

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1948)
Heft: 148

Buchbesprechung: Comptes rendus

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: 18.10.2024

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

COMPTES RENDUS

Joseph MARÉCHAL, S. J., *Etudes sur la psychologie des mystiques*. Tome second. L'Édition Universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer & C^{ie}, Paris, 1937, 556 pages.

Depuis quelque cinquante ans qu'on a commencé à appliquer aux âmes mystiques les nouvelles méthodes psychologiques d'investigation, beaucoup de faits intéressants ont été mis ou remis en lumière. Mais les jugements portés par les psychologues sur les expériences analysées par eux dépendent toujours de leur propre attitude vis-à-vis de la vie spirituelle, de leur foi personnelle ou de leur philosophie. En face de ces expériences qui engagent l'homme tout entier, les savants se trahissent eux-mêmes dans leurs jugements ; ils sont eux-mêmes jugés ; au moment où ils veulent demander des comptes aux mystiques, ils doivent eux aussi vider le fond de leur sac.

C'est pourquoi leurs travaux ont quelque chose de définitif : ils sont toujours conditionnés par la personnalité de l'auteur. *L'expérience religieuse* de W. James, publiée en 1902 (édition française en 1905) est rééditée avec profit en 1931. Henri Delacroix donne en 1908 son livre admirable *Les grands mystiques chrétiens* et le réédite, sans y changer un mot, en 1938. *La psychologie du mysticisme religieux* de James A. Leuba, publiée en 1930, ne fait que prolonger les lignes de travaux qui ont commencé à paraître dès avant 1896.

Cette permanence se retrouve chez des psychologues attachés à une philosophie religieuse précise, comme le P. Joseph Maréchal. Et c'est ce qui me permet d'espérer qu'il n'est pas inutile de signaler aujourd'hui seulement un ouvrage oublié sur un rayon de bibliothèque depuis 1937. La guerre est passée et ne pouvait apporter ici aucun changement.

Ce second volume des *Etudes sur la psychologie des mystiques* se rattache étroitement au premier, paru à Bruges et à Paris en 1924, qui reproduisait des articles de revues publiés entre 1908 et 1912. L'auteur y disait que son

point de vue est celui de « la psychologie largement éclairée par la métaphysique traditionnelle », c'est-à-dire par la philosophie thomiste. Il y étudiait *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques* et *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*. Avec de fréquentes allusions aux études contemporaines de Leuba, James, Delacroix, Boutroux, il analysait l'expérience mystique, de l'oraison vocale à la prière intérieure, de la méditation à la contemplation, et de la contemplation à l'extase, qu'il définissait : « une synthèse d'une négativité empirique et d'une positivité transcendante ». Il aboutissait à cette conclusion que la meilleure interprétation des états mystiques est celle qui respecte la lettre même des documents mystiques, que l'intuition de l'Être, chez les mystiques, « dépasse les limites de la psychologie humaine et qu'elle en commande toute la perspective ». Une philosophie qui exclurait *a priori* toute transcendance en psychologie pourrait bien être trop courte pour suivre les mystiques jusqu'au bout de leur expérience. « Notre apriorisme, disait-il, assez largement expectant pour ne point exclure une expérience transcendante, en vaut bien un autre et nous permet de respecter la lettre des documents mystiques. »

Le tome second, deux fois plus long que le premier, a été livré à la publicité sur les instances des éditeurs, bien que l'auteur n'ait pas eu le temps et la santé nécessaires pour en faire une rédaction satisfaisante. Il nous livre des études et des essais dont plusieurs avaient paru dans diverses revues dès 1912 déjà. Il en résulte un gros volume, touffu, dont la construction laisse à désirer. Mais l'inconvénient n'est pas grand, car les spécialistes auxquels il est destiné sauront bien en tirer parti. Ils y trouveront une abondante et précieuse documentation, où la spéculation occupe cependant une place exagérée à notre gré. L'esprit dialecticien de l'auteur, rompu aux méthodes de la scolastique, crée un climat trop aride et trop cérébral, où il semble que pâlissent les fleurs de la mystique et que s'y étouffent ses chants.

