

<b>Zeitschrift:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Herausgeber:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Band:</b>	7 (1957)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Juger, et ne pas juger : plaidoyer pour une conception large de la connaissance
<b>Autor:</b>	Mercier, André
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-380668">https://doi.org/10.5169/seals-380668</a>

### **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:** 10.02.2026

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

## JUGER, ET NE PAS JUGER

*Plaidoyer pour une conception large de la connaissance*

L'activité spirituelle de l'homme se décompose grossièrement en quatre démarches : la science, l'art, la morale et la religion. Telle est une opinion assez généralement admise. Elle est soutenue par exemple par R. Le Senne<sup>1</sup>. Certains philosophes, se rattachant principalement aux écoles positivistes ou de l'analyse du langage, et nombre de savants, sont d'avis que la première de ces démarches fournit une connaissance authentique, les autres résultant d'illusions combinées en des systèmes arbitraires. D'autres pensent qu'en dernière instance l'une ou l'autre de ces démarches, si elle n'est pas le fait d'illusions, pourra être ramenée par exemple à la science. Ainsi, dira un tel, l'étude « objective » des faits sociaux finira par réduire la morale à une sociologie bien édifiée.

La classification ci-dessus nous paraît, malgré sa simplicité, présenter un petit défaut, parce qu'elle met la religion à côté des autres, comme si la religion était une comparable *démarche*. En effet, si d'un côté les trois premières démarches correspondent systématiquement à la distinction de l'une des trois valeurs : la distinction du vrai, celle du beau, et celle du bien, la quatrième ne nous paraît pas reposer sur une distinction pareille, à moins que ce ne soit celle d'une valeur capitale difficile à nommer, mais alors il y aurait au moins une différence de niveau entre les trois premières, et la dernière démarche. Il est vrai que parfois on présente l'amour comme cette valeur à laquelle s'attache la religion, mais nous pensons d'une part que l'amour n'est pas une valeur et de l'autre que l'amour n'est pas réservé à une quatrième démarche venant à la suite des trois premières, mais qu'il est le moteur de toute la Connaissance<sup>2</sup>.

Mais il reste que la correspondance entre science, art, morale et vrai, beau, bien respectivement, est assez évidente pour mériter

<sup>1</sup> R. LE SENNE : *Introduction à la philosophie*, Paris, P.U.F., 1939.

<sup>2</sup> Cette thèse sera développée ailleurs.

d'être retenue. Il reste aussi qu'à part ces trois manifestations de l'esprit, il semble bien qu'il y en ait une recherchant dans l'être autre chose que les évidences qui tombent sous le coup de ces valeurs-là. Quelle est cette activité ? Peut-elle être ramenée aux premières ou reste-t-elle une approche originale de l'acte de connaissance ? Ou bien n'est-elle que le fait d'un rêve ou qu'une aventure dans un pays sans existence, sans réalité, sans justification aucune ?

Pour répondre à ces questions, il nous faut abandonner l'idée que c'est la religion qu'il faut mettre en regard des trois premières démarches. La religion, nous semble-t-il, est quelque chose qui n'a pas la « pureté » — qu'on nous pardonne l'emploi de ce substantif — qui n'a pas la simplicité des trois premières démarches. Elle nous apparaîtra plutôt comme un complexe, presque comme un compromis, mais un compromis de la plus grande audace, comme le compromis pour ainsi dire impossible, parce qu'il demande l'union, la communion de deux attitudes opposées (quoique non incompatibles, non contradictoires), le compromis du raisonnable avec ce qui ne tombe pas sous le coup d'une raison. Du moins nous apparaîtra-t-elle telle dans ses dogmes. Mais n'anticipons pas.

Qu'est-ce qu'une valeur ? La réponse n'est pas facile, et l'exigence de donner des définitions nous a toujours été contraire. Car, d'une définition, ou bien elle est explicite et ne sert qu'à abréger une longue périphrase dont chaque terme appelle à son tour une définition, ou bien elle est implicite, ce qui veut dire qu'elle relie le terme implicitement défini à d'autres définis de même façon dans la même relation, et alors un jeu commence, le jeu de l'implication, qui fait rouler le terme au travers de la dialectique et des exemples, et ce n'est qu'au bout d'un certain temps qu'on voit, presque subitement — que l'on « conçoit » le sens du terme, qu'on lui substitue un concept, une notion devenue stable dans un système cohérent de la pensée. Cependant, on peut essayer de donner des « définitions d'approche » pour suggérer ce qu'il faut entendre par tel ou tel terme.

