

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 44 (1997)

Heft: 3

Artikel: La foi comme méthode de connaissance indirecte

Autor: Negro, Matteo

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760828>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

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

MATTEO NEGRO

La foi comme méthode de connaissance indirecte*

Si la foi n'est pas rationnelle,
alors elle est forcément une spiritualité
dont l'interprétation ne peut qu'être allégorique

(N. Farouki)¹

Prémisse

L'étude de la foi, ce phénomène existentiel fascinant et mystérieux, est une entreprise certainement très vaste et riche, et pourrait nous entraîner très loin, à cause même de la longue tradition de pensée philosophique et religieuse qui nous précède. Certes, on ne peut négliger le fait que cette tradition a commencé à l'aube de l'humanité, en exprimant par des formes mythiques, symboliques et rituelles une dimension propre de la nature humaine, la dimension religieuse, le sens du sacré, et que le christianisme s'y est inséré, en apportant une contribution originelle et particulière, dont l'expérience de la foi constitue le noyau dur.

Toutefois, notre intention n'est pas dans ce travail d'approfondir tous les aspects caractérisant la foi comme expérience religieuse, mais de restreindre la portée de cette réflexion, et de la limiter à quelques questions fondamentales de nature cognitive: qu'est-ce que la foi? S'agit-il d'un phénomène totalement incompréhensible, lié exclusivement à des facteurs d'ordre surnaturel qui échappent à tout accord avec la raison (comme le fidéisme le prétend), ou peut-on y entrevoir un caractère intrinsèque de rationalité? Quel «avantage», quel retour pourrait obtenir l'homme d'une expérience considérée comme totalement irrationnelle, a-rationnelle, ou purement «spirituelle», qui n'aurait pas de points d'ancrage dans l'en-

* Je désire remercier ici Evandro Agazzi, Ruedi Imbach, Charles Morerod et Cédric Pillet pour leurs précieuses observations.

¹ FAROUKI, Nayla, La foi et la raison. Histoire d'un malentendu, Flammarion, Paris, 1996, 243.

semble de ses exigences les plus naturelles, comme le désir de bonheur ou de vérité? Ce sont des questions primaires qui ne cessent depuis toujours de provoquer l'intérêt général, ce qui est peut-être le signe d'un besoin naturel de compréhension ...

En premier lieu, il nous semble indispensable de faire recours à une notation de méthode. Quel est le lieu de la foi? Quel est le lieu où se réalise cette typologie particulière de foi, qui est la foi religieuse, laquelle porte sur des contenus qui sont bien au-delà de notre expérience immédiate? La réponse est simple, mais en même temps riche d'implications: le lieu de la foi est la personne humaine, en tant que douée de raison et de liberté, en tant que capacité de jugement et de compréhension et capacité d'affection, de décision, de choix. La foi, ainsi que toute autre activité proprement humaine, est une activité de la personne, dans la personne.

Une méthode de connaissance qui engage la raison

Nous considérons souvent la raison comme une machine à calculer, ou comme la faculté qui organise notre rapport avec la réalité d'une façon autonome, aseptique ou «scientifique», sans les conditionnements de l'affectivité, des émotions, de l'environnement: en bref, d'une façon «objective». C'est pour cette raison que «rationnel» est pour la plus grande partie de nos contemporains synonyme de scientifique, d'exact, de certain. En même temps, nous croyons souvent que la raison (comme nous l'avons décrite) peut difficilement interférer avec nos choix quotidiens, nos sentiments, nos expériences privées, et nous estimons qu'il est difficile, ou du moins improbable, d'aboutir à des certitudes dans ces domaines: il est presque impensable, par exemple, que notre expérience affective soit «rationnelle». A travers l'influence, entre autres, d'une quantité d'ouvrages littéraires, et de kilomètres de pellicules cinématographiques, nous avons de nos jours la conviction précise (une des rares, d'ailleurs) que la «raison» est à utiliser dans des domaines très spécifiques (les sciences, le droit, l'économie) et que le reste de la vie (y compris la religion, pour qui s'y intéresse) est sous l'influence de facteurs flous (non-contrainnants), non-exacts, presque insaisissables (l'amour, les passions, les intérêts, la liberté): on dit souvent (et on y croit) que la vie n'a pas de «raison».

Tout cela nous paraît assez insuffisant pour donner une signification et une définition claire d'un grand nombre de facteurs constituant l'ensemble de l'expérience humaine. En fait, pour accepter l'opinion assez courante qui vient d'être présentée, il faudrait censurer ou renoncer à l'expérience de l'homme telle qu'elle se présente naturellement. Il est im-

portant, au contraire, d'observer ce que l'homme est, ce qu'il vit. Pour une recherche sérieuse sur n'importe quel événement ou «chose», il faut du réalisme.