Dans ce vaste ensemble de monographies, on distingue trois groupes d'importance inégale, le premier comprenant les trois quarts de l'ouvrage. En voici, très sommairement, les thèmes :

1. Une enquête très fouillée, à la fois historique et psychologique, sur la mystique catholique considérée à son sommet : *l'intuition de Dieu dans la contemplation*. Sur des hauteurs vertigineuses, on s'attarde en compagnie de Plotin, le philosophe de l'extase, et de son émule chrétien, le Pseudo-Denys ; on retrouve cet Evagre le Pontique que les historiens font émerger du royaume des ombres, et son disciple Cassien ; on interroge saint Augustin et saint Bernard, et l'on écoute surtout le Docteur Angélique qui disserte longuement sur la vision de Dieu et sur la subtile distinction à faire entre vision immédiate ici-bas et vision béatifique, entre contemplation mystique commune et ravissement. Et voici Hugues et Richard de Saint-Victor, Guillaume de Saint-Thierry, saint Albert le Grand, saint Bonaventure, Harphius, David d'Augsbourg, Guigues du Pont, Angèle de Foligno et d'autres religieuses du

XIII^e siècle, les mystiques allemands du XIV^e : Eckhart, Tauler, Henri Suso, et l'école flamande de Ruusbroec l'Admirable, enfin le Docteur de la mystique : l'Espagnol saint Jean de la Croix et son sublime *Cantique spirituel*. Cette suite d'études n'embrasse pas l'ensemble de la vie mystique ; elle s'attache à la contemplation des plus grands mystiques chrétiens. Ce qu'elle abandonne en étendue, elle le gagne en profondeur. Elle serre de très près les documents pris aux sources les meilleures dans les langues originales, grecque, latine, flamande, espagnole ou autre. L'analyse est finement nuancée et délicatement scrupuleuse.

2. Des recherches « *sur la frontière inférieure de la mystique* » sont restées à l'état de projets. On le regrettera d'autant plus que la psychanalyse appliquée à l'étude des mystiques a ouvert des horizons et posé des problèmes nouveaux, avec les travaux de S. Freud, de C. G. Jung, de H. Silberer, de O. Pfister, de Th. Flournoy, de G. Berguer. Un essai sur les *Exercices* d'Ignace de Loyola, considérés comme méthode de méditation orientée vers la contemplation, pourrait donner lieu à d'intéressants rapprochements avec les travaux de Henri Brémond, où l'on voit s'opposer l'une à l'autre l'ascèse ignatienne et la vraie prière. Une étude consacrée à James H. Leuba, sous le titre *Un exemple d'optimisme scientifique dans l'étude des faits mystiques*, nous donne une critique pertinente du système « comparatif et génétique » du positivisme américain. Pour Leuba, l'aboutissement de tout le développement mystique est l'extase, c'est-à-dire, selon lui, un état somatique anormal qui s'accompagne d'une totale inconscience. Ce que le P. Maréchal conteste en ces termes : « La tradition la plus autorisée (celle d'un Ruusbroec et d'un saint Jean de la Croix) n'a jamais considéré l'extase, en tant que transe, comme la forme essentielle, ni comme le sommet de la vie mystique ; au contraire, l'extase, ainsi envisagée dans ses aspects négatifs ou même corporels, est la rançon imposée à la faiblesse de notre nature par la sublimité toute spirituelle de l'union divine. » La vie mystique, à cause même de sa sublimité, peut s'accompagner de quelques troubles nerveux, surtout chez certains sujets affectés peut-être d'une sensibilité malade. Il se peut que tel mystique soit névropathe. Mais on n'est pas mystique parce qu'on est névropathe. Et le P. Maréchal de se demander si les idées philosophiques de Leuba, présentées au terme de ses analyses psychologiques comme des conclusions, ne devraient pas être exposées au début comme les *prémises* mêmes de tout son travail.

3. *L'étude comparée des mysticismes*, à laquelle l'auteur se proposait de donner aussi plus d'ampleur, est représentée dans son livre par deux essais fort pénétrants. Le premier énonce quelques *principes généraux de mystique comparée*. On y étudie le fondement doctrinal et le fondement psychologique des ressemblances et des dissemblances entre la mystique chrétienne et les mysticismes hindou et musulman. Dans cette confrontation, la mystique chrétienne apparaît comme nettement monothéiste, donnant à la souffrance une signification rédemptrice, orientée vers l'action morale et

sociale, accompagnée d'un sentiment de présence. Le second essai, consacré au *problème de la grâce mystique en Islam*, étudie Hallâj, martyr mystique musulman, incompris et condamné par ses coreligionnaires, qui mourut de la main du bourreau dans d'horribles supplices, à Bagdad, le 26 mars 922. La poignante aventure spirituelle de ce fidèle observateur du Coran pose au théologien chrétien la question de la valeur et de l'authenticité d'une mystique étrangère à la Révélation. Notre auteur incline à penser que la lumière surnaturelle peut parvenir jusqu'à un Hallâj, si émouvant dans sa sincérité, et que Dieu ne refuse à aucune âme droite « la grâce de foi ».

