Zeitschrift: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft = Annuaire de la Société Suisse de Philosophie

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 4 (1944)

Artikel: La notion de transcendance vers l'intérieur

Autor: Thévenaz, Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883863

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.07.2025

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

La notion de transcendance vers l'intérieur.

par Pierre Thévenaz.

L'être ne peut jamais être saisi par le dehors.
Jules Lagneau.

La notion de transcendance est une notion complexe et confuse, mais familière ; la notion de transcendance vers l'intérieur, non moins complexe, n'est même pas familière. Or le renouveau de la réflexion métaphysique en France nous conduit à reconnaître en elle une notion importante et féconde, quoique mal dégagée encore. Nous tentons ici d'en débrouiller un peu les implications et d'en découvrir les assises historiques, espérant que cette analyse pourra servir à la fois à caractériser une orientation traditionnelle de la métaphysique française et à justifier mieux sa raison d'être et sa tâche actuelle.

« Nous voguons, dit Pascal [1], sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. » Nous sommes dans un état « qui tient le milieu entre deux extrêmes », tout juste capables « d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses ». Anthropocentrisme forcé dont l'orgueil humain a quelque peine à s'accommoder ! A mi-chemin entre deux infinis, inconfortablement suspendu entre eux comme entre deux chaises, l'homme a beau être au milieu, il n'y trouve pas son véritable centre. Flottant dans les apparences, il aspire à s'installer dans l'être. Excentrique ou décentré par nature, vu qu'il croupit dans une insupportable « médiocrité », il voudrait se centrer en tendant vers l'un ou l'autre de ces « extrêmes ». La philosophie n'est-elle pas l'expression même de cet effort pour passer de l'excentricité d'un milieu trop juste à une extrémité plus centrée, à une résidence apparemment plus exotique mais qui soit notre « chère patrie », comme disaient Platon et Plotin ? Le philosophe, c'est l'homme en route, las de l'« à mi-chemin » quotidien. En route vers quoi ? A partir de notre

[1] *Pensées* n° 72, éd. Brunschvicg.

médiocrité, deux chemins s'ouvrent, puisque nous sommes à mi-chemin de ces extrêmes qui semblent se disposer symétriquement par rapport à nous-mêmes. Nous nous situons dans l'entre-deux, entre la droite et la gauche, le haut et le bas, l'intérieur et l'extérieur, le bien et le mal, l'infini et le néant. Mais nous valorisons toujours un des deux termes et — à moins d'*Umwertung aller Werte* — le sens commun place « plus haut » le haut, juge « meilleur » le bien, « plus profond » l'intérieur. Notre cheminement sera donc élévation ou dépassement, amélioration ou progrès moral, approfondissement ou intériorisation.

Pour notre analyse, ce sont des notions, spatiales à l'origine, telles que haut — bas, intérieur — extérieur, qui entrent en ligne de compte. Morale et métaphysique s'édifient sur ces métaphores ; preuve en soit la devise de saint Augustin : *ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora* [2]. Le mot transcendance fait penser à extérieur et à haut. Cependant cela n'entraîne pas que son antonyme immanence (qui est lié à intérieur) contienne aussi la notion de bas, ni que transcendance soit d'emblée incompatible avec intérieur et bas. Le mot latin *altus* désignait aussi bien la hauteur que la profondeur : à partir du milieu, on peut envisager aussi une transcendance dans les deux sens de l'*altitudo*, un dépassement vers le haut ou vers le bas, une *transascendance* et une *transdescendance* (selon les termes de Jean Wahl [3]).

D'autre part, le mot transcendance, dans la mesure où il désigne un dépassement, un changement de plan, implique une discontinuité et par là-même une extériorité. Un Dieu transcendant est nécessairement extérieur au monde à certains égards, même s'il est « en tout » : il y a solution de continuité entre Dieu et le monde ; un saut nous transporte à un *autre* niveau. Autre implique extériorité. Et pourtant l'immanence n'a pas le monopole de l'intériorité. La transcendance peut aussi nous conduire vers l'intérieur. Le changement de plan peut se faire dans le sens vertical vers le haut ou vers le bas ; il peut aussi se dérouler sur le plan « horizontal » vers l'extérieur ou vers l'intérieur. Il est permis de parler d'*extratrans-*

---

[2] *Enarr. in Ps. 145*, 5.

[3] *Existence humaine et transcendance* (Etre et Penser, cahier n° 6), 1944, p. 37.

cendance et d'*intratranscendance*, comme le fait René Le Senne [4].

Il n'en reste pas moins que le mot transcendance conserve nécessairement l'idée de montée, sans toutefois que cette montée s'entende fatalement dans un sens spatial ; parler de transcendance ne nous condamne nullement, comme le croit L. Brunschvicg [5], à être victime d'imaginations spatiales. Dès que l'homme quitte le milieu pour dépasser sa première condition, il s'oriente vers une valeur qu'il juge *supérieure* ; peu importe que ce supérieur soit spatial ou métaphorique ; il peut être aussi bien en haut qu'en bas, à l'extérieur qu'à l'intérieur, car, en morale ou en métaphysique, ces notions d'origine spatiale ne gardent souvent qu'une valeur purement métaphorique.

Il y a transcendance vers l'extérieur lorsque l'on cherche à dépasser le monde sensible vers une sorte de second monde. La métaphysique apparaît alors comme une seconde physique, la physique d'un monde transcendant. C'est en allant au delà de notre monde, plus loin vers l'extérieur, plus loin que les choses déjà extérieures, qu'un Platon cherche à rejoindre le vrai monde. Dépaysé dans le monde extérieur de la connaissance première (de l'opinion et du devenir), Platon sort de la caverne, s'enfuit « là-bas », dans sa chère patrie perdue. Pour des siècles il a inspiré à la métaphysique la nostalgie d'un autre monde extérieur qu'on atteindrait par une perception supérieure (raison ou intuition intellectuelle). Le métaphysicien espérait qu'une sorte de longue-vue rajoutée à nos faibles yeux nous découvrirait le pays de lumière que notre regard incertain pressent *derrière* notre horizon borné. La connaissance métaphysique serait un don de double vue, ou de longue vue, qui assouvirait notre besoin de voir toujours plus loin, notre insatiable passion d'agrandir le champ de notre contemplation. Or qui dit voir, dit voir quelque chose d'extérieur. L'œil est une tentacule qui s'étire vers l'extérieur pour saisir. Il n'est pas tourné naturellement vers l'intérieur et, si d'aventure il se replie sur soi, il se lasse bien vite des maigres glanures de l'introspection.

---

[4] *Introduction à la philosophie*, 1939, p. 265.

[5] *La raison et la religion*, 1939, p. 41 et 48.

