

à Monsieur S. Reinach TP 488 P 22
Un respectable homme
à petit travail très important.
Sartiaux Mai

XVIII^e ANNÉE — N^o 5

15 ~~NOVEMBRE~~ 1922.

Journal
de
Psychologie
normale et pathologique

ORGANE OFFICIEL DE LA SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE ET DE LA SOCIÉTÉ DE PSYCHIATRIE

DIRECTEURS : PIERRE JANET et GEORGES DUMAS

Secrétaire de la rédaction : I. MEYERSON

EXTRAIT

F. SARTIAUX

GENÈSE DE LA MÉTAPHYSIQUE



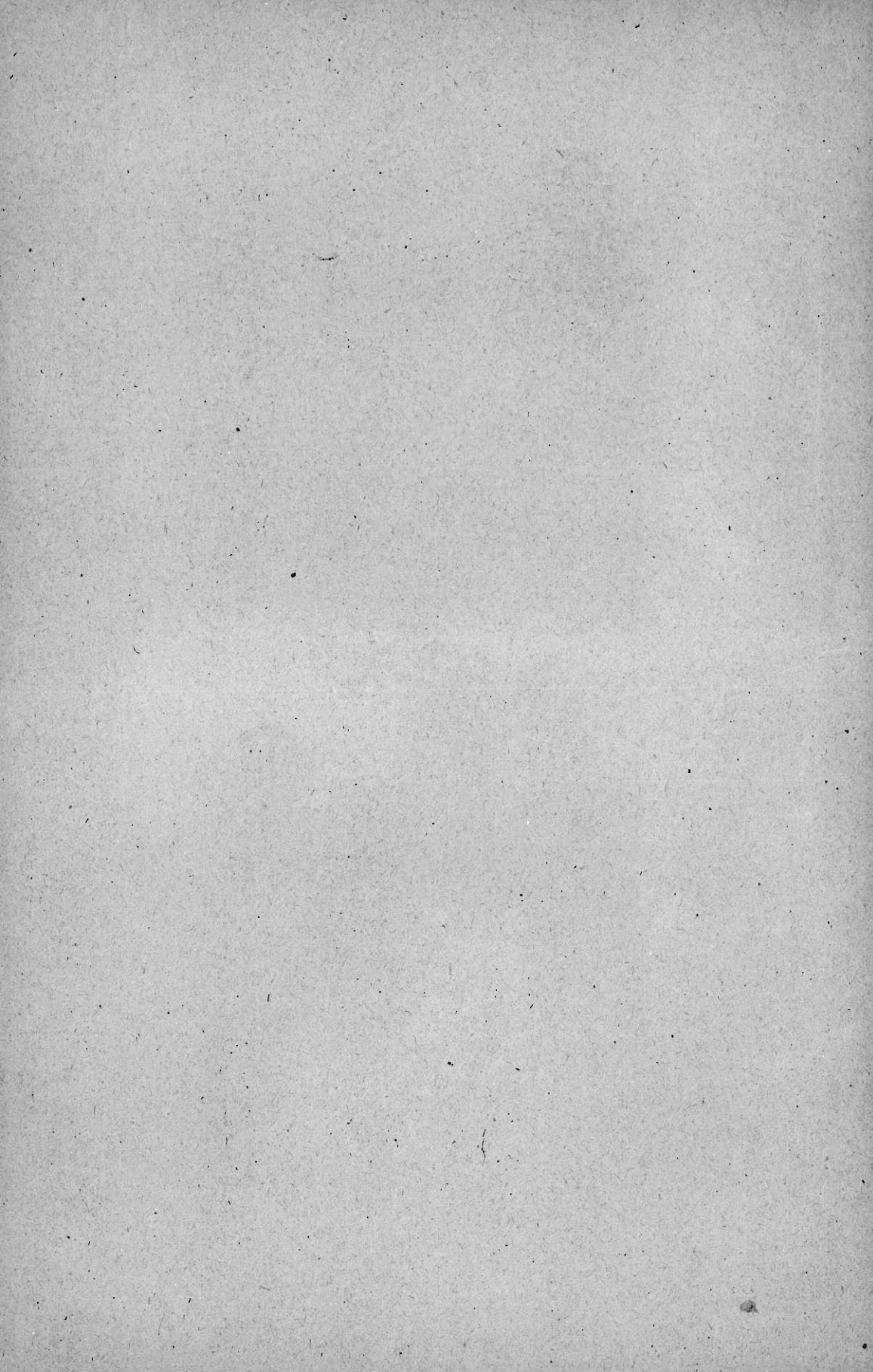
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, boulevard Saint-Germain, Paris (6^e).

Bibliothèque Maison de l'Orient



071885



GENÈSE DE LA MÉTAPHYSIQUE

SOMMAIRE

1. Les religions et les théologies de salut. — 2. Origine et fond commun des métaphysiques : métaphysique hindouiste, métaphysique hellénique, métaphysique alexandrine et médiévale, métaphysique moderne. — 3. Principales divergences des métaphysiques. — 4. Mécanisme de la genèse métaphysique. — Conclusion.

Dans l'ensemble des manifestations de l'intelligence, il existe toute une classe de notions et de spéculations, qui ne sont d'aucun usage pour agir et connaître, dans les domaines pratique, technique et scientifique. Elles restent inaccessibles à toute vérification, elles n'ont jamais conduit à aucune découverte ; la notion de progrès n'est pas applicable à leurs transformations ; les philosophes ne sont même jamais parvenus à s'accorder sur leur signification et leur portée. Et cependant elles se perpétuent obstinément sous des formes multiples et sans cesse renaissantes, où certains esprits se complaisent. Nous leur réservons la qualification de *métaphysiques*.

Partout où on les rencontre, dans l'Inde, dans la Grèce ancienne, dans l'Europe moderne, elles présentent un contenu, des caractères et des procédés communs. Elles ne sont nées ni de l'observation, ni de l'expérience. Elles sont, croyons-nous, des survivances, des transpositions et des adaptations de tendances, d'actes et d'idées, qui se sont fait jour dans une catégorie de religions, les économies de salut ou religions de mystères, qui n'ont pas eu pour objet de connaître la réalité, mais au contraire d'y soustraire l'esprit, de l'en délivrer, pour lui donner un refuge dans une certitude et une félicité suprêmes, qui ne sont pas de ce monde.

Cette genèse a un double aspect : historique et psychologique, dont nous nous proposons ici de tracer sommairement les grandes lignes,



réservant les développements pour un ouvrage en préparation. Son étude fait comprendre pourquoi ces idées et ces spéculations se perpétuent quoiqu'elles soient inefficaces ; elle met en évidence des caractères généraux et des principes directeurs, qui permettent de les distinguer des notions et des théories cognitives et d'en dénoncer l'existence ou l'influence là où il n'est pas toujours facile de les apercevoir.

§ 1. — LES RELIGIONS ET LES THÉOLOGIES DE SALUT

Les religions sont un ensemble de croyances et de pratiques, par lesquelles l'homme s'est mis en relation avec un monde fictif, qu'il a construit pour doubler le monde réel, dont il croit dépendre, qu'il s'imagine pouvoir diriger ou influencer par des procédés imités de ceux qu'il emploie dans la réalité. Ces procédés constituent les *rites*, qui correspondent aux techniques dans le monde réel ; les représentations, qui les accompagnent, les justifient ou les ont provoqués, sont les *mythes*, qu'on peut rapprocher des explications que les hommes donnent de leurs actes et des idées qui y président. Les religions naturalistes, qui ont été de beaucoup les plus nombreuses et les plus répandues, ont imaginé ce domaine de l'invisible en fonction du monde réel tout entier. Leurs rites comportent des modalités adaptées à celles de la vie : rites d'action sur la nature, pour la mettre en mouvement et l'aider ; rites sociaux, qui accompagnent les divers événements de l'existence et sont censés les favoriser ; rites de passage d'un âge à un autre, d'initiation pour l'entrée dans un groupe, d'élimination, de purification contre les maladies et les fléaux ; rites de manducation, de communion, par lesquels le croyant s'assimile les vertus d'un mort ou d'un dieu. Leurs mythes se sont développés dans toutes les directions, sans orientation bien définie, racontant l'histoire des esprits bienveillants et malveillants, interprétant les divers rites, avec une diversité qui tente de reproduire celle de la réalité. Parmi ces mythes, se rencontrent des mythes eschatologiques, qui racontent ce que les vivants croient sur leur sort après la mort. Mais dans la plupart des religions naturalistes, si l'idée de survie est à peu près générale, elle reste assez indistincte. Elle est le plus fréquemment conçue, pour le commun des hommes, comme une continuation plus ou moins effacée de la vie présente, sans gloire et sans

félicité, d'une durée indéterminée, souvent limitée. Seuls les grands morts, les prêtres, les chefs, les rois sont censés conserver au-delà de la mort une situation privilégiée ; ils sont parfois assimilés aux dieux.

Ces religions sont des religions publiques et nationales, qui président à la prospérité de la collectivité. Tous les membres du clan ou de la nation y ont accès, les étrangers en sont exclus. Elles sont gérées par un sacerdoce officiel, qui ne forme pas nécessairement une caste, qui n'est parfois, comme chez les Grecs, qu'une magistrature temporaire. Les prêtres sont chargés de l'exécution des rites ; ils ont la garde des intérêts généraux du groupe, dans leurs relations avec le monde invisible qui en commande le cours.

Au sein de plusieurs de ces religions ou auprès d'elles, ont apparu en Orient et en Extrême Orient, à diverses époques, qui s'échelonnent depuis la fin du deuxième millénaire jusqu'à notre ère, des cultes nouveaux, dont les rites et les mythes sont étroitement coordonnés à un besoin fondamental et prédominant : celui de la béatitude éternelle de l'individu dans la vie future.

Les rites naturalistes répondaient à la multiplicité de la vie réelle sous tous ses aspects. Ces cultes nouveaux n'en ont utilisé essentiellement que trois types : les rites d'initiation et de purification, rites préliminaires, préparant le fidèle au grand rite final, auquel toute la religion est coordonnée, rite rédempteur, rite de salut : la communion, qui le fait participer à la vertu et à la substance divine et lui garantit ainsi une immortalité bienheureuse. Leurs mythes se réduisent essentiellement à l'histoire de la passion et de la résurrection divines ; ils figurent les épreuves que doit supporter le fidèle et préfigurent sa délivrance et sa béatitude finales. Rites et mythes qui ne reflètent plus les oppositions, les équilibres, les diversités de la vie, mais qui expriment ou qui ont engendré par contre coup une préoccupation dominante, une sorte d'obsession, qui va parfois jusqu'au délire : le désir d'échapper à la réalité, de se dégager de ses souillures, de se racheter, pour trouver un refuge dans l'immuable repos et la félicité suprême. Ils définissent les religions qu'on a appelées religions de mystères ou économies de salut : le brahmanisme et ses dérivés, le bouddhisme et le jainisme, la religion de l'Avesta, le culte de Mithra, ceux d'Attis et de Cybèle, d'Isis et d'Osiris, des divinités éleusiennes, de Dionysos, d'Orphée, du Christ.