En bref, l'œuvre du P. Joseph Maréchal, métaphysicien thomiste, sur la *Psychologie des mystiques*, apporte de nombreux et précieux documents à ceux qui s'intéressent aux expériences mystiques, et donne en même temps une interprétation doctrinale qui constitue un chapitre important et encore fort discuté de la théologie catholique. L'intuition mystique de Dieu apparaît comme une hypothèse d'inspiration augustinienne, qui se situe dans le prolongement de la psychologie et de la métaphysique thomiste. La voie mystique conduit réellement à Dieu ; saint Augustin le dit, saint Thomas le pense, et le philosophe Bergson l'admet aussi.

V. BARONI.

* * *

Jean LEVIE, S. J., *Sous les yeux de l'incroyant*. Museum Lessianum. Section théologique, n° 40, 2^e édition, Desclée de Brouwer & C^{ie}, Paris. L'Édition universelle, Bruxelles, 1946, 302 pages.

Nous sommes en présence d'un important ouvrage d'apologétique. Ce n'est pas un cours selon les formules traditionnelles, mais la méditation très personnelle d'un croyant fort bien informé, qui se place volontairement sous le regard interrogatif et même méfiant d'un homme moderne, sérieux mais étranger à la foi catholique. L'auteur est de ceux pour qui il y a « obligation de croire » aux dogmes définis par l'Église romaine ; aussi sent-il peser sur lui un soupçon de déloyauté intellectuelle. Il sait qu'on se demande autour de lui : Le catholique est-il sincère ? Croit-il vraiment, d'une foi authentique, ces formules qu'il accepte de parti pris, sans même en connaître toujours l'exacte teneur ?

Le P. Jean Levie, professeur d'Écriture sainte au Collège théologique des Jésuites à Louvain, va s'efforcer de faire sentir à l'incroyant la profondeur et la logique interne de la foi catholique ; il espère en même temps aider les lecteurs croyants à mieux connaître la joie de croire, la force de la croyance et les responsabilités qu'elle implique.

Sincérité intellectuelle et soumission de la foi, tels sont les deux termes que l'apologiste catholique veut concilier, en s'inspirant d'une parole de Jésus qu'il transpose en ces termes : « Si votre sincérité intellectuelle ne surpasse celle de ceux qui n'ont pas de religion ou en ont une autre non

chrétienne, vous n'entrerez pas dans la lumière, la vraie lumière du royaume des cieux ». Pour lui, cette conciliation se résume dans les deux formules que voici :

« Il faut bien penser pour croire. »

« Il faut croire pour bien penser. »

Il faut bien penser relativement à l'objet de la foi, et bien penser aussi en tant que sujet croyant.

