Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1945)
Heft: 134

Artikel: Intériorité et méthode réflexive
Autor: Thévenaz, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380455

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: 09.12.2025

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

INTÉRIORITÉ ET MÉTHODE RÉFLEXIVE

Le philosophe est par essence dans une situation paradoxale. Il est un ouvrier en lutte perpétuelle contre le seul outil dont il se serve : le langage. Sous peine de voir son effort s'évanouir dans l'inconsistance, il doit se soumettre aux exigences des mots et de la logique. Sous peine d'être dupe des représentations implicites véhiculées par les mots, il doit les dompter pour rester fidèle au réel.

Le sens commun met à la disposition de notre réflexion philosophique un certain nombre de termes antithétiques : bien-mal, plein-vide, haut-bas, intérieur-extérieur. En face de ces alternatives les philosophes éprouvent un embarras que chacun de nous connaît fort bien — embarras d'autant plus vif que ces couples de contraires sont parfois très proches des intuitions sensibles et qu'une valorisation (1) implicite ou explicite favorise immanquablement l'un des deux termes : l'intérieur vaut mieux que l'extérieur (2), le haut que le bas, le plein que le vide, et le bien que le mal.

La notion d'intériorité est d'une importance centrale aussi bien en épistémologie qu'en psychologie, en morale qu'en métaphysique. L'opposition « intérieur-extérieur » est à la racine de l'opposition gnoséologique entre subjectif et objectif, de l'opposition psychologique entre psychique et physiologique, de l'opposition morale

(1) Bachelard l'a très spirituellement décrite dans la *Formation de l'esprit scientifique*, 1938, p. 98 s. — (2) C'est pour des motifs bien particuliers (critique de l'éclectisme cousinien) que A. Comte prend pour maxime : « Régler le dedans sur le dehors ».

entre obligation et contrainte, de l'opposition métaphysico-religieuse entre immanence et transcendance. Nous la rencontrons partout, à chaque tournant de la pensée philosophique, à chaque tournant de l'histoire de la philosophie. La notion d'intériorité commande la morale stoïcienne [1], la théorie de la connaissance intelligible chez Plotin, la métaphysique spinoziste ou leibnizienne, la psychologie d'un Maine de Biran, la théorie kierkegaardienne de la croyance ou l'épistémologie d'un Brunschvicg ; elle est au centre des préoccupations d'un Lagneau, d'un Bergson, d'un Laberthonnière ou d'un Lavelle.

En présence de données aussi multiples et enchevêtrées, il serait vain, dans le cadre de cette étude, d'esquisser une caractéristique d'ensemble ou de tenter je ne sais quelle synthèse chimérique. Bornons-nous à préciser les rapports qui unissent le problème de l'intériorité et la méthode réflexive, pour laquelle la notion d'intériorité joue un rôle extrêmement important.

La distinction de l'intérieur et de l'extérieur n'est pas innée. Le petit enfant ne distingue pas encore son moi et les choses, ni même son corps et les autres corps ; le monde n'est pas coupé en deux secteurs, interne et externe. Il ne distingue pas davantage l'imaginaire et le réel, le jeu et la vie, car il ne peut y avoir d'imaginaire pour celui qui n'a pas encore la notion d'un domaine intérieur propre à l'esprit. C'est de cette indifférenciation primitive que résulte l'animisme enfantin : si l'enfant prête une « âme » à tout, ce n'est pas qu'il soit un spiritualiste qui s'ignore. Petit à petit se creuse le fossé entre l'intérieur et l'extérieur, le corps et les corps. Nous rencontrons le premier embryon d'intériorité. Deux secteurs se sont taillés dans l'espace, le moi et le non-moi, une intériorité et une extériorité au sens propre, c'est-à-dire au sens spatial des termes.

Mais à son tour, ce domaine intérieur, le corps, tend à s'extérioriser par rapport à un réduit plus secret de l'intériorité. Le moi spirituel ou psychologique apparaît, la conscience naît. Mon corps *me* fait souffrir, il *me* tyrannise par ses instincts : c'est donc que *je* prends mes distances par rapport à lui. Par opposition au corps, considéré désormais comme extérieur, on appellera intériorité tout

[1] Cf. « L'intériorité chez Sénèque » dans les *Mélanges Niedermann*, Neuchâtel, 1944, p. 189-194, et « La notion de transcendance vers l'intérieur », *Annuaire de la Société suisse de philosophie*, t. IV, 1944, p. 194-217.

le domaine de la conscience psychologique, c'est-à-dire un domaine qui échappe à l'espace. La notion spatiale d'intériorité s'est spiritualisée et insensiblement elle devient une métaphore qui désigne la conscience. On entendra par état de conscience soit la face interne d'un phénomène psychologique qui, par ailleurs, comporte des manifestations physiologiques externes (par exemple l'émotion ressentie, par opposition aux modifications corporelles qui l'accompagnent), soit le reflet du monde extérieur dans notre connaissance, c'est-à-dire nos représentations. Le monde subjectif ou intérieur s'oppose ainsi au monde objectif ou extérieur. C'est à ce niveau que le sens commun s'est fixé ou figé et c'est à partir de cette notion à la fois psychologique et gnoséologique que la pensée philosophique ou scientifique cherche à résoudre le problème fondamental posé par la conception de ces deux mondes.

Deux voies s'ouvrent. Ou bien la pensée s'adosse à cette intériorité, acceptée comme une donnée, pour tenter de rejoindre l'extériorité et de la résorber dans la connaissance. Dans ce cas, la notion d'intériorité est arrêtée dans son approfondissement et devient une sorte de catégorie statique ou de forme *a priori* ; et la pensée, en figeant une métaphore spatiale, court le danger d'hypostasier l'intériorité et de s'engager dans des problèmes quasi insolubles comme celui de la réalité du monde extérieur ou celui de l'immanence et de la transcendance. Ou bien, suivant un mouvement inverse, le dynamisme de l'intériorisation se poursuivra et permettra d'approfondir la métaphore spatiale de l'intériorité tout en la surmontant : c'est la voie où la méthode réflexive s'est engagée. Il vaut la peine de nous arrêter un instant au problème de la réalité du monde extérieur, afin de mieux comprendre ensuite comment le mouvement d'intériorisation déjà décrit jusqu'ici ne peut se continuer que grâce à l'analyse réflexive.

Comment, à partir de l'intériorité de ma conscience, rejoindre ce monde extérieur qui est un autre monde ? Un fossé s'est creusé, un écart presque métaphysique brise désormais l'unité de l'être, et le doute s'y infiltre aussitôt : ce monde extérieur existe-t-il vraiment ? Peut-on le connaître, être assuré de son objectivité ? Comment surmonter cet écart fondamental entre la chose et la représentation de la chose, qui est naturellement censée résider dans l'intériorité de ma conscience ? Je n'atteins ce monde extérieur que par la représentation intérieure que je puis en avoir dans ma conscience ; com-

ment se fait cette projection de l'extérieur dans l'intérieur ? C'est tout le problème de l'origine des idées qui a préoccupé les philosophes depuis Platon et Aristote jusqu'aux débats entre Malebranche et Arnauld, et jusqu'à nos jours. — Et encore, peut-on être assuré que cette projection se fasse sans déformation ? L'expérience de nos erreurs inévitables de perception ainsi que des embarras de notre raison nous interdit de le penser. Et voilà le scepticisme qui s'impose. Le sceptique est un homme qui s'enferme dans son intériorité avec ses perceptions ; ces perceptions sont bien celles d'un monde extérieur, certes, mais à jamais inconnu et inaccessible. Le sceptique, déçu et désespéré, se heurte aux vitres opaques qui ferment son intériorité et se voit condamné à se repaître des fantômes desséchés de ses perceptions.