Il y aura en revanche transcendance vers l'intérieur, si l'on dépasse le monde sensible vers un « monde » plus intérieur, psychologique ou moral. C'est seulement à partir de saint Augustin que cette démarche apparaît clairement, mais elle se forme déjà dans la pensée hellénistique. Le Grec a le génie « optique » ; sa tendance contemplative l'a rendu plus ou moins sourd aux appels de Socrate qui voulait ramener son attention vers l'intérieur. Il faut attendre les Stoïciens pour voir se dégager la notion d'intériorité morale [6]. Cette intériorité autarcique du sage stoïcien, Plotin la transposera sur le plan métaphysique pour décrire, dans les dernières *Ennéades*, la parfaite intériorité de l'Un. Par l'image du cercle dont les rayons ont leur source dans un centre unique, Plotin nous laisse entendre que « le centre est plus que l'extrémité des rayons » [7] et que « nous nous rattachons par notre propre centre au centre universel, comme les centres des grands cercles d'une sphère coïncident avec le centre de la sphère qui les comprend » [8]. Ce centre est Dieu qui « n'est extérieur à aucun être » [9] et qui est « à l'intérieur, dans la profondeur » (*εἴσω ἐν βάθει*) [10].

Chez Plotin, le mouvement vers l'intérieur, par lequel on revient de la périphérie au centre, est étroitement lié à la vision unitive. Aussi est-il un mouvement de résorption annulatrice ; l'âme en se rattachant à l'Un, au centre universel, « devient ou plutôt est dieu » [11] ; elle se résorbe dans l'Un, le moi s'annule, le mouvement s'annule dans le repos éternel et absolu. La transcendance vers l'intérieur n'a d'autre sens que la réparation de la *chute* hors de l'Un, car la chute est précisément la distension qui fait apparaître l'espace, le temps, la matière et l'extériorité. De la démarche de retour qui annule l'effet de la chute, il ne reste rien ; à son terme, rarement atteint dans les moments d'extase privilégiés, elle débouche dans l'immanence du panthéisme radical : celle de l'Un-centre.

---

[6] Cf. *L'intériorité chez Sénèque*, in *Mélanges M. Niedermann*, Neuchâtel 1944, p. 189—194.

[7] *Ennéades*, VI, 8, 18.

[8] *Ibid.*, VI, 9, 8.

[9] *Ibid.*, VI, 9, 7.

[10] *Ibid.*, VI, 8, 18.

[11] *Ibid.*, VI, 9, 9 fin.

Cette ubiquité non spatiale [12] qui caractérise l'intériorité de l'Un, Plotin l'hérite de conceptions animistes et biologistes de la physique stoïcienne et la transmettra à saint Augustin. Les philosophes du Portique défendaient l'idée d'une sympathie universelle et concevaient l'âme individuelle, aussi bien que l'âme du monde, comme un souffle ou un feu subtil parcourant le corps tout entier [13]. Cette omniprésence de l'âme dans le corps est précisément ce qui représente en lui le principe vital. Le corps pourrait donc dire à l'âme : *tu es intimior intimo meo*. La compénétration récriproque des Intelligibles dans l'Intelligence chez Plotin est une extrapolation, sur un plan spirituel encore tout biologisé, de cette présence intérieure de l'âme au corps. L'Un, de même, rayonne partout ; il est comme une lumière infuse dans l'univers entier. Cette sorte de « transcendance infuse » [14] qui fait que « tout conspire », nous la retrouvons encore sur un plan nouveau chez saint Augustin. De même que l'âme vivifie le corps du dedans, Dieu vivifie l'âme du dedans. Sur le plan biologique, l'âme est le principe vital du corps ; sur le plan spirituel, Dieu est le principe *animateur* de l'âme : *ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est* [15]. L'intériorité spirituelle consiste en une vie redoublée, une vie à la puissance deux : *Deus vitae vita est* [16]. C'est tout un étagement de profondeurs qui se dessine : l'âme intérieure au corps, Dieu intérieur à l'âme. Désormais se trouve tracé le nouvel itinéraire de l'âme à Dieu qui sera celui de l'augustinisme à travers tous les siècles. On peut accéder au Dieu transcendant par l'intérieur, et l'âme voit s'ouvrir devant elle une intériorisation infinie, une transcendance vers l'intérieur. Une

---

[12] « C'est une sphère dont le centre est partout, la circonférence nulle part », Pascal, *Pensées* n° 72. Cf. Ernest Jovy, *Etudes pascaliennes*, t. VII : La «sphère infinie » de Pascal.

[13] *Stoïcorum veterum fragmenta*, éd. Arnim II, n° 1027 : *πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου*. Cf. II, nos 310, 416 et 441 ; I, n° 495.

[14] L'expression est de Maurice Blondel, *Aspects actuels du problème de la transcendance*, Travaux du Congrès Descartes, t. VIII, p. 12.

[15] *De civ. Dei*, XIX, 26. Cf. Maine de Biran, *Nouveaux Essais d'Anthropologie* (Morc. Choisis par H. Gouhier, p. 309) : « Dieu est à l'âme humaine ce que l'âme est au corps ».

[16] *Confessions*, X, 6, 10 ; cf. VII, 1, 2 ; *In Joan. Evang.* XIX, 5, 12. L'Un est « cause de la cause », disait Plotin, VI, 8, 18.

démarche métaphysico-morale nouvelle (sinon sa notion explicite) apparaît dès lors en pleine clarté.

La présence de Dieu au plus profond de l'âme est le fondement de toute connaissance et de toute vie. L'argument ontologique, centre de l'augustinisme spéculatif, nous en fournit l'expression même. « La seule présence à la pensée de l'homme d'une donnée (l'idée de Dieu) si manifestement transcendante à l'homme implique l'existence de son objet [17]. » L'argument ontologique de saint Anselme ou de Descartes n'est pas purement et simplement le passage de l'idée à l'existence réelle, que Kant avait raison de critiquer. Il signifie plutôt que l'être de Dieu est déjà implicitement contenu dans la démarche par laquelle on cherche à l'atteindre — dans toute démarche du cœur ou de la pensée. L'argument est la justification purement rationnelle de l'affirmation préalable de l'existence divine d'où le croyant part. Il ne s'agit pas de se mettre en quête de Dieu comme s'il était un être extérieurement transcendant. « Il est là, disait Plotin [18], présent pour qui peut le toucher, absent pour qui ne le peut pas. » « Rentre en toi-même » [19] et tu t'apercevras que tu ne le chercherais pas si tu ne l'avais déjà trouvé. Dieu est implicitement là ; il suffit de le reconnaître partout et en tout, puisqu'il est en tout et partout.

La transcendance vers l'intérieur est donc pour les Augustiniens une explicitation de l'implicite, rendue possible par la connaturalité de Dieu et de l'âme, et par la grâce de l'illumination divine. « Le royaume de Dieu est dans notre intérieur », dira saint Bonaventure [20]. L'Etre est donc en nous et les choses extérieures ne sont que miroir ou reflet de cette réalité intérieure. Le chemin véritable qui mène à Dieu et à son royaume est intérieur. L'âme, recueillie sur elle-même, se dilate pour saisir la présence intime et pourtant transcendante qui se manifeste en elle. Par une double illumination simultanée, d'une part elle découvre et crée sa propre essence d'âme particulière en cette transcendance intime, et d'autre part elle

---

[17] E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 1929, p. 29.

[18] *Ennéades*, VI, 9, 7.

[19] S. Augustin, *De lib. arb.*, II, 16, 41 : in teipsum redeas.