Ces religions ne sont pas primitives, elles sont postérieures aux cultes naturalistes auprès desquels elles se sont formées, en leur empruntant, pour les développer, certains éléments rituels et mythologiques. Elles ne sont pas des religions nationales. Tout individu qui a accompli les rites préliminaires peut y être admis. Elles n'ont pas pour objet, à l'origine tout au moins, la prospérité de la collectivité, ni de la famille; elles ne concernent même pas essentiellement le bonheur de l'individu ici-bas, mais sa félicité infinie et éternelle dans l'au-delà. Elles sont aux mains de confréries, de castes, d'associations privées, dont les prêtres sont, beaucoup plus étroitement que dans les religions naturalistes, les détenteurs des rites; ils n'en ont pas seulement la garde et l'exécution; ils ne participent pas seulement à la vertu divine; le dieu est censé les posséder, s'incarner en eux, leur donner la révélation de lui-même.

Ces cultes sont un phénomène particulier, quoique considérable, dans l'histoire des religions. Leur limitation dans le temps et l'espace, leurs analogies profondes pourraient suggérer l'hypothèse qu'ils ont une origine commune, qu'ils ont dû rayonner à partir d'un centre, que nous serions enclins à placer dans la région de l'Iran et à faire naître vers les confins de l'an mille av. J.-C. Il est plus probable qu'il se sont propagés à partir de quelques centres indépendants, sous l'action de facteurs communs, dispositions affectives, conditions économiques et politiques analogues. La prédominance des purifications, le besoin intense d'échapper à la réalité, de se soustraire à l'action, de se réfugier dans un état de repos définitif, de rechercher un bonheur inaccessible, de se grouper en de petites sectes fermées où les fidèles se soutiennent, s'encouragent et s'exaltent mutuellement, révèlent, à la base, un état d'émotivité particulière, de déséquilibre psychologique, constitué, selon ses variétés, par de l'aboulie, du scrupule, des phobies, de l'anxiété, de l'angoisse, des obsessions, par un sentiment d'étrangeté, une désintégration du réel. Cet état peut être désigné par le terme d'*anxiété collective*, pris dans un sens très général; son étiologie reste à découvrir.

Certaines races y sont peut-être plus disposées que d'autres¹; le phénomène a pris naissance dans des populations asiatiques. Il est

1. Voir F. Heckel, *La névrose d'angoisse*, Paris, 1917, p. 181.

important de remarquer, d'autre part, que les recrudescences des religions rédemptrices ont généralement coïncidé avec des troubles, des crises, des conditions de misère économique et de dépendance politique.

Leur expansion a été favorisée par leur mode de recrutement, qui était indépendant de la nation et de l'état. L'universalisme, que certaines d'entre elles ont revêtu dans la suite, est l'effet de cette expansion et de ce recrutement, qui ont rapproché des individus appartenant à des groupes d'origines les plus diverses ; il répond à la nature même du culte, qui n'avait pas pour objet de satisfaire les aspirations d'un peuple, mais des besoins individuels.

Leur succès a été secondé par la satisfaction qu'elles procurent à certaines dispositions, à la dépression, au besoin de direction, aux diverses formes de l'inquiétude et de la psychasthénie, et par l'aliment qu'elles fournissent à des mouvements plus ou moins étendus de fanatisme ou d'anxiété, que déterminent des crises, des catastrophes, des états de trouble ou de misère. Mais leur triomphe a été surtout assuré par l'influence et l'autorité sociales et politiques permanentes qu'elles sont parvenues à acquérir, par l'appui qu'elles ont trouvé dans le pouvoir politique, qui après les avoir combattues, puis tolérées, s'en est fait le défenseur et l'allié.

C'est dans les sociétés fermées de leurs prêtres et de leurs initiés que se sont élaborées les *théologies*, qui sont des mythologies très particulières. Elles présentent un ensemble de caractères communs, qui les différencient des mythologies naturalistes. Toutes les religions de salut n'ont cependant pas élaboré des théologies ; la religion d'Osiris, en Égypte, n'a pas formulé un système cohérent de dogmes ; Aristote nous apprend qu'il n'était rien enseigné dans les mystères d'Éleusis ; ces cultes n'ont pas dépassé le stade rituel, où les pratiques sont plus ou moins accompagnées de mythologie.

Les théologies de mystères ont été l'œuvre du clergé, des moines brahmaniques, des mages, des prêtres de Mithra, des galles de l'Asie mineure, des confréries orphiques, des chefs de communauté, des Pères et des conciles, d'hommes qui se sont plus ou moins soustraits aux emplois variés de la vie réelle pour s'adonner à leur fonction religieuse, qui, dans l'isolement ou la concentration de l'esprit, ont ruminé un petit nombre de concepts, échafaudé des systèmes de

plus en plus compliqués, que la majorité des fidèles ignorent presque complètement. Les mythologies, au contraire, ont toujours été à la portée de tous, elles ont été imaginées, dans une large collaboration collective, par des aèdes, des artistes, des poètes, dont l'esprit n'était pas concentré sur des rites et des mythes particuliers et qui, au contact de la vie et de la réalité, ont plus librement donné carrière à leur fantaisie.

La théologie est une doctrine d'initiés, appartenant au clergé et à ses clients, dévoilée surtout à une élite, dérobée souvent à la curiosité des profanes, entretenant l'ardeur religieuse par l'exclusivisme, par l'attrait du mystère ; les mythes des religions naturalistes sont largement répandus dans la foule, dans la littérature, l'épopée, l'art. La théologie tient des pratiques rituelles et sectaires son caractère impératif. Elle est un véritable rite, une voie de salut, qui prolonge les rites, qui les remplace même, pour garantir l'accès à la divinité. Les mythologies naturalistes sont de simples explications, des interprétations libres ou un jeu de l'imagination.

La théologie est étroitement coordonnée à un système d'images, de représentations et de sentiments, à quelques thèmes fondamentaux : la vie considérée comme une épreuve, dont il s'agit de sortir victorieux ; la divinité immobile et immuable, jouissant d'un repos éternel, origine et fin de toutes les réalités mobiles et illusoires ; l'aspiration à s'unir avec ce principe de repos, source de tout savoir et de toute félicité. Les tendances, qui provoquent ou renforcent ces représentations, chez les théologiens sincères, sont celles qui ont présidé à la formation des religions correspondantes : inadaptation, désintégration du réel, obsessions, anxiété, angoisse même ; elles engendrent le dédain de la vie, la crainte de la souffrance et de la mort, l'aspiration à sortir de la réalité, pour atteindre un bonheur ineffable dans le repos et la jouissance de l'immortalité bienheureuse. La mythologie des religions naturalistes est, au contraire, un assemblage, sans liens logiques bien coordonnés, une forme de l'imagination constructive, animée par des sentiments qui sont empruntés à toute la gamme des émotions humaines, associant au gré de sa fantaisie toutes les images qui naissent au contact du monde réel. Elle n'a pas le mépris du mouvement, elle n'aspire pas nécessairement au repos et à l'immuabilité. Elle a été souvent à base d'observation et d'expérience ; Van Gennep

a signalé qu'elle a abouti à des ébauches de la théorie de l'évolution.

Les théologies, comme les rites et mythes des religions de salut, sont, en un mot, une concentration de la pensée, une coordination étroite de l'esprit à une certaine fin, qui n'est pas de connaître le réel, mais au contraire d'y échapper, pour jouir d'un repos définitif dans l'immuable félicité de l'au-delà.

§ 2. — ORIGINE ET FOND COMMUN DES MÉTAPHYSIQUES

On sait que le terme τὰ μετὰ φυσικά, *ce qui vient après la physique*, désignait d'abord l'écrit d'Aristote, qui, dans la collection de ses œuvres recensées au premier siècle avant notre ère par Andronicos de Rhodes, faisait suite à sa physique. *Metaphysica* n'a été employé, en un seul mot et avec une signification interne, qu'au Moyen Age. Pour saint Thomas, la métaphysique est la connaissance de tout ce qui manifeste le *supernaturel* : Dieu, l'être en soi, les anges, l'âme immortelle, la fin dernière, en tant que cette connaissance est obtenue par ce qu'il appelle la *raison*, opposée à la *révélation*. Dans l'usage moderne le mot désigne l'étude d'un ordre de réalités *supérieures*, que la connaissance sensible ne permet pas d'atteindre, et la dialectique spéciale qui permet d'y accéder.

Il existe trois grands groupes de métaphysiques, la métaphysique hindouiste, la métaphysique grecque et la métaphysique occidentale, qui se sont formées au sein ou sous l'influence de trois religions de salut : le brahmanisme et ses dérivés, les mystères helléniques, le christianisme. Elles ont un fond commun de tendances et d'idées, elles présentent une identité remarquable de caractères, qui sont précisément ceux des religions correspondantes.

L'objet principal de leurs spéculations est une notion difficile à saisir pour ceux qui n'y sont pas initiés, l'*absolu*¹, réalité immuable, inengendrée et impérissable, soustraite à tout changement, qui serait le support ou la raison d'être invariable de tous les phénomènes. A la différence des notions techniques et scientifiques, cette entité est affectée par les métaphysiciens d'une qualification laudative, elle est revêtue d'une sorte de dignité suprême : elle est l'Être complet et parfait, l'Être en soi, l'Être par excellence, l'Être des êtres, qui ne

1. E. Goblou, *Le vocabulaire philosophique*, s. v. *Métaphysique* et *Absolu*.

doit rien à personne (Cause de soi) ; alors que les phénomènes, auxquels on l'oppose, sont au rang de réalités inférieures, subordonnées, corruptibles, plus ou moins illusoire, douées d'une existence inachevée, imparfaite, sans prestige. L'opération, qui conduit des phénomènes à l'Être, n'est pas l'exercice ordinaire de l'intelligence cherchant à s'orienter dans les faits, mais une dialectique également qualifiée ¹, qui élève l'homme au-dessus de la connaissance sensible, qui seule lui permet de s'en dégager et lui ouvre l'accès, dans un monde idéal, à une intellection et une certitude parfaites et définitives.

