

Analyses et comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **15 (1927)**

Heft 62

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. SEGOND. *La prière. Etude de psychologie religieuse*. Paris, Alcan, 1925, 1 vol. in-16, de 171 p. 2^e éd.

Ce petit livre suit la vie de prière ou la prière vivante de son acte initial le recueillement, jusqu'à son épanouissement dans l'intercession. Il se termine par trois chapitres d'ordre plus général, quoique traités du même point de vue : « Les origines de la prière et le subconscient, La croyance à l'efficacité de la prière, La valeur de la prière ». « Le recueillement, l'aspiration, le sentiment de présence, l'abandon, le soliloque et le colloque mystiques, la demande et la prière d'intercession », ces titres des chapitres qui forment le corps de l'ouvrage indiquent assez en leur succession même la marche de l'étude. Elle se modèle avec une grande fidélité sur le mouvement interne de la vie de prière passant de l'un à l'autre de ses différents états constitutifs par d'insensibles transitions.

Comme la vie se moque de nos définitions et de nos classifications, M. Segond n'a pas eu de peine à retrouver l'identité du phénomène psychologique de la prière sous toutes les formes particulières que peuvent lui donner les croyances et la tradition spirituelle du sujet. Notre auteur s'est senti autorisé ainsi à emprunter ses témoignages relatifs à la vie de prière aux sources les plus différentes, aux représentants d'un mysticisme catholique le plus authentique ; une sainte Thérèse, une Marguerite-Marie Alacoque, un Pascal, comme aux représentants d'un mysticisme extra-confessionnel : un Maine de Biran, un Amiel, un Marc-Aurèle. Aligner de chapitre en chapitre, dans un ordre ou dans un autre, la série de ces témoignages, les interroger toujours à nouveau et montrer leur accord subsistant à tous les moments de la vie de prière en ses états vagues ou définis, la tentative est certes du plus haut intérêt, et jette une vive lumière sur l'unité de la vie spirituelle.

Toute cette étude est faite d'un point de vue spécifiquement psychologique, c'est dire que son auteur entend se garder aussi bien de toute interprétation transcendante des phénomènes de conscience constitutifs de la vie de prière que de l'épiphénoménisme qui les réduirait à n'être que le retentissement psychologique illusoire d'états physiologiques

seuls réels. Etre fidèle au point de vue psychologique ce sera, dit M. Segond, « envisager les expériences internes de nos témoins précisément comme internes et immédiates. Si Maine de Biran, rentrant en lui-même, y trouve la présence de Dieu, nous devons prendre cette expérience telle qu'elle est vécue par Maine de Biran ; et l'exemple est d'autant plus précieux que notre témoin fait entrer expressément dans ses expériences les états organiques » (p. 26-27). Ainsi M. Segond observe, rapproche, compare les états de conscience dans lesquels se réalise la vie de prière ; il décrit sans expliquer, puisqu'aussi bien tout principe d'explication lui fait défaut. Il semble en effet qu'une étude de ce genre soit acculée à une impasse : elle ne saurait rester scientifique qu'en s'interdisant toute explication transcendante et toute explication par la causalité naturelle porte atteinte au caractère spécifiquement religieux des phénomènes psychologiques étudiés. Il faut admirer la rigueur avec laquelle M. Segond s'est enfermé dans son point de vue psychologique malgré la constante tentation qu'il devait avoir d'en sortir. Toutefois nous ne jurerions pas qu'il ait triomphé de cette tentation dans le chapitre où elle devait être la plus forte et qui s'intitule : « Les origines de la prière et le subconscient, » seul chapitre d'ailleurs où l'on ait quelque peine à saisir la vraie pensée de l'auteur. Après avoir constaté l'origine subconsciente de la prière, et qu'elle est le fruit de l'inspiration plus que de l'effort, et que tout l'effort de la prière tend à s'offrir à l'inspiration et à s'y abandonner, M. Segond se demande ce que « signifie cette origine subconsciente » (p. 127). Cette question au cours d'un chapitre amorce-t-elle une analyse nouvelle ou une interprétation du phénomène ? Les développements qui suivent sont en grande partie une analyse nouvelle, destinée à mettre en lumière le caractère social de l'inspiration subconsciente de la prière, dont l'origine « peut être cherchée dans une expérience familière de la vie religieuse traditionnelle et collective » (p. 128). Nous n'y contredisons pas et reconnaissons volontiers la part de la tradition et du milieu social dans l'éveil d'une vie de prière personnelle, et cependant nous nous demandons si M. Segond n'a pas cédé ça et là en ces pages à l'attrait d'une interprétation séduisante mais qui réduirait la prière personnelle à n'être que le produit d'une inspiration collective qu'elle vienne d'un « corps mystique » ou de la tradition ? Ce serait bien dans tout cet ouvrage le seul point sur lequel on puisse reprocher à l'auteur de faire quelque violence aux faits, mais ici vraiment le reproche n'est-il pas fondé ? Après avoir rappelé le texte Romains VIII, 26, M. Segond ajoute : « Il s'agit précisément de savoir quel est cet Esprit qui demande en nous ? Or les citations faites plus haut semblent établir que cet Esprit apparaît aux âmes mystiques comme une inspiration d'ordre social » (p. 134). Mais il est pour le moins douteux que saint Paul eût admis cette détermination sociale de l'Esprit inspirateur de la prière ? Et M. Segond n'est-il pas infidèle à la méthode qu'il

