

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	52 (2002)
Heft:	2-3: Les normes de la croyance religieuse
 Artikel:	La perception de Dieu et la vision de l'invisible chez William Alston
Autor:	Hedley, Douglas
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381646

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: 31.01.2026

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

LA PERCEPTION DE DIEU ET LA VISION DE L'INVISIBLE CHEZ WILLIAM ALSTON

DOUGLAS HEDLEY

Résumé

*L'article expose et discute l'un des plus importants livres récents dans le domaine de la philosophie de la religion : *Perceiving God : The Epistemology of Religious Experience* de William Alston. Parmi les principaux problèmes soulevés par la thèse de Alston – une défense «analytique» de l'expérience mystique de la perception de Dieu – la question de savoir si la notion de perception doit être prise littéralement ou comme une métaphore est fondamentale. À cet égard, l'article insiste sur l'ambiguïté de la conception d'Alston. Dans la mesure aussi où la perception est conçue par Alston en termes de pratique établie, n'est-il pas possible de montrer que son analyse de la perception divine ne correspond qu'imparfaitement aux moments historiques où elle a joué un rôle théologique important, particulièrement dans la lignée platonicienne ?*

Peut-être est-ce un paradoxe que la philosophie analytique, enracinée comme elle l'est dans des courants de pensée anti-métaphysiques de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, ait conduit sur une grande échelle à un renouveau de la théologie philosophique : des versions nouvelles de l'argument «ontologique» ou de l'argument «cosmologique», du problème du «mal», des discussions sur les attributs divins, etc. Le livre de William Alston, *Perceiving God : The Epistemology of Religious Experience*¹, est un cas typique de philosophie analytique redonnant vie à l'un des thèmes classiques de la tradition : la notion de *visio Dei*. Des auteurs anciens et médiévaux se sont posés la question de savoir si l'esprit humain peut voir Dieu, en cette vie ou dans une autre, avec ou sans certaines formes de médiation, de façon naturelle ou seulement avec une aide surnaturelle. Le livre d'Alston propose sur le thème une thèse extrêmement provocatrice défendue avec une rigueur redoutable et dans une prose limpide.

Même si je reconnaissais la force et la subtilité du travail d'Alston, je souhaite critiquer la notion de «perception» qu'il utilise. Dans son œuvre classique, *The Varieties of Religious Experience*², William James a rassemblé plusieurs conceptions de la vision de Dieu, dont aucune n'a de prétention philosophique.

¹ Ithaca N. Y., Cornell University Press, 1991.

² New York, Longmans, Green & Co., 1925.

Il existe cependant une longue tradition de philosophes qui ont employé le modèle de la contemplation, celui d'Aristote ou celui, augustinien, de l'œil de l'esprit (*acies mentis*) ; ce modèle appartient à la tradition rationaliste hellénique et il est intellectualiste, affirmant que l'intellect rationnel est la meilleure partie de l'homme et celle par laquelle il se définit. C'est une tradition élitiste : ils sont peu nombreux ceux qui peuvent parvenir à cette vision. Cependant, il ne s'agit pas du tout de rationalisme au sens où l'on exigerait que le concept de Dieu soit l'objet d'une explicitation à peu près exhaustive. Au contraire, dans une certaine mesure, le langage de la vision est une façon d'exprimer l'ineffabilité de l'expérience du divin.

Alston n'affirme pas que l'existence de Dieu est la meilleure explication des phénomènes relevant de l'«expérience religieuse», mais que des gens voient Dieu, réellement, et que cela justifie leur croyance. Cette affirmation implique, au sujet de la perception sensible, un réalisme direct, mais certainement pas naïf. L'expérience de Dieu comporte une présentation ou un apparaître pour celui qui le perçoit. Cela revient à dire que, parfois, ceux qui prétendent percevoir Dieu sont confrontés à la donation de l'objet, voient en fait le divin. Alston est ainsi clairement opposé à des thèses, comme celle qu'on trouve dans la philosophie de la religion de John Hick, pour lesquelles la perception de tous les objets, Dieu y compris, suppose une médiation conceptuelle. Une bonne partie du travail épistémologique du livre est dirigée contre les théories de la perception de type kantien et les oppose à une théorie de l'apparaître, propre à Alston, pour laquelle l'apparaître d'un objet *x* sous un mode particulier est à la fois fondamental et inanalysable. Même si c'est contre le kantisme, sous ses multiples formes, que *Perceiving God* polémique, je souhaite montrer que le sens que la tradition mystique chrétienne donne à l'ineffabilité du divin est une objection des plus sérieuses à la thèse d'Alston.