Ecart douloureux entre l'extérieur et l'intérieur que, dans un long effort persévérant, les philosophes vont chercher à réduire, à surmonter, à annuler. Connaître, c'est tenter de jeter un pont entre l'extériorité et l'intériorité. La tentative la plus radicale pour supprimer l'écart est certainement celle de Berkeley qui, hardiment, se débarrasse de l'être extérieur pour ne garder que l'*esse* du *percipi*. D'un coup le scepticisme est vaincu ; la fissure qu'il n'avait pas su guérir est cicatrisée, l'intériorité complète triomphe ; il n'y a plus d'extériorité matérielle. Tout au plus une extériorité spirituelle, mais elle est moins douloureuse, et il semble qu'on s'en accommode plus aisément.

Descartes, en chirurgien moins brutal, s'était engagé dans une voie toute différente. Pour réduire l'écart entre l'extérieur et l'intérieur, il a employé une *méthode régressive* : des choses sensibles (et même intelligibles), la réflexion sur soi ramène l'esprit à une saisie intérieure de lui-même en tant qu'existant et activité. L'intériorité parfaite du *cogito* donne à Descartes cet *aliquid inconcussum* à partir duquel il repartira vers l'extériorité. Cependant la méthode cartésienne, fondée sur les idées claires et distinctes, aboutit à un dualisme tel entre la pensée et l'étendue que l'écart entre l'extérieur et l'intérieur ne s'en trouve pas diminué, mais au contraire accru. Descartes a beau s'élever encore jusqu'à Dieu par une voie purement intérieure ; quand il s'agit du monde extérieur, il se voit obligé de chercher une *garantie transcendante* en Dieu même, pour être assuré de l'existence de ce monde. Aveu manifeste que, malgré la conquête d'une intériorité inexpugnable, l'écart reste insurmontable — qu'il

se double même, puisque, pour rejoindre un extérieur inaccessible, Descartes recourt à une garantie purement extérieure.

Chez Kant, c'est par une autre méthode que l'hiatus entre l'extérieur et l'intérieur peut s'atténuer. Là où Descartes cherchait une garantie transcendante, Kant cherche une condition de possibilité transcendentale. Remarquons simplement que si le transcendant est extérieur, le transcendental, lui, est intérieur. L'écart entre l'intériorité du « je » et le monde des phénomènes est supprimé, mais cette fois encore il subsiste renforcé et irréductible entre le « je » et la chose en soi.

Il faudra attendre la phénoménologie de Husserl pour voir s'évanouir le problème du monde extérieur. Le « je » n'est plus alors une réalité séparée qui aurait à entrer en rapport avec l'extérieur. La notion fondamentale d'intentionnalité désigne cette particularité de la conscience « d'être conscience *de* quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même » (1). De la sorte, un nouveau « réalisme » permet d'éviter de justesse l'idéalisme qui semblait être l'aboutissement fatal de toute tentative faite pour surmonter l'écart avec le monde extérieur (2).

Il ressort de ce bref aperçu que dans chacune de ces tentatives la pensée cherche à franchir l'intervalle entre l'extériorité spatiale et l'intériorité de la conscience psychologique. « Extériorité » est pris ici au sens propre, tandis que seule la notion d'intériorité est métaphorique : elle désigne essentiellement, on le voit, le lieu de la connaissance, la conscience psychologique, le sujet en face de l'objet.

* * *

Mais il y a un autre écart encore : c'est celui qui s'ouvre à l'intérieur de la conscience même ; et ici s'amorce une nouvelle étape très importante dans l'approfondissement de la notion d'intériorité.

(1) *Méditations cartésiennes*, p. 28. — (2) « Comme l'idéalisme a pour principe la conviction qu'il est impossible à la pensée d'atteindre un objet extérieur à elle, il paraît suivre de cette conviction primordiale qu'une conscience ne peut que partir d'elle-même et aboutir à elle-même » (HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2e éd., p. 490 s.).

« Il est certain que le premier argument de l'idéalisme est d'abord l'impossibilité pour l'individu de sortir de sa conscience individuelle » (A. LALANDE, *Vocabulaire de la philos.*, art. Idéalisme, I, p. 323).

L'extériorité elle-même devient alors métaphorique. Dans l'intériorité de la conscience (telle que nous venons de l'esquisser) ou derrière elle, c'est comme si une intériorité plus profonde, un repaire plus secret, s'était encore une fois creusé, comme auparavant mon moi par rapport à mon corps. On voit apparaître un moi plus intérieur, vrai centre du moi, et une sorte de périphérie du moi qu'on est bien forcé de considérer comme extérieure. Le nouvel écart se manifeste entre un moi profond que je cherche à rejoindre et un autre moi, quotidien, superficiel, inauthentique, à partir duquel s'opère le mouvement d'intériorisation qui doit me conduire à ce qu'on appelle à proprement parler la vie intérieure. L'extériorité éclate en moi-même et la méthode qui permettra de réduire ce nouvel écart entre le moi superficiel et le moi intérieur n'intéressera pas seulement la psychologie ou la théorie de la connaissance. La réflexion atteint ici les réalités morales, elle met en jeu des données éthiques, elle peut même tenter de dépasser le domaine moral et d'atteindre un monde spirituel ou métaphysique. En tout cas, le mouvement est exactement l'inverse du précédent : on ne se demande plus comment à partir de l'intériorité de la conscience on pourra rejoindre le monde extérieur, mais comment à partir d'un moi périphérique et extériorisé on pourra reprendre possession d'un moi plus intérieur et plus essentiel. Cette conquête de l'intériorité à partir de l'extériorité nous ramène à la méthode régressive que nous venons de signaler à propos de Descartes.

Il est clair que seule une philosophie de l'esprit ou, plus précisément, une philosophie qui fait fond sur des notions d'origine psychologique ou morale pourra pousser plus avant dans ce sens l'approfondissement de la notion d'intériorité. C'est notamment le cas de ce grand courant de la philosophie française qui a déjà ses racines chez Descartes et qui, à partir de Maine de Biran et avec l'appui de l'intériorité morale kantienne, inspirera les courants divers de l'analyse réflexive, courants qui, à travers Ravaisson, Lachelier et Lagneau, aboutissent à Bergson et à la « Philosophie de l'Esprit » de Lavelle et de Le Senne. C'est en considérant de plus près la méthode réflexive que nous pourrons saisir ce nouvel aspect de la notion d'intériorité, son approfondissement, son enrichissement qui pourra même aboutir à son évanouissement.