La connaissance intellectuelle, caractérisant l'homme dans sa capacité de compréhension du monde, trouve son point final, son issue naturelle dans le jugement. Le jugement est le sommet de l'expérience de l'homme, le véritable signe de son contact avec le réel. Le processus par lequel nous saisissons notre réalité et celle des choses est celui de l'affirmation. L'homme affirme quelque chose ou nie cette affirmation en affirmant quelque chose d'autre. C'est un processus naturel de la raison, qui a comme fondement l'évidence. L'évidence fait ainsi partie intégrante de l'expérience de la connaissance. Par évidence, on entend une propriété intrinsèque de l'objet connu qui oblige à l'assentiment notre pensée; elle est à la base de la certitude. Elle n'accompagne pas uniquement la saisie des objets abstraits, mais toute connaissance, non seulement intellectuelle. Il existe deux formes d'évidence, immédiates et médiates, indirectes et directes. Parmi les évidences immédiates, on découvre l'évidence sensible, l'évidence des états de la conscience, l'évidence des essences. Parmi les évidences médiates, on trouve celles qui terminent les démonstrations. Comme le rappelle Verneaux, il y a une espèce d'évidence s'accompagnant du jugement vrai, mais ne possédant pas le même caractère de contrainte que l'évidence directe: ce que les scolastiques appelaient *evidentia credibilitatis*. Celle-ci est la caractéristique du témoignage (*evidentia in attestante*): «... le témoignage est impuissant par nature à rendre évident le fait attesté. Il ne le fait pas voir, il ne le démontre pas, il garantit seulement qu'il a eu lieu»².

L'homme adhère à la réalité dans un effort continu de dépassement des limites contingentes et matérielles, qui définissent son être et l'être des choses. La raison est l'instrument principal de cette adhésion, en tant que faculté, que capacité de connaissance de la réalité, de production de jugements. Elle est poussée naturellement à surmonter la barrière, l'horizon de toute relativité et de toute relativisation. Au fond de la connaissance humaine, il y a une affirmation absolue d'un rapport entre le particulier et l'être. Sur la base de l'être qui fonde la réalité et la connaissance, cet effort de transcendance, de dépassement des limites de notre

² VERNEAUX, Roger, *Epistémologie générale ou critique de la connaissance*, Beauchesne, Paris, 1959, 107. Il continue: «Maintenant, si l'évidence intrinsèque est contraignante pour l'intelligence, c'est parce qu'elle satisfait son appétit de lumière. L'évidence est bien loin de la combler. Rien ne remplace de voir les choses par soi-même, et il ne serait pas absurde de nier un fait qu'on ne peut ni percevoir ni démontrer. Cependant, comme récuser le témoignage serait déraisonnable, la volonté ne fait aucune violence à l'intelligence, elle la meut dans la ligne de sa pente naturelle, dans la direction où elle se porte d'elle-même.» (108).

expérience directe est rendu possible. C'est un dépassement qui n'est jamais accompli, mais qui est exigé par la raison. On peut dire que dans toute connaissance sont présents en même temps l'absolu et le relatif. Et l'évidence, en tant que propriété de la réalité qui s'ouvre à la connaissance, est le signe de cet autre, de cet au-delà auquel nous participons, de cet absolu qui entre dans le périmètre de notre subjectivité, dans une dialectique parfois difficile et dramatique, que l'homme ne peut s'empêcher de vivre. La raison affirme donc l'existence du mystère, en entendant par mystère un facteur présent dans l'expérience et toutefois n'appartenant pas à l'ensemble des facteurs expérimentés.

La raison suit donc des méthodes différentes selon les manifestations de la réalité. La méthode est un chemin vers l'objet ainsi que le signe de l'ouverture et de la vitalité de la raison. Elle permet d'adopter une stratégie d'approche rationnelle de l'objet concerné. C'est pourquoi on ne peut pas appliquer la logique ou la méthode scientifique à certaines sphères du comportement humain. Pour Aristote, par exemple, les méthodes sont particulières, appropriées à leur objet, et elles ne peuvent pas être transférées d'une science à l'autre: il ne cultive pas, à la manière de Descartes, le rêve (ou l'utopie) d'une «méthode universelle».