La perception de Dieu

Alston utilise un délicieux exemple de son cru afin de faire une importante distinction épistémologique (p. 287, *op. cit.*).

A) Dans une grange, nous constatons que la paille bouge. Nous supposons qu'il y a une souris sous la paille. L'hypothèse d'une souris est alors la meilleure explication du mouvement. C'est un appui explicatif.

B) La souris devient une partie de notre champ d'expérience.

On pourrait penser que l'expérience religieuse joue le rôle d'un «appui explicatif» pour la foi, selon le modèle «A». Mais pour Alston, il n'en est rien : à l'aide de la foi, à travers la perception, Dieu devient d'une certaine façon une partie du champ d'expérience. L'individu perçoit Dieu : un Dieu qui se montre Lui-même et dont ce ne sont pas seulement les effets qu'on perçoit.

Une autre distinction est proposée, entre perception médiate et immédiate. Dans *Isaïe*, 6,3, il est dit : «La Gloire de Dieu emplit toute la terre» – ce serait un exemple de perception médiate. Ce n'est pas là ce qui intéresse Alston, mais

la perception immédiate, pour laquelle il utilise l'expression de «perception mystique». Dans le premier chapitre de son livre, il prend les exemples de Thérèse d'Avila, d'Henry Suso et de quelques modernes. Il met l'accent sur trois caractéristiques :

1. La vision de Dieu consiste en une perception actuelle à l'égard de ce qui se présente ; il ne s'agit pas d'imagination ou de souvenir. Les textes montrent que Dieu est présent à l'observateur comme le sont des objets dans notre champ de conscience.
2. Cette vision est une perception directe. C'est comme la perception directe d'une personne – et non de cette personne dans un miroir ou à la télévision.
3. C'est une perception de Dieu – et non des chérubins, anges, etc., ou d'autres éléments du monde céleste.

Alston souhaite présenter une conception générale de la perception qui puisse inclure la perception mystique ; la perception non sensible peut être comprise comme une «autre espèce du même genre», celui de la perception. Cette «identité de structure générique» est importante : la connaissance du divin par l'expérience a la même *structure de base* que la perception sensible dans le monde physique. La perception mystique est une source de justification de ce que Alston appelle les croyances «M» (croyances basées sur la vision du divin, et qui portent sur les attributs perceptibles et les activités de Dieu).

Alston affirme donc qu'il existe des cas dans lesquels une personne se considère comme percevant Dieu ; ce sont d'authentiques connaissances du divin par l'expérience et elles ont la même structure de base que la perception sensible de l'environnement physique.

Dans une seconde étape de l'argumentation, Alston met en place une conception de la justification épistémique des croyances. Il est externaliste : la justification requiert des raisons adéquates objectives, mais elle ne requiert nullement que celui qui connaît ait un accès réflexif, c'est-à-dire interne, à de telles raisons. Il examine aussi l'importance relative de l'expérience et des croyances implicites dans la justification des croyances perceptives. Empiriste robuste, Alston est enclin à donner plus de poids que la plupart des philosophes aux croyances empiriques, et même s'il admet que parfois la justification des croyances perceptives requiert la justification des croyances implicites, il accepte l'idée qu'il existe un considérable espace pour des croyances perceptives immédiatement justifiées. On est justifié à croire «p» quand cette croyance a une base objective qui conduit à la vérité.