Par valeur, dirions-nous, il faut entendre la raison d'un choix. Il y a des situations complexes où règne un relatif dans lequel le choix est une affaire de degré dans la préférence en même temps que de simplicité dans le compte à tenir de plusieurs données en rapport avec les valeurs. Admettre qu'il n'y a en dernière instance qu'un petit nombre (trois ?) de valeurs irréductibles (cardinales comme dit Le Senne, *loc. cit.*), c'est dire en même temps que les situations complexes peuvent être analysées en leurs éléments de façon qu'en fin de compte il n'y ait que des choix simples à examiner séparément. Il ne reste alors, apparemment, que des choix qui consistent à attribuer à des situations élémentaires l'une des valeurs du vrai, du

beau ou du bien (ou leur contraire pour les rejeter au lieu de les adopter). Certains auteurs estiment qu'il y a d'autres valeurs cardinales encore ; telle la justice. D'autres diront éventuellement qu'en toute rigueur, une analyse est impossible, chaque situation ayant sa valeur propre, unique et historique. Mais cette dernière attitude n'est pas convaincante, car on parvient pratiquement à isoler quelques valeurs. Une théorie physique apparaît vraie, et belle, par exemple, double raison de l'adopter. On pourrait se contenter de l'avoir trouvée vraie pour l'adopter, parce qu'elle est censée avant tout nous renseigner « vraiment » sur la réalité du monde dit physique. La *Symphonie pastorale* peut apparaître belle, et vraie (vraie en ce qu'elle suggère une fidèle image de la vie pastorale) ; deux raisons pour l'adopter. Mais on peut se contenter de l'adopter pour sa beauté, première condition que l'on impose à une œuvre d'art. Il est de fait que le vrai et le beau d'une œuvre, ou d'une théorie, sont difficilement dissociables, que l'un paraît connexe de l'autre et que c'est leur ensemble qui constitue la valeur qui fait la raison de notre estime. Aussi c'est plus en négligeant tous les aspects à l'exception d'un seul qu'en découplant des morceaux aux aspects divers, qu'on analyse une situation complexe selon des valeurs tenues pour primitives.

Le Senne, pour nous en référer de nouveau au célèbre axiologue, a défini : « La valeur est une manière d'être »<sup>1</sup>. C'est là une définition existentielle ; tandis que notre définition ci-dessus est de nature épistémologique. Le passage d'un point de vue à un autre, ici du point de vue épistémologique à celui de l'existence, entraîne un changement dans l'enrôlement de mêmes concepts. De raison d'un choix, elle devient manière d'être. La manière d'être serait donc l'aspect existentiel de la raison d'un choix. Cela est tout à fait acceptable. La raison d'un choix, dans la perspective de la connaissance (perspective épistémologique au sens restreint des auteurs contemporains), relève d'une évidence, d'une clarté qui facilite le choix, ou mieux qui y préside. Evidence ne veut pas dire : qui va de soi sans étude ni examen préalable ; l'évidence est une clarté subite remplaçant un chaos, un brouillamini, une indiscernabilité. Elle réside d'une façon ou d'une autre dans une forme, une structure, une ordonnance... de figures, de lignes, de couleurs, de sons... Cette façon : forme, structure, ordonnance... c'est la manière d'être dans la perspective existentielle.

Il y a aussi une perspective ontologique de la valeur, très proche de l'existentielle, parce que, comme on le sait, il est toujours difficile de dire si c'est l'existence qui se présente avant l'être, ou si

<sup>1</sup> R. LE SENNE, dans : *Le problème en axiologie* (Entretiens de Lund, 1947), Vol. VI des Publications de l'Institut international de Philosophie (Paris, 1949). p. 10.

l'être précède l'existence. Dans cette troisième perspective, nous dirions que la valeur est une attache de l'homme à l'être. Une œuvre d'art, un ouvrage technique, une action morale... sont autant de structures transparentes à un être auquel ils nous lient. Ce lien ne s'impose à nous que par le fait que l'être découvert par transparence s'est offert à notre choix, de par sa manière d'être.

Après ces suggestions pour une meilleure compréhension de la valeur, revenons à la connaissance et à ses démarches. Par les techniques développées soit en science, soit en art, soit en morale, on est parvenu à forger toute une série de conditions de jugement qu'on peut appeler critères de vérité, critères de beauté, critères du bien. Ces critères sont plus ou moins aigus, plus ou moins généraux et plus ou moins commodes. Ils concernent les formes et ordonnances acceptables et l'applicabilité de celles-ci à la réalité.