On redécouvre ainsi une dimension essentielle de la raison humaine, la dimension métaphysique, en tant que capacité créative de compréhension du monde, au-delà, mais pas en alternative, des indications des sens³. C'est précisément ce processus de médiatisation de l'expérience opéré par la raison qui doit être reconsidéré et appliqué à notre sujet. La raison, en fait, dans l'expérience de la foi, demeure dans son intégralité, ne renonce à aucun fragment de son effort de compréhension, ne cède jamais à des attitudes réductrices. Elle est confrontée à une évidence qui s'impose, ce qui n'est absolument pas un saut dans le vide. La foi fait appel à ce genre d'expérience: elle n'est pas une activité spécifique à des sujets religieux, mais c'est en premier lieu une forme de connaissance indirecte d'une réalité supérieure, inconcevable, qui est pourtant possible sur la simple base de facteurs présents dans la nature de l'homme. Elle surgit d'une dynamique tout autant humaine que la confiance envers quelqu'un. Elle se fonde sur le témoignage d'un autre dans lequel on a confiance

³ Je m'arrêterai ici à ce sujet sur une considération d'Evandro Agazzi: « ... la métaphysique exige une médiatisation de l'expérience, c'est-à-dire le dépassement du pur niveau empirique, pour (éventuellement) affirmer avec une authentique intention de connaissance que, au-delà des frontières de l'entier de l'expérience, s'ouvre un espace pour autre chose. Et ceci n'est possible que par un emploi synthétique de la raison, c'est-à-dire par un emploi de la raison grâce auquel elle puisse, en utilisant ses moyens propres et prenant l'expérience pour «point de départ», poser de manière cognitive quelque chose qui n'est pas donnée dans l'expérience.» (AGAZZI, Evandro, Philosophie – Science – Métaphysique, Ed. Universitaires, Fribourg, 1987, 72).

pour des raisons adéquates. Si de telles raisons existent, c'est alors raisonnable de faire confiance, et par conséquent, d'accepter et de reconnaître ce que le témoin affirme, de l'assumer comme son propre jugement.

La raison est vivante, pour chaque objet elle trouve une méthode particulière de connaissance, et elle en possède une pour connaître ce qui ne rentre pas dans la sphère de la sensation ou de l'intuition. La culture et l'histoire de l'humanité trouvent leur fondement dans cette démarche de connaissance indirecte. La foi religieuse adopte ainsi la même dynamique de connaissance d'une réalité par médiation: une réalité qui ne tombe pas dans l'horizon des sens, et que pourtant l'on peut connaître. Elle adopte la méthode que l'homme, dans la normalité de ses fonctions relationnelles, effectue, par nature, tout au long de la vie. En plus, la foi religieuse cherche à utiliser et à développer cette méthode dans le domaine le plus important, celui qui concerne la signification ultime de la vie.

Ce contenu mystérieux, invisible de la réalité, que la foi nous transmet, ne peut être reconnu que par le biais de témoins. La connaissance tend vers le mystère, vers l'absolu de la réalité, mais l'homme ne peut l'atteindre en dehors de l'affirmation du rapport entre le particulier et l'entier de l'expérience. La foi n'est pas une relation directe avec l'Infini, mais le rapport avec l'Infini par le biais de la réalité finie. C'est la logique de l'Incarnation, qui s'adapte à une exigence profondément humaine⁴. Cela pousse la raison vers l'extrême de ses possibilités, de ses capacités, qui ne seraient guère provoquées par une réalité n'ayant pas des points de contacts avec la sphère des attentes, des besoins quotidiens de l'homme.

La raison se trouve particulièrement exaltée dans l'expérience de la foi. La confiance dans le témoin nécessite l'engagement de tout soi-même, de l'intégralité de son être personnel (à moins d'une pathologie plus ou moins grave), parce qu'il y a une unité profonde et organique entre la raison et le reste de la personne. Ici se situe la rationalité la plus profonde de la foi: l'objet de notre connaissance est effectivement la réponse à ce que l'homme ne peut pas s'empêcher de chercher, comme la vérité, le bonheur, l'amour, la justice. Par le biais du témoin, on parvient à la connaissance d'une réalité exceptionnelle, parce que étonnement en mesure de satisfaire ces exigences naturelles, qui, pourtant, dans le cadre de la nature, ne trouveraient pas de satisfaction.

⁴ Cette dynamique est admise de manière très incisive par Lévinas: «Elle (la relation avec l'Infini) est Désir, c'est-à-dire précisément une pensée, pensant infiniment plus qu'elle ne pense. Pour solliciter une pensée pensant plus qu'elle ne pense, l'Infini ne peut s'incarner dans un Désirable, ne peut, infini, s'enfermer dans une fin. Il sollicite à travers un visage. Un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu.» (LEVINAS, Emmanuel, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, 69).

Tout cela contraste avec la prétention de considérer comme non-existant ce qu'on ne voit pas, ou avec la tentation bien plus dangereuse de nier à la foi son fondement de rationalité, en l'enfermant à l'intérieur d'une dimension sentimentale, ou volontariste, qui est le propre du fidéisme.