prétend suivre en étudiant « les états de la vie de prière tels qu'ils apparaissent aux mystiques eux-mêmes » (p. 142) ? Cette infidélité à la méthode psychologique au profit d'une interprétation qui altère le caractère religieux des faits étudiés est visible encore, dans le jugement porté par M. Segond sur un témoignage qu'il emprunte à Pascal. L'« Écrit trouvé après sa mort » atteste, dit-il, la même subconscience [sociale], malgré l'allure individuelle de l'émotion exprimée » (p. 139). Que l'expérience mystique de Pascal s'insère dans la vivante tradition spirituelle de l'Eglise, nous n'en disconvierons pas, mais déclarer qu'« il est inspiré par l'esprit social et qu'il n'est pas seul quand il prie » (p. 139), c'est, croyons-nous, substituer une autre expérience à celle de Pascal. Si Pascal dit, parlant de Dieu : « Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile », et ensuite : « Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile », atteste-t-il vraiment « que la présence subconsciente de la révélation traditionnelle est à l'origine de sa vie de prière » (p. 139) ? Les déclarations de Pascal nous paraissent attester tout autre chose : « la présence très consciente en l'esprit de Pascal de l'Évangile de Jésus-Christ, lequel définit l'élémentaire discipline spirituelle à laquelle il faut obéir pour trouver Dieu et demeurer en Lui. M. Segond se défend sans doute d'être infidèle à sa méthode. « Il ne s'agit point pour nous, dit-il, d'expliquer sociologiquement, par une sorte de pression collective exercée sur l'âme individuelle le caractère religieux de cette conscience mystique. Fidèles au point de vue de la psychologie de la prière, tel que nous l'avons défini à diverses reprises, voyant dans le subconscient et le social non l'origine historique de l'oraison mais son origine psychologique, c'est à l'expérience subconsciente de l'esprit social qui, pour employer selon la signification de ce chapitre les termes de Maine de Biran, « vivifie et féconde notre esprit sans se confondre avec lui », c'est à cette expérience que nous bornons cette recherche des origines de la prière » (p. 141-142). Seulement cette « expérience subconsciente de l'esprit social » est-elle toujours réalisée ? Les exemples que nous avons cités plus haut ne prouvent-ils pas qu'il faut souvent pour la découvrir une ingéniosité qui n'a plus rien de commun avec l'étude scientifique des témoignages ? Nous en avons eu l'impression. Au lieu de généraliser en le faussant le résultat de quelques analyses, après avoir souligné ce que la vie de prière individuelle peut devoir à la prière socialisée de la tradition et du milieu, il serait préférable de réserver d'autres cas où l'esprit qui inspire la prière n'est pas scientifiquement déterminable et qui n'en révèlent que mieux la source purement religieuse de la vie de prière.

Relevons en passant une citation inexacte d'un texte classique. A la page 139 nous lisons à propos du Mémorial : « et Pascal ajoute ces mots du Livre de Ruth : « Deum meum et Deum vestrum ». Or ces mots sont tirés de Jean xx, 17. M. Segond a rapporté à cette parole la note qui

dans l'édition Brunschvicg se rapporte à la parole suivante du Mémorial qui est en effet du Livre de Ruth.