Il n'existe pas de « critère » passe-partout qui permette de décider si tel ou tel autre critère est acceptable ou non. La *critique* est un état génétique de toute activité cognitive, elle n'est jamais définitive, mais elle est parvenue, heureusement, à faire ressortir des règles d'une grande stabilité, parfois d'une quasi-perfection qui se reflète dans les grandes structures qu'on appelle la mathématique et la logique, qui s'emboîtent et sont si bien développées, l'esthétique, moins élaborée il est vrai, et l'éthique, malheureusement fragmentaire.

La possession de critères est la condition du jugement. Tout jugement, jugement de valeur évidemment car il n'y en a pas d'autre sorte, est passé en vertu de critères. Les critères de la science sont volontiers désignés comme objectifs ; cela provient de ce que la science est la démarche au cours de laquelle l'esprit, en tant que sujet (arbitraire), *pose un objet* pour le disséquer en formes appARENTES et cohérentes, et qui dit poser ainsi un objet dit être objectif. Les critères de l'art sont subjectifs — subjectifs non pas au sens péjoratif que l'on donne si souvent à ce terme — mais au sens où l'on veut dire qu'au lieu qu'en tant que sujet l'esprit pose l'objet pour garder envers lui la plus grande indépendance, le sujet *s'incorpore* à l'objet, le pénètre et se fait son esclave pour le connaître de l'intérieur et non de l'extérieur. Cela fait que la science voit la réalité : les « choses », comme une réalité extérieure ou physique vis-à-vis de laquelle le savant garde son indépendance, tandis que l'artiste découvre la réalité intérieure des choses à laquelle il s'assujettit complètement. Pourtant l'objectivation d'une réalité extérieure ne peut être identifiée à une scission définitive entre le sujet (l'esprit) et l'objet, contrairement à une opinion soutenue au 19<sup>e</sup> siècle, car si cette scission avait lieu, il ne resterait plus aucune relation du sujet à l'objet et toute possibilité de l'acte cognitif s'évanouirait ; l'acte cognitif laisse une trace chez le sujet, et la ligne qui sépare

celui-ci de son objet fixe précisément ce qu'il faut entendre par objectivité dans chaque cas <sup>1</sup>. La subjectivité de l'art, *vice versa*, ne réduit pas le sujet à une poussière collée à tous les recoins de la réalité qu'il pénètre. Le sujet reste sujet, c'est-à-dire sujet de l'action de peindre, de composer, d'écrire... et dans chaque œuvre artistique résultant d'une action pareille, il y a une ligne qui marque en deçà de quelle limite le sujet a choisi de garder sa neutralité pour y fixer les attaches d'où il retirera d'ailleurs les parties de lui-même qu'il a trempées dans la réalité intérieure de son objet.

Ainsi la science et l'art apparaissent comme deux démarches cognitives tout juste opposées l'une à l'autre : la première, objective, recherche de la vérité ; la seconde, subjective, recherche de la beauté <sup>2</sup>. Chacune a sa raison. Toutes deux jugent, en appliquant leurs critères propres, et toutes deux révèlent la réalité, chacune à sa manière. Le vrai et le beau sont comme les deux extrêmes de la valeur qui donne à la réalité sa dignité existentielle. Mais si elles illuminent la réalité de deux lumières si distinctes lorsqu'on les sépare par cette analyse épistémologique, c'est la même réalité qu'elles présentent dans leurs œuvres, et il est donné à chacun de suivre pas à pas le savant *ou* l'artiste, de refaire les mêmes manœuvres, de reposer les mêmes jalons sur les points fixes de cette solide réalité, de retremper les mêmes parties de son être dans les mêmes liqueurs de cette fluide réalité. Les deux approches sont ouvertes à notre libre arbitre. Chacun peut reconstruire sa raison, *la même raison* pour tous, que ce soit la démarche objective ou la démarche subjective. La Nature a créé les uns plus artistes, les autres plus savants ; les talents sont divers, grâce auxquels on paie la valeur élue par un choix. Mais vues

<sup>1</sup> Dans de nombreux exposés presque tous oraux, Niels Bohr a insisté sur cet aspect nouveau de l'objectivité tel qu'il nous a été révélé par la physique quantique, particulièrement dans la perspective de la complémentarité ouverte par les travaux du maître.

Nous avons traité de cela dans le détail au cours d'une conférence faite à Los Angeles et répétée à Saint-Louis sous le titre « Philosophy, modern Physics and the Categories ».

