



Performativité et problématique du discours religieux

Christophe Maboungou

► **To cite this version:**

Christophe Maboungou. Performativité et problématique du discours religieux. Philosophie. 2010. dumas-00611599

HAL Id: dumas-00611599

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00611599>

Submitted on 26 Jul 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Christophe MABOUNGOU

**PERFORMATIVITE ET PROBLEMATIQUE DU DISCOURS
RELIGIEUX CHEZ JEAN LADRIERE**

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Langage, Philosophie et Cognition

sous la direction de M. Denis VERNANT

Année universitaire 2009-2010

Christophe MABOUNGOU

**PERFORMATIVITE ET PROBLEMATIQUE DU DISCOURS
RELIGIEUX CHEZ JEAN LADRIERE**

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Langage, Philosophie et Cognition

sous la direction de M. Denis VERNANT

Année universitaire 2009-2010

INTRODUCTION GENERALE

L'effort constant et permanent de l'esprit humain dans sa tentative d'appropriation du monde visible et invisible se réalise par la médiation du langage¹. Aussi, chaque dimension ou pôle socio-anthropologique, c'est-à-dire toute la sphère de l'existence humaine (dans les multiples rapports que l'homme entretient avec les autres et avec la nature) se trouve-t-il lié à un discours propre, spécifique ayant des règles particulières avec des possibilités de créer un effet de sens (signification). Il devient alors évident qu'en tant que donné discursif, le langage ou le discours religieux doit nécessairement avoir un statut, et donc une logique interne, mais qui ne se départit tout de même pas des exigences liées à tout procès d'analyse ou d'interprétation.

Dès lors, parler du langage (ou du discours) religieux², c'est vraisemblablement mettre en exergue les canons spécifiques qui le gouvernent, sa structure et les modalités de déploiement qui le caractérisent. Autrement dit, il s'agit ici de s'approprier sa dimension épistémologique eu égard aux autres formes de discours.

Or, l'on sait que dès les origines, la philosophie grecque est née en opposant, dans une large mesure, son discours critique au discours religieux ou mythologique (opposition claire entre *logos* et *mythos*) tel qu'on le remarque chez Platon (cf. *Le Philèbe*, 14a) et chez Aristote (*Métaphysique*, 1074b). Cette distinction sera d'ailleurs manifestement relayée par

¹ « Il est clair que pour les sciences humaines moderne, le propre de l'homme se définit par rapport à sa capacité de langage. Il est un être de parole, pour la psychanalyse, où le récit libère le sujet, et lui restitue son identité ; il est homo communicans, pour la sociologie ou la psychologie sociale, déterminé par des relations. Pour la philosophie, le langage le distingue de ce qui est tout au plus capable, et de réactions à ces signaux, tandis que l'homme peut user d'un langage articulé. Enfin, pour la linguistique, l'homme se définit aussi par rapport à la parole comme principale activité symbolique humaine ; l'homme peut dialoguer avec son semblable. Si l'être humain est un être de parole, si l'humanité se définit par rapport à sa parole, la définition de la parole elle-même pourrait évoluer considérablement, du simple fait d'intégrer des sciences humaines modernes ». Cf. Gaëll GUIBERT, « Quelle épistémologie pour l'analyse de textes bibliques », in *Applied Semiotics / Sémiotique Appliquée (Revue Internationale de Recherche littéraire sur Internet)*, Vol.7, n° 17, Juin 2006, pp.76-102.

² La tradition anglo-saxonne parle globalement de « langage religieux » ("*religious language*" , littéralement : discours religieux) ou « discours religieux » pour désigner l'ensemble des propos tenus par l'homme religieux. Nous suivons à peu près cet usage et nous parlons, sans introduire de nuances particulières, de « langage religieux ou de discours religieux » pour désigner l'ensemble des discours religieux, y compris celui de la théologie. Bien entendu, la difficulté demeure dès lors qu'on est tributaire des approches linguistiques saussuriennes. Néanmoins, Émile Benveniste use précisément du terme *discours* pour caractériser l'usage réglé de la langue par des interlocuteurs, cf. *Problèmes de Linguistique générale*, 2, Paris, Gallimard, 1974. Cf. aussi les réappropriations de l'approche de F. de Saussure par L. Hjelmslev, *Langue et parole. Cahier Ferdinand de Saussure*, 2 (1942), repris dans *Essais Linguistiques*, Paris, Minuit, 1971, p.77-89; G. Guillaume, « Observation et Explication dans la science du langage », repris dans *Langage et science du langage*, Paris, Nizet ; Québec, Presses de l'Université de Laval, 1964, p. 25-45.

le positivisme et le néo-kantisme notamment en posant le récurrent problème de vérifiabilité³ (vérification empirique) des énoncés..