Métaphysique hindouiste. — La métaphysique hindouiste est le type de métaphysique le plus pur et le plus instructif, parce qu'il prolonge, sans solution de continuité, la théologie brahmanique. A la prendre dans l'ensemble, depuis ses origines jusqu'aux temps modernes, en écartant l'appareil des distinctions chronologiques, elle est, d'après ses adeptes, une « route de connaissance », parallèle à la « route de dévotion », un sacrifice spirituel, une rédemption, qui est réservée à une élite et qui conduit plus sûrement que les pratiques religieuses, hors du cercle illusoire et douloureux des réalités changeantes, à l'Être éternel et un, origine et fin de toutes choses, objet de la félicité suprême.

Cet être est indéfinissable. « Il n'est ni ceci, ni cela, il ne parle pas avec des mots, il ne pense pas avec des pensées » ², il est le réel, l'être même. Il est inaccessible à ceux qui restent embourbés dans les désirs, aveuglés par les illusions des sens et les distinctions de l'intelligence. Il s'acquiert par de longs efforts pour soustraire la pensée à la diversité et à la mobilité des choses, c'est-à-dire à elle-même ; il communique à ceux qui l'atteignent une « suprême sagesse, qui confère le comble de l'intellection et la plus haute vertu » ³.

Nous ne nous attarderons pas à de telles descriptions, que diversifient à l'infini les textes hindous ; elles sont extrêmement intéres-

1. « La plus humble des vérités qu'elle en connaît (de l'essence divine) l'emporte en dignité sur toutes les autres certitudes », écrit un historien apologiste du Thomisme, E. Gilson (Strasbourg, 1919, p. 173).

2. Chantepie de la Saussaye, *Manuel de l'histoire des religions*, Paris, 1904, p. 350.

3. Masson-Oursel, *Doctrines et méthodes psychologiques de l'Inde*, dans *Journal de psychologie*, 15 juillet 1921, p. 539.

santes, précisément parce qu'elles n'ont aucune signification cognitive. Elles sont encore toutes proches des rites et des états religieux dont elles dérivent. Il est superflu de montrer que les *penseurs*, « qui les ruminent jusqu'à en être dégoûtés »¹, n'atteignent aucune connaissance; « leur grand saut dans l'infini est un saut dans le vide »². Leur certitude est une illusion; leur pensée n'est qu'une rumination, qui continue les rites de la religion brahmanique; rumination sur le sacrifice, sur son efficacité pour échapper au monde réel et à la transmigration indéfinie, pour atteindre le repos absolu et délectable au sein de la divinité ou du nirvâna qui ne changent pas.

Métaphysique hellénique. — La métaphysique hellénique est plus difficile à définir et à délimiter, parce qu'elle est née dans un milieu intellectuel complexe. Nous sommes, d'autre part, mal renseignés sur sa première formation; nous ne disposons que de textes fragmentaires, épars, qui ont été interprétés par ceux qui nous les ont transmis. Enfin nous n'avons qu'une connaissance très insuffisante de l'état social, des courants religieux et des courants scientifiques contemporains, qu'il serait indispensable de pouvoir suivre pour discerner leur influence respective.

Les premières spéculations helléniques avaient pour base l'expérience et pour moteur la curiosité. Elles cherchaient à expliquer les phénomènes par des anticipations audacieuses et prématurées, où l'imagination avait trop de part, mais qui étaient partiellement fondées sur des observations astronomiques, biologiques, anatomiques, médicales et même sur des expériences, comme celles de la clepsydre, du dégonflement dans l'eau d'outres remplies d'air, de la mesure des cordes et des poids. L'eau primitive de l'école milésienne n'est pas une entité théologique; la matière indéterminée d'Anaximandre est le siège des oppositions sensibles, elle est soumise au devenir, elle engendre l'élément humide, d'où naissent par évaporation le limon, les choses, les animaux, l'homme même; l'air d'Anaximène est un fluide homogène, qui produit les éléments par raréfactions et par condensations, qui pénètre les êtres dans la respiration, qui est le principe mobile de la vie. Leurs illusions sont des erreurs scienti-

1. A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920, p. 492.

2. *Ibid.*, p. 493.

fiques, qu'on peut discuter, parce qu'elles sont du domaine de la connaissance.

Tandis que se poursuivent ces efforts, qui se développeront sans interruption jusqu'à la fin de l'hellénisme, une tendance nouvelle apparaît au vi^e siècle, avec la renaissance religieuse qui a introduit ou développé les religions rédemptrices de Dionysos, d'Orphée et des divinités éléusiniennes. Cette tendance, qu'on peut suivre, non sans de nombreuses lacunes, depuis Xénophane jusqu'à Socrate, atteint son apogée dans la métaphysique platonicienne, qui la systématise.

Le mot philosophie, qui, chez les premiers Ioniens désignait la recherche des connaissances dans tous les domaines¹, prend alors un sens nouveau, celui de καθάρσις, de purification. La philosophie devient pour ses adeptes, comme pour ceux du bouddhisme, un « chemin de vie », un moyen d'échapper à la « roue des naissances », au « cercle du devenir » ; le philosophe est l'homme qui a trouvé le moyen de se décharger du fardeau de la vie. Les témoignages les plus anciens de cette attitude nouvelle apparaissent au vi^e siècle chez les premiers Pythagoriciens, dont la communauté était une variété des communautés orphiques. Leur thème favori est que nous sommes étrangers au monde, que le corps est le tombeau de l'âme, que nous devons chercher à nous en délivrer. Ils distinguent trois sortes de vie, auxquelles plus tard Platon et Aristote feront correspondre trois âmes ; la dernière, la plus élevée, celle des philosophes contemplatifs, est une purification, qui permet d'échapper au cercle des transmigrations. Parménide, qui fut l'associé d'un pythagoricien, qui approuvait et pratiquait le pythagorisme, croyait à cette vertu de la vie « philosophique ». Il est, avec Pythagore, l'un des premiers qui ait considéré la réalité comme une sorte de non-être, et la connaissance que nous en avons comme une illusion. Il oppose cette connaissance, sous le nom d'opinion (δόξα), à ce qu'il appelle vérité (ἀληθεία), qui aurait pour objet l'être un et immuable, que nous avons rencontré chez les Hindous, réalité indéfinissable, mais suprême, qui reçoit de ses adeptes les mêmes appellations laudatives, qui est pour eux la seule et véritable réalité. Des fragments de Xénophane, d'Hé-

1. Hérodote, I, 3, l'emploie dans ce sens, lorsqu'il fait dire à Crésus que Solon entreprit de nombreux voyages dans le désir de *philosopher* (φιλοσοφῶν).

raclite, d'Empédocle, d'Anaxagore, qui ont également subi l'influence des orphiques, témoignent de la même orientation.

Les dialogues de Platon, œuvre complexe, où s'expriment les tendances multiples d'une nature très riche de géomètre, de poète, d'artiste, de savant, sont le premier document authentique et complet, où ces préoccupations ont été systématisées sous une forme achevée.

Le centre du système est la fameuse théorie qui présente la connaissance comme une ascension, ayant son point de départ dans les apparences changeantes du monde sensible, pour atteindre par une longue série d'étapes, à la réalité immuable du monde *intelligible*. La connaissance du monde sensible n'est qu'opinion (*δόξα*), elle se divise en imagination (*εἰκασία*) et foi (*πίστις*); elle est intermédiaire entre l'ignorance et la science, entre le néant et l'être et ne procure que des incertitudes. La science (*ἐπιστήμη*) a deux degrés : le premier est la *διάνοια*, le raisonnement; l'arithmétique et la géométrie en offrent le type le plus pur; il se sert des choses visibles pour en tirer, à l'aide de déductions bien conduites, des résultats, qui ne sont toujours que des conjectures. La certitude n'appartient qu'à la *νόσις*, connaissance entièrement affranchie du monde sensible, participation de l'intelligence absolument pure, sans mélange (*καθαρός*) au monde des véritables réalités : les Idées. Celles-ci ne sont pas, comme dans une variété moderne de l'idéalisme, les pensées de dieu; elles sont au-dessus des hommes et des dieux; elles sont des essences réelles, qui possèdent seules l'existence achevée, des êtres, dont les choses et les personnes ne sont que des images grossières, êtres incorruptibles, immuables, éternels et parfaits. Aux dernières limites du monde des Idées est l'Idée par excellence, l'Idée du Bien, « qui l'emporte sur toutes les autres par sa puissance et par sa dignité », une « beauté prodigieuse », une « supériorité et un excès divin ».

La connaissance de ces Idées et la certitude qu'elles engendrent ne sont pas ce que nous appelons connaissance et certitude; elles ne sont pas exactement l'extase, mais elles lui ressemblent. Les métaphysiciens n'ont pas réussi à s'entendre pour les expliquer. On ne les atteint qu'à la suite de démarches longues et pénibles, au cours desquelles l'esprit se délivre des réalités sensibles pour arriver dans une vue directe, dans une illumination, à la réalité suprême.

Théorie singulière, paradoxale, pour l'homme du commun et pour

le savant, qui considèrent ce que Platon appelle opinion (l'expérience) comme le seul type de certitude que nous possédions et la certitude platonicienne comme une fiction ou une rêverie. Depuis l'antiquité, les commentateurs et les historiens ont recherché tous les éléments qui lui ont été fournis par la philosophie antérieure, par ce qu'on peut entrevoir du premier pythagorisme, par Xénophane, Empédocle, Héraclite, Parménide, Anaxagore. Une vue nouvelle a été suggérée au xvi^e siècle par d'Acosta et au xvii^e par Laffitau, qui ont rapproché les idées platoniciennes des divinités conçues par les Indiens du Pérou comme les archétypes originels, immuables, des diverses espèces de choses. C'est bien dans cette direction des tendances et des concepts religieux qu'il faut chercher ; mais l'indication est trop vague. Toutes les religions n'ont pas abouti à une métaphysique de l'union avec des essences incorruptibles et immuables. Cette évolution est propre aux trois groupes de religions rédemptrices, l'hindouisme, les cultes de mystères helléniques et le christianisme, qui expriment l'aspiration à une certitude et une félicité suprêmes, et qui les ont précisément présentées comme le terme d'une longue épreuve, délivrant l'homme des réalités corrompues, l'élevant jusqu'à un principe immobile et éternel et l'unissant à lui dans un état de repos ineffable.

La dialectique de Platon reproduit presque dans les mêmes termes ce mouvement de délivrance, d'ascension et d'union ; elle schématise, en leur empruntant des images les rites principaux, qui dans le sanctuaire des mystères, après mille détours parcourus à tâtons dans l'obscurité, faisaient brusquement apparaître, dans une lumière éclatante, les objets sacrés, gages certains de l'immortalité bienheureuse.