La dynamique de la foi

Mais quelle est la nature du témoignage et, en particulier, qui est le témoin? Un témoin est quelqu'un qui véhicule un contenu, un jugement, appris directement ou grâce à d'autres témoins. Le professeur de géographie qui nous apprend à connaître d'autres continents, peut très bien nous transmettre un contenu vrai, même s'il n'a jamais mis les pieds, comme nous d'ailleurs, dans ces lieux superbes et lointains. Et cela ne diminue aucunement la certitude avec laquelle nous gardons en nous l'enseignement reçu.

Il faut ouvrir une parenthèse et considérer avec attention certains aspects liés au rôle linguistique du témoignage, qui est la condition d'accueil de son message. Selon la théorie élaborée par John L. Austin et reprise par John Searle, on distingue entre énoncés performatifs et énoncés constatifs. La seconde classe est constituée par des énoncés qui ont comme seul but de décrire ou de «constater» une certaine réalité. La première, celle qui nous intéresse ici, est constituée par les énoncés dont l'émission comporte ou s'identifie avec l'accomplissement d'une action⁵. Les promesses, les paris, les ordres, les énoncés liturgiques, les prophéties, les témoignages, et beaucoup d'autres, s'effectuent par des énonciations impliquant des formes de comportement régies par des règles. Il s'agit de véritables actions, engageant totalement le locuteur et modifiant la réalité, en particulier les rapports entre les personnes. Pour cela, il faut que des conditions précises se réalisent, au niveau de la procédure de l'énonciation et de la reconnaissance sociale. L'acte ainsi réalisé à l'intérieur de l'acte linguistique s'appelle «acte illocutoire»⁶.

⁵ AUSTIN, John L., *Quand dire, c'est faire*, trad. de l'anglais, Editions du Seuil, Paris, 1970, 41-42: «Le terme <performatif> ... dérive, bien sûr, du verbe (anglais) *perform*, verbe qu'on emploie d'ordinaire avec le substantif <action>: il indique que produire l'énonciation est exécuter une action (on ne considère pas, habituellement, cette production-là comme ne faisant que dire quelque chose).»

⁶ Ibid., 113: «Il s'agit d'un acte effectué en disant quelque chose, par opposition à l'acte de dire quelque chose». Par exemple, dans le cas de la phrase «Je te remercie», l'acte illocutoire inclus dans l'acte linguistique est celui du remerciement, que l'on rend effectif sur la base de certaines conditions (sincérité, expression de reconnaissance).

Jean Ladrière analyse très bien, à notre avis, un exemple emblématique de témoignage, qui est le récit évangélique, vu non seulement comme un document historique, mais comme le témoignage qui véhicule aujourd'hui une réalité présente, la personne de Jésus-Christ. Ladrière distingue ainsi très justement une double évaluation du récit évangélique, dans le cadre de la théorie illocutionnaire du langage:

«On pourra considérer le récit évangélique à deux points de vue: d'une part, en tant qu'il se présente à nous comme raconté par quelqu'un, donc du point de vue de son locuteur, et d'autre part, en tant qu'il est assumé par une communauté croyante, donc du point de vue de son usage ecclésial ... nous devons distinguer en l'occurrence deux actes illocutionnaires: un acte que l'on pourrait appeler <fondateur>, qui doit être attribué à celui qui rapporte, dans le récit, ce dont il a été le témoin, et un acte que l'on pourrait qualifier de <dérivé>, en vertu duquel une communauté reprend à son propre compte le récit, en faisant totalement crédit au témoin ... La force illocutionnaire caractéristique de l'acte fondateur est, selon l'indication même qui vient d'être rappelée, celle du témoignage»⁷.

C'est un exemple clair, dont la valeur s'étend au-delà du rapport avec le texte évangélique, et qui reste pertinent dans la vie quotidienne également.