La perception sensible

La troisième étape de la thèse d'Alston examine les démonstrations courantes de la fiabilité des croyances perceptives. Il affirme que les tentatives les plus marquantes pour justifier la croyance perceptive sont toutes viciées par leur circularité ou par leur manque de plausibilité – cela vaut pour Descartes, le vérificationnisme, les arguments transcendantaux, etc. Si des arguments

non circulaires font défaut, pourquoi la perception sensible devrait-elle être plus digne de confiance que l'horoscope ? Alston répond à cette question en proposant une conception de la justification de la perception sensible à travers des pratiques «doxastiques». Il affirme qu'il est rationnel de s'engager dans une «pratique doxastique», socialement établie, que nous n'aurions aucune raison de considérer comme dépourvue de fiabilité. La rationalité tient à ce que nous devons entrer dans une telle pratique, et il y a des moyens non circulaires de faire la différence entre des pratiques «doxastiques» fiables et d'autres qui ne le sont pas. Par exemple une pratique «doxastique» peut être comprise comme se justifiant par elle-même dans la mesure de sa capacité à prédire des événements.

Pour Alston, l'expérience – qu'il s'agisse d'expérience mystique ou d'expérience commune – ne consiste pas à expliquer des données à l'aide d'une hypothèse ; elle atteste l'existence évidente de son objet. Il ne s'agit pas de réunir des données sous forme d'expériences sensibles, puis d'affirmer qu'elles s'expliquent mieux en supposant qu'elles sont dues à l'action du monde physique sur nous. C'est plutôt que, lors de telles expériences, nous nous considérons nous-mêmes comme conscient du monde physique. En cela il n'y a rien d'explicatif, et c'est d'une manière analogue qu'un théiste affirme avoir la *perception* de Dieu.

Alston compare la base empirique du théisme à la base empirique de notre croyance au monde physique, et non à la base empirique de nos croyances à des choses particulières, comme l'est un arbre. Nous ne consultons pas l'expérience pour déterminer si Dieu est là comme nous pourrions le faire pour savoir si la table est encore dans la vitrine, pas plus que nous ne nous demandons si le monde physique est encore là. L'affirmation qu'il existe un monde physique est constitutive de la pratique consistant à former des croyances particulières au sujet de choses spécifiques (c'est la pratique perceptive). La croyance relativement abstraite dans le monde physique est constitutive de la pratique «doxastique» qui consiste à former des croyances au sujet des objets, et la croyance abstraite dans l'existence de Dieu est la base sur laquelle se forment des croyances particulières au sujet de la présence divine et de l'activité de Dieu dans nos vies (pratique théiste). Dans les deux cas, la question de la rationalité de la croyance est celle de la rationalité de la pratique. Dans les deux cas, il est tout à fait impossible d'utiliser des expériences particulières afin de justifier la rationalité de la pratique.

Alston met l'accent sur des pratiques «doxastiques» ou sur la rationalité pratique plutôt que sur de stricts principes de justification ou sur des raisons adéquates. À la manière de Wittgenstein dans *De la certitude*, il admet qu'on ne peut faire appel à rien au-delà des pratiques dans lesquelles nous sommes engagés : la théorie présuppose une forme de vie. Alston admet qu'il y a en cela circularité. Mais même s'il ne peut pas montrer que la perception, sensorielle ou mystique, est fiable, il peut montrer qu'il est rationnel de la considérer comme fiable. Les pratiques «doxastiques» jouissent d'une rationalité *prima facie* dans la mesure où il est raisonnable de considérer la perception sensible comme fiable, mais aussi comme susceptible d'être mise en question. Des

raisons de penser que la croyance admise est fausse, ou que son fondement n'a pas la force attendue, peuvent surgir ; quand, par exemple, on découvre, dans une affaire juridique, qu'un témoin a des motivations suspectes pour témoigner, etc. De nouveaux développements en science peuvent mettre en question des croyances jusqu'alors considérées comme sûres. C'est ainsi que la rationalité *prima facie* peut être subvertie ou rejetée.

Alston conclut qu'il est rationnel d'entrer dans une pratique qui, socialement établie, produit des croyances dénuées de contradictions manifestes, internes et externes – ces croyances tendant à se justifier par elles-mêmes du fait de leur fécondité. La perception sensible se justifie elle-même dans ses prétentions dans la mesure où, par elle, par la mémoire et par les pratiques d'inférence, nous sommes à même de faire des prédictions utiles et de contrôler certains événements. De tels mécanismes de justification ne sont pas dénués de toute circularité, puisqu'on presuppose la validité de la perception sensible, mais en acceptant la fiabilité de la pratique, la justification, telle qu'Alston l'envisage, peut néanmoins fournir d'autres raisons de cette fiabilité.