<sup>2</sup> Les vocables « subjectif » et « objectif » ne sont pas employés dans le même sens par divers auteurs. Ainsi Eddington (suivant une tradition scolaire, d'ailleurs) appelle subjective une connaissance ordinairement appelée objective, à savoir la connaissance fournie par la physique, tandis qu'il nomme objective celle, directe, qu'on obtient par une investigation non formalisée (non « métrique » comme il dit) du monde extérieur. J.-L. Destouches appelle subjective la partie de la physique moderne qui utilise les postulats de la théorie quantique dans l'interprétation généralement admise basée en particulier sur l'acceptation de la complémentarité de Bohr — emploi du mot subjectif que ce dernier auteur déplore. Etc.

Nous prions donc nos lecteurs de bien vouloir saisir *notre* interprétation des mots objectif et subjectif, et de ne pas la remplacer par une autre qui déformerait notre pensée.

avec ce recul, la science et l'art, tout en restant distincts, sont identiques en leur fin, qui est de combler notre désir de connaître.

La perspective épistémologique ordinaire, qui est critique et analytique, nous fait voir les différences, mais jamais la racine commune des choses. Ces différences étant dans les formes particulières, et dans le détail de leur application c'est-à-dire dans les méthodes, cette épistémologie se voit confinée à la considération de ce qui, de la connaissance, ne touche ni l'origine, ni le but ; ni l'impulsion toujours renouvelée, ni la demeure de la réalité. C'est pourquoi l'épistémologie contemporaine des sciences et la philosophie des sciences en général se sont vues contraintes de présenter la démarche scientifique comme un pur opérationnalisme, d'abord sous la plume des premiers fondateurs du Cercle de Vienne<sup>1</sup>, puis sous celle d'Eddington<sup>2</sup>, puis sous celle des opérationnalistes américains<sup>3</sup>. La plupart de ces auteurs ont cru voir dans leur analyse l'alpha et l'oméga de la philosophie. Tout en étant bien faite et d'une exactitude et d'une utilité qui lui font honneur, cette épistémologie est bornée ; elle est limitée à la perspective analytique ou critique. C'est arbitrairement qu'elle s'interdit l'ouverture vers d'autres perspectives. Elle ne permet de répondre ni à la question de l'origine, ni à celle de la fin de la connaissance ; mais pourquoi déclarer que ces questions n'ont pas de sens, sont des pseudo-problèmes, voilà qui est d'autant plus étonnant qu'elle le fait au nom d'une aversion grandissante envers des activités qu'elle traite d'illusaires et des œuvres ou des images dans lesquelles elle ne voit que des rêves (tout l'art, toute la morale, toute la « religion »). Et quand on songe que l'opérationnalisme est incapable de prouver par lui-même la réalité de quoi que ce soit puisqu'il déclare — avec quelque raison — que tout l'œuvre de la physique et de la science n'est qu'opération et construction, quand on songe qu'il doit faire appel à la situation pragmatique, à l'applicabilité de l'opération à une « réalité » tout à coup postulée — et justement postulée — pourquoi la pure opération n'est-elle pas, elle précisément, illusoire, pour ainsi dire au *sens théorique* du *vanitas vanitatum omnia vanitas* ? C'est en fin de compte en vertu de leur applicabilité que les opérations abstraites de la science ne sont pas vaines.

Quant aux œuvres d'art, sont-elles inapplicables ? Des milliers d'hommes sensibles à une même beauté ne vont-ils pas à un même concert pour satisfaire à un même élan, pour suivre une impulsion commune vers une chose aimable au-dessus de toutes ?...

<sup>1</sup> E. Mach, M. Schlick...

<sup>2</sup> Voir H. DINGLE : *The Sources of Eddington's Philosophy* (Cambridge, Univ. Press, 1954).

<sup>3</sup> P. BRIDGMANN, etc.

Quant à la situation morale, envisageons-la maintenant. Ce n'est pas la coutume de considérer la morale comme une connaissance. Et pourtant, au temps d'un Descartes, ou d'un Bossuet, la « raison » devait servir autant à décider de valeurs morales que de valeurs de vérité. On parlait seulement moins de valeur qu'aujourd'hui. Or, qui « raisonne » progresse en connaissance ! Mais en morale, la situation n'est ni objective, ni subjective, sinon on aurait la science, ou l'art. L'ordre moral est lié à l'existence de la *communauté* d'un sujet et d'un objet. Si d'une part l'indépendance du sujet entraîne la position objective et si de l'autre son assujettissement entraîne la position subjective, il y a par le fait même de l'existence distincte du sujet et de l'objet l'ensemble des deux non pas tant par leur addition pure et simple que dans le climat de leur association, où le sujet est responsable envers l'objet d'une façon d'être adéquate aux conditions que ce climat crée. D'où la valeur qu'est cette façon d'être : le bien. Vouloir déplacer la situation morale de communauté vers une situation objective, est erroné, parce que la situation n'est pas une situation « intermédiaire » entre l'objectif et le subjectif. Si elle l'était, on pourrait tout aussi bien la déplacer vers une situation subjective, ce que personne ne cherche à faire, ou presque personne. La situation morale est autonome, c'est-à-dire qu'elle se présente avec ses formes propres et qu'elle suggère ses critères particuliers. Cela n'empêche pas qu'une œuvre puisse apparaître à la fois bonne et belle, par exemple. Ainsi la courtoisie est préférable à l'impolitesse parce qu'elle est à la fois un comportement de bonnes mœurs et un maintien élégant. Et lorsque justice est rendue par une cour, c'est en vertu du bien et du vrai à la fois. Mais la courtoisie n'est pas réductible à la simple élégance, et la justice n'est pas une affaire de pure vérité, car punir un homme ne peut jamais être « vrai » tout court.