Or, nous savons que Platon entretenait des relations avec les initiés aux mystères et qu'il a été en contact prolongé avec le pythagorisme au cours de ses longs séjours répétés en Sicile. Le *Phédon* est en quelque sorte dédié à la société pythagoricienne de Phlionte ; nombreux sont les pythagoriciens qui figurent comme interlocuteurs dans ses dialogues ; le *Gorgias*, le *Phédon*, la *République*, les *Lois* abondent en références aux théories orphiques et en reproduisent les expressions mêmes. Platon a emprunté au pythagorisme l'idée de la transmigration, que nous avons rencontrée dans les religions de

salut de l'Inde, à l'orphisme la formule que la vie est un bourbier et le corps une prison, le tombeau de l'âme, où elle est enfermée comme un être étranger, aux cultes de Dionysos, d'Orphée et des divinités éleusiniennes l'immortalité bienheureuse, qui était de son temps une nouveauté¹ et qui n'avait pénétré que dans des cercles étroits d'initiés.

Il y a plus : dans le *Phédon*, le *Gorgias*, le *Cratyle*, le *Ménon*, les *Lois*, Platon se réfère explicitement à l'autorité des théologiens, des prêtres de mystères ; il explique, dans le *Phédon* et le *Sophiste*, que la purification n'a pas pour objet de se débarrasser des démons, mais du trouble dans la connaissance, qu'elle ne s'obtient pas par les rites, mais par la dialectique ; il assimile lui-même la réfutation à une purification (*Sophiste*) et la connaissance de l'Idée du Bien à un enthousiasme (*Phèdre*).

Il n'est pas arrivé de lui-même à cette transposition ; elle avait été préparée pendant deux siècles par une série d'ébauches, que nous ne pouvons pas reconstituer complètement, mais dont nous savons qu'elles étaient inspirées par les doctrines orphiques et les cultes de mystères. Platon a transformé, embelli, systématisé tout un ensemble de notions et de théories, qui n'étaient pas dans le courant de la religion naturaliste de la Grèce, ni dans ceux de la science et de la philosophie ioniennes et qui n'avaient pas leur source, comme celles-ci, dans l'observation et l'expérience ; elles sont nées du mouvement religieux, qui avait rallié quelques initiés dès le ^{VI}^e siècle, dont l'influence avait grandi aux ^V^e et au ^{IV}^e siècles et qui a pris tout son développement après l'effondrement de l'empire d'Alexandre.

Aristote, qui descendait par son père d'une famille de médecins, avait hérité d'eux la curiosité et le goût de l'observation. Dans son ouvrage sur la *Génération des animaux*², il pose le principe dont la science moderne se réclame : « Les faits n'ont pas encore été suffisamment rassemblés ; lorsqu'ils l'auront été, il faudra faire crédit à l'observation plus qu'aux théories, et aux théories dans la mesure seulement où ce qu'elles affirment est en accord avec les faits obser-

1. Platon le dit lui-même dans plusieurs passages du *Phédon* ; dans la *République*, il peint l'étonnement de Glaucon, quand Socrate lui demande s'il en a entendu parler.

2. L. III, 10, 760^b, 30.

vés. » Mais pendant vingt ans Aristote s'est nourri de métaphysique ; il a continué Platon en le combattant ; il a élevé son système sur les bases mêmes du platonisme. Le principe de sa méthode métaphysique a consisté à transporter dans les choses les idées que son maître avait reléguées dans un monde séparé. Il les a adaptées à ses tendances plus réalistes pour les présenter sous une autre forme : les *catégories*, qui, comme les idées, sont une hiérarchie, une classification statiques ; les *formes substantielles*, qui pour être incorporées au monde sensible, n'en sont pas moins des essences immuables, étrangères au devenir, revêtues d'une dignité supérieure comme celles du platonisme ; *l'être en tant qu'être*, seule réalité complètement dégagée du devenir, catégorie et forme suprêmes ; pensée de la pensée, moteur immobile. Cette métaphysique n'a pas été dans son œuvre un simple jeu sans portée. Elle en a déformé les tendances scientifiques et a fait reculer la science dans tous ses domaines ; en astronomie, en physique, elle a restauré l'opposition qualitative entre le monde céleste et le monde sublunaire, empruntée au pythagorisme ; elle a consacré la dignité du mouvement circulaire et la dignité plus grande encore du repos ; elle a inspiré la théorie du lieu naturel et la théorie des graves ; elle a installé le finalisme dans la biologie.

Ces spéculations, déterminées à l'origine par les aspirations des religions de salut, ont définitivement engagé la pensée dans la voie du rationalisme métaphysique, qui assigne pour tâche à l'esprit de se délivrer du monde sensible et de rechercher derrière les choses, ou au-delà, une réalité et une certitude suprêmes, n'ayant aucune signification de connaissance, ni aucun des caractères de la certitude et de la réalité pratiques et scientifiques.

Métaphysique alexandrine et médiévale. — Avant de se transmettre à l'occident, le rationalisme antique a été submergé par un débordement formidable des religions de mystères, qui, à l'époque qui suit les conquêtes d'Alexandre, se sont rendu maîtresses de la pensée. Elles réintroduisent l'animisme, renforcent le dualisme, sous les innombrables formes des spéculations mazdéennes, juives et gnostiques. Leur premier foyer est à Alexandrie, dans l'amalgame des religions et des sectes, qui pullulent et se coudoient au sein du cosmopolitisme juif, égyptien, asiatique, persan, grec et romain.

Le problème, qui s'impose à la spéculation et que va ressasser pendant vingt siècles la métaphysique occidentale, est de concilier les substances éternelles et immuables de l'ancien rationalisme avec les divinités, que l'animisme religieux a restaurées comme principes des choses. Cette conciliation s'opère d'abord, avec Philon et les judéo-alexandrins, les néo-pythagoriciens, les néo-stoïciens, les néo-platoniciens, par une infinité de combinaisons entre les hiérarchies de concepts et les hiérarchies d'esprits. Elle reste dominée par la préoccupation fondamentale des religions de salut : opposer au monde sensible un monde suprasensible, immuable, incorruptible et ineffable, principe suprême des choses, dont l'accès est ouvert par la dialectique rédemptrice et libératrice

La théologie chrétienne n'est qu'une variété de ces spéculations, surchargée de tous les éléments disparates qu'elle a drainés au cours de sa formation. Elle présente les mêmes traits fondamentaux que les spéculations hindouistes, orphico-platonicienne et platonicienne. Comme celles-ci, elle entend par connaissance une route parallèle à celle de la dévotion, un accès à la divinité immuable et éternelle, inengendrée et incorruptible, origine et fin de toutes choses et de toute pensée, qui délivre ceux qui se sont élevés jusqu'à elle des liens de la matière et les aide à acquérir la félicité définitive et suprême.

La métaphysique ne se distingue pas de la théologie pendant toute la période qui va des origines chrétiennes au ^{xii}^e siècle ; est en est un prolongement, comme dans l'hindouisme. La spéculation ne dispose alors que d'une seule matière : l'enseignement ecclésiastique, révélé par la divinité. Elle est subordonnée à Dieu, elle trouve en lui son départ et son terme, elle est constamment guidée et soutenue par une grâce, dont la raison est par elle-même dépourvue.

Au début du ^{xiii}^e siècle, les Arabes fournissent une matière nouvelle : la physique et la métaphysique d'Aristote, que les érudits de l'école de Tolède traduisent en latin. La pensée antique est peu à peu retrouvée, elle apparaît comme la véritable expression de la *raison*, pouvoir accordé par Dieu à l'esprit humain de se diriger par lui-même. La tâche, qui s'impose dorénavant aux dialecticiens, est de concilier cette conception de la raison avec la théologie, de l'interpréter à la lumière des enseignements traditionnels, d'enrichir le dogme lui-même d'interprétations qui lui sont empruntées. Les spé-

culations médiévales ne portent que sur d'anciennes théories plus ou moins déformées, non sur les choses; elles dérivent d'une érudition livresque; elles sont un art combinatoire, qui ne s'alimente qu'à deux sources: un premier amalgame, fixé dans les livres saints et les gloses ecclésiastiques, constitué, au cours des douze premiers siècles, d'éléments empruntés au rationalisme métaphysique des Grecs, à l'animisme, aux mythes rédempteurs et à l'eschatologie des cultes de mystères orientaux; un second mélange des mêmes éléments, opéré à partir du XII^e siècle par la fusion du premier avec de nouvelles interprétations des spéculations antiques, progressivement redécouvertes. La métaphysique chrétienne médiévale n'est en dernier ressort qu'une adaptation, par couches successives et sous des formes complexes, de la métaphysique hellénique aux croyances et aux spéculations orientales. Elle ne fournit aucune connaissance; elle ne tire aucun enseignement, ne dégage aucune méthode de l'observation et de l'expérience.

Le courant technique et scientifique, qui a sa source en Ionie et qui n'a pas cessé de grandir pendant l'antiquité, s'est retiré de la surface, mais n'a jamais complètement disparu depuis Archimède, Sextus empiricus et les derniers savants de l'école d'Alexandrie. Il a été entretenu par des praticiens, des techniciens, qui ont fait progresser l'arithmétique, la balistique, la chimie, par des astronomes qui ont enrichi les observations, par des médecins qui paraissent avoir été surtout, au Moyen Age, les véritables continuateurs de la tradition expérimentale. Roger Bacon dénonçait, au XII^e siècle, les vices de la scolastique: « en ce qui touche le raisonnement, on ne peut distinguer le sophisme de la démonstration, qu'en vérifiant la conclusion par l'expérience et par la pratique; les conclusions les plus certaines des raisonnements laissent à désirer si on ne les vérifie pas. » L'école de Paris s'est partiellement dégagée du joug d'Aristote au XIV^e siècle, mais ses innovations sont restées à l'état d'abstractions. Le véritable mouvement scientifique se développe au cours d'une première renaissance, au XVI^e siècle, dans des corporations de médecins; puis, par une poussée définitive au début du XVII^e siècle, dans un milieu laïque de savants, qui réussissent à se créer, hors des universités, gardiennes de la tradition, un public de lecteurs et d'amateurs curieux, instruits dans les questions scientifiques.