En quoi consiste au juste l'intériorisation réflexive ou régressive ? Réflexion a son sens étymologique, comme on le voit par la défini-

tion fameuse de Leibniz [1] : « La réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous ». Lachelier dit dans son *Cours de Logique* [2] qu'elle parvient à « isoler le dernier fond de la pensée de tout fruit extérieur et de toute dénomination intérieure. Il ne saurait y avoir d'autre méthode pour remonter à la dernière racine de toute connaissance et de toute existence ». La réflexion est donc à la fois une attention qui se porte sur l'intériorité et une tentative d'isoler la source active de la pensée. C'est en ce sens aussi que Bergson [3] préconise comme méthode philosophique la « conversion de l'attention ». La méthode réflexive non seulement est une « méthode intérieure » [4], mais elle est la méthode par excellence de la réflexion philosophique : « Philosopher, c'est réfléchir », disait Maine de Biran [5]. Et il prenait réfléchir dans le sens où Lagneau, Bergson, Brunschvicg ou Lavelle le prennent. La méthode réflexive conduit immanquablement à une philosophie de l'intériorité.

Mais, si la méthode réflexive conduit à isoler l'intérieur, le sujet pur, ne va-t-elle pas avoir pour fâcheux effet de nous séparer du réel, de nous détacher des choses en nous enfermant dans une intériorité stérile, dans le refuge de la subjectivité ? Un simple coup d'œil jeté sur l'histoire de la méthode réflexive nous convaincrait déjà qu'il n'en est rien. Ni pour Biran, ni pour Lachelier, ni pour Lagneau, ni pour Bergson, ni pour Brunschvicg, ni pour Lavelle (et j'en passe) la prise de possession de l'intériorité ne signifie un détachement par rapport à l'extérieur. Tout au contraire, on pourrait montrer que tous cherchent ou trouvent dans et par l'intériorité un accès plus profond et plus vrai vers les choses extérieures et les réalités de la science dite objective : soit que l'intériorité ne se saisisse que dans la résistance de l'extériorité chez Biran, soit que l'intériorité soit la condition de possibilité de l'extériorité chez Lachelier, Lagneau ou Brunschvicg, soit qu'enfin l'intériorité nous fasse découvrir l'absolu ou participer à lui chez Bergson et Lavelle.

L'acte réflexif est un acte intériorisant à la condition de ne pas être purement et simplement un acte par lequel je me détache des choses afin de les observer du dehors, ou me détache de moi-même

(1) *Nouveaux Essais*, Préf. (éd. Boutroux, p. 125). — (2) Cité par A. Forest, *Consentement et création*, 1943, p. 102 s. — (3) *La Pensée et le Mouvant*, p. 174. Chez Descartes déjà (*Disc. de la méth.*, 4e partie, début) on voit que la réflexion est essentiellement attention. — (4) G. Séailles, *La philosophie de Jules Lachelier*, p. 67. — (5) *Journal intime*, 27 juin 1816.

pour m'observer. La réflexion nous éloignerait des choses si elle était un redoublement de la conscience : je vois un arbre, je sais que je vois un arbre, je sais que je sais que je vois, etc. Cette réduplication où la conscience prétend réfléchir *sur* quelque chose, sur quelque chose qui soit déjà tout constitué, est un stérile redoublement d'abstraction qui n'a rien à voir avec la méthode réflexive. En résumé, l'intériorité nous échappera tout autant si nous croyons pouvoir ou devoir nous réfugier en elle que si nous croyons devoir nous éloigner des choses extérieures.

Non, la réflexion est la méthode intérieure par excellence parce qu'elle est précisément l'inverse d'une réduplication ou d'une fuite ; elle est une *réduction* et une *régression*. Puisqu'elle tente de réduire un écart et de nous rapprocher d'une source, elle n'apporte pas un surplus ; si elle nous enrichit — et elle nous enrichit — c'est par réduction à l'essentiel ou par soustraction du voile superficiel qui nous dissimule les richesses intérieures.

Dans sa leçon sur *Le Jugement* (1), J. Lagneau caractérise la réduction en distinguant en elle deux degrés, le premier correspondant à ce qu'il appelle l'entendement, le second à ce qu'il appelle la raison : « L'entendement, c'est l'intelligence en tant qu'elle cherche à ramener ses représentations à elle-même, à sa propre nature. Cette réduction ne doit pas être confondue avec celle à laquelle la raison tend ; en admettant que la pensée, dans l'entendement, ait ramené toutes ses représentations à sa propre nature, cette nature, elle la subirait encore... Voilà pourquoi la vie de l'entendement ne saurait se suffire à elle-même. » « Faire acte de raison », c'est se demander « s'il n'y a pas lieu de trouver la véritable réalité dans quelque chose dont découle à la fois notre nature... et la nature des choses... C'est s'affranchir de la nature de l'objet, et cela en s'affranchissant de sa propre nature. » Ni la déduction, ni l'induction ne sont capables d'atteindre à cette raison de l'univers, mais bien la réduction (2). L'analyse réflexive est une réduction, parce qu'elle est « la recherche de la nature intérieure des pensées et de la raison de cette nature » (3). Cette réduction peut se faire « en partant d'un fait partiel quelconque » (4) ; c'est pourquoi la méthode

(1) *Célèbres leçons*, p. 174-176. Cf. Fragment n° 35 (*Ecrits*, p. 311). — (2) Fragm. n° 13 et 18 (*Ecrits*, p. 300 et 302). — (3) Fragm. n° 24 (*Ecrits*, p. 304). — (4) *Ibid.*, p. 301. Cf. P. Decoster, *Le règne de la pensée*, 1922, p. 38 : « La démarche réflexive va droit au but et l'atteint moins en raison qu'en dépit du point de départ ».

réflexive est *analytique* d'abord ; elle est une forme particulière d'analyse.

De plus, si la réduction est un enrichissement, c'est qu'elle implique tout à la fois élargissement et ascension. On cherche à remonter de l'inférieur au supérieur, vers la source de tout acte de pensée. C'est le sens même des profondes analyses de Lagneau sur la perception [1]. En effet, si la réduction est ascendante, cela ne signifie pas qu'elle tend vers une « chose » supérieure, mais qu'au contraire elle dégage de plus en plus l'activité de la pensée à l'état pur, une activité purement intérieure ou, comme dit Lachelier, « l'action spirituelle à sa source même » ; cela ne veut pas dire qu'elle soit une démarche abstractive ou généralisante, mais au contraire une démarche toujours plus concrète, puisqu'elle élimine le superficiel et l'inauthentique, puisqu'elle est une démarche purificatrice, une *catharsis* qui dégage une réalité intérieure.

Du même coup, nous avons défini ou caractérisé la *régression* propre à la méthode réflexive. P. Decoster écrit : « Qui dit réduction, dit régression » [2]. Chez Maine de Biran, par exemple, on a pu dire que l'analyse est une « introspection régressive » [3] : alors que l'introspection ordinaire suit la pente naturelle de la pensée au travail et aboutit à des états de conscience ou à des images, l'introspection régressive veut saisir l'acte à sa source même, et la force qui accomplit l'acte ; elle est une sorte d'expérience privilégiée de l'intériorité ; par des actes successifs d'identification régressive on aboutit ainsi à une sorte d'inconditionnel expérimental.