Il ne faut pas sous-estimer l'importance de la performativité du témoignage, et en particulier l'aspect central de sa modification de la réalité interpersonnelle. C'est justement à ce niveau que se situe l'efficacité de la foi comme connaissance d'une réalité qui n'est pas saisie immédiatement, mais dont l'évidence se montre dans la parole, ou mieux, dans le geste de la parole du témoin. Le fondement de cette efficacité est l'ac-

⁷ LADRIERE, Jean, *L'articulation du sens*, vol. II: Les langages de la foi, Cerf, Paris, 1984, 32-33. Il continue, en décrivant dans un langage formel la superposition de deux actes illocutionnaires: «Nous pourrions en représenter la structure comme suit: F'(F(p)). Le <nous> de l'expression <nous savons> désigne la communauté de ceux qui ont avec le narrateur-témoin une relation telle qu'ils sont amenés à tenir son témoignage pour véridique. F' est un indicateur de force illocutionnaire (correspondant à <nous savons>) qui exprime la reconnaissance (de la valeur du témoignage du narrateur). F est un indicateur de force illocutionnaire qui pourrait être explicité comme suit: <Je (le narrateur) porte témoignage pour ce qui suit>. Et p est le contenu propositionnel sur lequel porte l'opérateur F: c'est le récit lui-même, en tant que description d'événements. Les opérateurs F' et F expriment tous deux un témoignage mais pas le même type de témoignage. Ils portent en effet sur des contenus différents et présupposent des raisons différentes. F' porte sur un témoignage et présuppose des raisons du type: «Nous avons avec le narrateur-témoin des relations telles que nous pouvons ajouter foi sans réserve à ce qu'il nous transmet dans son témoignage». Et F porte sur un récit et présuppose des raisons du type: «Moi qui rapporte ces événements, j'ai avec eux une relation telle que je me sens absolument autorisé à les rapporter comme vrais.» (Ibid., 42-43).

cord entre le témoin et l'autre, qui rend possible la confiance. On peut donner plusieurs noms à cet accord. Un exemple éclairant nous vient de la langue allemande, qui utilise le mot *Stimmung* dans toutes ses variations (*Einstimmung*, *Übereinstimmung*, etc.) à partir du mot plus fondamental *Stimme* (voix)⁸. Un mot qui nous paraît encore davantage capable d'exprimer ce concept est le mot «sympathie», mais malheureusement il n'a pas dans la tradition philosophique et psychologique une extension sémantique qui respecte l'ampleur épistémologique nécessaire. En définitive, l'acception qui paraît correspondre le plus est celle du terme allemand *Einfühlung*, qui est traduit en français par «empathie». La théorie de l'empathie a été élaborée entre le 19^{ème} et le 20^{ème} siècle par des psychologues et philosophes comme Dilthey, Lipps, Scheler, pour n'en citer que quelques-uns. Ils la concevaient comme une théorie de l'intuition immédiate des états émotifs d'autrui. Elle a aussi trouvé un accueil très favorable à l'intérieur de la psychiatrie et de la psychanalyse contemporaines. Cependant, chez E. Stein, une élève de Husserl qui a contribué remarquablement au développement du mouvement phénoménologique, on trouve une analyse et une interprétation particulières de cette notion, dépouillées de toute restriction au domaine de l'émotion et qui visent la sphère de la personne, son activité psychophysique globale. E. Stein se détache volontairement des interprétations précédentes de l'empathie: celle-ci consiste dans la saisie de l'expérience vécue de l'autre, dans une «présentification des vécus» (*Vergegenwärtigung von Erlebnissen*)⁹. L'autre est présent dans les vécus «empathisés», tout en étant autre, séparé.

⁸ Cf. sur ce point: GIL, Fernando, *Traité de l'évidence*, Jérôme Millon, Grenoble, 1993, 212–213.

⁹ STEIN, Edith, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle, 1917, 10: «Wir haben also in allen betrachteten Fällen der *Vergegenwärtigung* von Erlebnissen drei Vollzugsmodalitäten, da man im konkreten Falle nicht immer alle Stufen durchläuft, sondern sich häufig mit einer der niederen begnügt: 1. Das Auftauchen des Erlebnisses, 2. die erfüllende Explikation, 3. die zusammenfassende *Vergegenständlichung* des explizierten Erlebnisses. Auf der ersten und dritten Stufe stellt die *Vergegenwärtigung* die nicht-originäre Parallele zur Wahrnehmung, auf der zweiten Stufe zum Vollzug des Erlebnisses dar. Das Subjekt des eingefühlten Erlebnisses aber – und das ist das fundamental Neue gegenüber der Erinnerung, Erwartung, Phantasie eigener Erlebnisse – ist nicht dasselbe, das die *Einfühlung* vollzieht, sondern ein anderes, beide sind getrennt, nicht wie dort durch ein Bewußtsein der Selbigkeit, eine *Erlebniskontinuität* verbunden. Und indem ich in jener Freude des andern lebe, fühle ich keine originäre Freude, sie entquillt nicht lebendig meinem Ich, sie trägt auch nicht den Charakter des *Einst-Lebendig-gewesenseins* wie die erinnerte Freude, noch viel weniger aber ist sie bloß phantasierte ohne wirkliches Leben, sondern jenes andere Subjekt hat *Originarität*, obwohl ich diese *Originarität* nicht erlebe, seine ihm entquellende Freude ist originäre Freude, obwohl ich sie nicht als originäre erlebe. In meinem nicht-originären Erleben fühle ich mich gleichsam geleitet von einem originären, das