De fait, traiter de la problématique du discours religieux revient donc à poser avant toute question même de sa validité, de sa pertinence et donc nécessairement faire appel aux méthodes d'études linguistiques souvent mises en œuvre dans l'articulation de toute étude du langage. C'est pourquoi, du côté de la linguistique, précisément de la philosophie du langage, on sait l'importance qu'a eue la mise en relief par Wittgenstein⁴ de ce qu'il appelle *jeux du langage* dans la mesure où ils sont inséparables des « formes de vie » qui les déterminent et qu'ils déterminent. De la sorte, le sens d'une expression répond aux règles de son usage et que cet usage est multiple. En outre, la mise en œuvre du procédé ou mieux du concept de performativité ou de *la force illocutionnaire* des énoncés linguistiques permettra à J. L. Austin⁵ de relever ce fait indubitable que toutes les phrases qui relèvent d'une modalité d'énonciation (*utterances*) comme d'une promesse, d'un ordre ou d'un verdict et qui constituent des actes visant à accomplir une action sont du registre de l'action et non du constatif. On comprend dès lors l'illustration qu'en fait Donald D. Evans dans son ouvrage sur la « La logique de l'auto-implication ⁶ ». Il y souligne, en effet, le rôle particulièrement significatif que jouent dans le langage religieux deux espèces de performatifs (déjà distingués par Austin) entre autres les « engagements » (commissives) et les « conduites » (behaviors). Ainsi, à partir de la reprise de la notion de *force illocutionnaire* et son application dans l'étude du récit de la création (Gn 1), dans lequel «

³Le néo-positivisme repose ici sur le présupposé métaphysique du primat du sensible. Son principe de base est le principe de l'empirisme qui pose que la seule base légitime de la connaissance est l'expérience du sensible, que seule la donnée empirique peut fournir un contenu de connaissance. Autrement dit, une proposition est douée de sens que si elle se prête, au moins en principe, à la vérification. Or ceci est le propre des énoncés scientifiques et non religieux. Cf. Jean LADRIERE, *L' Articulation du sens . Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Aubier, 1970, p; 73, 93 et passim.

⁴Cf. G.G. GRANGER, art. « Wittgenstein », dans *Encyclopédie Universelle*, 16, 1968, p. 998 : cette formule, sous la plume de Wittgenstein, « n" a aucune connotation existentielle affective : les sentiments qui peuvent accompagner un jeu de langage doivent être regardés comme seconds par rapport à lui, comme interprétation possible. Le jeu de langage est forme de vie en ce sens qu' il s'insère dans un comportement total de communication et que la signification des symboles est relative à cette totalité ». Pour de plus amples détails, lire L. WITTEGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus, suivi de Investigations philosophiques*, trad. Fr par Pierre KLOSSOWSKI (Bibliothèque des Idées,), Paris, Gallimard, 1961.

⁵Il ne fait l'ombre d'aucun doute que les performatifs sont des énoncés qui sont des actes, pas des énoncés qui décrivent quelque chose (comme un état de choses empirique), mais leur caractéristique fondamentale est que leur énonciation équivaut à l'accomplissement d'un acte : « L' énonciation de phrases rituelles évidentes, dans les circonstances appropriées, ce n'est pas décrire l'action que nous faisons, mais la faire » (HTW., p.103). Cf. J.L. AUSTIN, *How to Do Things with words, The William James Lectures 1955*, Edited by J.O. Urmson, Oxford, Clarendon Press, 1962. Trad. fr par Gilles LANE, *Quand dire, c'est faire*, (L' ordre philosophique), Paris, Seuil, 1970.

⁶Donald D. EVANS, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, (The Library of Philosophy and Theology), London, SCM Press, 1963; New York, Herder, 1969.

Dire fait advenir un événement (fait, action) », il en conclut au caractère performatif et auto-implicatif du discours religieux.

C'est donc sur la base toutes ces investigations que Jean Ladrière⁷, dans *L'Articulation du sens* (1970), entend passer au crible de l'herméneutique philosophique la structure du langage de la foi. Et, la question centrale que nous pose le langage est celle de sa signifiante : comment les dispositifs formels que la langue met en œuvre deviennent-ils porteurs de signification ? comment le sens advient-il aux expressions dans ce qui fonde, de façon particulière le langage religieux ?