En présentant ainsi la situation morale, nous nous sommes placés au point de vue existentiel, puisque c'est la manière d'être qui a été mise en relief. Cette perspective est-elle plus facilement saisissable que la perspective critique ? Pas nécessairement. Dans la pratique, on a tout autant la perspective critique, dans le droit codifié particulièrement. Là, dans l'élaboration du droit, on reconnaît même plus facilement que ci-dessus que la morale est une voie de la connaissance. Cependant il importe de spécifier que l'authenticité de la connaissance par la morale ne réside pas dans une objectivation (qui fait aussi partie du droit parce qu'en vertu du droit on rend la justice basée sur le vrai autant que sur le bien), mais dans la mise en communauté du sujet et de l'objet, dans la *société* qu'ils composent. Aussi, bien faire n'a de sens que dans l'acte, le comportement qui lie de fait l'auteur à sa responsabilité. Mais alors on est très près de la perspective ontologique où la valeur est une attaché à l'être. Le jugement moral

n'est accompli que dans l'acte en question, et non pas dans la justification académique qui laisse la situation sous son aspect hypothétique.

Cela posé, nous pouvons résumer en disant que les trois démarches décrites jusqu'ici procèdent par jugements de valeur ; et que pour ce faire, elles nécessitent l'élaboration de critères capables de suppléer à une intuition peut-être trompeuse. Mais si la connaissance n'était que le jeu de la combinaison de ces critères, elle ressemblerait au déroulement d'une machinerie dont nous serions nous-mêmes des parties, sans conséquence aucune, et par là nous entendons dire que nous ne voyons pas pourquoi (pour quoi) l'homme chercherait par la connaissance à modifier sa condition. Les valeurs ne seraient pas des attaches parce qu'il n'y aurait rien à quoi l'homme se rattache. Il n'aurait que lui-même pour être sa propre fin, le pragmatisme serait l'explication universelle.

On ne peut prouver qu'il n'en soit pas ainsi, mais on ne peut non plus prouver que ce soit là l'explication. Et nous ne pouvons nous débarrasser du sentiment d'une grande gêne à accepter la position radicalement pragmatique, parce qu'elle fait de l'homme à la fois sa propre fin et sa propre mesure, ce qui ressemble désagréablement à un cercle vicieux. On n'y trouve en effet aucune source à l'élan manifestement présent dans toute existence humaine. Et c'est cette absence qui nous paraît une flagrante insuffisance de la position anti-ontologique. Il y a des personnes qui s'en contentent et la trouvent plus simple.

Ce qu'il y a de curieux dans l'antithèse entre ce pragmatisme et l'ontologisme que nous lui opposons, c'est que les deux positions ont des racines dans l'expérience, et que toutes deux apparaissent à la fois humbles et orgueilleuses. Les descriptions d'un Dewey par exemple sont excellentes et persuasives du fait que l'homme agit pour atteindre des fins qui lui sont propres ; elles sont tirées de l'expérience. Mais tout individu ressent plus ou moins profondément, cela est aussi un fait d'expérience, que ses entreprises sont toutes inaugurées au nom d'un « quelque chose » extra-individuel. Dewey a-t-il écrit ses nombreux ouvrages pour remplir uniquement un besoin qui lui était propre ? Jamais de la vie ; c'était là une entreprise sociale et pédagogique. De plus il est humble de ne pas chercher grandiloquement à rattacher l'homme à un être qui le dépasse, mais il est aussi orgueilleux de l'expliquer par lui-même sans faire appel à un être qui le transcende. Et il est bien humble de soumettre les actions humaines à l'arbitre d'un être suprême, mais il est orgueilleux de déclarer l'homme lié à cet être car c'est rendre ce dernier tributaire de l'homme.