On peut donc dire que la parole, pour être performative, doit être vivante, elle doit incarner l'action, manifester une corporéité, la corporéité d'un visage. Dans le cas du témoignage, la parole n'est ni un symbole, ni un signal, mais elle «appartient» à la réalité¹⁰. L'empathie est nécessaire pour avoir l'intuition de ce qui fonde l'assertion du locuteur et entrer ainsi dans son plein vécu expressif (Ausdruckserlebnis). Même dans cette approche, la performativité du langage est rendue possible dans le rapport entre le locuteur et l'écouteur, dans un espace où les paroles ne peuvent avoir aucune connotation symbolique: la compréhension empathique s'instaure¹¹ sur la base d'une commune subordination aux lois de la raison, qui font de cet échange un rapport intelligible¹².

Il y a donc une condition pour que se réalise notre démarche de connaissance: la confiance dans le témoin. La confiance dans l'enseignant de géographie, dont nous connaissons et apprécions le savoir. La confiance, à son tour, surgit seulement au prix d'une ouverture d'esprit, d'une simplicité d'âme, d'un investissement radical de la liberté, dans l'immédiat ainsi que dans le temps, nous permettant de reconnaître les signes irréfutables du témoin. C'est dans ce cas seulement que le témoin devient crédible, et que le contenu de son témoignage est accueilli. La méthode décrite est certainement beaucoup plus significative que l'évidence qui se fonde sur les sens, ou l'analyse logique. Les autres méthodes n'engagent qu'un segment de l'activité rationnelle de l'homme, tandis que celle-ci engage l'homme tout entier dans son oeuvre de confiance, en rendant ainsi possibles les échanges interpersonnels.

On peut donc se fier au témoin quand celui-ci sait ce qu'il dit et ne veut pas nous tromper¹³. Si quelqu'un atteint la certitude que l'autre sait

nicht von mir erlebt und doch da ist, sich in meinem nicht-originären bekundet. So haben wir in der Einfühlung eine Art erfahrender Akte sui generis.»

¹⁰ Ibid., 91: «... es [das Wort] lebt <von Gnaden> eines Geistes (d. h. nicht kraft seines Schöpfungsaktes, sondern in lebendiger Abhängigkeit von ihm), dessen Träger ein individuelles Subjekt sein kann, aber auch eine Gemeinschaft eventuell wechselnder Subjekte, die durch eine Erlebniskontinuität zu einer Einheit verbunden sind.»

¹¹ Ibid., 95: «Verstehen heißt gar nichts anderes als den Übergang von einem Teil zum anderen innerhalb eines Erlebnisganzen erleben (nicht: gegenständlich haben), und aller objektive, aller Gegenstandssinn konstituiert sich allein in Erlebnissen dieser Art. Eine Handlung ist Verständnis- oder Sinneinheit, weil die sie konstituierenden Teilerlebnisse in einem erlebbaren Zusammenhange stehen. Und im selben Sinne bilden Erlebnis und Ausdruck ein Verständnis Ganzes.»

¹² Ibid., 108-109: «Wir entnehmen diesen Betrachtungen, daß das geistige Subjekt seinem Wesen nach Vernunftgesetzen untersteht und daß seine Erlebnisse in verständlichen Zusammenhängen stehen.»

¹³ LONERGAN, Bernard J.F., *Insight. A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, New York, 1957, 710: «The conditioned in question is the value of deciding to believe a determinate proposition. The link between the conditions and the

ce qu'il dit et que son discours n'est pas trompeur (sur la base des conditions énoncées), alors il se produit une sorte de contrainte morale (cohérence) qui conduit à se fier, pour ne pas aller contre une évidence attestée immédiatement ou à la suite d'une vie partagée¹⁴.

Mais comment peut-on appliquer cette même dynamique à un phénomène qui a des traits apparemment incommensurables à l'expérience ordinaire? Le Christ, en effet, n'est connu ni directement, ni par évidence immédiate, ni par analyse de l'expérience. La foi que nous connaissons est une méthode de la raison appliquée à quelque chose qui dépasse les frontières de notre compréhension. Et cela est rendu possible par la convergence de certains facteurs, qu'on va brièvement dégager de suite. Tout d'abord, comme le premier pas de la connaissance est l'impact avec une réalité, la première caractéristique de la foi chrétienne est qu'elle part d'un fait, qui a l'aspect d'une rencontre avec un témoin¹⁵. La deuxième caractéristique est l'aspect exceptionnel de ce fait. Par exceptionnel, nous entendons ici quelque chose qui correspond aux exigences les plus profondes de l'homme, aux exigences d'un sens pour la vie, qui ne trouvent pas satisfaction dans le pur cadre de l'expérience naturelle. Le témoin est donc le porteur d'un fait exceptionnel. La troisième caractéristique est la stupeur, l'étonnement, d'où surgit le quatrième facteur, la demande des Apôtres, mais qui est aussi la demande de tout homme qui a fait cette rencontre: «Qui est cet homme?». Le dernier facteur est la réponse de la