Quant à l'objet de la foi, on devra l'aborder avec une méthode vraiment conforme à sa nature. Or l'objet de la foi ne peut être subdivisé en petites questions subsidiaires ni abordé comme un objet de science profane. La vérité du christianisme ne peut se dégager que « *de toute la synthèse chrétienne*, de ce fait unique et transcendant dans l'histoire de l'humanité qu'est le miracle du Christ dans le miracle de son Eglise. Or ce miracle forme un tout, admirablement homogène, dont toutes les parties sont solidaires et et ne se comprennent parfaitement que dans la lumière de l'ensemble » (p. 21). Il est vrai que Jésus appartient à l'histoire et doit être étudié par la méthode historique. Mais s'il est le Sauveur, il n'est pas possible qu'il soit entièrement dépendant de la critique de l'historien. Les âmes les plus simples doivent aussi pouvoir le connaître. Et le savant lui-même ne pourra le comprendre qu'à la lumière du dogme catholique de l'Incarnation et jamais « selon les vraisemblances ordinaires des consciences purement humaines ». Si Jésus est ce que nous croyons, sa psychologie est unique dans l'histoire, d'où l'échec de toutes les « Vies de Jésus » qu'on a voulu écrire selon les normes ordinaires. « L'Eglise va au Christ avec toute la profondeur de son dogme, toute la richesse de sa théologie, avec toutes les intuitions de ses mystiques, toutes les vertus de ses saints... C'est en vivant du Christ qu'on connaît pleinement le Christ » (p. 40). Pour comprendre la personne de Jésus, il faut autre chose que les connaissances scolaires qui permettraient de remporter un premier prix d'histoire ! En face des miracles, et surtout devant le miracle capital de la Résurrection, il faut sentir la valeur du « signe religieux » et recevoir une lumière qui vienne « de l'intérieur même de l'objet de notre foi pour éclairer nos preuves extérieures » (p. 49). « Mais où pourrions-nous trouver la lumière pour juger le Fils de Dieu sinon dans l'union la plus étroite de notre âme avec Dieu, dans notre effort vers la sainteté » (p. 52). La défection de Renan, analysée en quelques pages, s'explique par l'infidélité de l'ancien sulpicien à la lumière intérieure. Cette condition de la connaissance religieuse rappelle la doctrine calvinienne sur l'illumination par le Saint-Esprit. Mais pour le P. Levie, c'est l'Eglise et son enseignement traditionnel qui sont en fin de compte la lumière à laquelle il faut recourir ; en somme, pour bien penser, il faut, selon lui, accepter l'objet de la vérité chrétienne des mains de l'Eglise.

Il faut bien penser aussi en tant que sujet, si l'on veut parvenir à la foi. Lorsque surgissent dans un esprit des doutes relatifs aux affirmations religieuses, il faut commencer par prendre conscience de sa propre

responsabilité devant des problèmes qui engagent la destinée, et s'engager à fond soi-même dans la recherche de la vérité, avec toutes ses énergies morales, car pour voir, on doit se rendre capable de voir. « Il faut que l'intelligence réalise toute sa finalité en tendant vers Dieu de son être le plus intime » (p. 79). C'est alors seulement que la foi, secours surnaturel, intervient pour emporter l'homme au delà des pensées orientées vers Dieu : la raison ne se renonce que pour se dépasser ; l'intelligence n'accepte de croire que pour être pleinement conséquente avec elle-même ; la raison se jette dans la foi, non par une sorte de désespoir et de défiance d'elle-même, mais à cause de sa vitalité même, parce qu'elle est forte et grande, et pour être encore plus forte et plus grande sur un plan supérieur (p. 91). De là, par une fort abstraite démonstration, on nous mène à cette conclusion : « Si l'intelligence, comme intelligence, aspire à la connaissance de Dieu en lui-même, à la vision de Dieu, comme à une fin non due mais qui serait sa perfection suprême, elle ne peut qu'aspirer également au moyen normal et homogène qui prépare cette vision, à savoir la connaissance de la foi » (p. 97). Mais comment pourrai-je savoir « que l'élévation surnaturelle, envisagée comme possible par la raison, est réellement offerte dans la religion catholique à mon intelligence, à ma volonté, au monde terrestre ? » (p. 98). Réponse : seule cette religion se manifeste comme *divine*, car il n'en est aucune où Dieu se donne davantage aux hommes ; comme *humaine*, parce qu'elle est parfaitement adaptée à l'homme et réalise en lui un parfait état d'équilibre et le complet épanouissement de sa vie ; comme *unique* enfin, de telle sorte que le choix s'impose : ou cette religion ou le néant ! (p. 99). Ainsi toute la vie humaine, intelligence, volonté, nature sensible, trouve son achèvement et son accomplissement par le Christ et par son Eglise. Et c'est ainsi qu'en « pensant bien » on arrive à croire.

Parvenu à la foi, l'homme qui pense n'a pas achevé son travail intellectuel. Mais désormais, « il faut croire pour bien penser ». L'acte de foi ne conduit pas à un état de repos et de paisible jouissance dans la possession de la vérité. La foi ne resserre pas l'intelligence, elle la dilate. Foi et raison s'affirment toutes deux en une synthèse complexe et parfois difficile. Le christianisme n'est pas un totalitarisme ecclésiastique ni un laïcisme libéral, mais *le levain* qui fait lever la pâte humaine. Christ est pour les âmes un principe vivifiant, et son Eglise, gardée par lui de toute erreur, ne cesse de penser et d'enseigner les vérités de la foi ; ce qui ne doit pas dispenser le chrétien de penser par lui-même ; et cela ne va pas toujours sans souffrance. « C'est par la souffrance de ses pasteurs, de ses docteurs et de ses théologiens, en communion avec la pensée de l'Eglise, que Dieu fait croître sa vérité ici-bas. Tout cela suppose aussi qu'au-dessous des pasteurs, des docteurs et des théologiens, le christianisme ait des fidèles, prêtres et laïcs, qui pensent leur foi et offrent, à ceux qui cherchent, ce profond secours de la communion d'âme et d'intelligence, sans laquelle aucun progrès durable ne se fixe ici-bas » (p. 139).