Métaphysique moderne. — C'est à la jonction du courant traditionnel et du courant scientifique que naît la métaphysique moderne. A mesure que les deux courants se développent, des contacts s'établissent entre eux ; mais, dans ces rapprochements, la science n'exerce sur la métaphysique qu'une influence superficielle ; elle n'en change ni les perspectives, ni les méthodes, ni l'esprit. Elle ne la ramène pas à l'observation et à l'étude de la réalité, aux procédés habituels de l'intelligence pratique et scientifique ; ce serait la détruire, lui enlever tout objet. Elle a surtout pour effet de renouveler le matériel verbal de la métaphysique, de le remplacer par un autre langage, qui ressemble davantage au sien, mais qui ne tarde pas, comme tous les langages d'initiés, à devenir obscur, parce qu'il ne traduit aucune réalité. Elle lui fournit des formules, des images, des idées, l'appareil de sa méthode. Ces emprunts, en s'incorporant au vieil esprit théologico-métaphysique, perdent leur signification scientifique ; ils ne font que lui procurer des matériaux pour une nouvelle adaptation. Sous les mots et les simulacres nouveaux, les tendances, le fond commun antérieur, persistent inchangés.

Descartes, dans sa métaphysique, ne s'en prend à la scolastique que pour édifier une construction analogue avec les mêmes matériaux : un Dieu absolu, infini, parfait, doué de volonté et d'intelligence, origine et fin de toutes choses, une âme radicalement opposée au corps et prééminente, qui ne sont que le Dieu et l'âme de la théologie de salut chrétienne ; des vérités immuables, des idées innées préexistant à toute expérience, sans relation avec elle, qui ont été déposées dans l'esprit pour témoigner de l'existence de la suprême réalité et pour permettre à l'homme de s'élever jusqu'à elle, une certitude conçue comme une intuition directe, par laquelle l'esprit découvre, à l'occasion des impressions du corps, mais toujours par un moyen propre, ces « vérités » supérieures à toute expérience. On a montré récemment ¹, et il était facile de le prévoir, que le fameux : *je pense, donc je suis*, était déjà le ressort d'une argumentation théologique très antérieure, ayant pour objet de justifier, de « rationaliser » les croyances fondamentales qu'exige l'économie de salut chrétienne. L'édifice que Descartes a construit est moins

1. L. Blanchot. *Les antécédents historiques du Je pense donc je suis*, Alcan, 1920.

touffu, mieux ordonné que ceux de la scolastique, ses liaisons sont plus claires et plus simples, il est constitué par un choix de matériaux rangés dans un ordre nouveau, dont l'ingéniosité et l'élégance portent la marque d'un grand mathématicien. Mais ses matériaux, ses fondements, sont les mêmes.

Leibniz reprend les entéléchies, la puissance aristotélicienne, pour retraduire le vieil absolu de la métaphysique dans le langage du dynamisme newtonien, de la continuité différentielle, du vitalisme. Sa préoccupation dominante, en métaphysique, reste celle de la théologie médiévale : concilier, fondre ensemble l'intellect du platonisme et du péripatétisme avec la volonté active et morale de l'économie chrétienne. Il réintroduit les substances partiellement éliminées par Descartes, pour expliquer le mystère eucharistique de la transsubstantiation ; il reformule les principes inconditionnels et nécessaires : principes d'identité, de raison suffisante, de cause efficiente, de finalité, incarnations des essences incorruptibles, arche sainte de la connaissance métaphysique, refuges suprêmes de l'esprit, qui lui confèrent une certitude incomparable, infiniment « supérieure » à la certitude expérimentale et scientifique, et qui témoignent de son origine et de sa nature suprasensibles.

Kant s'est cru le Copernic de la philosophie, non pour avoir fait une découverte quelconque, mais pour avoir absorbé Dieu dans l'intellect, intégré l'absolu tout entier dans l'esprit, comme Aristote avait intégré les idées platoniciennes dans les choses. Grâce à lui la métaphysique peut se proclamer athée, tout en conservant sa marque divine. Elle ne renie par les essences immuables ; elle les transpose en formes inconditionnelles et nécessaires de la sensibilité, de l'entendement et de la raison, qui, par une opération propre, engendrent les jugements *a priori* ; elle les garantit sous cette nouvelle forme contre les atteintes, les souillures de l'expérience et du monde sensible et sauve la notion suprême de l'incomparable certitude, qui est son éternelle obsession. On pourrait montrer, d'ailleurs, que ce changement dans l'exposé des idées traditionnelles est corrélatif d'une évolution de la théologie chrétienne, déterminée par une certaine forme du protestantisme.

Mais Kant était allé trop loin ; en remplaçant le dieu de l'orthodoxie par les *formes* de la raison, il en avait fait disparaître l'image

familière. Dans la *Critique de la raison pratique*, il lui rend l'un des attributs dont il l'avait dépouillé dans la *Critique de la raison pure* : le pouvoir moralisateur ; il lui confère la pâle existence d'un postulat moral et lui rouvre un accès par la porte étroite du puritanisme, sous la figure de l'impératif catégorique.

Armée du rationalisme cartésien, du dynamisme leibnizien, de l'idéalisme moralisant de Kant et de leurs dérivés, la métaphysique est en possession d'un puissant matériel. Elle se nourrit et s'enrichit de ses productions successives. Mais, dans ses assauts contre l'esprit des sciences et contre l'empirisme français et anglais du XVIII^e siècle, elle émousse ses armes, énerve ses principes et compromet ses dogmes. D'autre part, l'apologétique chrétienne se transforme sous l'influence de la réforme et de la contre-réforme et cherche de plus en plus son appui hors de la raison, dans les décrets ou les intuitions de la conscience morale, dans ce qu'elle appelle la *vie intérieure*. Le mouvement, qui commence à se dessiner dès la fin du XVII^e siècle, s'incarne dans J.-J. Rousseau, puis se développe et se grossit d'éléments empruntés au théisme anglais et au mysticisme allemand. Cette nouvelle offensive de l'économie de salut chrétienne détermine une dernière évolution de la métaphysique, qui renie en partie son intellectualisme originel, tout en s'efforçant de le conserver. A cette conciliation s'évertue la métaphysique du XIX^e et celle du XX^e siècle sous diverses formes sentimentales, mystiques, intuitionnistes, moralisantes. Ses deux sources sont la dialectique intellectualiste du Moyen Age, renouvelée par Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant dans sa *Critique de la raison pure*, clarifiée par Cousin et son école ; la dialectique sentimentale, intuitionniste et moralisante, dont Rousseau, Reid, Kant dans sa *Critique de la raison pratique*, Maine de Biran, Ravaisson ont modelé les principales formes fuyantes. Mais, dans ses avatars, son vieux fond et son esprit subsistent inchangés. Il est facile de le reconnaître dans les définitions qui en ont été récemment proposées par la *Société française de philosophie*.

« Le sens moderne du mot *métaphysique*, d'après les savants auteurs du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*¹, s'est différencié selon qu'on y accentuait davantage soit l'idée de

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1910, p. 203 et suiv.

certains êtres ou d'un certain ordre de réalité, objet spécial de la métaphysique, soit l'idée d'un mode spécial de connaissance caractéristique de celle-ci. En tant que *connaissance d'un ordre spécial de réalités*, la métaphysique est : 1° la connaissance des êtres qui ne tombent pas sous les sens ; 2° la connaissance de ce que sont les choses en elles-mêmes, par opposition aux apparences qu'elles présentent ; 3° la connaissance des vérités morales, du devoir-être, de l'idéal, considérés comme formant un ordre de réalité supérieur à celui des faits et contenant la raison d'être de celui-ci. En tant que *mode spécial de connaissance*, elle réalise : 1° la connaissance absolue, que procure l'intuition directe des choses, par opposition à la pensée discursive ; 2° la connaissance par la Raison, considérée comme seule capable d'atteindre le fond des choses ; 3° l'ensemble des connaissances qui se tirent de la Raison seule, c'est-à-dire de la faculté de connaître *a priori* par concepts, sans faire appel ni aux données de l'expérience, ni aux intuitions de temps et d'espace ; 4° la connaissance du réel par l'analyse réflexive et critique, aussi radicale que possible, et par la synthèse, aussi intégrale que possible de l'expérience, notamment de l'expérience intérieure, fondement et condition de toute autre. »

On voit que l'objet essentiel de la métaphysique subsiste inchangé : une réalité suprême, laudativement entendue, qui s'oppose plus ou moins au monde sensible, qui s'élève au-dessus de lui, ou qui est plongée dans ses profondeurs, qui en est la raison d'être. Cette réalité se résout tantôt en principes inconditionnels et nécessaires, figures modernes des vieilles essences platoniciennes ; tantôt en une puissance active et libre, ou un idéal moralisateur, qui animent l'esprit ou le monde tout entier, nouvelles images de la souveraineté ou de la perfection divines ; tantôt à la fois en principes nécessaires et en puissance libre qu'il s'agit d'accorder. L'un des plus grands « problèmes » que continue à agiter la métaphysique moderne, après la scolastique du Moyen Age et la métaphysique classique, est, en effet, de concilier ces deux termes, opposés sous les noms les plus divers : liberté et déterminisme, contingence et nécessité, certitude et empirisme, durée concrète et mécanisme, etc..., formes renouvelées du vieux problème, qui avait pour tâche d'accorder ensemble la volonté et l'intelligence de Dieu,

l'animisme religieux et l'immobilisme de la métaphysique antique.

La conception, que nos métaphysiques se font de la connaissance et de la certitude, n'a pas changé davantage. Il faut que la connaissance métaphysique soit plus que le procédé habituel de l'intelligence, se proposant simplement de voir clair dans les choses, de percevoir des distinctions, des relations, des dépendances, de prévoir des changements, de représenter l'évolution passée et future. Si elle n'était que cela, elle ne serait que l'exercice pur et simple de l'intelligence, elle s'évanouirait. Or, il faut qu'elle ait une portée qui dépasse celle de la connaissance ordinaire, pratique et scientifique. Elle est une libération de ces procédés vulgaires, un accès à la réalité suprême, elle exige une initiation¹, des efforts qui élèvent l'homme au-dessus de lui-même, ou qui l'enfoncent dans son essence « profonde ». Les mots qui la décrivent sont souvent censés incapables d'en révéler tout le contenu. Elle possède la vertu de fournir à l'esprit une « certitude » dont la science et la pratique sont dépourvues. Connaissance et certitude métaphysiques conservent la marque de leur origine ; elles sont restées, en quelque sorte, un rite et un pouvoir surnaturels.

§ 3. — PRINCIPALES DIVERGENCES DES MÉTAPHYSIQUES

Les principales divergences que les grandes métaphysiques présentent entre elles sont aussi instructives que leurs convergences et achèvent de nous éclairer sur leur genèse et leur nature.

La métaphysique hindouiste se distingue surtout de deux autres par son renoncement total à la réalité sensible. Tandis que les spéculations platonicienne et chrétienne s'efforcent d'élever l'esprit au-dessus de la réalité, de dépasser le monde sensible, les spéculations brahmaniques ont essentiellement pour résultat d'en nier radicalement l'existence.