[20] *Soliloque*, IV (*Œuvres* présentées par V.-M. Breton, Paris, Aubier, p. 346.)

reconnaît que ce Dieu intérieur est en même temps « superior summo meo » [21]. Ce n'est plus, comme chez Plotin, un mouvement d'intériorisation qui s'annule. L'âme ne coïncide plus avec Dieu puisque celui-ci se dérobe dans une transcendance toujours plus lointaine (dans sa proximité !) à mesure que l'âme progresse dans l'explicitation de sa présence implicite : ce Dieu qui s'explicite est toujours plus intérieur que ce que j'ai de plus intérieur ; Dieu chrétien, il se cache en même temps qu'il se révèle, il est *superior* en même temps qu'*intimior* [22]. Transcendant sans cesse mon intimité la plus secrète, il est comme le stimulant — et aussi l'objet — d'une recherche toujours plus avide. Le mouvement d'intériorisation n'a pas de terme ; aussi ne débouche-t-il plus dans l'immanence. Il fait jaillir à la fois la personne humaine et la transcendance divine. L'itinéraire de l'âme à Dieu est un itinéraire spirituel qui développe les puissances personnelles de l'âme. L'idéal contemplatif des Grecs qui avait compromis l'essor de la morale antique fait place à un processus de création de soi par soi, de recréation de soi par Dieu. Amour et volonté participent à l'œuvre de connaissance.

Pour la tradition augustinienne, Dieu est un Etre *objectif*, atteint plus facilement et plus réellement *a priori* par la voie de l'immédiateté intérieure que *a posteriori* par la voie médiate *a contingentia mundi*. La méthode d'intériorisation augustinienne vise un *objet*. La philosophie française moderne a élaboré une méthode d'intériorisation assez semblable qui vise, non plus un objet, mais, si l'on peut dire, un *sujet*, et qui présente des caractères nettement distincts. C'est la méthode de l'*analyse réflexive* [22bis], qui a ses sources chez Descartes et Spinoza et qui est devenue en France, au XIXe siècle, grâce à Maine de Biran et à ses continuateurs, une méthode philosophique des plus fécondes. Elle est une méthode intérieure qui, par une régression et une réduction, veut nous ramener de

---

[21] S. Agustin, *Confessions*, III, 6, 11.

[22] Leibniz est plus augustinien que thomiste quand il conçoit que l'univers entier est enveloppé dans la perception d'une monade et qu'il suffirait de le développer ou de l'expliciter en aperception.

[22bis] Cf. pour plus de détails notre étude *Intériorité et méthode réflexive* à paraître en 1945 dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*.

l'objet au sujet pur, du connu à l'acte qui connaît, des choses à leur condition. Nous voyons cette régression amorcée chez Descartes dans la démarche qui le conduit des choses sensibles au *cogito* par le chemin du doute méthodique. C'est une intériorisation où le moi parvient à se saisir comme sujet pensant dans l'acte réflexif même qui le fait douter des *cogitata* extérieurs. Mais la régression proprement réflexive s'arrête au moment précis où Descartes, par un saut qu'on lui a assez reproché, ré-objective ce sujet pensant en y voyant une *chose* pensante. C'est bien par une voie intérieure encore qu'il s'élève, dans une seconde étape, à un Dieu-objet (la voie de la preuve cartésienne et de la preuve ontologique de son existence), mais il ne s'agit plus maintenant de *réflexion*. Descartes explicite simplement cette présence implicite de Dieu dans la pensée que constitue l'idée de Dieu. Dans une troisième étape, pour redescendre aux choses, Descartes suit un processus déductif qui n'a plus rien à voir avec l'intériorité. La transcendance vers l'intérieur présente donc chez lui un double caractère : d'abord amorce de régression réflexive (qui est interrompue), puis régression par explicitation.

Chez Maine de Biran, la méthode réflexive fait un progrès décisif en atteignant la pure intériorité et en « désobjectivant la conscience ». Fidèle à l'expérience mais infidèle à l'empirisme du XVIIIe siècle, il s'appuie sur un *fait* nouveau, un fait intérieur et primitif. Ce fait n'est rien d'autre que la conscience active qu'un Condillac avait négligée. Maine de Biran échappe ainsi au substantialisme de Descartes qui dénature le moi en en faisant une chose. Grâce au sens intime il saisit non pas une chose pensante mais « une force voulante qui passe du virtuel à l'actuel par sa propre énergie » [23]. Biran ne veut « songer qu'à ce que l'homme, ou le sujet pensant et sentant in concreto est pour lui-même à l'œil intérieur de la conscience quand il veut descendre au fond de lui-même pour s'étudier, se connaître dans sa constitution actuelle comme étant lui et non chose » [24]. « Ma pensée intérieure est... la manifestation première et l'enfantement du *moi* qui naît pour lui-même en

[23] *Nouveaux Essais d'Anthropologie*, éd. Naville III, p. 413.

[24] *Ibid.*, p. 416.

commençant à se connaître [25]. » C'est le seul cas où l'on soit « fondé de dire avec Bacon que *ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt* » [26]. Le fait primitif est « un fait qui se fait lui-même, c'est une donnée qui se donne elle-même » [27]. La réflexion est l'acte de « penser ce qui nous fait penser » [28].

La conscience ne nous dit rien sur l'âme-« substance passive » comme être durable. C'est qu'en effet « le *nous-mêmes* ne peut se connaître du dehors comme objet, pas plus qu'un homme ne peut se mettre à une fenêtre pour se voir passer » [29]. « Demander que la conscience... prenne un caractère d'objectivité ou de représentation extérieure, c'est détruire le *moi*..., c'est chercher à se voir du dehors en dedans, prendre pour se voir d'autres yeux que les siens et se chercher là où il n'y a plus de *soi* [30]. » Cette « mise à part du sujet actuel » [31] est difficile, car elle va à l'encontre des habitudes premières de l'esprit moulées sur le monde extérieur. D'intérieure à l'acte, l'affirmation du moi tend toujours à devenir extérieure et à « s'objectiver dans l'absolu ». Rien de plus opposé à la méthode concrète de Biran. Seul l'accomplissement de l'effort ou l'exercice de la volonté active nous donne la connaissance spécifique de l'intérieur. Des horizons tout nouveaux par rapport aux XVIIe et XVIIIe siècles se sont ouverts et la philosophie moderne de l'intériorité a trouvé sa voie sans s'éloigner de l'expérience. Maine de Biran s'est aperçu que « la pensée ne peut saisir immédiatement le réel dans toute sa profondeur » : les choses s'étagent sur plusieurs plans et une croissance intérieure, qui assure un véritable progrès réflexif, permet simultanément de se hausser à des niveaux de réalité toujours plus élevés et de découvrir un « monde qui s'étale en profondeur » [32].

La démarche intériorisante s'ouvrira ces profondeurs à con-

---

[25] *Ibid.*, p. 410.

[26] *Ibid.*, p. 410 et *Œuvres*, éd. Tisserand, XI, p. 368.

[27] E. Robef, *Leibniz et Maine de Biran*, Paris, 1925, p. 54.