Ces quelques notations descriptives sur l'analyse réflexive et intériorisante nous permettent déjà de fixer un point capital pour la notion d'intériorité. L'analyse, puisqu'elle est régressive, ne saurait en aucun cas être la pure et simple explicitation d'un donné implicite. L'intérieur n'est pas donné comme une réalité cachée qu'il suffirait de faire apparaître, comme on extrait un bijou d'un écrin, comme on dévide un écheveau. Il n'y a pas d'intériorité préalable et nous ne pouvons pas définir ou saisir l'intérieur comme une réalité indépendante du mouvement régressif d'intériorisation. Et cette régression qui est vraiment « une méthode qui affranchit et

(1) *Célèbres leçons*, p. 71. — (2) *Acte et synthèse*, 1928, p. 14. — (3) A. Burloud, « L'analyse réflexive dans son usage strictement psychologique », *Travaux du Congrès Descartes*, 1937, VIII, p. 115.

régénère » [1], est au fond essentiellement *synthétique*. L'analyse réflexive est une méthode de synthèse concrète à point de départ analytique [2]. Elle est ou devient synthétique, parce que l'acte de réflexion n'est jamais un simple moyen pour découvrir des choses qui seraient déjà là sans lui. Il nous immunise contre les métaphores spatiales et substantialistes tout à la fois. La seule « chose » réelle, la seule « substance », c'est le mouvement, disait Bergson ; disons, avec Lavelle, que c'est l'acte. Nous ne pouvons donc plus concevoir que l'esprit, dans la réflexion, soit un *instrument* d'analyse, une activité de juger qui fonctionnerait sur des données, une sorte de « critère » en acte. L'acte de réflexion est au contraire consubstantiel à la réalité réfléchie, puisque celle-ci n'est autre que l'activité même de la pensée. Ce que l'acte de l'esprit saisit, c'est une réalité spirituelle en train d'agir et de se créer. Nous sommes ainsi en pleine synthèse créatrice. La profondeur de la réalité intérieure que nous découvrons est à la mesure de la pureté de l'acte réflexif intériorisant dont nous sommes capables. C'est pourquoi Lagneau voyait très juste quand il répétait : « Nous concevons précisément le degré de certitude que nous méritons » [3].

On voit combien la morale est maintenant inviscérée à l'acte réflexif, puisque par lui l'esprit découvre son intériorité en même temps qu'il la crée, et qu'il ne la découvre pas s'il ne la crée pas. Mais nous sommes déjà entraînés plus avant, car l'acte d'intériorisation est un acte de transcendance ; il vise ou saisit un être (qui est acte et non chose) ; par là-même il dépasse aussitôt la morale et nous ouvre un accès vers la métaphysique.

*
* *

« Ce passage de l'analyse à la synthèse », dit Lachelier [4], « est en même temps le passage de la psychologie à la métaphysique. » Ce changement de plan, Lagneau (comme d'ailleurs Maine de Biran ou Bergson) nous le décrit de façon très nette. La preuve de l'existence de Dieu ne peut être obtenue selon lui que « par la réalisation

(1) E. Robef, *De l'analyse réflexive*, Paris, 1925, p. 36. Cf. p. 40. — (2) « Analyser la pensée, c'est voir à l'œuvre la synthèse grâce à laquelle la pensée s'élabore », écrit P. Decoster, *Le règne de la pensée*, p. 43. — (3) *De l'existence de Dieu*, p. 141 et 144. *Cél. leç.*, p. 52. — (4) *Psychologie et métaphysique* (*Œuvres*, I, p. 208).

en nous de l'acte divin, par le retour en nous de la nature à l'esprit »[1]. C'est une preuve morale (ou un acte moral) qui se définit par « le sacrifice de la nature à l'esprit »[2]. « La vie morale consiste à chaque instant à nous affranchir de la nature ; mais cette fin n'a de valeur qu'à une condition, c'est que, en nous affranchissant de cette nature, nous nous conformions le plus parfaitement à sa véritable loi, parce qu'au fond cette nature est le produit de la liberté. Cet affranchissement n'est légitime que parce que, en se produisant, il réalise la vraie nature. »[3] La reprise de possession de soi par soi qui caractérise l'analyse réflexive nous affranchit nous-mêmes : « La pensée s'élève absolument au-dessus de toute nature, même la sienne »[4]. Nous passons de la nécessité extérieure à la nécessité intérieure ou nécessité morale (c'est la liberté)[5], de « l'esprit-chose » à « l'esprit-esprit »[6]. Lagneau ajoute encore[7] : « Dans la vie de l'entendement, la pensée se subit elle-même comme nature et par conséquent elle subit la nature des choses. Or subir, c'est ne pas comprendre. Dans la vie de la raison, la pensée... comprend la nécessité de sa propre nature, c'est-à-dire qu'elle y échappe... L'intelligence se saisit elle-même comme quelque chose de plus qu'une nature et par conséquent elle échappe ainsi à la conception d'une nature en dehors d'elle ; elle comprend le rapport d'identité qu'il y a entre elle-même et la chose à laquelle elle s'applique. » Il s'agit bien de métaphysique, comme le veulent Lachelier et Lagneau, puisque, d'une part, nous nous élevons de la nature à l'esprit conçu comme une *sur*nature, du physique au *méta*physique, et que, d'autre part, nous saisissons une source et une origine absolue à partir de laquelle les choses et l'esprit s'expliqueront ensemble : un tel principe d'explication relève nécessairement de ce qu'on a toujours appelé métaphysique.

Cependant, en parlant de métaphysique ou de surnature, nous impliquons une transcendance qui, semble-t-il, nous ramène à une sorte de substantialisme réaliste. Nous voici, en effet, à un tournant décisif. Ce passage de la nature à l'esprit signifie donc un passage du dehors au dedans : une intériorisation. Faut-il y voir la résorption des choses et du moi dans une immanence qui exclut

(1) *De l'exist. de Dieu*, p. 104. Cf. p. 122 et *Cél. leç.*, p. 48 : « Comprendre, c'est se retrouver soi-même dans cette nature, c'est créer la vérité en s'affirmant ». — (2) *De l'exist. de Dieu*, p. 122. — (3) *Ibid.*, p. 87. — (4) *Ibid.*, p. 44. — (5) *Ibid.*, p. 71. — (6) *Cél. leç.*, p. 50. — (7) *Ibid.*, p. 174.

toute transcendance ? Nous débouchons alors dans ce que, pour simplifier, on appelle l'immanentisme, et la méthode réflexive apparaît comme une démarche vers l'immanence qui fortifie l'esprit dans une intériorité autarcique en lui interdisant tout envol proprement métaphysique. Ou bien ne faut-il pas plutôt voir dans cette intériorisation une voie d'accès à une certaine transcendance ? La méthode réflexive serait alors une démarche vers la transcendance qui, par paliers successifs, engagerait l'esprit à se dépasser sans cesse et à reconnaître en dehors de lui un attrait ou un soutien transcendant. Au départ, ces deux démarches réflexives se distinguent malaisément, mais les points d'arrivée sont radicalement opposés. Il faut préciser cette alternative. Essayons de comprendre d'abord pourquoi, chez un Brunschvicg, l'intériorisation conduit à l'immanentisme. Nous caractériserons ensuite une intériorisation qui n'exclut pas toute transcendance, comme c'est le cas chez Bergson, Blondel ou Lavelle. Ces deux courants peuvent se réclamer semblablement de Lachelier et de Lagneau et ils en procèdent effectivement.

