voie purement inductive ». (*J. Maréchal* S. J., Etudes sur la psych. des mystiques, Bruges 1924, p. 253.) Les apologistes comme

[1] *Garrigou-Lagrange* O. P., L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique (« Rev. Thom. », 1928, p. 471) : « Les poètes ont souvent, sans être en état de grâce, un amour naturel et inefficace de complaisance, à la pensée de la beauté de Dieu et de ses infinies perfections ; on pourrait prendre cet acte naturel pour un acte surnaturel de charité. »

[2] *Pinard de la Boullaye* S. J., Les méth. de la psych. relig. (« R. N. S. », 1923, p. 400) : « ... la réductibilité apparente de ces phénomènes (religieux) aux lois psychologiques connues n'autoriserait en rien à conclure qu'aucun agent transcendant n'y intervient, parce que cette apparence se concilie aisément avec une action préternaturelle qui respecterait le jeu normal des facultés. »

[3] Cf. *de Munnynck*, Introd. générale à l'étude des phénom. religieux (« Rev. sc. phil. théol. », 1914) ; *J. Price*, The limitations of the psych. of religion (« Hibbert J. » 1924).

le P. Mainage ne semblent pas s'apercevoir qu'ils font le jeu de leurs adversaires, ceux-ci s'imaginant — combien à tort, nous l'avons dit — avoir « désurnaturalisé » une conversion sitôt qu'ils ont découvert ses antécédents psychologiques. La vérité est tout autre et beaucoup plus simple. Elle découle par une suite naturelle de ce que nous avons avancé jusqu'ici. Il nous est très agréable cependant de pouvoir nous appuyer sur un très sûr théologien romain, le regretté *P. Hugon* O. P. : « En dehors des conversions miraculeuses dont le caractère surnaturel s'affirme de lui-même... la surnaturalité des conversions échappe à notre intelligence et à notre expérimentation et ne saurait être démontrée ou constatée avec une certitude absolue... Puisque l'œuvre définitive est due à la grâce, c'est-à-dire à l'illumination et à l'inspiration du Saint-Esprit et que cette grâce ne tombe pas sous nos moyens d'observation, il ne nous est pas possible de déterminer psychologiquement si la conversion surnaturelle a eu lieu, ni à quel moment elle a été opérée, ni quels sont les motifs suprêmes qui l'ont amenée » (Notion théol. de la psych. de la convers., « Rev. Th. » 1919, pp. 240-241). On voit que nous avions raison de maintenir que, les cas miraculeux étant réservés, le psychologue empiriste n'a pas à abandonner les méthodes qui lui sont propres ; si le surnaturel essentiel « échappe à notre expérimentation », il ne saurait être supprimé par des théories exclusivement expérimentales. D'autre part, puisque Dieu ne se substitue pas au mécanisme de nos facultés, on ne saisit pas pourquoi le subconscient ne pourrait être *mû instrumentalement* par la grâce tout comme les autres puissances sensitives ou spirituelles du converti. [1] Nous admettons tous que la conversion de Newman, par exemple, fut l'œuvre du Saint-Esprit ; cela empêcha-t-il le moins du monde la raison et le cœur du brillant oxonien de fonctionner selon leurs lois psychologiques ? Or, si la grâce ne suspend pas l'action de la volonté et de l'intelligence, et si, réciproquement, le jeu de ces facultés n'entrave en aucune manière l'œuvre sanctificatrice de l'Esprit, au nom de quel principe affirmerait-on que l'intervention du subliminal annule celle de la grâce ? Comment justifier cette exception à la règle générale ? Et puis n'oublions jamais que nos puissances, sous l'emprise divine, ne produisent pas des actes revêtant une qualité *empirique* spéciale qui puisse être décelée par

[1] Admettent *explicitement* la possibilité d'une notion du subconscient *A. Gemelli* O. F. M., L'origine subcosciente dei fatti mistici. Firenze 1913, p. 72 *Th. Mainage* O. P., La psych. de la convers., p. 316. ss. ; *J. Pacheu* S. J., L'expérience mystique et l'activité subconsciente. Paris 1911, p. 303.

l'analyse psychologique. [1] C'est précisément pourquoi les maîtres de la vie spirituelle insistent tellement sur les périls d'illusion, sur la possibilité de prendre pour surnaturel un processus purement naturel.

Le P. Hugon nous assure que « les théologiens ne peuvent que faire bon accueil aux études psychologiques qui tendent à montrer le mystérieux travail accompli peu à peu dans les âmes en quête d'idéal, et les étapes successives qui les amènent à Dieu ». [2] Supposons maintenant qu'une recherche empirique nous conduise à induire l'existence du couple «incubation-irruption »; pourquoi le théologien se refuserait-il à le ranger parmi ces « étapes successives » ? La grâce prévenante dirigerait la maturation dans les conversions brusques, comme elle préside au travail conscient des conversions lentes. Elle inclinerait l'intelligence et le vouloir à accueillir le fruit mûri dans les entrailles du subliminal, à produire les actes que comporte la justification surnaturelle. Par conséquent, la découverte de Starbuck-James aurait pour résultat théologique d'*avancer* l'heure de l'intervention divine. Au lieu de la faire éclater en coup de foudre, on maintiendra que déjà longtemps auparavant Dieu travaillait mystérieusement l'âme et l'attirait à soi alors qu'elle se croyait bien loin de lui. Le psychologue agnostique, il est vrai, dira que ce travail, il ne le saisit point. A quoi nous répondrons que ce n'est pas là affaire de laboratoire ; les cylindres enregistreurs et les tests ne sont ici d'aucun secours. Pour voir, il suffit simplement d'entr'ouvrir les yeux de la foi.

[1] *Sturzo*, art. cit. p. 568 : « Il fatto dell' elevazione alla grazia è come una nuova vita aggiunta alla prima ... ma funzionante in cosi stretta collaborazione colla natura come se fosse un fatto puramente naturale. Con questa differenza che mentre i fatti psichici cadono sotto il testimonio diretto della coscienza, la grazzia sfugge a questo testimonio diretto. Su di ciò i teologi sono perfettamente d'accordo. »

[2] Loc. laud. Le R. P. ajoute que le dernier mot reste à la théologie. Rien de plus juste, et la psychologie religieuse ne sera jamais qu'extérieure et incomplète, quoique légitime dans sa sphère limitée et inférieure.