[28] *Œuvres*, éd. Naville II, p. 224, cité par G. Fessard, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*. Paris, 1938, p. 47.

[29] Naville, III, p. 433.

[30] *Ibid.*, p. 447.

[31] *Ibid.*, p. 416. Cf. J. Paliard, *Intuition et réflexion*, p. 112.

[32] Georges Le Roy, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, 1937, p. 430-431.

dition de rester fidèle à l'intériorité en ne la laissant jamais se reprojeter au dehors, en ne permettant pas que le sujet se laisse réobjectiver. « La distinction de l'homme intérieur et de l'homme extérieur est capitale [33]. » Une transcendance vers l'intérieur ou vers le sujet est donc tracée et Biran affirmera dans son *Journal* [34] : « On peut trouver une autre âme au fond de cette âme qu'on analyse et qu'on peint par le dehors. »

Il pouvait sembler que la philosophie biranienne de la cause, substituée à la philosophie cartésienne de la substance, avait réussi à saisir l'intériorité du sujet dans toute sa pureté et que le substantialisme était désormais éliminé ainsi que l'extériorité qu'il véhicule avec lui. Et en effet, depuis cent ans, la philosophie française semble donner raison à Bergson qui se demandait « si la voie que ce philosophe a ouverte n'est pas celle où la métaphysique devra marcher définitivement » [35]. La petite étude de Jules Lagneau *De l'existence de Dieu*, l'œuvre entière de Bergson ou de Lavelle, la « trilogie » de Maurice Blondel, la philosophie personnaliste de Laberthonnière (pour ne citer que les principales) se développent chacune à sa manière et, malgré des divergences fondamentales entre elles, sous le signe commun de la transcendance vers l'intérieur et du refus de toute philosophie substantialiste ou chosiste. Philosophies de la personne, de la valeur, de la création, de l'acte ou de l'action, elles procèdent toutes, à des degrés divers, du moi biranien ou de l'intériorité augustinienne.

Cependant un métaphysicien de l'intériorité et de l'acte, rompant avec cette tradition, a poussé plus loin encore. C'est un philosophe belge, à la pensée exigeante et austère, Paul Decoster. Dans son dernier livre [36] (posthume), il caractérise ainsi sa position : « Tandis que la philosophie française, fidèle à ses origines cartésiennes et biraniennes, demeurait inébranlablement attachée au *Moi*, à la personne, nous n'avons pas tardé quant à nous... à licencier décidément tout sujet pensant, tant individuel que transcendantal. L'unité intellectuelle... n'est

---

[33] *Journal intime*, 28 octobre 1819 et 19 mars 1824.

[34] *Journal intime*, 5 juin 1815, inédit cité par P. Tisserand, *Essai sur l'Anthropologie de Maine de Biran*, 1908, p. 205.

[35] *La science française*, 1915, p. 15.

[36] *Positions et Confessions*, Bruxelles 1940, p. 9-10.

pas essentiellement celle d'un *Soi*... L'acte obéit à un principe interne d'autonomie auquel nous avons donné le nom d'*intrinsèque* ou d'*immédiate médiation* ». Pour comprendre ce terme quelque peu sibyllin, essayons de dégager l'essentiel de la difficile pensée de Decoster.

Sa préoccupation centrale est la métaphysique ; or « une discipline vraiment première veut ne tenir que de soi ses lettres de créance » [37]. « L'affirmation de l'inconditionné doit revêtir elle-même la dignité de l'inconditionné » [38] ; elle doit donc se fonder sur ce que Decoster appelle « une dénomination rigoureusement intrinsèque ». « On ne constate pas la dénomination intrinsèque : on la produit, on la crée. Mieux encore, elle se produit et se joue en nous [39]. » Seul l'acte de pensée comporte cette dénomination purement intrinsèque « antérieure en droit à toute détermination objective ». Decoster cherche donc à s'affranchir de la « hantise de l'Etre » et de la « hantise du sujet », « car le sujet évoque fâcheusement le souvenir atténué, mais toujours reconnaissable, de la substance à laquelle les accidents sont *inhérents* » [40]. Avec un souci de pureté farouche il pousse la régression réflexive jusqu'à sa pointe extrême, comme le montre cette page très significative [41]. « La méthode réflexive se transcende elle-même en vertu de sa propre logique, et toute réflexion se subordonne enfin au mouvement indivisible de cette pensée créatrice qui est la pensée véritable. Quoi que je pense, il reste que je pense. Il apparaît, dès lors, que *la réduction réflexive de la méthode réflexive* constitue la démarche décisive... Il n'est point inconsidéré de chercher la pensée au plus profond de l'acte de pensée. La réflexion, prenant — et c'est là sa caractéristique essentielle — la pensée pour objet, dissipe, en se surmontant ou se transcendant soi-même, la dernière apparence de l'objet. La réflexion surmontée, c'est l'objectivité abolie et, du coup, la subjectivité dominée. A mesure que le sujet pensant réduit à l'unité de la pensée les éléments divers qu'il découvre d'abord dans l'acte

---

[37] *Ibid.*, p. 18.

[38] *De l'unité métaphysique*, 1934, p. 20.

[39] *Le règne de la pensée*, 1922, p. 11.

[40] *De l'unité métaph.*, p. 29 ; *Le règne de la pensée*, p. 32 et 47.

[41] *Le règne de la pensée*, p. 42. Cf. *De l'unité métaph.*, p. 25 n.

de pensée, à mesure aussi il les produit et connaît que c'est à l'appel de la pensée qu'il les produit. Il faut poursuivre la réduction dialectique jusqu'à réduire la notion même de réduction dialectique. »

Intrinsèque et transcendance : c'est donc autour de ces deux notions que gravite la pensée de Decoster. Sur la transcendance et l'immanence, il a écrit quelques pages qu'il vaut la peine d'analyser [42]. Il constate « l'entrelacement inextricable de l'immanence et de la transcendance » même dans les systèmes les plus anxieux d'assurer la prééminence de l'une sur l'autre. Une transcendance absolue est impensable puisqu'elle devrait transcender la pensée elle-même. « Aussi voit-on les partisans les plus déterminés de la transcendance (Decoster pense certainement à Blondel) s'efforcer de faire prévaloir leur thèse à l'aide d'une « méthode d'immanence » attentive à mettre en relief *l'immanence du transcendant* ».

L'immanence, malgré les apparences, ne se suffit pas davantage à elle-même : « On ne tarde guère à voir surgir une manière de transcendance dans l'immanence. » L'immanence, à moins de se réduire à une identité absolue, cache en elle le germe de quelque transcendance. Il est très significatif que dans l'équation fondamentale du spinozisme, *Deus sive natura*, l'ordre soit irréversible. Dieu est immanent au monde, mais la formule est inconvertible, bien qu'en fait, comme l'a vu Hegel, le spinozisme soit bien moins un panthéisme naturaliste qu'un acosmisme : loin de se répandre dans la nature, Dieu paraît au contraire l'absorber en soi. Et l'on ne peut pourtant pas dire que la nature soit immanente à Dieu. Cette asymétrie de la relation d'immanence fait éclater la « transcendance latente » qui s'y joue ; c'est donc que « immanence n'est que transcendance atténuée ; transcendance, qu'immanence transfigurée... immanence transposée, renversée, réfractée par le prisme de la dénomination extrinsèque », immanence d'ordre supérieur.