Ce qui frappe d'abord, ce sont de profondes similitudes : Dans les deux cas, l'intériorisation réflexive va de la nature à l'esprit et renonce à faire de la métaphysique une physique d'objets transcendants. Dans les deux cas, elle évite de se présenter comme un emprisonnement du sujet dans sa propre intériorité ; dans les deux cas, elle est une ouverture vers l'extérieur. Dans les deux cas, c'est l'activité de la pensée qui est au premier plan, non pas les choses ou les représentations. Dans les deux cas, une perspective infinie s'ouvre à la réflexion intériorisante, un processus jamais achevé, un dynamisme incessant qui permet à l'esprit de prendre toujours mieux possession de ses propres puissances.

Mais alors où sont les différences ?

Ce qui conduit Brunschvicg à l'immanentisme, c'est que sa démarche d'intériorisation est constitutive de la pensée dans la mesure seulement où cette pensée pense les choses. Le sujet prend conscience de lui-même par l'élaboration des méthodes scientifiques ; c'est dire que le progrès de la conscience se fait par un dialogue permanent avec l'objet. L'intériorité de la conscience ne progresse réellement qu'en étroite solidarité avec l'objectivité de la science [1].

(1) *Progrès de la conscience...*, p. 631.

Ici on voit bien apparaître le caractère propre à l'idéalisme critique : la démarche réflexive n'a qu'un usage limité et ne concerne pas toutes les puissances du moi. Suivant une ligne où Lachelier s'était déjà avancé, Brunschvicg dégage l'intériorité du sujet pur de la connaissance ou une intériorité transcendentale de la pensée, qui est atteinte par élimination de l'empirique, du subjectif et de l'imaginaire. Brunschvicg dénonce, en effet, « le mirage d'une imagination puérile » pour s'en remettre à la « norme incorruptible de la raison » (1) ; il dénonce le moi strictement personnel pour lui opposer le moi réellement spirituel, source impersonnelle de toute création véritable (2). Le moi personnel est de l'ordre empirique, sentimental ou imaginatif ; c'est un moment transitoire à dépasser vers le véritable moi intérieur qui est celui de la rationalité objective. Brunschvicg dénonce tout appel à la transcendance comme entaché de réalisme ou de mythologie, car pour lui transcendance s'identifie toujours à réalisme naïf et représente une concession à l'imagination.

L'attitude morale, religieuse ou métaphysique d'un Brunschvicg n'est autre que le *corollaire* de cette attitude acquise sur le plan de la théorie de la connaissance ou, en tout cas, elle lui est exactement parallèle. Si, par exemple, Brunschvicg distingue deux états du moi, le moi empirique, personnel ou subjectif (le moi « haïssable »), et le moi qui est le « sujet connaissant dont procède l'univers de la physique véritable » (3), on s'aperçoit immédiatement que l'écart entre les deux n'est que la projection pure et simple de l'écart gnoséologique entre le subjectif et l'objectif. Le moi extérieur sera le moi de la connaissance encore inadéquate, de l'expérience non encore affinée. Comme on le voit, Brunschvicg recourt à la méthode réflexive uniquement pour surmonter l'écart gnoséologique entre sujet et objet, mais pas pour réduire l'écart à la fois moral et métaphysique à l'intérieur de la conscience dont il a été question plus haut. Pour lui, la méthode réflexive ou régressive ne trouve aucune application dans le domaine moral ou religieux. Comme pour les grandes métaphysiques *précritiques* ou préréflexives, la morale et la religion de cet idéalisme (qui se dit pourtant critique) sont purement déductives et non réflexives : simples corollaires de l'attitude gnoséologique pour laquelle seule est intervenue l'analyse réflexive.

Je ne sais si la phobie du transcendant est ici cause ou effet de

(1) *La raison et la religion*, 1939, p. 41. — (2) *Ibid.*, p. 37. — (3) *Ibid.*, p. 48.

ce rétrécissement de l'emploi de la méthode réflexive. Ce qui est frappant, en tout cas, c'est que Brunschvicg qui a su si bien assouplir les notions d'extériorité ou d'intériorité pour les mouler sur l'expérience scientifique dont il voulait rendre et tenir compte, n'ait pas su ou voulu faire de même avec les notions d'immanence et de transcendance ; il les oppose de façon très sommaire et massive en leur conservant la signification préréflexive du réalisme le plus naïf et en chargeant la transcendance de tous les péchés. Il faut noter que Lagneau (et même Lachelier) a fait un usage beaucoup plus large de la méthode réflexive et que, malgré son immanentisme assez accusé, la notion d'intériorité a chez lui des résonances plus vastes et n'exclut pas toute transcendance, précisément parce que la régression réflexive se continue dans le domaine moral et métaphysique.

Voyons donc maintenant en quel sens l'intériorisation peut aboutir à une transcendance et même devenir à proprement parler une expérience transcendante. Il apparaîtra que la méthode réflexive permet à l'esprit de trouver un accès à une transcendance sans sortir de son intériorité par un saut injustifié (c'est donc qu'elle aussi serait à même d'apporter, comme la méthode phénoménologique mais par un autre chemin, un moyen de surmonter l'écart avec le monde extérieur dont nous avons parlé plus haut).

L'analyse réflexive intériorisante est une régression, autrement dit une inversion, un retour ; nous avons dit qu'elle implique une conversion de l'attention. Tout cela indique assez que ce retour implique un aller, quelque chose qui précède tout de même d'une manière ou d'une autre l'acte réflexif. Nous quittons l'idéalisme pur pour nous rapprocher du réalisme. Nous quittons l'immanence pure pour rejoindre une transcendance. Mais nous sommes à cent lieues de ce réalisme naïf et de cette « transcendance d'un substantif » que Brunschvicg rejette [1]. Reconnaissons plutôt que sous la poussée de l'expérience réflexive les notions courantes de réalisme et de transcendance sont contraintes elles-mêmes de s'assouplir : la transcendance d'un substantif ou d'une chose fait place, pourrait-on dire, à la transcendance d'un verbe ou d'un acte. On le montrerait avec une parfaite clarté chez Bergson ou Lavelle, mais il n'est peut-être pas inutile de s'arrêter encore une fois plutôt à Lagneau, puisque, malgré son orientation immanentiste, il conserve très nettement

(1) *Bulletin de la Soc. franç. de philos.*, 1921, p. 46.

à l'analyse réflexive son caractère d'expérience transcendante. En effet, pour Lagneau comme pour saint Augustin [1], l'*intimior intimo meo* n'est pas séparable du *superior summo meo*, alors que Brunschvicg accuse saint Augustin d'éclectisme impénitent pour avoir ajouté le *superior* à l'*intimior* : « Tout l'effet de la réflexion en profondeur se trouve immédiatement compromis, radicalement détruit par l'imagination en hauteur » [2].