La perception mystique chrétienne et l'analogie de la perception sensible

Mon collègue de Cambridge, Brian Hebblethwaite, a insisté sur l'affinité entre *Perceiving God* et *The Analogy of Religion*³, publié par l'évêque Joseph Butler en 1736 – un ouvrage dans lequel l'évêque de Hanovre a soumis la connaissance naturelle de Dieu à une critique le conduisant à conclure que la théologie naturelle est aussi opaque et bizarre que la théologie révélée, et qu'en fait nous pouvons penser la seconde par analogie avec le caractère mystérieux et la nature obscure de la première. De même chez Alston, la perception sensible permet de penser – et de défendre – la perception mystique en s'appuyant sur leur analogie.

Alston considère la formation de la croyance mystique comme une pratique socialement établie ayant comme fondement une perception mystique. C'est l'un des aspects marquants de la conception d'Alston qu'il approche la question de l'expérience religieuse à partir d'une perspective communautaire plutôt qu'individuelle. Il choisit une communauté particulière, la communauté chrétienne, et sa pratique, la pratique mystique chrétienne, puis en vient à examiner les principales difficultés pouvant conduire à disqualifier celle-ci en tant que pratique socialement établie.

La rationalité de la croyance théiste, pour autant qu'elle ait une base empirique, dépend de la rationalité d'une pratique «doxastique», ce qu'Alston appelle une pratique théiste. Mais comment décidons-nous de cette rationalité ?

Tout d'abord, une pratique de base ne peut pas être justifiée de façon non circulaire, en comptant uniquement sur ce qui provient d'autres pratiques. Ce qui est le plus important pour décider d'une pratique, c'est sa fiabilité : jusqu'à

³ London, Longman, 1824.

quel point peut-elle conduire à des croyances vraies plutôt que fausses ? Mais si la pratique en question, la pratique *P*, constitue notre accès de base à un domaine, nous n'aurons aucun moyen indépendant de comparer ce qui provient de *P* avec des faits réels au sujet de ce domaine et d'établir ainsi la justesse de ce qui provient de *P*. La façon dont Alston passe en revue les tentatives pour établir de l'extérieur la fiabilité des pratiques communes de base, comme la perception sensible ou l'introspection, donne du poids à cette affirmation. Dès lors, nous n'aurions pas à supposer que la fiabilité de la pratique théiste doive être établie sur la base de prémisses empruntées à d'autres pratiques. Si nous imposions cette exigence, nous aurions aussi à abandonner la perception sensible, l'intuition rationnelle, l'induction, etc. Et comment pourrions-nous justifier de n'imposer cette exigence qu'à la seule pratique théiste ?

Comment peut-on alors établir le statut rationnel d'une pratique «doxastique» de base ? L'autre solution est de regarder sa cohérence interne, de voir comment elle se justifie elle-même. En envisageant la pratique perceptive, nous constatons :

- a) que des croyances perceptives formées par un sujet à un certain moment peuvent être confirmées par d'autres sujets ou par le même sujet à d'autres moments ;
- b) qu'en appuyant notre raisonnement sur ce que la croyance perceptive apporte, nous pouvons découvrir des régularités, qui nous permettent d'anticiper le cours des événements et d'exercer sur eux un contrôle. Il ne s'agit pas d'un argument non circulaire ; c'est seulement en comptant sur ce que cette pratique produit que nous obtenons des raisons de penser que la pratique est rationnelle. Mais il existe aussi des manières pour la pratique perceptive de se justifier elle-même de l'intérieur : ce qui nous encourage à y entrer et à la considérer sérieusement comme une source d'information, ce sont les fruits mêmes de la pratique. Cette auto-justification n'est pas quelque chose de trivial : on peut concevoir des pratiques perceptives incapables de la réaliser.