Il y a, à nos yeux de protestant, quelque chose de tragique dans cet effort vers la pensée personnelle et vers les convictions sincères de la part d'un homme qui est fortement rivé à l'autorité de son Eglise. Il dénonce la pusillanimité intellectuelle, le concordisme simpliste et tendancieux, le traditionalisme paresseux ; il s'en prend aux âmes timorées qui ont toujours une crainte anxieuse de l'hérésie, à ces esprits présomptueux qui méprisent tout ce qui n'est pas catholique, sorte de M. Homais à l'envers, primaire et clérical. Il fait entendre un appel éloquent à la largeur d'esprit, à l'effort de compréhension. Mais il se voit forcé de postuler deux sincérités, celle de la foi et celle de la raison, et de donner au mot catholique le sens « d'accueil, ouverture de l'esprit à toutes les valeurs humaines et à tous les progrès humains dans une perspective plus large, large de la largeur même de Dieu, la perspective surnaturelle » (p. 152). Or, je ne crois pas qu'on puisse donner ce sens au mot *catholique*, lorsqu'il est associé à l'adjectif *romain*.

Ce qu'il y a de fatale limitation dans l'esprit le plus généreux quand il reste soumis à l'Eglise romaine, on le voit assez bien dans la seconde partie de l'ouvrage, intitulée *Pensée incroyante et pensée chrétienne*. S'adressant à ses coreligionnaires, l'auteur déplore leur trop fréquente étroitesse et leur prêche la « compréhension chrétienne de la vérité », c'est-à-dire l'humilité plus prompte à approuver la vérité qu'à condamner l'erreur, et le « respect chrétien de l'adversaire », ce respect qui ne se permet pas de soupçonner d'emblée la mauvaise foi ou de porter un jugement définitif qui n'appartient qu'à Dieu.

Malheureusement l'auteur ne prêche pas d'exemple quand il en vient à parler de l'exégèse protestante. La raideur de son dogmatisme apparaît nettement dans cette déclaration : « L'Eglise catholique revendique hautement le privilège d'avoir, seule, l'intelligence pleine des paroles de son époux ; on ne les comprend entièrement qu'en elle et que par elle » (p. 175). Et quel manque de compréhension dans cette formule : « Le protestantisme aboutit de plus en plus au rationalisme ». Il admet fort bien que, dans l'interprétation catholique de la Bible, les dogmes de l'Eglise interviennent constamment pour faire dire aux textes ce qu'une interprétation plus objective n'y découvrirait pas. Et quand il s'agit de caractériser l'exégèse protestante, il choisit arbitrairement quelques écrivains libéraux, sans apercevoir les grandes lignes d'une méthode, dont l'élément essentiel lui échappe, à savoir le rôle du Saint-Esprit. Il ignore en effet complètement les textes si lumineux de Luther et de Calvin dans lesquels on voit que l'Ecriture ne peut être connue sans l'Esprit ni l'Esprit sans l'Ecriture. Les pages si décevantes du P. Levie sur le protestantisme ne sont pas de nature à nous inspirer une entière confiance dans l'interprétation, d'ailleurs si intéressante, qu'il donne du caractère et de l'œuvre d'Alfred Loisy ; il le compare au baron von Hügel qui, dans la crise du modernisme, resta fidèle à l'Eglise de Rome.