Lagneau nous montre que la démarche régressive d'intériorisation a d'abord pour effet de « déréaliser » dans une certaine mesure les choses et nous-mêmes, de les déréaliser aussi bien dans leur réalité intelligible que sensible ; nous retrouvons ensuite cette réalité à partir d'un acte absolu et créateur : « Si nous ne reconnaissons pas qu'il y a une réalité absolue dont il n'y a aucune preuve de fait à donner, ni aucune preuve de raison, c'est-à-dire de nécessité, il s'ensuit que notre être, et tout être, n'a pour nous, au fond, aucune réalité, notre pensée n'ayant aucune valeur ; car de l'affirmation d'une valeur absolue de notre pensée dépend évidemment la reconnaissance de la valeur que nous attribuons à l'objet de notre pensée » [3]. Et Lagneau continue : « Il faut comprendre, par acte absolu de liberté, l'insuffisance de la réalité sensible, de la réalité intelligible, et que la vraie réalité dépend de la pure position que l'esprit en fait, pour saisir réellement l'être du monde ; c'est-à-dire que le monde n'est pas vraiment réel pour celui qui ne comprend pas à quel point, considéré dans sa pure réalité sensible et même dans sa réalité intelligible, il est sans valeur » [4]. Comme rien ne préexiste à l'acte de liberté qui pose la réalité, il semble que nous soyons en présence d'une immanence pure. Mais la suite du passage précise la chose : « Accorder une vérité à l'une quelconque de nos pensées... c'est participer à l'acte même de Dieu ; pour mieux dire, c'est céder la place à Dieu même en nous ; c'est-à-dire que ce n'est pas en réalité nous qui nous élevons à Dieu par cette réflexion... c'est Dieu qui descend en nous, qui se pose en nous en nous posant, c'est-à-dire que nous atteignons dans cet acte de réflexion la région absolue de la puissance créatrice, nous entrons dans l'acte créateur » [5].

Nous voyons ici très clairement que le *retour* réflexif non seule-

(1) *Confessions*, III, 6. — (2) *La raison et la religion*, p. 48 et « Transcendance et immanence », *Travaux du Congrès Descartes*, 1937, VIII, p. 22. — (3) *De l'exist. de Dieu*, p. 65-66. — (4) *Ibid.*, p. 66. — (5) *Ibid.*, p. 67.

ment suppose l'*aller* créateur, mais est supporté par lui et n'a de sens que comme moyen de redécouvrir l'absolu sous forme d'acte créateur [1]. La réalité des choses est alors reposée, mais cette fois-ci dans son rapport avec l'absolu. L'intériorisation réflexive aboutit ainsi à ce que Lagneau appelle « la restitution de Dieu dans la nature » [2], et il ajoute : « Dieu manifeste, dans l'être moral, sa réalité, parce qu'elle subsiste indépendamment de cet être, parce qu'elle est déjà constituée comme le fond de sa nature » [3]. « Tant que cet acte par lequel l'esprit particulier restitue, rétablit en lui l'absolu... c'est-à-dire concourt à l'action créatrice en s'identifiant à elle, tant que cet acte ne s'est pas réalisé... l'opposition entre la connaissance de fait et la connaissance de droit n'est pas résolue, c'est-à-dire que la connaissance de fait n'a pas de valeur ; elle a perdu, par le fait de la réflexion, la valeur qu'elle avait d'abord. » [4]

La méthode réflexive, on le voit, reste en son fond une « méthode d'immanence » [5], c'est-à-dire une méthode essentiellement philosophique (malgré son point d'aboutissement transcendant), puisqu'elle n'introduit pas de *Deus ex machina* dont les décrets seraient extérieurement contraignants. L'intériorisation réflexive est méthodiquement première par rapport à moi, mais elle se pose elle-même comme seconde ontologiquement, dans la mesure où, au cours de sa régression intériorisante, elle reconnaît l'absolu en elle et hors d'elle. Bien entendu, cet absolu n'est jamais un donné, un « être » transcendant ; c'est une source créatrice dans l'activité de laquelle l'acte réflexif nous replace. Il ne s'agit nullement d'un *salto mortale* dans le transcendant, mais du double mouvement qui caractérise la pensée philosophique : il y a l'ordre ascendant ou régressif de la découverte et l'ordre descendant ou déductif des réalités ; et ces deux mouvements ne sont pas purement et simplement réversibles ou convertibles. L'opposition de la dialectique ascendante et de la dialectique descendante chez Platon est exactement du même genre. Chez Descartes aussi, la montée qui mène au *cogito* et à Dieu se fait selon l'ordre nécessaire des raisons et des évidences *(ordo cognoscendi)* ; mais son sens définitif n'est pleinement saisi que par l'ordre

(1) Cf. BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, p. 143 ; L. LAVELLE, « Acte réflexif et acte créateur » (*Bulletin de la Soc. franç. de philos.*, 1936, p. 152) et P. DECOSTER, *Acte et synthèse*, p. 42, 71 et 73. — (2) *De l'exist. de Dieu*, p. 116. — (3) *Ibid.*, p. 121. — (4) *Ibid.*, p. 128. — (5) Selon l'expression de Maurice BLONDEL (*Vocabulaire de la philosophie*, art. Immanence).

des réalités qui descend de Dieu vers les choses *(ordo essendi)* ; or, il n'y a pas coïncidence entre ces deux ordres, et c'est pourquoi il n'y a pas, au fond, de cercle cartésien.

Nous comprenons bien maintenant pour quelle raison l'analyse réflexive ou régressive est en somme un progrès synthétique : c'est qu'elle n'explicite pas un donné, elle restitue un acte créateur, car, disait Lagneau, « il y a au fond de la nature comme une grâce déposée » (1) et « la réflexion suppose toujours une lumière qui la dirige » (2). Lavelle écrit, plus précisément encore, qu'« elle nous fait retrouver un premier commencement de nous-même et du monde... Elle nous ramène vers le point de suprême émotion intérieure où toute chose devient elle-même naissante. » (3) C'est comme si le mouvement du dehors au dedans de la réflexion aboutissait à une réinsertion dans le mouvement du dedans au dehors qui n'est autre que le rayonnement de l'acte créateur. C'est en ce sens que Maine de Biran, reprenant l'*intimior* de saint Augustin, a dit : « On peut trouver une autre âme au fond de cette âme qu'on analyse et qu'on peint par le dehors » (4) ; il note aussi ce renversement dans son *Journal* (5) : « Nous allons théoriquement du moi à Dieu ; dans la pratique et pour la perfection ou le bonheur de notre être moral, il faut renverser le rapport... Il faut que Dieu soit mis en la place que le moi n'avait point eu honte d'usurper. » Ce renversement est très important dans l'intériorisation réflexive : il est comme le pendant du premier renversement, de la conversion qui déclenche la réflexion. La réflexion débute par une conversion et s'achève par la restitution de l'acte créateur. Elle part d'une extériorité (celle des objets ou de nous-même) et aboutit à un absolu qui est à la fois la perfection de l'intériorité et une nouvelle « extériorité » transcendante.

* * *

Ce double mouvement avec son soutien transcendant apparaît très nettement chez Bergson, philosophe par excellence de l'intériorisation réflexive. Il vaut la peine de se servir du bergsonisme pour montrer comment peut se dérouler la régression intériorisante qui mène de la psychologie à la métaphysique par plans successifs.

(1) *De l'exist. de Dieu*, p. 136. — (2) *Ibid.*, p. 129. — (3) *Art. cité*, *Bulletin*, p. 152 s. — (4) *Journal intime*, 5 juin 1815, cité par P. Tisserand, *Essai sur l'Anthropologie de Maine de Biran*, 1908, p. 205. — (5) Octobre 1821.