L'élévation par laquelle on passe d'un niveau d'immanence à l'autre se réalise grâce à la conversion. «Conversion est essentiellement et par destination conversion à l'intrinsèque » [43],

---

[42] *De l'unité métaph.*, p. 98-104.

[43] *Ibid.*, p. 94 et 103.

donc « du même coup conversion au transcendant ». Dans ce retour à l'intrinsèque à partir de la dénomination extrinsèque, la conversion se caractérise par ce que Decoster appelle « un appétit insatiable » ou une « soif de transcendance ». La conversion est amorcée par l'inquiétude « double sentiment où se confondent le détachement à l'égard *de ce qui est donné* et la quête incertaine de ce dont nous savons seulement qu'*il ne saurait l'être* » [44]. Précisons que Decoster est un intellectualiste austère, très méfiant à l'égard de toute philosophie existentielle et convaincu que « le métaphysicien exigeant ne saurait s'accommoder des effusions souvent émouvantes où se complaît une ontologie volontiers pathétique » [45]. C'est dire que cette inquiétude ne relève pas seulement de l'ordre de la sensibilité : « elle est pensée authentique ». Dans son premier livre déjà [46], Decoster, « loin de bannir l'inquiétude éternelle du système de l'esprit, la place au cœur des choses afin qu'elle devienne la raison profonde de notre activité ». Le passage suivant montre l'importance de l'inquiétude pour le dépassement vers l'intérieur : « L'inquiétude est la seule valeur philosophique permanente. Elle est l'expérience que nulle expérience ne contredit. Les systèmes passent et elle demeure. L'intensité de notre angoisse donne la mesure de la profondeur de notre pensée. Tendue vers la possession souveraine, l'inquiétude passe, en réalité, toute réalité. Elle est en nous la marque de l'Etre... L'inquiétude constitue le fait primitif au delà duquel on ne remonte point [47]. » Elle est première par nature et d'un ordre à part ; elle passe la raison, car « elle évite toute espèce de détermination objective » [48].

Concourant avec la joie, elle lui communique « le pouvoir infini d'approfondissement et de rayonnement qui lui est propre » [49]. On voit désormais son rapport avec la transcendance ou plutôt avec les deux degrés de l'immanence : « elle est tendue vers cette intériorité authentique qui se dissimule

---

[44] *Ibid.*, p. 134.

[45] *Posit. et Conf.*, p. 13. Cf. p. 47-48 ; *De l'unité m.*, p. 106.

[46] *La réforme de la conscience*, 1919, p. 54.

[47] *Ibid.* p. 55.

[48] *Ibid.*, p. 56.

[49] *Ibid.*, p. 68.

sous le voile d'une intériorité d'emprunt faite de pièces rapportées », donc encore extrinsèque. Cette conversion ne va pas sans une ascèse intellectuelle laborieuse, « puisque le retour à l'intrinsèque est au prix de la quête de quelque transcendance », c'est-à-dire au prix du détachement de l'immanence première. « L'ascétisme intellectuel est la première expression de la conversion au transcendant. » L'expérience est alors tout illuminée « de cette clarté intérieure dont l'inquiétude apporta la promesse » [50].

Dans tout ceci, on le voit, l'accent est sur l'immanence ; la transcendance est comme un moment d'un progrès dans l'immanence. Dans son dernier livre, Decoster caractérise encore mieux ce qu'il appelle la « réduction à l'acte », qui le conduira « du moins profond au plus profond » [51]. Et ici la transcendance prend un peu sa « revanche » : car « comment appliquer les ressources de la pensée à une opération qui en recule les limites ? » Decoster a raison de rappeler que « *penser une catégorie*, c'est-à-dire soit la définir, soit la rencontrer au terme de quelque réduction appropriée, n'exige pas le moins du monde que *l'on pense selon cette catégorie*, autrement dit que l'on conduise normalement ses pensées selon cette norme peut-être transcendante » [52]. Et si l'on objecte ensuite que la dénomination intrinsèque supposerait une pensée absolue puisque « notre pensée incertaine et trébuchante ne constitue nullement la norme de l'intrinsèque » et que par conséquent elle est condamnée à observer cette dénomination intrinsèque du dehors — à cette objection l'on répondra encore que la méthode de réduction nous mène jusqu'au seuil de l'acte suprême. « Sans doute ne pénètre-t-elle pas dans l'intime de cet acte, dont l'illumination originelle lui demeure transcendante. Du moins s'incline-t-elle en connaissance de cause devant cette transcendance qui lui apparaît valablement, puisqu'aucune considération extrinsèque ne s'y mêla, comme le signe en quelque sorte tangible de l'intrinsèque enfin restitué en sa pureté [53]. » Decoster dit bien « le signe » et, en intellectualiste qu'il est, il ne veut

---

[50] *De l'unité métaph.*, p. 135-138.

[51] *Posit. et Conf.*, p. 51.

[52] *Ibid.*, p. 62.

[53] *Ibid.*, p. 81.

pas franchir, par un coup d'Etat intellectuel ou avec les ailes de la « fragile » preuve cosmologique, le passage de la pensée à l'Etre. « S'il est illégitime de conclure de la pensée à l'Etre, il n'est pas moins absurde de vouloir aller de l'Etre à la pensée. » Le plus haut degré où nous conduit la réduction à l'acte n'est encore que modalité, car elle ressortit encore à la seule pensée. Est-ce à dire que l'Etre nous échappe ? Non, la réalité simplement modale du fondement premier requiert, sous peine de se perdre dans le vide, une réalité absolue : « l'Etre ainsi conquis transcende la réalité modale, et partant la pensée normale ». Plutôt qu'à une réduction de l'Etre à la pensée, nous assistons à une « adaptation réciproque » de la pensée à l'Etre [54].

La pensée ne *pose* pas l'Etre et ne *se pose* pas elle-même : « il est temps d'en finir avec la métaphore d'une pensée constructive » [55]. Si la dénomination intrinsèque foncière n'est pas posée, « il semble indiqué de la considérer comme contemplée par la pensée. De fait l'acte d'accomplissement se mue aisément et presque insensiblement en contemplation ». La réduction à l'acte ne mène donc pas à l'idéalisme absolu. La « plénitude foncière » jaillit au cœur de l'acte par le jeu d'une mutation subtile qui est l'immédiate médiation, médiation intrinsèque à l'acte ou médiation en acte, quelque chose comme « la pensée d'une pensée », mais assouplie en ce sens que l'acte suprême est déjà « pétri de médiation ». Si je comprends bien Decoster, un acte qui ne serait qu'immédiat, une pensée absolue qui pose ou crée, nous ferait redescendre de l'intrinsèque à l'extrinsèque : comment parvenir à fondre dans le posant un posé qui risque de lui être dès l'origine étranger ?