Le critique d'Alston peut certes lui objecter que la pratique théiste ne met pas en œuvre cette sorte d'auto-justification. Rien dans le théisme ne nous permet de prévoir l'avenir, c'est-à-dire ce que Dieu fera. Quant à une corroboration intersubjective, elle n'est pas possible non plus, parce que la communauté des pratiquants n'est pas assez étendue. De plus, dans cette communauté, il n'y a pas de critère précis d'identification. Certains ont pensé que de telles différences discrépantes définitivement le théisme. Mais c'est de l'impérialisme épistémique, au moins autant que l'exigence selon laquelle la fiabilité de la pratique théiste devrait être établie relativement à d'autres pratiques, ou encore l'exigence que l'existence de Dieu apparaisse comme la meilleure explication de l'expérience théiste : considérer l'auto-justification à l'œuvre dans la pratique perceptive comme le modèle pour toutes les pratiques «doxastiques» est aussi de l'impérialisme.

Alston examine encore certaines raisons de tenir la pratique mystique chrétienne pour dépourvue de fiabilité : les explications naturalistes de l'expérience mystique. Il examine aussi dans quelle mesure il existe des oppositions entre la pratique mystique chrétienne et d'autres pratiques, comme les sciences

de la nature, l'histoire et la métaphysique naturaliste. Il rejette l'idée que le christianisme s'oppose à la science *per se* ou aux recherches de la critique historique ; le conflit essentiel n'existe qu'avec une certaine sorte de métaphysique, naturaliste et matérialiste.

Pour Alston, il n'y a pas non plus de raison de supposer qu'une pratique dans laquelle entre seulement une certaine partie de la population soit moins susceptible d'être une source de vérité qu'une pratique dans laquelle tout le monde s'engage. Il utilise ici l'exemple de la physique théorique ou de la dégustation des vins – ce sont des paradigmes de pratiques élitistes. Il est donc tout à fait arbitraire d'opposer cette objection à la perception mystique, et non au physicien et à l'œnologue.

En reprochant à la pratique mystique chrétienne de ne pas correspondre complètement à la perception sensible, certains critiques de l'expérience religieuse emploient les critères d'une pratique comme normatifs pour une autre pratique. De plus, de tels critiques font preuve d'arbitraire en exigeant d'une pratique des critères de justification dont d'autres pratiques sont finalement exemptées.

*L'analogie avec la perception est-elle opératoire
ou la vision est-elle une métaphore ?*

En Occident, la formulation classique de l'idée de perception de Dieu est donnée par Platon. Socrate prie, il a des extases et c'est un personnage contemplatif. Platon développe sa conception de la vision de Dieu ou du Bien dans le contexte de la description de la vie de Socrate comme accoucheur de la pensée, ce qui s'oppose à l'acceptation irréfléchie de simples pratiques «doxastiques». Dans son œuvre classique, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*³, A.-J. Festugière a observé que les Pères de l'Église chrétienne, quand ils commencèrent à réfléchir sur leur expérience mystique, eurent tendance à «platoniser». Je souhaite d'abord faire quelques observations de nature historique liées à ce constat. Alston déclare être attentif aux traditions de la communauté chrétienne. Je ne voudrais pas m'engager dans une attaque de la thèse d'Alston en réfléchissant sur la genèse des croyances chrétiennes dans l'hellénisme païen. Je veux simplement réfléchir sur le paradoxe de base selon lequel la tradition mystique chrétienne et platonicienne emploie le langage de la vision pour exprimer l'invisible. La dialectique (platonicienne) conduit à un principe qui transcende l'intellection et qui est appréhendé, à travers une vision, comme une présence. Festugière parle d'«un sentiment de présence, un contact avec l'Être. Cette saisie dépasse et le langage et l'intellection. L'objet vu est au-delà de l'*ousia*. Il est ineffable.» (p. 5, *op. cit.*). La vision est une métaphore utilisée de façon paradoxale par ces philosophes anti-empiristes qui veulent nous émanciper du «despotisme de l'œil», afin de mettre l'accent sur cet aspect de la connaissance intelligible qui la distingue de la connaissance commune

⁴ 3^e éd., Paris, Vrin, 1967.

tout en étant analogue à la vision – à savoir sur la compréhension immédiate de l'essence intérieure ou de l'idée. Je ne suis pas sûr du tout que «vision», pris en ce sens, puisse remplir les critères dont Alston a établi la liste. Selon lui, la pratique mystique chrétienne satisfait les conditions d'acceptation rationnelle :

- (a) parce qu'elle est une pratique socialement établie ;
- (b) parce qu'elle est dénuée de contradictions massives internes et externes ;
- (c) parce qu'elle manifeste un certain degré d'auto-justification.