La philosophie de Maine de Biran, de Maurice Blondel, de Laberthonnière ou de Lavelle pourraient en fournir d'autres exemples non moins instructifs.

Bergson demande à l'intuition, vu qu'elle implique une conversion de l'attention et qu'elle est « réflexion » (1), de nous faire « remonter la pente de la nature » (2), de « nous réinsérer dans la durée », de « nous remettre en présence de nous-mêmes » (3), de « nous replacer dans le sens de la pensée génératrice » (4), de nous replacer « dans la direction du principe, pourtant transcendant, dont nous participons » (5). Le but est de parvenir, par plans successifs de régression, à la coïncidence parfaite qui supprime l'écart entre l'extérieur et l'intérieur et aboutit, par un « télescopage » très bergsonien des divers plans d'intériorisation, à l'indivisibilité et à la simplicité de l'acte créateur. Le caractère synthétique de cette régression apparaît dans toute sa netteté, car il s'agit bien de la « progressive constitution d'un acte simple, absolument indivisible » (6).

Bergson voudrait supprimer partout les écarts et, par une vue intérieure, rétablir partout les continuités, entre le moi et les choses, entre le moi et lui-même, entre le moi et l'absolu. Si, d'une part, il critique l'intelligence, c'est parce qu'elle introduit ou maintient l'écart et l'extériorité en considérant par nature les choses du dehors, comme l'œil est nécessairement extérieur au spectacle. La connaissance parfaite qui atteindrait la coïncidence, serait une étreinte du réel (7), un contact immédiat avec l'immédiat, une intuition qui se moulerait sur l'objet comme un vêtement sur mesure (8) et qui se dilaterait pour embrasser un réel toujours plus vaste. Si, d'autre part, il critique la rétrospection (9), c'est qu'il voudrait supprimer l'écart temporel et saisir le temps d'une seule coulée : la durée. Il voudrait être contemporain (10) de lui-même et de tout dans un présent sans extériorité, infiniment dilaté par l'attention. La connaissance parfaite serait donc une sorte de perception intégrale (11) par opposition au concept qui introduit déjà une extériorité. On percevrait alors les choses à l'état naissant, non pas toutes faites,

(1) *La Pensée et le Mouvant*, p. 109. — (2) *Ibid.*, p. 50, 119. Cf. p. 98. — (3) *Essai sur les données immédiates*, p. 101. — (4) *La Pensée et le Mouvant*, p. 78. — (5) *Ibid.*, p. 199. — (6) E. Robef, *De l'analyse réfl.*, p. 37. — (7) Cf. *La Pensée et le Mouvant*, p. 54, 82, 233, etc. *L'Evol. créatrice*, p. 371. Péguy, *Note conjointe*, N. R. F., p. 49. — (8) *La Pensée et le Mouvant*, p. 7. Péguy, *op. cit.*, p. 23. — (9) *La Pensée et le Mouvant*, p. 20-27, 127. — (10) Jankélévitch, *Bergson*, p. 33. — (11) *La Pensée et le Mouvant*, p. 169.

mais se faisant. On serait contemporain de leur création, on y participerait par sympathie. L'intériorisation apparaît donc chez Bergson comme une tentative par laquelle il s'ingénie, grâce à la réflexion intuitive, à tout transfigurer, à tout convertir en création (1).

L'intuition vise la simplicité et la restitue non seulement dans les choses, mais surtout dans l'activité de l'esprit. Dans sa conférence sur l'Intuition (2), il dit qu'à mesure qu'on pénètre dans une philosophie, on voit les parties rentrer les unes dans les autres et s'interpénétrer, et que finalement tout se ramasse en un point unique. C'est exactement de la même façon que la régression intériorisante supprime les discontinuités : d'abord entre l'intelligence et l'intuition, puis entre le voir et le vouloir, enfin entre la volonté et l'amour. Grâce à une sorte de télescopage l'esprit se saisit lui-même dans l'unité de ses activités : c'est l'intuition.

Par un effort exceptionnel, Bergson dilate et transfigure la vision (qui reste toujours extérieure) en une création intérieure : « Il faudrait que se retournant et se tordant sur elle-même la faculté de voir ne fît plus qu'un avec l'acte de vouloir » (3). Une « faculté de voir immanente à la faculté d'agir » (4), voilà précisément la vraie perception de soi, la vraie intériorité. Dans l'*Evolution créatrice* (5), il parle de « réabsorber l'intelligence dans l'intuition » ou « dans son principe », ou encore, dans *La Pensée et le Mouvant*, de dilater notre volonté pour « y réabsorber notre pensée » (6). De la sorte notre effort personnel sympathisera « avec l'effort qui engendre les choses ». Dans le même passage, la volonté est qualifiée de « pensée divinement créatrice » (7). C'est comme si la vision ou l'intelligence, au moment où l'intériorisation leur fait retrouver leur principe et leur source première, se convertissaient en création. *Les Deux Sources*, à leur tour, nous montrent que la volonté, enrichie de toute la conscience et de toute l'intelligence qui se sont résorbées en elle, se laissent résorber par l'amour créateur (8). A la limite, nous saisirions l'univers entier comme un acte d'amour (9) : la volonté en Dieu coïncide non seulement avec son intelligence, ce qui va de soi, mais avec son amour. « Dieu est amour » (10), tel est le point unique où

(1) *Les Deux Sources*, p. 251. — (2) *La Pensée et le Mouvant*, p. 137. Cf. *Evol. créatrice*, p. 219. — (3) *Evol. créatrice*, p. 258. — (4) *Ibid.*, p. 272. — (5) *Ibid.*, p. 293 et 203. — (6) *La Pensée et le Mouvant*, p. 77. — (7) *Ibid.* — (8) *Les Deux Sources*, p. 246-247. Cf. la double «intensification» de l'intuition, p. 267. — (9) *Ibid.*, p. 270, 274. *La Pensée et le Mouvant*, p. 305. — (10) *Les Deux sources...*, p. 270.

toute la vision bergsonienne, devenue une intuition unique et indivisible, se ramasse et se concentre finalement. En restituant l'intérieur ou l'essentiel (la création), l'intériorisation efface progressivement l'extérieur ou les discontinuités superficielles. La régression apparaît donc comme un effacement purificateur. L'intériorisation efface et l'extériorité s'efface, pour ne laisser que le réel pur qui est intérieur ; mais finalement la notion d'intériorité s'efface à son tour. Dans *Les Deux Sources* (1), analysant le respect de soi, Bergson écrit : « Le respect, où nous trouverions surtout un besoin de s'effacer... » Non seulement Bergson s'efface devant le réel, tant est vif et profond son respect du réel ; mais la notion d'intériorité s'efface progressivement pour faire place respectueusement au rayonnement indivisible de l'amour créateur.