A part les démarches cognitives qui reposent sur l'application des critères du vrai, du bien et du beau, y a-t-il une ou plusieurs

autres démarches, cognitives elles aussi ? C'est ce que nient bon nombre d'épistémologues contemporains. Nous ne leur tiendrons pas compagnie. C'est précisément ici que se présente la démarche originale qui nous semble devoir prendre, dans la classification entreprise, la place de celle que l'on désigne souvent par la religion. La religion n'est pas une démarche cognitive, elle est ou une volonté de synthèse qui viole la connaissance, ou une acceptation qui la dépasse. En revanche, il y a une façon de « s'attacher » à l'être qui évite toute valeur particulière parce qu'elle recherche un contact direct. Lorsqu'un esprit s'attache par la recherche du vrai, du beau ou du bien, il le fait toujours par quelque côté fini et borné du détail des choses : un phénomène atomique, une impression de brouillard matinal, le règlement d'un différend particulier... Mais où sont les limites de l'être ? N'y a-t-il que le moyen d'une approche médiate, de s'y accrocher par quelque aspérité, par ses détails, quelque générales que soient les conclusions qu'on en tire, quelque grandioses que soient les tableaux qu'on en peint, quelque bien fondés que soient les commandements qu'il nous impose ? Non.

Il y a une approche immédiate qui cherche à percer le *mystère* qu'est la relation de l'homme à l'être sans juger des valeurs, sans user des critères. C'est une pénétration intime de l'être par l'esprit. Elle n'est authentique que si « l'être est », que s'il est plus, infiniment plus que la réalité, car la réalité n'est que la totalité des choses, et toute chose est un amas de détails qui ne se prêtent qu'à des jugements de valeurs. Et comme il n'est pas prouvé que l'être « soit », on peut douter de l'authenticité de cette connaissance. Néanmoins, l'existence des choses ne nous est « prouvée » que par la connaissance que nous avons d'elles, et ce n'est qu'après avoir eu cette connaissance des choses (des choses seulement) que certains auteurs s'attaquent à la pensée mystique pour la démolir au nom des critères d'une connaissance qui procède autrement qu'elle et qui n'est par définition pas capable de connaître autre chose. Nous n'hésitons pas à affirmer que la pensée non-mystique n'est pas fondée à juger de l'authenticité de la pensée mystique, tout comme vice versa cette dernière ne saurait disposer de l'authenticité de la première. Car ces deux pensées relèvent de deux actes qui, sans être contradictoires ni former une antinomie insoluble, restent étrangers l'un à l'autre. La connaissance mystique ne juge jamais, elle pénètre, elle « intime », et pour cela elle est infiniment plus indiscrète que la connaissance par jugements. Ses empreintes sont aussi plus violentes sur la santé spirituelle des hommes.

Parce qu'il est subjectif, l'art ressemble à l'approche mystique et mène quelquefois à des confins où la distinction est évanescante.

Mais il ne faut pas confondre la subjectivité avec l'intimité (ce qui est arrivé à certains auteurs).

L'approche objective, de son côté, a même un aspect qui semble la rapprocher de la mystique, c'est la pureté et la perfection qui règne dans les mathématiques. Les mathématiques sont, en effet, la seule activité humaine qui, tout en étant critique, est parfaite<sup>1</sup>. Cette perfection, bien entendu, se reflète dans les œuvres qui les utilisent explicitement. D'ailleurs l'esthétique qui soutient l'art leur est comparable, car elle est une sorte de mathématique ; une esthétique véritablement élaborée a la même perfection. En pratique, elle se reflète avant tout dans la musique, mais aussi dans les beaux-arts et dans la poésie. Mais il ne faut pas confondre cette perfection avec la plénitude de l'approche mystique.

Il y a, entre l'approche mystique d'une part et les trois autres d'autre part, une « incompatibilité », ou plutôt une alternative (car ces approches ne sont pas radicalement incompatibles), qui n'est pas le fait d'une contradiction, mais qui relève de ce que l'une, et les autres, ne sauraient être parcourues en même temps. En effet, comment connaître à la fois sans juger tout en jugeant, en se passant des valeurs tout en les respectant ! Bohr a tellement insisté sur l'opportunité qu'il y a d'essayer l'application de la notion de complémentarité pour illustrer des situations dialectiques incompréhensibles autrement, qu'il est permis de suggérer que l'approche mystique est complémentaire à l'ensemble des trois autres. Qu'on se souvienne : complémentaire ne veut pas dire radicalement incompatible, mais bien qu'il y a deux voies : l'une, ou l'autre pour atteindre un même « objet », ici l'être ; l'être sous l'aspect un, éternel et sans borne, ou l'être sous l'aspect multiple, existentiel et détaillé où il possède des valeurs qu'il s'agit de distinguer.