Une pratique établie socialement ?

La vision mystique est sujette à des interdits sociaux et institutionnels multiples, du fait de l'extrême puissance de sa nature. Elle ne peut donc guère être dite «pratique socialement établie». Qu'une personne prétende à une connaissance directe de Dieu n'est généralement pas bien considéré du tout par les communautés religieuses. Cette personne est souvent persécutée – pensons à Socrate, à Jean-Baptiste ou à Jeanne d'Arc. Dans la tradition philosophique, l'extase de la vision (ce que James pourrait appeler son caractère pathologique) est symbolisée par le chariot ailé ou céleste. Le *kouros* de Parménide est élevé jusqu'aux cieux dans un char pour parler avec la Divinité. Platon emploie la même image dans son *Phèdre*, avec le beau mythe de l'âme comme conducteur céleste d'un attelage, contemplant les Idées avant de tomber dans le corps. Un regard sur l'œuvre de G. Scholem montre que dans la tradition mystique juive, cette image du chariot est centrale. Elle exprime le danger et l'excitation du voyage, et l'exergue en grec du livre de Festugière dit : «le danger est proprement beauté». Les théologies institutionnelles sont souvent critiques à l'égard des théophanies et des visions. Ce qu'Alston présente comme une saine critique dans la pratique mystique chrétienne ne peut pas rendre justice de la force potentiellement dangereuse, perturbatrice et subversive des prétentions à la connaissance immédiate du divin. Avec une prudence caractéristique, Thomas d'Aquin restreint la vision de Dieu aux saints et aux anges (*Summa contra Gentiles*, III, 52-53), même s'il prend en compte la possibilité pour certains, en très petit nombre, d'atteindre la vision dans cette vie, par l'extase ou le *raptus*.

Contradictions internes et externes

Il semble très étrange de présenter des visions qui sont souvent exprimées de façon paradoxale comme «dépourvues» de contradictions internes et externes. Par de nombreux mystiques, Dieu est décrit comme une *coincidentia oppositorum*, et des auteurs comme Nicolas de Cuse peuvent utiliser une expression comme celle de *docta ignorantia* pour éclairer le conflit entre la vision mystique et l'œil de la «chair». Non seulement le mystique ne fait aucun effort pour éviter des contradictions de cet ordre, il semble au contraire les rechercher. Ces contradictions n'ont peut-être aucune importance du point de

vue d'Alston puisque, il y insiste, nous ne devons pas confondre la connaissance avec notre capacité à l'articuler ; c'est peut-être particulièrement vrai dans le cas de la perception mystique, qui peut ici servir de paradigme.

L'auto-justification de la pratique mystique

La définition platonicienne de la connaissance, par opposition à la croyance, est déterminée, dans une grande mesure, par la haine de Platon à l'égard de la rhétorique et de la thèse sophistique selon laquelle la connaissance n'est rien que l'opinion. Platon pensait manifestement que cette thèse avait contribué à la mort de son maître. La nature excessivement stricte du concept platonicien de connaissance est sans doute enracinée dans la perception de la signification religieuse et politique de l'exécution d'un visionnaire. C'est la raison pour laquelle il est si anti-platonicien de faire appel aux pratiques «doxastiques». Un peu à la manière de Freud, même si c'est pour des raisons différentes, le mystique est enclin à traiter comme pathologiques les pratiques et croyances telles qu'elles s'expriment au quotidien. William James offre de nombreux exemples du principe mystique selon lequel un homme doit mourir à la vie non réelle avant de renaître à la vie réelle. Le croyant doit être délivré des illusions de la vie quotidienne, de ses consolations trompeuses et de ses divertissements factices. L'autorité des saints ne corrobore en rien nos vies ! La vie mystique exige, avant une reconstruction, la dissolution radicale de notre moi propre habituel et de ses pratiques. C'est la même chose pour nos croyances.