conditioned is that, if the proposition has been grasped as unconditioned in a manner that satisfies the criterion of truth, thus there exists a value in deciding to believe the proposition. Finally, the conditions are fulfilled in the measure that one knows (1) that the proposition has been communicated accurately from its source, and (2) that the source uttered the proposition, uttered it as true, uttered it truthfully, and was not mistaken.»

¹⁴ Du point de vue des aspects performatifs du langage du témoin, ainsi que de toute autre acte illocutoire, Searle souligne justement l'importance que soient satisfaites les conditions afin que le message soit accueilli par l'écouteur, et que donc la force illocutoire soit sauvegardé intégralement: «Pour l'assertion, les conditions préliminaires établissent le fait que l'auditeur doit avoir des raisons de supposer que la proposition assertée est vraie, la condition de sincérité pose que, pour lui, cette proposition est vraie, et la condition essentielle concerne le fait que la proposition est présentée comme étant l'expression d'une situation effective.» (SEARLE, John R., *Les actes de langage. Essai de philosophie de langage*, trad. de l'américain, Hermann, Paris, 1972, 107).

¹⁵ FAROUKI, Nayla, *La foi et la raison*, 187: «Dieu ne s'adressant aux hommes qu'en fonction des moyens dont ils disposent pour le comprendre, la Parole divine est nécessairement contextuelle, à partir du moment où elle est entendue et transmise. Le message divin transite via des canaux humains, qui lui donnent ainsi les moyens d'être entendu et compris par les hommes. La Parole, dès qu'elle est révélée, participe du champ de l'immanence; elle obéit aux règles sémantiques et syntaxiques des langues de la Révélation; elle obéit également aux logiques et aux capacités d'abstraction et de compréhension des hommes.»

foi: la raison et la liberté qui accueillent le don du Saint-Esprit, et qui reconnaissent le témoin.

La rencontre humaine nous rend donc contemporains du fait de l'Incarnation. En effet, cet événement présent, avec toute sa prétention, peut être expliqué seulement grâce à un événement passé, dans lequel cette prétention a commencé¹⁶. C'est donc à l'intérieur d'un événement présent qu'on découvre un événement du passé possédant la même prétention de signification de l'événement présent; on instaure ainsi une mémoire, qui trouve sa signification ultime dans l'événement passé¹⁷. La seule façon pour comprendre ce que raconte l'Évangile est de passer son contenu au crible de l'expérience présente. Sans une expérience objective dans le présent, on reste au dehors de l'expérience dont l'Évangile est une documentation suggestive.

Mais la raison ne peut pas démontrer la divinité du Christ, car la divinité en tant que présente personnellement dans une réalité humaine ne constitue pas l'objet propre de la raison. La raison constate – et cette constatation est capitale – qu'elle se trouve en face de quelque chose

¹⁶ Ici réside toute l'importance de la «tradition», dans son sens littéral. A titre d'exemple, nous aimerions citer une considération de Fernando Gil au sujet de la valeur du témoignage dans l'ordo iudiciarius médiéval: «A l'instar du flagrant délit et pour les mêmes raisons, le notorium ne saurait s'évaluer indépendamment de ses circonstances temporelles. Pour demeurer notoire, le fait doit perdurer, dans une présence ininterrompue (notorium facti permanentis), vécue dans le présent des témoins. Mais on déclarera également notoire le fait révolu (notorium facti transeuntis) quand la mémoire collective supplée l'absence du fait. Ici aussi le présent du processus s'avère plus significatif que la présence à l'événement.» (GIL, Fernando, *Traité de l'évidence*, 39).