Decoster tente de « reculer le point où s'inscrit non pas sans doute la première certitude, mais la première manifestation irréfragable d'une pensée autonome, au delà des limites qu'avait atteintes Descartes » [56]. Il rapproche jusqu'à l'extrême limite du possible être et pensée sans toutefois qu'ils parviennent jamais à s'identifier. Il a beau chercher dans l'immédiate médiation l'origine radicale des choses dont parlait Leib-

---

[54] *Ibid.*, p. 83-87.

[55] *Ibid.*, p. 89 et suiv.

[56] *De l'unité m.*, p. 29.

niz, elle ne suffit pourtant pas à « nous livrer le secret de l'Univers ». « De ce secret que Dieu garde jalousement, c'est ici le premier mot, le seul qu'il nous soit permis d'épeler [57]. » « La réduction à l'acte nous conduit au seuil de la solitude divine » [58], solitude qui est plénitude. Decoster se sent au « seuil du mystère » résiduel et impénétrable de l'acte créateur. Il refuse d'y voir un mystère ontologique comme G. Marcel [59], car ce mystère est d'emblée théologique, car l'idée même de création est théologique. Decoster a la conviction que sa dialectique s'oppose avantageusement à toute preuve ontologique ou synthèse constructive. Il l'appelle synthèse pure ou concrète [60]. D'ailleurs la dialectique n'est pas autre chose qu'une expérience métaphysique et le chemin d'une transcendance vers l'intérieur. « On doute si la dialectique fut jamais, chez ses représentants les plus autorisés, autre chose que l'expression d'une expérience intime, dense et profonde, aussi irréductible à la forme *a priori* qu'à l'empirisme grossier. Pareille expérience défie manifestement la vérification objective. On ne la saurait rendre justiciable d'aucune validité logique. Dialectique en définitive est expérience « stylisée ». Inversement, l'expérience interne prise en son intégrité constitue une manière de dialectique avant la lettre [61]. »

Il est permis de voir dans la dialectique de Decoster, poussée avec une méticuleuse intransigeance jusqu'à des limites extrêmes où la pensée s'exténue, la tentative la plus radicale non pas tant de saisir l'intérieur (un intérieur quasi-substantiel et par là-même encore lourd d'« extrinsèque ») que de convertir la pensée à un cheminement vers l'intérieur et de la purifier de toute extériorité. Privée ainsi des soutiens contestables de la substance et de l'ipséité (du moi), la démarche vers l'intérieur exige l'ascèse la plus audacieuse. En celle-ci elle trouve

---

[57] *Posit. et Conf.*, p. 96.

[58] *Ibid.*, p. 104.

[59] *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, in *Le monde cassé*, p. 251-301.

[60] *Acte et synthèse*, p. 15 et 48. Decoster assure l'originalité de son actualisme vis-à-vis de celui de Lavelle, en montrant que *médiation* est préférable à *participation* (*Posit. et Conf.*, p. 99-101).

[61] *Posit. et Conf.*, p. 120.

le fondement inconditionné, but de toute métaphysique. Nous sommes loin de la tradition augustinienne, cartésienne et biranienne, si vivante dans la pensée française contemporaine, car la dialectique de Decoster se relie à Plotin et à la dialectique platonicienne par une autre ligne que celle de saint Augustin : par celle de Spinoza et Hegel.

* * *

La transcendance vers l'intérieur ouvre comme une nouvelle dimension de l'univers, dimension non spatiale puisque ni l'intériorité de la conscience ni l'intériorité de l'acte ne sont localisables dans l'espace. Il faudrait pouvoir montrer que la transcendance vers l'extérieur et la transcendance vers l'intérieur impliquent chacune une attitude différente de l'esprit, chacune une théorie particulière de la connaissance et une conception particulière du moi. Plus exactement encore : c'est le rapport intime du moi lui-même à la connaissance du réel qui est profondément différent. La transcendance vers l'extérieur suppose une vision sur deux plans en retrait l'un sur l'autre, le plan physique et le plan métaphysique. Certes, même en ce cas, le moi peut être transformé intérieurement par sa connaissance du réel au fur et à mesure qu'elle progresse, car toute découverte du monde retentit sur la vie intérieure et modifie l'attitude morale. Cependant cette transformation morale ou intérieure du moi connaissant n'est ici que la conséquence ou le corollaire des connaissances acquises. Le moi en tant qu'il connaît est une sorte de centre de perspective neutre, voire inamovible en tant que tel, un œil braqué ; il est tendu en avant vers le réel qu'il saisit ; en se projetant ainsi hors de lui-même, il a tendance à se réduire de plus en plus à sa seule *fonction* visuelle, à son organe de connaissance. Car une vision qui s'affine et qui se porte plus loin exige une concentration d'énergie ; elle fait taire les multiples tendances du moi qui risquent de la distraire, de disperser son effort ou d'obscurcir la clarté de sa vision. On pourrait dire que le moi se réduit à n'être plus qu'un œil qui voit, une faculté de connaître, ou même une unité transcendentale d'aperception.

Dans la transcendance vers l'intérieur, c'est l'inverse : c'est le moi qui se creuse à l'intérieur, qui se dilate aux dépens des

choses extérieures. Il acquiert une dimension nouvelle. Il est engagé tout entier, et pas seulement son œil, dans la démarche de saisie du réel ; et encore ce « tout entier » s'agrandit-il sans cesse. Le moi se découvre et se crée tout à la fois (comment distinguer dès lors ce qui est création et ce qui est découverte, le moi qui se crée et le moi qui voit ?) au fur et à mesure qu'il découvre par une voie intérieure des dépassements successifs. La connaissance n'est plus simple vision ; elle entraîne dans son mouvement la volonté ; une sorte de compénétration ou de fusion s'opère, qui pourra prendre par exemple la forme d'une connaissance-amour chez saint Augustin ou d'une résorption du voir dans le vouloir chez Bergson [62]. Quoi qu'il en soit, l'attitude éthique ou pratique ne sera plus un corollaire de la connaissance contemplative ou théorique ; elle lui sera d'emblée consubstantielle. Est-ce à dire que la démarche vers l'intérieur sera moins désintéressée et par conséquent moins objective ? On craindra sans doute qu'une découverte qui ne se distingue plus guère d'une création n'ouvre la porte à l'arbitraire des fabrications métaphysiques, en confondant à plaisir l'objectif et le subjectif. Il est clair que la critériologie du valable dans la démarche de transcendance vers l'intérieur est infiniment plus délicate à fixer que dans le domaine de l'extériorité. Mais, s'il y a un risque, le métaphysicien ne refusera pas de l'assumer, car il sait qu'on a toujours distingué des critères extrinsèques et des critères intrinsèques : or les seconds, quand il s'agit de vérité philosophique, ne sont pas nécessairement les plus méprisables ni les moins sûrs. *Veritas index sui !*

Dans la démarche vers l'extérieur, nous nous adossons en quelque sorte à notre intériorité, intériorité qui, en face de l'objet extérieur, tend à n'être bientôt plus que l'intériorité punctiforme d'un sujet connaissant. Nous avons un centre de références fixe et stable à partir duquel nous mesurons le monde physique et ses dépassements métaphysiques.