Les «détracteurs éclairés» du christianisme feront à la pratique mystique chrétienne des objections éthiques. Pourquoi le christianisme n'a-t-il pas arrêté l'esclavage ? Pourquoi a-t-il engendré des guerres de religion ? Pourquoi a-t-il persécuté les hérétiques ? L'importance de l'expérience religieuse personnelle et individuelle, sur laquelle William James a puissamment insisté, a été critiquée comme subjectiviste et élitiste. Mais James peut affirmer, dans *The Varieties of Religious Experience*, que le mal dans la religion résulte habituellement de la confusion entre l'authentique expérience religieuse et la cruauté de la populace : «les meilleurs fruits de l'expérience religieuse sont les meilleures choses que l'histoire ait à montrer» (p. 259, *op. cit.*). James insiste : «Je vous supplie de ne jamais confondre les phénomènes relevant de la psychologie de groupe, simplement tribale, avec ces manifestations de la vie purement intérieure [...]» (p. 338, *op. cit.*). James est tout à fait inflexible : «La religion personnelle s'affirmera d'elle-même plus fondamentale que la théologie ou la doctrine ecclésiale. Les Églises, quand elles sont établies, vivent de seconde main sur une tradition, mais les *fondateurs* d'une Église doivent originellement leur pouvoir à leur communion directe et personnelle avec le divin. Non seulement les fondateurs surhumains, le Christ, le Bouddha, Mahomet, mais tous les fondateurs des sectes chrétiennes ont été dans ce cas – la religion personnelle devrait donc être encore la chose primordiale, même pour ceux qui continuent à l'estimer incomplète.» (p. 30, *op. cit.*)

Dans une religion comme le christianisme, le rôle premier de la «perception mystique» est peut-être de garder active la composante prophétique et d'attaquer la complaisance à l'égard de soi-même et la mondanité qui affectent toute religion socialement bien établie. Cependant, les forces qui soutiennent une religion doivent consister en un sens ou une expérience du divin plus répandus que le ravisement mystique, et la tentative d'Alston pour utiliser ce dernier comme un modèle des premiers est fort contraire à l'intuition. En tous les cas, il sera difficile de trouver dans les pratiques collectives une justification convaincante des croyances issues de la «perception mystique».

Conclusion

Une des affirmations centrales d'Alston contre le sceptique en matière de religion, c'est qu'il n'est pas raisonnable de juger d'un domaine avec les critères d'un domaine tout à fait différent. Mais la tradition mystique s'oppose à un tel pluralisme, tout comme la conception platonicienne de la dialectique à laquelle elle est liée. Platon accepte les affirmations sceptiques au sujet de l'expérience sensible, mais c'est pour garantir la certitude au niveau intelligible. Dans le *Phédon* (76f), Socrate est présenté comme affirmant que l'expérience sensible ne donne à l'esprit aucune vérité, mais qu'elle peut en suggérer. Connaître, pour lui, signifie plus que simplement penser, cela signifie donner une justification qui va au-delà d'un simple accord, comme celui que les orateurs habiles peuvent obtenir. On sait bien que Platon, dans le *Timée* (27-29), distingue le domaine pur de «ce qui est» du domaine du sensible, de ce qui «devient». La dialectique de la *République* procède à l'examen d'hypothèses, considérées comme des principes de la réalité, jusqu'à ce que l'on parvienne à des principes qui sont lumineux et évidents par eux-mêmes. La pensée platonicienne admet l'emploi d'arguments sceptiques contre la perception sensible, Alston, lui, emploie des arguments sceptiques pour montrer que la vision mystique peut jouir d'une immunité relative à l'égard de la critique faite à la perception sensible. N'étant qu'à moitié réelle, la nature symbolise pour Platon une réalité invisible non sensible : Dieu. Loin d'admettre une pluralité de pratiques épistémiques, il considère que les inadéquations de la perception sensible génèrent une ascension de l'esprit vers un principe qui peut fournir une garantie de connaissance.