« L'affranchissement s'acquiert au prix d'une évasion par delà le temps... Cette évasion... consiste en un effort non pas précisément pour transcender la nature, mais pour défaire son œuvre... Au lieu que l'intellection trouve son achèvement dans la reconnaissance de

1. L'un de ses thèmes est que le vulgaire et les savants ne peuvent pas la comprendre, qu'elle exige des dons particuliers, une initiation.

l'empire qu'exerce la pensée sur l'expérience, la fin de toute spiritualité est (pour la métaphysique hindoue) d'outrepasser les fonctions psychologiques organisatrices de l'expérience, ... afin de dissiper, en la révélant, l'illusion qu'elles créent »...¹ Or, les religions de salut brahmaniques diffèrent précisément des religions rédemptrices hellénique et chrétienne par leur renoncement absolu à toute vie réelle, leur négation de la vie présente au profit de la vie transcendante, conçue soit comme une béatitude positive dans le jainisme, soit comme une sorte de néant dans le nirvâna bouddhique. Cette attitude sur-humaine paraît avoir été l'effet de la puissance inouïe du sacrifice, que les sectes fermées et étroites de l'Inde, soustraites à toute vie extérieure, ont fini, à force de concentration et de ruminations, par considérer comme l'acte exclusif, unique, suprême, qui se substitue à toutes les actions de la vie, qui concentre en lui la vertu rédemptrice tout entière ; le sacrifice brahmanique est arrivé à éclipser la volonté, la réalité, l'existence même des dieux. De nombreuses conséquences dérivent de ce caractère fondamental.

La métaphysique grecque diffère de la métaphysique chrétienne par plusieurs caractères fondamentaux.

Elle est un *pluralisme* hiérarchique, pluralisme des idées de Platon et des formes d'Aristote ; pluralisme des âmes, âme végétative, âme active, âme intellectuelle, qui se subordonnent les unes aux autres ; pluralisme des tendances de l'homme et des fonctions de la société ; elle est essentiellement une métaphysique de l'équilibre. Elle s'est plu sans doute à opposer la forme et la matière, le déterminé à l'indéterminé, l'être au devenir, l'acte à la puissance, mais entre ces extrêmes elle a toujours multiplié les intermédiaires. Or, les religions de mystères helléniques ont toutes conservé l'empreinte de l'esprit polythéiste, qui a présidé à leur formation. Dionysos, Apollon, Déméter et Coré sont les divinités entre lesquelles elles se partagent ; aucune d'elles n'a jamais été considérée comme prééminente ; et lorsque les cultes de salut se sont développés en Grèce et en Italie, il était d'usage courant de s'initier à plusieurs d'entre eux à la fois. Les religions de l'antiquité n'ont jamais été subjuguées par la puissance exclusive des dieux orientaux ; elles sont

1. Masson-Oursel, *Doctrines et méthodes psychologiques de l'Inde*, dans *Journal de psychologie*, 15 juillet 1921, p. 531-532.

restées républicaines, comme la société où elles se sont développées, comme l'Olympe, qui est l'image idéale de cette société.

La métaphysique grecque est *impersonnelle*. Le désir, le sentiment, la volonté, la personnalité y sont toujours subordonnés à l'intelligence; les principes des choses sont des essences impersonnelles : les idées de Platon, la pensée de la pensée aristotélicienne, la raison séminale des stoïciens. Elle est une métaphysique de la nécessité, où la loi l'emporte sur la contingence, l'ordre sur le désordre, la forme sur la matière; la matière, réalité imparfaite, y est assimilée à la liberté, et la forme, réalité achevée, à la nécessité. Toutes les formes que la religion a prises en Grèce ont été dominées par la vieille idée homérique du Destin, puissance abstraite, sans figure, nécessité primordiale, qui s'impose à la fois aux dieux et aux hommes. La métaphysique, comme la religion grecque, est restée presque complètement indépendante de la morale, qui n'avait pas pour fondement essentiel l'obéissance à des dieux personnels.

La métaphysique occidentale est une métaphysique beaucoup plus radicalement *dualiste*, qui oppose en les qualifiant, deux catégories d'entités étrangères l'une à l'autre, deux ordres fondamentaux de réalités : l'âme et le corps, l'étendue et la pensée, la matière et l'esprit, la quantité et la qualité, la pensée discursive et l'intuition interne, le mécanisme et la liberté, la matière inerte et l'élan vital, la force et le droit, l'égoïsme et l'altruisme, l'individualité et la société, etc... Ces termes contraires ne sont pas de simples doublets, des oppositions de concepts deux à deux, des dyades; ils sont doués d'un *coefficient de valeur morale*, d'infériorité et de supériorité, d'une sorte de vertu bienfaisante et malfaisante. Le corps, l'étendue, le mécanisme, la quantité, la nécessité, la forme, l'individu, l'égoïsme sont des principes *inférieurs*; l'âme, la pensée, l'esprit, la qualité, la liberté, l'élan vital, le droit, l'altruisme, les représentations collectives sont des réalités *supérieures*. Certains métaphysiciens cherchent à rapprocher les termes de cette dualité, mais l'opposition qualitative persiste toujours entre le principe inférieur et le principe supérieur qui doit l'emporter.

Or, le grand caractère du christianisme dans son opposition avec la religion hellénique est précisément la prédominance d'un dualisme beaucoup plus profond et plus radical, qu'il tient des religions de

mystères asiatiques, des formes diverses qu'a prises le mazdéisme, dualisme dont il a été pénétré par des offensives successives aux temps de saint Paul, de saint Augustin, de la réforme et du jansénisme. Le christianisme a restauré les tendances profondes et plus primitives des cultes de salut asiatiques et les a obstinément maintenues, malgré la contradiction irréductible qu'il introduisait ainsi dans une dogmatique, fondée sur l'absolue perfection divine.

Enfin la métaphysique occidentale a maintenu les qualifications principales de la métaphysique antique, mais en a appliqué plusieurs en les *inversant*. Le fini, qui pour les artistes qu'étaient les Grecs, signifiait l'achèvement, la perfection de la forme, passe à un rang inférieur et divorce avec la perfection. L'infini, qu'ils se représentaient comme l'indétermination de la matière, devient la réalité supérieure, apanage de l'esprit, substitut de la toute puissance divine. La *personnalité*, attribut essentiel d'une divinité morale, l'emporte définitivement sur le pur intellect, la contingence sur la nécessité, « l'intuition intérieure » sur la liaison rigoureuse des concepts.

La lutte a été longue. Elle remplit tout le Moyen Age, qui oppose la volonté à la pensée divine, sa liberté à sa nécessité. C'est l'un des grands problèmes du cartésianisme, qui résout le dilemme en en maintenant les deux termes sur le même rang. La monade de Leibniz est déjà une appétition, une tendance obscure, autant qu'une nécessité logique. Au XIX^e et au XX^e siècles la liberté, la contingence, la personnalité sont décidément revêtues d'un prestige, que la pensée antique leur avait toujours refusé. Le cœur, le sentiment, l'intuition, l'« analyse réflexive », la « perception intérieure » deviennent des principes profonds, dont la pensée discursive n'est qu'une efflorescence, une dégradation. Comme il faut toutefois que rien ne se perde, principe fondamental de la métaphysique et de la religion, la nécessité s'allie à la contingence dans la notion de *nécessité interne*, bizarre accouplement verbal, terme ultime et suprême de la vieille opposition, qui a tourmenté la théologie chrétienne.

Ces inversions, opérées par la métaphysique occidentale dans l'héritage antique, n'ont été suscitées ou encouragées — il est à peine besoin de le faire remarquer — par aucun mouvement correspondant des connaissances ou de la science. Elles sont consécutives aux transformations générales qui se sont produites dans les croyances ;

elles n'en sont que l'effet. Les fluctuations mêmes de la métaphysique moderne sont fonction des fluctuations religieuses. L'évolution récente, qui a fait dominer, dans les spéculations du XIX^e et du XX^e siècles, les tendances irrationnelles, n'a fait que prolonger une évolution correspondante de l'apologétique.

Le culte de la sensibilité, l'idée que le sentiment a un pouvoir de connaissance égal ou supérieur même à celui de l'intelligence, apparaissent déjà, en effet, dans le mysticisme de Pascal et le quiétisme de Fénelon ; on en trouve des témoignages de plus en plus nombreux, dès le début du XVIII^e siècle, en France, chez M^{me} de Lambert, l'abbé de Saint-Pierre, l'abbé du Bos, Maupertuis, en Angleterre chez Clarke, Shaftesbury, Hutcheson. Le mouvement se développe dans une apologétique catholique et protestante, française et surtout anglaise et suisse, qui précède la philosophie de Rousseau. Celle-ci l'amplifie, lui donne son retentissement dans les cercles laïques. Elle emprunte aux piétistes genevois et bernois son esprit et ses formules mêmes : la *parole intérieure*, la *voie divine*, le *guide de la conscience*, l'*égarement des fausses lumières*, etc... ; la fameuse prosopopée du Vicaire Savoyard¹, que Kant transposera dans son pénible et obscur langage, n'est que le remaniement lyrique d'un écrit, passé inaperçu, sur *Le triomphe du sentiment*. Quoique ce mouvement ait pris dans les milieux religieux postérieurs une ampleur croissante², il n'a pas exercé une influence profonde sur la pensée philosophique du XVIII^e siècle, dont la féconde innovation est d'avoir rompu avec la métaphysique traditionnelle et d'avoir, pour la première fois, rassemblé les matériaux et les éléments d'une philosophie fondée sur l'observation et sur l'expérience, dirigée par l'esprit des sciences. La philosophie qui domine le XVIII^e siècle est celle de Voltaire, de d'Alembert, de Diderot et des Encyclopédistes, philosophie novatrice, qui devance de près de cent ans le positivisme, et se relie, au-dessus du XIX^e siècle, au grand mouvement de philosophie scientifique contemporain.

La nouvelle philosophie, qui, suivant la forte expression de Taine, a *enterré* la philosophie du XVIII^e siècle, est encore l'effet de facteurs

1. Voir P. M. Masson, *La profession de foi du Vicaire Savoyard*, de J.-J. Rousseau, 1914 ; *La formation religieuse de Rousseau*, 3 vol., 1916.

2. Voir A. Monod, *De Pascal à Chateaubriand*, Alcan, 1916.

sociaux et religieux, dont la métaphysique ne cesse de suivre les transformations successives.