Dans la démarche vers l'intérieur, toute attache stable nous est refusée : tout au plus avons-nous les choses extérieures à titre de repoussoir. Rien à quoi nous adosser. Le moi en marche trouve dans sa démarche même et ses découvertes in-

---

[62] *Evolution créatrice*, p. 258.

térieures une sorte d'assise mobile, de consistance en mouvement. Il se voit désormais dans l'obligation de se donner son donné. « La philosophie n'a d'autre objet que celui qu'elle se donne [63]. »

Resterait à préciser s'il faut parler de transcendance *vers* l'intérieur ou *par* l'intérieur. La méthode réflexive est, plus que toute autre, une méthode au sens propre (*μέθ-οδος*) : un chemin vers, avec tout l'imprévu que réserve un itinéraire aventureux et jamais susceptible d'être tracé d'avance.

Selon l'*ordo cognoscendi*, au point de vue de l'homme qui philosophe et qui opère en lui-même une conversion réflexive, et même au point de vue psychologique, on devra parler de transcendance *vers* l'intérieur, puisque seule l'orientation est fixée d'avance. Mais selon l'*ordo essendi*, au point de vue ontologique, on pourra dire que chaque plan successivement atteint, ou, à la limite, le fondement inconditionnellement premier, sont transcendants *par* l'intérieur [64] ; on marquerait ainsi que précisément le chemin n'est pas indifférent et que le but atteint reste essentiellement et ontologiquement solidaire de la démarche qui y mène. On retomberait déjà dans la transcendance vers l'extérieur si l'on employait le mot « transcendant » tout seul sans le lier à l'intériorisation.

S'il est interdit de parler de réalité transcendante dans le sens courant du terme qui est celui du réalisme naïf, comment se représenter ce transcendant atteint par l'intérieur, le but ou le contenu de l'expérience réflexive et intériorisante ? C'est ici que les voies se séparent. Mais une chose en tous cas reste acquise : La transcendance extérieure d'une chose en soi est absolument exclue. Nécessairement il y aura au moins partielle intériorité du transcendant, car la transcendance vers l'inté-

---

[63] Decoster, *Le règne de la pensée*, p. 9.

[64] Sans faire cette distinction, Le Senne use de termes analogues quand il parle de « transcendance par l'intimité de nous-mêmes », « transcendance intra-mentale » ou « intratranscendance ». *(Introd. à la philos.*, p. 264-5.) En revanche, si J. Wahl parle de « transcendance vers l'immanence», il s'agit d'autre chose : elle consiste à transcender la transcendance et à atteindre « une seconde immanence après la transcendance détruite ». « L'idée de transcendance, on pourrait la concevoir comme nécessaire pour nous faire prendre le sentiment de notre immergence en une immanence autre que la pensée ». *(Existence humaine et transcendance*, p. 38).

rieur n'est jamais un tunnel par lequel on s'astreindrait de passer pour déboucher dans un nouveau monde extérieur : l'intériorité n'est pas seulement la méthode ou le chemin qui, une fois franchi, pourrait fort bien être oublié ou ignoré, car ce serait encore faire l'économie d'une conversion. Ou plutôt la méthode n'est pas une simple formalité préalable à remplir avant de s'installer dans l'Etre. But et chemin, fond et forme réagissent l'un sur l'autre et c'est pourquoi la conversion est indispensable : *ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt.*

Rappelons de façon schématique les principales conceptions de ce *transcendant intérieur* :

1° Il y a l'*intimior et superior* de l'augustinisme. Le transcendant, c'est le Dieu omniprésent que l'homme entrevoit au terme de toutes les voies par lesquelles il progresse ou retourne vers son Créateur. Omniprésence voilée pour l'homme déchu ou isolé dans l'immanence de son péché. Illumination recréatrice pour l'âme, soit qu'en se dépassant elle se ressaisisse et retrouve Dieu à la racine d'elle-même, au cœur de son cœur, soit qu'elle le retrouve encore à la source de toutes les choses créées, aussi loin qu'elle tende vers l'extérieur.

2° Il y a l'idéalisme critique ou l'immanentisme de L. Brunschvicg, fondé sur l'analyse réflexive. Il ne retient de la transcendance que l'*intimior* et rejette le *superior* [65]. C'est dire que le transcendant n'est en somme qu'un approfondissement réflexif dans l'immanence, qui reste en deçà du plan métaphysique proprement dit. Le transcendant est l'esprit lui-même toujours plus autonome, toujours mieux libéré des imaginations empiriques d'un « moi haïssable », toujours plus proche de l'impersonnalité objective de la connaissance adéquate.

3° La méthode réflexive peut aussi conduire à la reconnaissance d'une authentique transcendance, comme chez Lagneau, Bergson ou Lavelle. C'est l'acte créateur lui-même restitué par la régression réflexive. Remontant à sa source, l'acte réflexif peut rejoindre l'acte créateur qui le dépasse et qui pourtant le soutient et lui est consubstantiel. Il ne s'agit plus d'immanence pure, car d'une part l'acte réflexif constitue le moi dans

---

[65] *La raison et la religion,* p. 48 et *Transcendance et immanence,* Travaux du Congrès Descartes, VIII, p. 22.

sa personnalité propre et d'autre part l'acte créateur le dépasse constamment et subsiste indépendamment de lui, car il est ontologiquement premier. Cette conception est une sorte d'augustinisme interprété en termes d'acte plutôt que de substance. Le transcendant est intérieur à l'acte réflexif *(intimior)*, mais, en tant que transcendant, il est *superior* dans le sens d'une extériorité nouvelle, purement spirituelle, qui resterait à définir [66] et qui n'a plus rien à voir avec l'extériorité spatiale liée au réalisme substantialiste.

Notons la différence entre l'attitude chrétienne d'un saint Augustin et l'attitude réflexive d'un Descartes, d'un Lagneau ou d'un Bergson. Pour le premier, Dieu est présent dès le départ dans un acte de foi conscient et il soutient toute recherche dont l'aboutissement ne sera que confirmation ou explicitation de sa réalité transcendante. Pour les seconds, il n'y a pas de Dieu au départ de la réflexion, et l'on ne sait pas d'avance quel transcendant on va atteindre. C'est un Dieu purement philosophique qu'on pourra éventuellement découvrir au terme en s'apercevant qu'il soutenait déjà l'acte par lequel on le cherchait.

4° Decoster au contraire ne considère pas l'acte créateur comme consubstantiel à l'acte réflexif, mais comme le mystère transcendant de la solitude divine dont l'accès nous est interdit. La réduction à l'acte maintient un écart entre la pensée et l'être. Au lieu d'aboutir à un transcendant intérieur absolu, la dialectique de Decoster conduit au seuil d'un transcendant inaccessible. En atteignant l'intrinsèque pur, nous avons éliminé toute extériorité, mais il reste, au delà encore, l'acte créateur dans une transcendance dont l' « extériorité » n'a plus rien de spatial.