¹⁷ Un exégète contemporain, J. Carrón, écrit fort bien à ce sujet: «L'immanenza all'avvenimento presente, come vediamo nel cieco, lungi dal sopprimere la ragione, la esalta, la apre a tutte le dimensioni ... Questa dilatazione della ragione a tutte le sue dimensioni, provocata dall'esperienza dell'avvenimento cristiano, permette inoltre di seguire le tracce che questo avvenimento ha lasciato nella storia. Una ragione che si muove dentro l'avvenimento cristiano è in grado di riconoscere che la realtà storica è aperta al Mistero e che il Mistero ha lasciato in essa le sue tracce. Non si tratta assolutamente di scoprire e tanto meno di dimostrare cos'è il cristianesimo attraverso la misura della ragione, ma piuttosto di mostrare, nell'immanenza della fede, la possibilità che la storia sia aperta all'irruzione del Mistero. In altre parole: che storia e Mistero non sono sue termini incompatibili ... I vangeli non sono un libro di storia, bensì il veicolo di una tradizione oggettiva che permette di conoscere Cristo nei suoi termini essenziali cosicché l'avvenimento nel quale viviamo stia radicato nell'avvenimento in cui ha origine. E' per questo che la Chiesa è sempre vissuta nella convinzione che la fede da essa confessata in Cristo Gesù si basa su quello che Lui ha detto e fatto in un angolo dell'Impero romano duemila anni fa.» (CARRON, Julián, «Un caso di ragione applicata: la storicità dei Vangeli», in: S. Alberto, éd., *Vangelo e storicità*, Rizzoli, Milano, 1995, 488-489).

d'exceptionnel; elle ne peut arriver à définir Jésus-Christ en tant que divin se communiquant à l'humain. Il lui faut pour cela l'aide de la grâce.

Conclusion

Nous pouvons résumer les considérations précédentes en disant que la foi est un phénomène de connaissance, qui en tant que tel implique la raison: il ne s'y réduit pas, mais il l'implique. Partant, un phénomène de connaissance qui implique la raison est un phénomène de connaissance de ce qui est, de la réalité. Mais, vu que le contenu de ce que la foi nous dit ne se trouve pas dans la réalité de tous les jours – parce qu'elle indique une réalité qui est au-delà des limites de la connaissance – c'est donc seulement grâce à l'intuition d'une réalité plus grande que la raison de l'homme pressent ce qu'elle cherche. Ainsi, la foi est une activité profondément rationnelle parce qu'elle accomplit la raison, en indiquant l'existence de la réalité à laquelle elle tend dans son effort de connaissance, dans son désir de vérité. C'est ainsi qu'un facteur qui est présent en nous décide de l'existence d'un facteur qui se trouve au-delà de nous. Cela se manifeste par une rencontre humaine dans le présent. La rencontre avec un témoin présent, dont la vie et la parole renferment déjà le destin, le but, la signification ultime de la vie¹⁸.

Cela pourrait paraître excessif, mais l'hypothèse de l'inaccessibilité de Dieu, ou celle d'un contact purement spirituelle, intime, désincarné est encore plus indéfendable. On en discute beaucoup, et des quantités de pages ont été écrites pour défendre cette idée: nous la respectons, en appréciant en elle l'effort constructif et sincère de compréhension, mais elle nous paraît impossible à partager, dans la mesure où elle semble négliger la structure psychophysique de l'homme et l'ensemble de ses exigences¹⁹. On peut croire rationnellement à la présence du Christ – on a le droit et le devoir, en tant que créatures rationnelles, de ne se poser que des problè-

¹⁸ Carrón observe encore: «Quest'incontro ha una spiegazione esauriente soltanto in un avvenimento che è l'origine dell'esperienza presente ... Contrariamente all'idea di una ragione che non vive più all'interno di questa esperienza e che pertanto riduce tutto alla misura di ciò che conosce, ponendosi in una posizione di sospetto, l'avvenimento presente permette alla ragione di operare secondo la sua natura più genuina, ponendo problemi e domande.» (Ibid., 516).

¹⁹ STEIN, Edith, *Zum Problem der Einfühlung*, 131: «Sollte es eine Wesensnotwendigkeit sein, daß Geist mit Geist nur in Wechselverkehr treten kann durch das Medium der Leiblichkeit? Ich als psychophysisches Individuum erlange vom geistigen Leben anderer Individuen tatsächlich auf keinem andern Wege Kunde. Freilich weiß ich von vielen, Lebenden und Toten, die ich nie gesehen habe. Aber ich weiß es von andern, die ich sehe, oder durch Vermittlung ihrer Werke, die ich sinnlich wahrnehme und die sie vermöge ihrer psychophysischen Organisation hervorgebracht haben.»

mes rationnels –, parce qu'il s'agit proprement d'une présence vivante à l'intérieure d'un flux de témoins, la communauté chrétienne, qui perpétue non pas un discours, un message, mais une vie, la même vie que le Christ a partagé avec ses premiers amis sur les routes de la Palestine, et qui a rendu possible le miracle impossible: la réponse à la soif de bonheur de l'homme.