La connaissance pratique et la connaissance scientifique ne sont pas passées, en effet, au xix^e siècle du rationalisme transcendant à une sentimentalité plus ou moins mystique ou romantique ; les hommes du dernier siècle n'ont pas mis plus de sentiment ou d'intuition dans leurs démarches ou dans leurs affaires que ceux des temps antérieurs ; les savants n'ont pas eu recours davantage, pour établir et représenter les faits et les lois, à l'intuition intérieure, à la contingence, à la conscience morale ; bien au contraire. Mais le rationalisme de la théologie était usé, ruiné par la critique des Encyclopédistes, il ne pouvait fournir des armes assez puissantes à l'œuvre de restauration et de défense religieuse et sociale, qu'ont poursuivie l'Empire et les gouvernements de Charles X et de Louis-Philippe. C'est dans la morale, dans le sentiment, dans les promesses de l'au-delà, dans les cérémonies et les cultes populaires ou la résurrection des vieilles légendes¹, que l'apologétique et la propagande chrétiennes et monarchiques ont cherché leur appui. La métaphysique n'a fait que prolonger ces efforts, dont elle a fourni la justification savante. La conscience morale et le sentiment intérieur sont devenus ainsi les fondements du vieil édifice, que la raison seule était devenue incapable de sauver.

Les grandes divergences des métaphysiques, comme leurs convergences, ont leur origine dans les religions de salut, dont elles procèdent et qui en dirigent le cours. Ce n'est que dans le détail que d'autres facteurs, plus complexes, interviennent.

§ 4. — MÉCANISME DE LA GENÈSE MÉTAPHYSIQUE

La métaphysique est ainsi le prolongement du phénomène religieux, une prolifération des religions de salut. Mais quels sont le moteur et le mécanisme des opérations qu'elle élabore ? Pour quelles raisons et par quels procédés certains esprits en arrivent-ils à remplacer les rites, qui leur garantissent si bien le salut auquel ils aspirent, par des ruminations, des spéculations, qui ne servent ni à mieux connaître les choses, ni à satisfaire les véritables croyants ?

1. Voir notamment A. Houtin, *La controverse de l'apostolicité des églises de France*. 3^e édit., Paris, 1903.

Sous cette forme, la question comporte une première réponse simple : ils ne sont plus des croyants, tout en l'étant encore ; ils se sont détachés de leur foi, mais ils veulent lui trouver un fondement pour en justifier les survivances, pour ne pas rompre avec des habitudes, qui se sont affaiblies sans disparaître ; ils consentent à les modifier, non à s'en passer. Quels sont les facteurs et le mécanisme de cette tendance psychologique ?

La recherche métaphysique est une opération *intellectuelle*, mue par des tendances particulières. Elle est l'explication que le sujet se donne à lui-même ou aux autres de tendances, d'actes, de notions qu'il trouve en lui ou dans la tradition, qu'il ne comprend pas, parce qu'il n'en connaît ni la nature, ni l'origine, mais qu'il *se croit obligé* de maintenir, en les modifiant, pour les adapter à sa mentalité.

Presque tous les hommes sont élevés dans les croyances religieuses ; ils sont peut-être disposés par une hérédité séculaire à les accepter. La plupart les conservent telles quelles, sans y réfléchir ; certains leur réservent un canton isolé de leur esprit, sans se soucier de les relier à l'ensemble de leurs connaissances et de leur appliquer les méthodes habituelles de l'intelligence. Mais d'autres, à un certain stade de leur évolution, par les influences qu'ils subissent, par leurs propres réflexions, sont amenés à s'apercevoir que ces croyances, ou une partie d'entre elles, renferment des inconséquences et des contradictions, qu'elles ne répondent pas à l'expérience, que les raisonnements qui ont la prétention de les établir sont fallacieux. L'homme d'action, le savant, qui fait de semblables découvertes à l'égard de faits, d'idées ou de théories appartenant au domaine de la vie ou de la science, n'est généralement pas en peine de les abandonner ; c'est ce que font certains croyants qui se libèrent de leurs croyances. Mais d'autres sont moins audacieux ; ils sont retenus par des influences puissantes ; leurs habitudes sont profondément enracinées ; quelques-unes de leurs croyances sont installées avec une force singulière ; ils ne s'aperçoivent que partiellement de leur erreur, ou ils sont convaincus que leurs croyances sont indispensables à la direction de leur conduite ou à celle des autres, à l'ordre dans la société, au maintien de prestiges ou de privilèges. Les mobiles sont multiples, mais le mécanisme reste le même. Plutôt que d'y renoncer, ils préfèrent les *interpréter*, leur donner un sens qui cadre mieux avec les

données qui les ont ébranlées sans les détruire. L'opération qu'ils leur font subir est alors la suivante : 1° ils *modifient* dans leurs croyances les éléments qui ne leur semblent pas s'accorder entre eux, ou à d'autres idées, ou à l'expérience ; 2° ils *conservent* ceux qui leur paraissent indispensables pour satisfaire les divers besoins qu'ils éprouvent de les maintenir.

L'importance des modifications qu'ils effectuent dépend de leurs exigences intellectuelles et de l'étendue ou de la force de leur besoin de conserver. A l'une des limites, lorsque les exigences intellectuelles sont nulles ou le besoin complet, on a la croyance pure et simple, ce qu'on appelle la foi du charbonnier ; à l'autre extrême, lorsque le besoin est nul et les exigences complètes, on a l'esprit libre ou scientifique, qui se propose exclusivement de connaître. Dans ces deux cas, il n'y a pas de phénomène métaphysique. Pour qu'il en existe un, il faut qu'aient à se produire une conciliation, des concessions réciproques entre le besoin religieux pur, c'est-à-dire le besoin de *conserver* certains éléments traditionnels, par sentiment, par habitude ou pour d'autres motifs, et le besoin de les *adapter* pour en éliminer les contradictions, les inconséquences par trop manifestes, pour les rattacher à des données plus réelles, à des exigences diverses. Tout près de la première limite est l'esprit théologique, qui ne transforme pas le fond des croyances, qui l'explique, l'interprète, le systématise, y ajoute des développements ; ses raisonnements sont des raisonnements justificatifs purs ; il modifie en ajoutant, sans retrancher. La métaphysique choisit ; elle écarte certaines données, elle en transpose et en transforme d'autres. Elle n'est pas plus spécialement à base affective ou imaginative que les autres opérations de l'esprit ; l'affectivité et l'imagination y dominent plus ou moins selon les tendances du sujet ; elles y sont assez étroitement limitées comme dans les théologies. Ce qui la distingue essentiellement de la connaissance pratique et scientifique, c'est qu'elle travaille sur des données traditionnelles, dans le but plus ou moins conscient de leur assurer une certaine permanence ; alors que l'intelligence cognitive opère sur des données réelles, sans autre objet que de les connaître.

Elle est un exercice intellectuel, tout en n'appartenant pas au domaine du savoir, parce qu'elle spéculer sur des données étrangères

à la connaissance, le monde imaginaire des religions et surtout le monde immuable et la certitude suprême des religions de salut, et qu'elle ne se propose pas en réalité de connaître, mais de conserver en adaptant. L'instrument logique qu'elle emploie est une schématisation, analogue à celle de l'intelligence ordinaire ; sa rigueur est une imitation, une copie de la rigueur logique, faussée par les raisonnements de justification ; mais elle ne se réduit pas à de purs raisonnements de justification, car elle ne se propose pas seulement de justifier, mais de corriger pour adapter. Ses contradictions, ses inconséquences, pour être plus dissimulées, n'en sont pas moins aussi réelles que celles des théologies qu'elle transpose ; elle ne se soucie pas de les faire disparaître complètement, parce que ce serait ruiner les fondements mêmes qu'elle entend conserver.

En un mot : *le travail métaphysique est une adaptation de l'esprit à certaines croyances traditionnelles, alors que la connaissance est une adaptation de l'esprit aux faits.*

L'opération psychologique qu'elle implique n'est d'ailleurs que le cas particulier d'un phénomène plus général, qui domine l'histoire tout entière des transformations religieuses et qui éclaire la genèse de la métaphysique, en la situant dans un ensemble plus vaste de faits.

Le caractère essentiel du phénomène magico-religieux en général est l'extraordinaire persistance des éléments qui le constituent. « On ne se penchera jamais assez sur cet abîme d'inepties, ... écrit M. Loisy, en parlant du sacrifice, et l'on fera bien de le considérer assez longtemps pour mesurer ce qu'ont de persistance quasi indestructible les idées les plus fausses, quand la tradition religieuse les a une fois consacrées. »¹ Le monde invisible est, dans certains de ses éléments, plus immuable que les parties les plus stables du monde réel.

Les éléments religieux qui sont doués de la plus grande stabilité sont les rites, qui constituent l'armature même de l'institution religieuse ; ils sont les habitudes des dieux et les dieux n'aiment pas que l'on change leurs habitudes ; car le phénomène religieux est un phénomène de conservation et il est sous la garde du clergé, qui n'a pas d'autre fonction et d'autre raison d'être que d'en assurer

1. A. Loisy, *Essai historique sur le Sacrifice*, 1920, p. 523.

la permanence. Les mythologies et les théologies, quoique celles-ci soient la propriété de sociétés fermées et du sacerdoce, présentent une moindre stabilité, elles dépendent davantage de l'invention individuelle et des événements ; leur signification ne peut pas être fixée une fois pour toutes, parce qu'elle est subordonnée à la mentalité de ceux qui les exposent et de ceux à qui elles sont destinées. Or ces mentalités évoluent ; les interprétations, les explications des rites, qui persistent, suivent une évolution parallèle très complexe, soumise à de multiples fluctuations, mais dont l'histoire des religions, embrassée dans son ensemble, permet de retracer, comme suit, le mouvement général.

Un rite est conçu, dans le stade le plus rudimentaire que nous connaissions de façon positive, comme un moyen d'agir directement sur des esprits capricieux, de les contraindre à agir dans l'intérêt de ceux qui croient en dépendre. Lorsque l'idée que les fidèles se font d'eux-mêmes et de leurs rapports évolue, l'idée qu'ils ont des esprits subit la même évolution ; ils leur accordent une intelligence, une moralité plus complexes, ils ne les croient plus aussi exclusivement accessibles à la contrainte. Les rites primitifs n'en persistent pas moins ; ils prennent une signification nouvelle. Primitivement conçus comme des moyens de *contrainte*, ils sont interprétés en moyens de *persuasion* ; les objets qui figuraient dans les rites, qui étaient primitivement des *instruments d'action* sur les esprits capricieux, restent les mêmes, mais sont conçus comme des *dons* agréables à des divinités plus policées.