Peut-être les progrès de la métaphysique permettront-ils un jour de déterminer de façon univoque et plus précise la nature de ce transcendant intérieur. Pour l'instant il s'agit avant tout de s'affranchir des entraves de l'ancienne métaphysique et de dégager la méthode propre à la nouvelle. L'ex-

---

[66] La berthonnière l'a tenté dans son *Esquisse d'une philosophie personnaliste* (*Œuvres* publiées par les soins de Louis Canet, Paris 1942, p. 223, 283, 306).

ploration méthodique du domaine métaphysique ainsi délimité reste encore à faire. Cependant nous voyons déjà que quelques notions qu'on voyait traditionnellement liées à la métaphysique sont déchues de leurs privilèges. Révolution copernicienne s'il en fut jamais, qui s'efforce de nous libérer d'un joug séculaire consacré par le sens commun ! La *substance*, jadis modèle parfait de l'intériorité, et la *chose* ont succombé aujourd'hui sous les coups de la réflexion tant philosophique que scientifique. De même, l'*espace*, repaire de toute extériorité : après avoir vécu sur pied d'égalité avec son frère le temps, il est détrôné à son tour (par la durée chez Bergson par exemple). De même enfin la *passivité contemplative* parce qu'elle est en étroite connexion avec l'extériorité. Précisons un peu en quel sens.

La métaphysique se retourne du côté de l'acte ou même de l'action ; elle cherche à dégager le sujet actif à l'état pur. Toutefois, dans la démarche réflexive, il ne s'agit pas de ramener purement et simplement le passif à l'actif : la « voix » propre à l'intériorité n'est ni la voix passive ni la voix active, mais la voix moyenne du verbe pronominal ou réfléchi [67]. On sait qu'en grammaire l'actif et le passif sont interchangeables par simple renversement : c'est comme si tous deux participaient également à l'extériorité ; on peut même se demander si le passif n'est pas plus près de l'intériorité que l'actif, l'*être* que l'*avoir* [68]. L'acte dont parle une métaphysique réflexive est un acte réfléchi. Ni le donné, ni le donnant, mais le « se donnant ». Nous disions plus haut : le fait primitif est un fait qui se fait lui-même ; c'est une donnée qui se donne elle-même. Lavelle insiste sur le fait que l'acte « est à la fois reçu et exercé » ; il est « une flamme qui se nourrirait elle-même ». « Le verbe réfléchi exprime admirablement l'identité du moi posant et du moi posé : il est le verbe même de la réflexion. Et dans le verbe de la réflexion je saisis l'acte par lequel l'être se pose, non pas seulement individuellement, mais universellement, en Soi et non pas seulement en moi. Bien plus il ne faut pas me demander de poser l'être d'abord, car je ne saurais plus m'introduire, moi qui le pose, dans un être que j'aurais moi-même posé. Je

---

[67] Cf. *L'intériorité chez Sénèque* in *Mélanges Niedermann.*

[68] Cf. G. Marcel, *Etre et avoir,* Paris 1935.

ne puis donc poser l'Etre que par l'acte par lequel je me pose moi-même [69]. »

Bergson de même voit dans l'intériorité la création de soi par soi, le *se faisant* par opposition au *tout fait*. L'intuition bergsonienne n'est ni contemplation passive, ni création active, mais justement réflexion [70], c'est-à-dire une sorte de vision transfigurée en création.

Nous comprenons que cette réflexivité foncière de la démarche vers l'intérieur aille de pair avec la nécessité d'une conversion, conversion de l'objet au sujet, de la chose à l'acte, et même de l'espace au temps (Bergson). La réflexion est loin de la simple explicitation de l'implicité, de la simple analyse (malgré son nom d'analyse réflexive). La simple introspection ne pourrait constituer qu'une sorte de *physique de l'intérieur*, parallèle à la physique proprement dite qui est la physique des choses extérieures. Mais les limites de la méthode introspective en psychologie sont bien connues ; la psycho-physique en est issue, qui se bornait à étudier le phénomène psychologique par sa face externe : physique de l'âme qui n'était même pas une physique de l'intérieur. La méthode réflexive au contraire use de ce qu'on a nommé une « introspection régressive » [71] : par des actes d'identification régressive on approfondit l'intériorité psychologique, on la dépasse en atteignant le plan de l'intériorité morale ou métaphysique, pour aboutir même à une sorte d'inconditionnel concret ou expérimental. Le dépassement, tout en conservant une parfaite continuité grâce à l'unité de la méthode réflexive, se réalise par changement de plan ; le « de plus en plus profond » mobilise progressivement toutes les puissances du moi en les unifiant dans leur centre commun. Cette transcendance réflexive mérite donc le nom de *métaphysique de l'intérieur*.

De la sorte, la notion de transcendance s'est purifiée de ses attaches spatiales, au point même que l'expression « transcendance vers l'extérieur » nous semble maintenant impliquer une inacceptable contradiction : transcendance et extérieur ne

---

[69] *De l'Acte*, 1937, p. 13, 31, 17, 39.

[70] *La Pensée et le Mouvant*, p. 109.

[71] A. Burloud, *L'analyse réflexive dans son usage strictement psychologique*, Trav. du Congrès Descartes, VIII, p. 115.

peuvent paraître compatibles qu'en vertu d'une longue illusion entretenue par une ontologie substantialiste ou un réalisme naïf. La seule transcendance possible (et par là-même la seule métaphysique possible) est liée à l'intériorité. La transcendance vers l'intérieur a tué la transcendance vers l'extérieur. Mais il n'est pas certain que Kant soit, autant qu'on l'a dit, la charnière décisive entre l'ancienne métaphysique et la nouvelle : certes il a porté le coup de grâce à ces métaphysiques qui prétendaient être comme des physiques de l'au-delà, ou le monde vu par l'entendement divin. Mais au fond Plotin et saint Augustin en étaient déjà partiellement affranchis et les philosophes de la transcendance vers l'intérieur dont nous avons parlé procèdent davantage de saint Augustin, de Descartes ou de Biran que de Kant.

Il est permis de penser que la métaphysique a enfin pris plus nette conscience d'elle-même, de son domaine propre et de sa méthode authentique. Elle a conquis ainsi de haute lutte sa spécificité, lentement mais sûrement. Signe de l'époque ! La poésie aussi, comme l'a vu Jacques Maritain [72], a pris conscience d'elle-même depuis Baudelaire. Il faut reconnaître que la théologie, elle aussi, avec Karl Barth a pris mieux que jamais conscience de sa spécificité. Désormais ces éternels conflits de compétence entre la science et la métaphysique, entre la métaphysique et la théologie, entre la science et la religion, qui proviennent toujours d'une prise de conscience encore insuffisamment spécifique de chacune des disciplines de l'esprit, cesseront d'exister. Chacune, ayant conquis sa personnalité, peut engager le dialogue avec les autres, un dialogue véritable, respectueux et fécond, et non plus ces discussions méfiantes qui se terminaient immanquablement par une *Kraftprobe* et où chacun restait d'autant plus cramponné à ses positions ébranlées qu'il se sentait plus menacé et dérangé par ses soi-disant adversaires. Certes les problèmes de frontières n'en sont devenus que plus aigus ; ce ne seront du moins plus de stériles conflits.

---

[72] *Situation de la poésie*, 1938, p. 79.