Que l'unité et la multiplicité d'une même chose ne puissent être appréhendées dans le même acte, voilà qui n'étonnera personne et qui n'est pas difficile à comprendre. Mais nous sommes tous persuadés que les deux aspects existent. Il y a une perspective dans laquelle l'homme et le ver de terre, la rose et la boue des champs, le nombre et la matière, relèvent d'une même unité. Mais aucune physique, aucune biologie, ni aucun autre juger ne nous révèlent cette unité comme telle, parce que tout juger sépare et s'accroche à quelque aspérité différenciée. Aussi science, art, morale, font-ils des efforts gigantesques et vains pour atteindre cette unité. Même la métaphysique n'est pas une approche de l'être par ce côté, c'est pourquoi elle est une science ; et la poésie, qui est

<sup>1</sup> Nous avons expliqué cela dans un exposé fait à l'Université de Yale, en 1956, sous le titre : « On Knowledge, Love and Perfection ».

à la métaphysique ce que l'art est à la science, ne l'est pas non plus.

Une vraie mystique ne peut guère être que le brillant miroir d'un silence profond, et la communication en est-elle en un sens impossible, si ce n'est en passant le miroir de la main à la main en disant : regarde toi-même. Et pourtant il y a des expériences mystiques connues : Simone Weil par exemple, dont la communication nous remplit d'admiration par la même unité de notre expérience propre.

C'est que, dans une œuvre comme celle de Simone Weil, pour raisonner sur un exemple, le tressé des actes cognitifs relevant alternativement de la mystique et des jugements divers est admirablement réalisé ; son esprit était d'une clairvoyance extraordinaire sur l'un comme sur l'autre chemin ; il est rare de rencontrer un ouvrage où les divers aspects se présentent si bien à notre entendement de facette en facette : ici l'objectif (que de choses remarquables Simone Weil a écrites sur les mathématiques !), là le sensible (où l'art le plus pur saute à nos yeux), là encore le moral (auquel toute sa personne était actuellement liée), et d'ailleurs ces visions qui éblouissent dans une extraction radicale du temps.

Et pourtant, toutes ces approches restent précaires. La science emboîte les théories les unes dans les autres, cheminant d'approximation en approximation meilleure. L'art se fatigue des styles épuisés et en cherche toujours de nouveaux pour mieux exprimer ce dont la sensibilité a l'anticipation. La morale guerroie contre les vicissitudes du siècle et invente des règles toujours plus raffinées pour réparer des fautes que même le pardon des hommes n'efface pas totalement. Et le mystère de l'être est si profond que chaque expérience mystique broie la personne en une poussière infime qui se retrouve toujours épandue parmi les brins d'herbe et les choses temporelles.

Ici, rappelons l'opinion du philosophe anglais Herbert Dingle, commentant l'œuvre d'Eddington<sup>1</sup>. Dingle, ayant débuté comme astronome, a une connaissance pratique de la science qui n'est pas à négliger. La raison, nous dit-il, pour laquelle la conception du monde qu'on avait au 19<sup>e</sup> siècle ne contenait rien qui corresponde à l'expérience religieuse est tout simplement qu'on n'avait pas tenu compte de cette expérience. Mais l'homme religieux a les mêmes titres à construire un monde selon son expérience que le physicien en a à le faire selon la sienne sensorielle. Le monde ainsi construit sur l'expérience religieuse — appelons-le le monde religieux — sera peut-être bien différent du monde physique, qui lui aussi est une construction sur une expérience, mais cette différence n'est que le signe que nos

<sup>1</sup> H. DINGLE, *loc. cit.*, p. 26-27.

études ne sont pas assez avancées. Rien ne nous autorise à attribuer moins de réalité à l'un des mondes ainsi construit, qu'à l'autre.

Voilà une confession admirable par la modestie et l'impartialité dont elle fait preuve en face d'approches différentes. Nous aimerions la généraliser en l'appliquant aux quatre approches dont nous avons parlé : à la science, l'art, la morale, et la contemplation mystique. Mais nous préférions ne pas utiliser le qualificatif « religieux » pour caractériser la quatrième d'entre elles.