Sous le titre *Vérités divines et étroitesse humaines*, l'auteur adresse aux catholiques de pressants appels pour qu'ils travaillent à réaliser les synthèses

qui permettront au christianisme de jouer dans le monde son rôle de levain. Quatre synthèses apparaissent comme particulièrement importantes :

1. La sécurité doctrinale du catholicisme doit s'associer à un constant travail intellectuel, poursuivi dans la sincérité et l'objectivité.
2. La tradition catholique doit se concilier avec une perpétuelle recherche du progrès dans tous les domaines et jusque dans la formation des dogmes.
3. La primauté du devoir religieux et l'excellence du sacerdoce catholique ne doivent pas entrer en conflit avec les devoirs profanes, mais doivent au contraire favoriser un civisme désintéressé et dépourvu de cléricalisme.
4. L'autorité de la hiérarchie ne doit pas porter préjudice à la conscience individuelle et à la libre activité des fidèles.

L'auteur insiste avec une éloquence particulière sur ce dernier point. Il s'inquiète de voir que trop de croyants s'imaginent qu'il suffit de « voter catholique pour que tout soit sauvé » (p. 258). Il ne veut pas que le laïc soit traité dans l'Eglise en perpétuel mineur. Il plaide pour une vie chrétienne plus personnelle et plus spontanée, affranchie des contraintes collectivistes et militaires. « Ce qui importe, dit-il, c'est de former ce sens moral *personnel*, éclairé et nuancé, affiné et pénétrant, qui amène l'âme à la *réaction morale juste et spontanée*, ce qu'il faut c'est *faire des consciences chrétiennes* et non des automates obéissants » (p. 257). Et encore : « De plus en plus, la tâche de demain sera de former non pas des troupes de choc ou des troupes d'assaut, mais des *consciences chrétiennes* » (p. 260).

Ces accents prophétiques ont quelque chose de familier pour nos oreilles protestantes. Le Père jésuite tient ici un langage que nous aimons. Ces grandes synthèses, si nécessaires, nous les cherchons, nous aussi. Nous pensons même que c'est la mission du protestantisme de les procurer. Comme l'a dit Vinet : « Les réformateurs remirent le christianisme à l'usage de la vie... En remettant la morale dans la religion, *les réformateurs furent les auteurs d'une grande synthèse...* » (*Moralistes du XVI^e siècle*, 1904, p. 18). Et ce sera l'œuvre des protestants dignes de ce nom de poursuivre sans cesse, dans tous les domaines, ce laborieux pétrissage qui mêle le levain de l'Evangile à la pâte de ce monde. Quoi qu'on dise, ils n'ont pas entièrement échoué ; on pourra s'en convaincre en comparant le destin des nations presque entièrement protestantes avec celui des nations presque entièrement catholiques.

Nous ne pouvons que nous réjouir de voir un apologiste du catholicisme se faire aussi protestant que possible et dénoncer si franchement les dangers d'un dogmatisme fermé et d'un cléricalisme autoritaire ; mais nous voyons bien que, malgré son goût pour la liberté, il continue à traîner sa chaîne et que sa foi en l'Eglise entrave sa foi en Dieu. Cela ne nous empêche pas de nous associer, pour l'essentiel, à sa large profession de foi au Christ, qui constitue le vibrant épilogue de ce livre attachant. Mais nous ne pourrons jamais identifier l'Eglise du Christ avec la hiérarchie romaine.

V. BARONI.

I. Charles BAUDOIN : *Le mythe du Moderne et propos connexes*. Collection « Action et Pensée », Ed. du Mont-Blanc.

« Des mythes d'un peuple, de ses exaltations et de ses communions, l'on peut vraiment dire ce que l'on a dit de la passion, du romantisme et du mysticisme et de tout l'irrationnel. C'est au-dessus et au-dessous de l'humain. Et lorsque ce n'est plus au-dessus, c'est nécessairement au-dessous. »

Le persévérant animateur de la Collection « Action et Pensée », dénonce cette déchéance des mythes dans le mythe du Moderne. Le livre est un peu amer, un peu mélancolique, teinté de misanthropie. « L'on se mit à dénoncer, dit-il, la naïveté d'une foi au progrès. Mais n'est-il pas naïf de se vanter, comme d'un mérite, du fait d'être les derniers venus ? » Et encore : « Dans un mythe du Progrès, l'homme aspire et le terme d'idéal a un sens. Dans un mythe du Moderne l'homme semble plutôt fuir devant une poursuite. »

Toutefois, Charles Baudouin n'a pas fait un livre amer. Cet ouvrage est pénétré, au contraire, d'un esprit humaniste qui connaît bien ses sources et, des Anciens aux Modernes, en suit l'incessant rejaillissement. Surtout, mieux que Duhamel, mieux que Carrel, qu'il nous fait relire, Charles Baudouin défend simplement la nature contre ceux qui la détruisent.