Tel qu'il est, dans sa forte concision, ce petit volume reste une précieuse contribution à l'étude psychologique de la prière dont il souligne finalement la valeur en montrant qu'en elle se réalise « la communion de l'âme mystique avec la source intarissable de l'autonomie personnelle et de l'universelle charité ». (p. 171.)

CH. MASSON.

PUBLICATIONS RÉCENTES RELATIVES A SCHLEIERMACHER.

La grande biographie de Schleiermacher par Wilhelm Dilthey, épuisée depuis longtemps, est restée fragmentaire. L'auteur, après avoir achevé son premier volume en 1870, n'a pas réussi à mener à bien l'achèvement de sa grande entreprise, malgré les instances pressantes de ses amis, et de tous ceux qui étaient intéressés à cette œuvre de première importance. Dilthey étant mort en 1911, la question d'une réédition du volume paru s'est posée immédiatement. M. Hermann Mulert, professeur de théologie systématique à Kiel, s'est acquitté de cette tâche avec une fidélité scrupuleuse ; il a publié en 1922 une deuxième édition du premier volume (*Leben Schleiermachers*. Berlin, de Gruyter ; xxxii, 879 pages in-8°).

L'éditeur a revu l'œuvre de Dilthey, vérifié les citations, enrichi les pièces justificatives. Il a fait plus : il a publié les adjonctions manuscrites de l'auteur, les annotations de son exemplaire personnel ; puis les fragments, déjà rédigés, de la suite de la biographie. Ces derniers enrichissements concernent surtout la troisième et la quatrième partie de l'œuvre : la période solitaire de Stolp, la traduction de Platon, l'enseignement à Halle brusquement interrompu par les événements de 1806.

Le deuxième volume devait traiter de l'époque de Berlin ; il aurait eu un intérêt exceptionnel. Malheureusement, les notes de l'auteur concernant cette époque sont tout à fait insuffisantes, il est impossible d'en rien publier. M. Mulert compte faire figurer, dans son deuxième volume, des documents que Dilthey avait réservés pour la troisième partie de sa biographie : l'exposé du système philosophique et théologique. Il reste, de cette partie inachevée, des fragments importants ; le public cultivé les attend avec impatience.

M. Mulert estime que sa tâche doit se limiter à la publication de ces documents inédits. D'accord avec les héritiers du professeur de Berlin, il pense qu'une œuvre aussi personnelle que la biographie de Schleiermacher doit rester intacte ; on ne saurait compléter, après un demi-siècle, un livre dont la valeur littéraire et artistique a fait une œuvre classique.

Il faut s'attendre, cependant, à ce que, une fois achevée sa tâche d'éditeur, M. Mulert entreprenne pour son propre compte l'achèvement de la biographie ; mais ce projet ne saurait être réalisé pour le moment.

En attendant, nous possédons, sur la vie de Schleiermacher, plusieurs chapitres dans la monographie classique de Rudolf Haym : *Die romantische Schule* (1870 ; réimpression 1902), et la biographie, devenue très rare, de notre compatriote Daniel Schenkel (1868).

En ce qui concerne la correspondance de Schleiermacher, nous sommes beaucoup mieux servis.

Il y a d'abord la série fondamentale, intitulée *Aus Schleiermachers Leben in Briefen* (Berlin, Reimer, 1858-1863, 4 volumes in-8°). Puis les séries de lettres : à J.-Chr. Gass, au comte Dohna, à Aug.-W. Schlegel, enfin à sa fiancée (ces dernières dans l'édition Meissner, Gotha, Perthes, 1920). Un second volume de lettres de famille et à des amis a suivi, en 1922, chez le même éditeur.

En outre, il existe deux choix de lettres. Le premier a été publié en 1906 (Jena, Diederichs) par le professeur Martin Rade, de Marburg, qui a groupé les lettres d'après les destinataires. Le second est l'œuvre de M. Hermann Mulert, qui a donné en 1923 (Berlin, Propyläen Verlag) un choix de deux cent soixante-dix lettres, très intelligemment choisies, groupées selon l'ordre chronologique et fort bien imprimées.

Il est à souhaiter que la jeune génération théologique sache profiter des richesses qu'on met ainsi à sa disposition.

ED. PLATZHOFF-LEJEUNE.

LAUSANNE — IMPRIMERIE COOPÉRATIVE LA CONGORDE