La succession même des œuvres de Bergson exprime ces plans régressifs d'intériorisation : intériorité psychologique dans l'*Essai*, intériorité (biologique) de l'élan vital dans l'*Evolution créatrice*, intériorité morale et enfin intériorité mystique dans *Les Deux Sources*. A chaque étape, le caractère métaphorique de la notion s'accentue, mais en même temps l'importance et l'usage de la notion s'amoindrissent et s'effacent. Elle apparaît à chaque ligne de l'*Essai* ou de l'*Introduction à la métaphysique*, mais c'est à peine si elle joue encore un rôle explicite dans *Les Deux Sources*. Et pourtant nous ne pouvons comprendre l'affirmation « Dieu est amour », si nous oublions qu'elle est le point indivisible où s'est résorbée toute l'intériorité bergsonienne, l'acte créateur transcendant où toute l'intériorisation régressive nous a conduits. Ne nous étonnons donc pas trop, ou même pas du tout, si Bergson n'a jamais dit expressément ce qu'il entendait par intérieur et extérieur. Ce sont pour lui, consciemment ou inconsciemment — peu importe — des images et des images seulement, dont il a dit (2) qu'elles sont supérieures aux concepts, qu'elles doivent être mouvantes et se succéder sans jamais se fixer — images qui, elles-mêmes, s'effaceront devant le réel.

Pour éliminer l'extériorité et l'écart, Bergson est bien forcé de partir des notions du sens commun toutes pénétrées d'extériorité ; il est bien forcé d'employer l'intelligence toute spatialisée et extériorisée pour dégager l'intériorité ensevelie. Rien d'étonnant qu'il emploie des métaphores empruntées à l'espace pour intérioriser

(1) P. 65. — (2) *La Pensée et le Mouvant*, p. 138, 210.

l'espace, des métaphores empruntées à la vision et à la perception pour résorber la vision et la perception dans le vouloir, des métaphores empruntées au vouloir pour intérioriser le vouloir et le résorber dans l'amour créateur. Par un élargissement et une purification réciproques, bien caractéristiques de toute analyse réflexive, l'instrument et l'objet de la réflexion bergsonienne s'assouplissent simultanément et s'évanouissent, lorsque la réflexion intériorisante parvient à la réalité intérieure enfin purifiée et restituée : l'acte d'amour.

La philosophie bergsonienne est bien la « philosophie de l'intérieur » qu'admirait Péguy [1], mais il est important de remarquer que l'intériorisation ne relève que de l'ordre de la découverte de l'être. Selon l'*ordo essendi*, c'est tout de même la création ou l'amour qui sont au centre, qui soutiennent la réflexion intériorisante et qui confèrent à chacune de ses démarches la valeur absolue à laquelle elle tend.

Si nous terminons cette étude par Bergson, ce n'est pas que nous croyions trouver chez lui la forme la plus achevée des métaphysiques de l'intériorité qui caractérisent la philosophie contemporaine. Il nous importe bien plus de dégager une orientation générale que de recommander un modèle. Concluons donc ! et cette conclusion, précisons-le, ne peut avoir que la valeur de pierres d'attente pour des recherches ultérieures.

Il s'agissait pour nous moins de définir la notion d'intériorité que de la circonscrire et de la saisir en quelque sorte sur le vif dans le processus d'intériorisation réflexive. Partant de la notion courante telle que nous la fournit le sens commun, nous avons montré la distension progressive de la notion, sa « déspatialisation » et sa spiritualisation, au fur et à mesure qu'on s'élève du plan psychologique au plan moral, puis métaphysique, voire mystique. La notion s'assouplit, devient de plus en plus métaphorique, sans pourtant jamais rompre ses attaches avec la notion courante. Cette distension d'une métaphore n'a rien qui doive nous inquiéter, puisque telle a toujours été la condition de toute réflexion métaphysique ou plus généralement philosophique. On constate exactement la même distension pour la notion de *forme* chez Aristote, de *substance* chez Spinoza, *d'esprit* chez Leibniz, de *volonté* chez Schopenhauer, ou d'*élan vital* chez Bergson.

(1) *Note conjointe...*, p. 12.

Nous nous sommes laissé guider par la méthode réflexive, parce qu'elle se donne elle-même pour une méthode intérieure et qu'elle a servi de guide aux philosophies modernes de l'intériorité. Son mérite est de nous installer d'emblée dans un mouvement d'intériorisation qui peut, s'il est suivi jusqu'à son terme, nous affranchir des métaphores spatiales et des conceptions substantialistes ou « chosistes » en nous faisant passer de l'extériorité de la chose à l'intériorité de l'acte. En même temps, elle nous fournit un exemple-type d'une fusion intime de l'ordre de la découverte et de l'ordre de la réalité. Elle nous rappelle que pour le philosophe une notion est à la fois un outil et l'indicateur d'une réalité, mais un outil qu'il doit sans cesse adapter, auquel il ne peut jamais s'en remettre entièrement, auquel il doit être prêt éventuellement à renoncer. Si l'acte d'intériorisation est orienté non pas vers une *donnée* intérieure, mais vers un *donnant* intérieur, vers un acte, cela veut dire que l'acte réflexif est déjà en un sens le donnant intérieur qu'il vise. L'absolu n'est atteint, comme le voulait Lagneau, que par un acte absolu lui-même qui coïncide de plus en plus avec l'absolu qu'il veut atteindre, sans jamais le « chosifier » ni l'enfermer dans un système clos.

La méthode réflexive se révèle ainsi d'une fécondité remarquable qui nous autorise à voir en elle la méthode philosophique par excellence. Grâce à elle, nous parvenons à surmonter l'écart entre l'extérieur et l'intérieur et à fonder une épistémologie solide ; mais du même coup nous découvrons en elle le fondement d'une morale autonome qui ne soit pas un simple corollaire ou une simple application pratique de principes théoriques, et d'une métaphysique qui ne soit plus exposée aux coups de la critique kantienne, puisqu'elle en procède et en tient compte. La métaphysique apparaît dès lors essentiellement comme une méthode et une expérience, c'est-à-dire comme un itinéraire spirituel et cognitif tout à la fois.

En montrant que le mouvement de régression intériorisante est inséparable d'un mouvement de création en sens inverse, nous touchons à un point qui resterait à étudier : il y a des plans successifs d'intériorité, et l'extériorité ne s'élimine pas complètement ; même si nous la surmontons sur le plan spatial, rien ne nous dit que nous ne la retrouverons pas sur le plan spirituel comme extériorité réciproque des consciences, et sur le plan métaphysique comme transcendance (intériorisée) de l'être, de Dieu ou de l'absolu. Et cet écart toujours à surmonter, toujours surmonté, toujours imparfaitement

surmonté, réapparaît à des niveaux sans cesse plus profonds ou plus élevés. Nous sommes amenés à voir dans la notion d'écart ou de déhiscence [1] une « réalité » philosophique fondamentale : à la fois moteur de la réflexion, obstacle à surmonter, raison d'être ou caractéristique profonde de toute métaphysique. Perpétuellement un hiatus s'ouvre dans l'être, entre l'absolu et le relatif, entre l'un et le multiple, entre l'être et le phénomène. Et la pensée, par une sorte de diastole et de systole, de procession et de retour, s'efforce de tenir solidement les deux bouts de la chaîne. En ce sens, et même si entre temps la métaphysique a eu sa révolution copernicienne, nous comprenons la vérité profonde de la remarque de Paul Decoster [2] : « Plotin traça le premier le schème organique de toute métaphysique future ».

Pierre THÉVENAZ.

(1) Le Senne, *Introd. à la philosophie*, 1939, p. 264. — (2) *De l'unité métaphysique*, 1934, p. 18.