Car qu'est-ce que religion veut dire ? Ce mot est pris dans plusieurs sens. Il peut signifier la pratique de quelques rites sacrés, mais c'est un usage rare. Il peut vouloir désigner la condition monastique ; il est clair que ce n'est pas le sens que nous retiendrons. Si l'on parle d'*une* religion, on sous-entend l'un des systèmes établis d'adoration et de foi ; un système est toujours englobé dans des formes, ici les dogmes et les rites ; dans ce cas la religion apparaît comme instrumentale par l'intermédiaire d'outils dont elle dispose, ressemblant aux critères de la connaissance par jugements, mais ce sont des « critères » d'autorité et non pas des critères constamment remaniés pour rester adaptés à la découverte de nouvelles manières d'être. Cette ressemblance explique que les théoriciens de la connaissance envisagent la religion, mais la différence fondamentale qu'il y a entre des critères d'autorité qui ne sont strictement pas des critères et les critères adaptés des jugements de valeur, explique que ces théoriciens la rejettent comme inapte à fournir ce qu'ils entendent par connaissance.

La conception de la religion comme système est connexe de cette autre, plus primitive, que la religion est une action à laquelle l'homme est obligé et qui serait conforme à l'étymologie probable *re-ligare*. Alors, si le pragmatisme a raison en soutenant que l'homme n'est obligé que par ses propres besoins, la religion n'est que le mouvement naturel de l'homme et peut être entièrement « expliquée » par une « science », la religiologie. (La psychologie se charge souvent de cette tâche.) On ne voit pas très bien dans ce cas où réside l'origine de la liberté. Par contre, si l'homme est tenu à son action par une puissance surnaturelle, alors, de deux choses l'une. Ou bien cette puissance est répartie entre plusieurs « divinités », ou bien elle est celle d'un Seul. On ne peut « décrire » de divinité dans le détail que s'il y en a plusieurs, car alors elles se différencient par leurs attributions diverses (foudre, justice, sagesse, fécondité...), et la religion tend vers la mythologie, qui est un pseudo-juger (pseudo-science, pseudo-art, pseudo-moralité), parce qu'on n'y fait que transposer l'explication d'une expérience dans une construction imagée qui est en dehors de cette expérience même. Une mythologie peut fort bien aider à la clarté de la compréhension des rapports de vérité, de

beauté et de bien (allusion socratique...), mais non pas à l'assurance de son adéquation à une « réalité ».

S'il n'y a qu'une divinité, elle est si « toute-puissante » que tous ses attributs ne tendent qu'à suggérer l'unité fondamentale de tout. On ne peut dire guère que : l'Unique est Un ; on y ajoute suprême, saint, et tous les superlatifs du langage, mais cela n'ajoute rien, cela ne fait que créer et augmenter une confusion. Car qu'est-ce que c'est que l'on cherche en explicitant ainsi la religion : on cherche à faire revêtir à l'unique des rythmes et des formes, dans des rites et des dogmes. En d'autres termes on essaye de faire la synthèse de deux perspectives, la perspective mystique et la perspective du jugement de valeur, dont nous avons expliqué qu'elles représentent une alternative, un *Entweder oder*, un *Enten eller*<sup>1</sup>. En ce sens, la religion, dès qu'elle est faite système, est une entreprise surhumaine — à moins qu'elle ne soit « autre chose » qu'une connaissance.

Il semble en effet préférable de voir dans la religion non pas une démarche<sup>2</sup>, mais une révélation appelant la prière, mais une action de grâce qui rend les rites et les dogmes superflus après qu'on les ait éventuellement utilisés comme échelons plantés d'autorité dans l'alternative des démarches cognitives. Mais il est hors de mes moyens d'en dire ici davantage.

Il reste un point à préciser. C'est celui de la perspective ontologique. Si l'approche mystique n'est pas une illusion, mais est une connaissance authentique, elle semble impensable sans qu'elle vise une fin enracinée dans l'Un. Nous n'étudierons pas ici les raisons qui font dire que cet Un est aussi l'infini, l'éternel, la perfection, le suprême... De tout temps, on a parlé de l'être, pour lui faire porter ces qualités éminemment transcendantes. Ne sommes-nous pas alors amenés à conclure que la perspective ontologique s'impose : qu'elle s'impose, non pas pour détrôner une autre, épistémologique, pragmatique, méthodologique ou quoi encore, mais pour compléter une philosophie qui n'est jamais achevée. Notre plaidoyer n'est pas seulement en faveur d'une compréhension large de la connaissance, mais aussi en faveur d'une largeur d'esprit vis-à-vis des positions philosophiques possibles et à l'encontre d'une guerre des unes contre les autres. Laissons les -ismes de côté, mais gardons les -iques dans la mesure où celles-ci contribuent à mieux et plus amplement faire comprendre la totalité de Monde et de la Vie humaine.

ANDRÉ MERCIER.

<sup>1</sup> Titre danois de l'ouvrage célèbre de Kierkegaard.

<sup>2</sup> Démarche où l'*homme* est l'acteur.