Le mysticisme de Platon s'appuie sur des fondements rationnels : les mathématiques sont pour lui plus proches de la contemplation que l'expérience sensible. La perception sensible, chez lui mais aussi chez Parménide ou chez Descartes, ne peut pas être placée bien haut, même si elle est un guide dans notre environnement physique – à bien des égards elle est imparfaite. Elle est contradictoire. Elle fait, certes, apparaître certaines régularités, mais, d'après la science contemporaine, nos croyances perceptives représentent fort mal les caractéristiques de base des objets : dans la perception, nous supposons que les objets physiques ont des couleurs intrinsèques, qu'ils paraissent solides, alors qu'en fait

ce sont des espaces presque vides avec des particules. Au vu de telles inadéquations, pourquoi se faire encore l'esclave des canons de l'expérience sensible ?

La faiblesse majeure du projet d'Alston tient à l'emploi qu'il fait du langage de la perception. Il évite le mot «expérience» parce qu'il est trop vague (p. 34, *op. cit.*). Il rejoint ici le chœur des auteurs qui n'aiment pas ce terme. Pour des raisons qui ne peuvent être développées ici, je pense que les difficultés qui entourent l'idée d'expérience ne sont pas plus grandes que celles d'autres notions philosophiques centrales, ce qui apparaît fort clairement dans le contexte de la religion. Il existe une dimension de l'expérience humaine – réflexive – de la réalité, dans laquelle certains ont le sentiment d'un contact avec un domaine numineux ou sacré. Cette expérience est étroitement liée à un sens répandu de l'éthique, même si elle ne lui est pas identique. Une telle expérience peut n'être pas définissable, mais Alston a de nombreuses et puissantes objections à l'égard d'un préjugé négatif envers l'inanalysable (par exemple p. 38, *op. cit.*). Même si le terme d'expérience est très large, celui de perception est trop spécifique. En se concentrant sur «une perception putative directe à l'égard de Dieu» (p. 35, *op. cit.*), Alston cherche à employer des expériences très marginales pour corroborer l'acceptabilité générale des croyances religieuses. La tradition visionnaire, que ce soit sous ses formes philosophiques ou sous ses formes moins réflexives, fournit des réponses, très énigmatiques, aux questions qui sont enracinées dans des expériences humaines universelles : contingence, douleur, émerveillement, peur de la mort, etc. Dès lors, les visions des poètes et des prophètes peuvent être pleines de sens même pour ceux d'entre nous qui ne sauraient sauter dans le chariot céleste pour voir l'esprit de Dieu. Nous pouvons comprendre de telles visions, parce que nous possédons un sens inné du sacré, que tous les humains partagent largement, même si nous le possédons de façon inchoative et sans que nous parvenions à l'exprimer, alors qu'il trouve souvent son expression par l'intermédiaire des visionnaires. Cela revient à dire que les visions élevées, et peut-être pathologiques, d'un petit nombre peuvent avoir du sens pour l'ensemble des hommes, non à titre de témoignage accepté, mais en raison de l'*animal religiosum* en nous.

Xénophane observait que les bœufs créeraient des divinités à leur propre image. La théologie de Platon est à l'origine de séries fort longues et fort subtiles de réponses à cette accusation d'anthropomorphisme – réponses auxquelles Aristote et Thomas apportèrent leur voix. Mais Platon a légué un héritage paradoxal avec son idée que l'humanité a un désir inné d'une vision d'un Bien qui échappe à notre perception physique. Dans le *Phèdre*, l'être auquel la connaissance accède est dépourvu de couleur, sans forme, intangible et peut seulement être vu par le pilote de l'âme. Dans la tradition platonicienne, qui pour Augustin était la principale voie vers l'Église chrétienne, la «vision» est une analogie pour caractériser l'accès humain à la réalité spirituelle transcendance, parce que le domaine physique est une image ou un symbole de la vraie réalité, et nous avons à voir à travers cette image physique comme à travers du verre dépoli.

(Traduit de l'anglais par Roger Pouivet)