C'est sans doute pourquoi, à la fin de son livre, il montre une verve soudaine, comme si, tout d'un coup, sa conviction était formée, après un long débat, et définitivement dégagée de toute contrainte. *Oportet haereses esse!* s'écrie-t-il. « Les Paradoxes de l'Education », l'« Apologie pour les mauvaises têtes », tous les derniers chapitres deviennent agressifs, d'une liberté, d'une clairvoyance qui emportent l'adhésion. L'humanisme ne renie d'ailleurs jamais ses conquêtes : « Je voudrais, quant à moi, l'audace sans le dédain », dit Baudouin. C'est la raison pour laquelle, sans doute, son livre pourrait nous garder contre la désespérance, si nous avons besoin de l'être.

II. D^r A. HESNARD, *Freud dans la société d'après guerre*. Collection « Action et Pensée », Ed. du Mont-Blanc, 1947.

Le D^r A. Hesnard écrit sur la psychanalyse depuis plus de trente ans. Le livre que publie Charles Baudouin se présente comme une sorte de méditation solitaire. Il a été écrit au Camp retranché de Bizerte, entre 1942 et 1943, « loin de toute bibliothèque et en plein isolement moral », dit l'auteur. Dans cette solitude, il est revenu sur ce qu'il a acquis au cours d'une longue pratique médicale et psychanalytique, il a revu ses idées sur Freud, sur la psychanalyse dont il tente de préciser les possibilités à venir, selon ses vues personnelles.

Chose remarquable, le D^r Hesnard accuse les psychanalystes de moralisme. Nous ne sommes pas accoutumés à rencontrer ce grief.

On sait que le traitement psychanalytique révèle à celui qui s'y soumet les pulsions instinctuelles qu'il porte en lui et qui, dès l'enfance, rencontrent des résistances nombreuses dont la plus apparente est la répression éducative, civilisatrice. D'après le D^r Hesnard, les psychanalystes commettraient l'erreur « d'identifier les pulsions révélées à l'analysé... à des pulsions immorales », alors que celles-ci ne sont que « les survivances vivaces mais naturelles et le plus souvent normales d'une période de la vie dont la caractéristique est précisément de s'être écoulée avant la naissance de la morale : en pleine candeur de la nature ».

On sait, d'autre part, que la répression des pulsions instinctives chez l'enfant — et déjà chez le tout petit, provoque la formation d'une « pré-morale archaïque », une pseudo-morale infantile, indigne du beau nom de morale, et source de troubles nombreux. Il importe bien de ne pas identifier les pulsions révélées à l'analysé à des pulsions immorales, si l'on veut fonder une morale vraie. Il s'agit plutôt de permettre à l'individu d'utiliser pour une vie personnelle et sociale féconde tout ce qu'il peut retirer de ses pulsions, qui ne sont pas toutes inutilisables, loin de là.

Mais s'il est vrai qu'il y a une pseudo-morale infantile, qui persiste et règne dans l'inconscient, tous ceux qui pratiquent la psychothérapie de l'enfance et tous ceux qui observent le petit de l'homme, savent que l'enfant ne vit pas longtemps « en pleine candeur de la nature ». Très tôt, les résistances que les choses et les êtres opposent, en lui et hors de lui, à ses pulsions, lui donnent une forte angoisse, qu'il traduit en sentiments de culpabilité aussitôt qu'il cherche en lui-même la raison des répressions qu'il subit. A cet égard, le D^r Hesnard méconnaît trop les travaux poursuivis à Paris, et ailleurs, pendant et depuis l'Occupation. Nous savons que si cette culpabilité infantile est imaginaire, cela ne diminue en rien la force coercitive de cette morale infantile et qu'il importe, dans l'analyse, d'en laisser apparaître la violence afin d'en libérer le moi diminué par elle.

Dans son zèle à pourchasser la « morale archaïque », le D^r Hesnard va jusqu'à l'identifier « aux notions théologiques de Pêché et de Faute ».

Son livre, qui contient bien d'autres idées personnelles, plaide en outre en faveur d'une expression de la pensée psychanalytique « sous une forme apaisante et accessible à tous ». Hesnard revient avec insistance sur cette nécessité. Nous ne pensons pas qu'il ait entièrement tort.

Georges FAVEZ.