L'idée que le groupe se fait de la divinité se modifiant encore par de nouveaux apports ou par une nouvelle évolution, les dons matériels deviennent indignes d'un dieu représenté à l'image d'un chef intègre, inaccessible à la corruption. Il semble qu'ils devraient disparaître. Il n'en est rien. Les dons persistent, mais changent de signification ; ils ne sont plus censés être en eux-mêmes agréables aux dieux, c'est l'intention dans laquelle ils sont offerts qui prend ce caractère ; les rites où ils figurent sont supposés avoir été prescrits à l'origine du culte par les dieux eux-mêmes, qui sont supposés en avoir réglé l'ordonnance dès le commencement, pour des raisons mystérieuses ; les fidèles les accomplissent afin de manifester leur soumission, leur respect, leur adoration.

Dans un dernier stade, que les grandes religions n'ont pas atteint, les rites ne sont plus censés avoir d'action sur les dieux, dont l'existence même est devenue hypothétique. Mais, fait véritablement extraordinaire, on continue à en accomplir. Afin de justifier ces actes dénués de toute signification pour des athées, ceux-ci se les représentent comme des forces qui maintiennent la cohésion du groupe social et qui ont pour effet de renfort sa moralité. Telle est la dernière signification des rites, empruntés par Auguste Comte et par les diverses églises positivistes au rituel catholique, les rites de la franc-maçonnerie, ceux de certaines sectes anglo-américaines.

Les métaphysiques sont aux théologies ce que les théologies sont aux mythes et aux rites. Elles expliquent, épurent, rationalisent les théologies, comme celles-ci expliquent, épurent et rationalisent les mythes et les rites. Elles sont provoquées par le même besoin de conserver en adaptant ; elles sont soumises aux mêmes lois de conservation et de transformation par transposition ; elles dépendent des mêmes mouvements religieux. Il existe un grand courant, étranger à la connaissance, qui commence avec l'institution religieuse, qui va des rites aux mythes et des mythes aux théologies ; la métaphysique n'en est que la continuation, le dernier terme. Elle le prolonge dans un milieu où, sans elle, il ne pourrait que se perdre et se dissiper ; elle crée, pour l'entretenir, des expressions nouvelles de formes identiques, infatigablement répétées.

CONCLUSION

Les notions, les théories et les spéculations scientifiques appartiennent à un autre courant, indépendant, celui de l'intelligence pratique et technique dans ses efforts pour s'adapter au monde réel.

Auguste Comte a eu tort de croire que la métaphysique est un état intermédiaire, une transition entre l'état religieux et l'état positif ou scientifique, que chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie à passer successivement par trois états, ou que l'humanité dans son ensemble a traversé trois étapes successives : religieuse, métaphysique et positive. Les spéculations qui interviennent dans les sciences et dans la philosophie scientifique, ont pu subir la contamination de la métaphysique, mais elles ne lui doivent

rien, elles ont une origine différente. La métaphysique n'a jamais conduit à une connaissance, à des données ou à des théories scientifiquement utilisables ; elle n'est pas un intermédiaire, elle est un *état mixte*, où l'esprit emploie des éléments scientifiques, plus ou moins détournés de leur sens, pour les adapter. Il n'est pas exact non plus que l'attitude positive soit postérieure dans l'humanité à l'attitude religieuse ; ces deux attitudes paraissent avoir toujours coexisté. Si l'une d'elles est plus ancienne, ce serait plutôt l'attitude positive : l'homme, qui s'est sans doute dégagé lentement de l'animalité, a dû développer d'abord les capacités techniques des animaux, qui ne présentent pas de tendances religieuses ; les témoignages les plus reculés que nous ayons de son activité sont d'ailleurs des témoignages de ses aptitudes techniques et de ses dons d'observation. La métaphysique est un phénomène plus limité dans le temps et l'espace que les techniques, la connaissance positive et les religions, qui sont universelles. Elle ne se rencontre que lorsqu'un conflit se produit entre l'esprit positif et l'esprit religieux, chez des croyants qui ne veulent ni conserver sans modification, ni rejeter complètement les croyances particulièrement tenaces des religions de salut et qui éprouvent le besoin de les justifier et de les adapter à leurs connaissances.

Si l'on voulait projeter sur l'évolution de la pensée une vue très générale, comme celle d'Auguste Comte, il serait plus exact de dire que l'esprit humain s'est dépensé dans deux directions, qui se sont plus ou moins rapprochées et influencées selon les époques et le cours des événements. Il s'est efforcé, d'une part, de s'assimiler de plus en plus complètement le monde extérieur, construisant les mécanismes de l'abstraction et de la généralisation expérimentales, qui, dans l'usage pratique et l'usage scientifique, fournissent une approximation sans cesse plus exacte et plus rigoureuse de la réalité ; il s'est obstiné, d'autre part, à défendre et à sauver la croyance en un monde imaginaire, née d'illusions primitives, incorporée à des institutions, qui n'ont pas pour objet de connaître, mais de se conserver. Conçu d'abord, dans les religions naturalistes, comme le double du monde sensible, le monde imaginaire s'est rétréci dans les religions de salut ; il s'est concentré tout entier dans l'espoir chimérique d'offrir aux âmes troublées un refuge définitif contre les souffrances

de la vie et de leur conférer la certitude absolue et le repos éternel. La métaphysique est à l'extrémité de ce mouvement religieux, elle est son dernier effort, désespéré, pour se survivre, en s'appropriant des éléments empruntés au mouvement scientifique et en s'adaptant à des milieux où il était condamné à l'arrêt définitif.

F. SARTIAUX.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE

SÉANCE DU 9 FÉVRIER 1922

(Sorbonne, Archives de la Parole.)

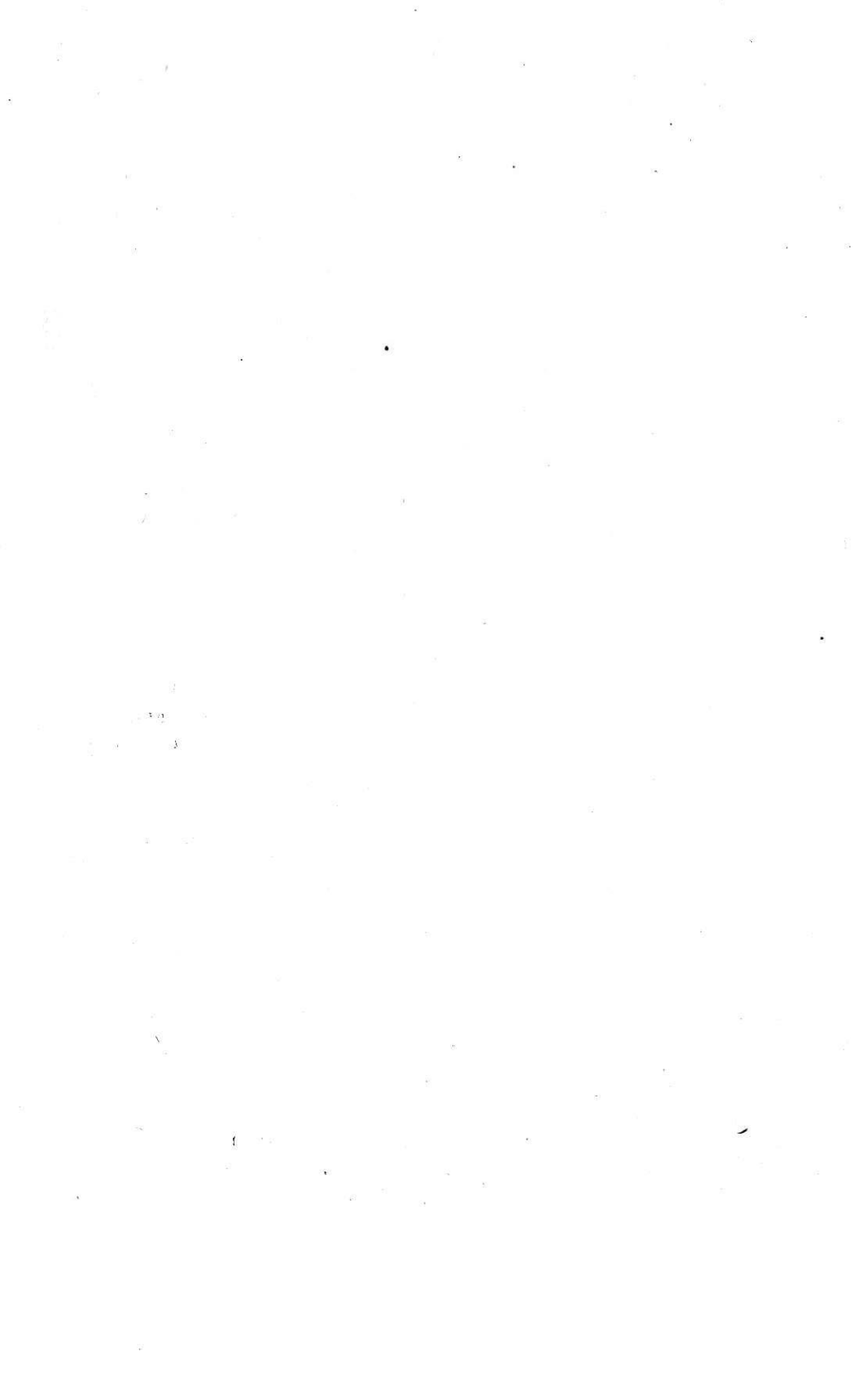
Présidence de M. CHASLIN, *président*.

La séance est ouverte à 17 heures 10.

M. le PRÉSIDENT :

Messieurs,

Je m'excuse de retarder de quelques minutes le moment où vous allez entendre le professeur Janet. Mais vous me permettrez de vous adresser quelques mots dans l'intérêt de notre Société. Aujourd'hui nous avons au programme deux communications dont le titre annonce des sujets de psychologie pathologique. L'exemple, l'excellent exemple, que nous donnent nos deux collègues devrait être suivi, non seulement par ceux qui cultivent la même branche de la psychologie, mais aussi par chacun de ceux qui en cultivent une autre. Je ne parle pas seulement des psychologues purs, des observateurs, des expérimentateurs, des naturalistes, etc., cela va de soi. Mais les linguistes, dont notre vice-président M. Meillet est l'éminent représentant, auraient tant de choses à nous dire en les mettant à notre point de vue : je n'en veux pour preuve que le numéro spécial du *Journal de Psychologie* qui vient de paraître. En 1920 un autre numéro spécial nous montrait tout ce que l'on pourrait puiser dans les travaux des sociologues. Ceux d'entre nous qui s'occupent de logique ou de théorie de la connaissance, des métaphysiques ou des religions, n'auraient-ils pas à nous décrire non seulement dans leurs savants ouvrages et articles, mais ici même les procédés spéciaux qu'emploie





IMPRIMERIE
CH. HÉRISSEY
:: EVRUX ::