En effet, nul doute que le langage religieux, dans sa formulation même constitue plus que jamais un problème. Car non seulement il doit mettre en œuvre un certain nombre de signes et de symboles pour réaliser la médiation entre l'homme et ce à quoi ces signes renvoient ; mais encore à l'intérieur de cette médiation, il importe de retrouver le sens et la vérité sinon la validité (logique) de leur articulation. Ainsi, dans *L'Articulation du sens*, Jean Ladrière entend saisir et discerner, à l'intérieur, de la pensée religieuse judéo-chrétienne ce qui fonde sa validité et en limite les prétentions d'une part et d'autre part l'intérêt dont elle pourrait éventuellement bénéficier de sa confrontation aux techniques ou méthodes modernes d'interprétation. Car le discours religieux, qu'il soit celui de la prédication, de la prière, de la liturgie, de la théologie ou de la mystique engage toujours une dimension de dialogue. Lequel dialogue doit nécessairement conduire à une action, et donc un résultat de cette action sous le mode de l'expérience. C'est donc à partir d'une herméneutique des énoncés de foi qu'il tente de démontrer le caractère spécifique des *mits* sur Dieu.

C'est que l'analyse philosophique contemporaine a mis en évidence une dimension du langage qui paraît jouer un rôle fondamental dans la communication et que l'on désigne du terme « performativité » élaborée par Austin et développée ensuite par de nombreux

⁷J. LADRIERE : Logicien, philosophe et mathématicien belge, est né le 22 septembre 1921 à Nivelles (Belgique). Il meurt le 26 Novembre 2007 à l'âge de 86 ans. Après des humanités classiques, il a étudié les mathématiques et la philosophie. Après une licence en Mathématiques, il soutient en 1949, une thèse de philosophie consacrée à l'étude des implications des théorèmes de Gödel (Logicien et mathématicien américain d'origine autrichienne). Ce qui donnera en 1956, le gigantesque ouvrage sur les limitations internes des formalismes. De 1959 à 1986, il est professeur à Louvain, avec un mandat de près de 10 ans à la tête de l'ISP (Institut Supérieur de Philosophie). Il y enseigne la philosophie des sciences, la philosophie du langage, la philosophie analytique, la philosophie sociale et les mathématiques. C'est d'ailleurs à partir de ses cours que l'Université Catholique de Louvain découvre Wittgenstein, K. Popper, N. Chomsky et J. Habermas. Professeur invité dans de multiples Universités du monde (USA, Zaïre, France, Canada, Belgique), il est docteur *Honoris causa* de L' Université canadienne de Sherbrooke, de l'Institut Catholique de Paris, de L' Université des Lettres, Art et Sciences humaines de Lille III, et des Facultés Universitaires de Namur. Il a dirigé plus d'une centaine de thèses doctorales tout au long de sa longue et prodigieuse carrière universitaire. Sa bibliographie compte près de 600 titres d'ouvrages et articles de revues.

auteurs. A la suite de Jean Ladrière (qui lui-même suit le développement élaboré par D. Evans dans l'étude du récit biblique de la création où chaque *dit* de Dieu, chaque parole accomplit une action ou un événement), nous nous attacherons à démontrer que la mise en évidence de l'aspect performatif du langage est particulièrement féconde pour la détermination du statut épistémologique du discours religieux.

Dans l'avant-propos au tome 1 de son ouvrage, Ladrière précise son orientation :

Mais ce questionnement sur la foi a été envisagé dans une perspective particulière, qui est celle de l'analyse du langage. L'avantage de cette approche, c'est qu'elle prend appui sur une réalité objective, constituée par ces formes déterminées d'expression en lesquelles se dit la foi, et qu'elle peut tirer parti, pour en étudier le fonctionnement, des ressources analytiques qui ont été élaborées tant par les recherches de la linguistique théorique que par certains développements les plus caractéristiques de la philosophie contemporaine.⁸

De fait, il est symptomatique de souligner que des énoncés comme « *Je crois en Dieu... Je te baptise au nom de...* » sont tout autre que de simples constats ; mais bien des énoncés qui "positionnent" le sujet comme croyant devant un autrui transcendant et devant lui-même. De même le lieu de leur énonciation revêt une importance capitale pour faire advenir l'efficience ou la validité de leur énonciation. Comme on peut le remarquer, notre ambition, à la suite de l'auteur, va consister à :

a) voir si les énoncés constitutifs du genre *Je crois* peuvent être considérés comme des modèles d'énoncés performatif ou auto-implicatif :

b) chercher à découvrir si la prédication, la liturgie, les rites, en tant que symboles ou représentations offrent à l'herméneutique ou à l'interprétation des possibilités d'être considérés comme des lieux d'accomplissement des actions performatives :

c) démontrer que si la structure grammaticale des énoncés est souvent identique, il n'en demeure pas moins que ceux-ci diffèrent des autres selon leur mode d'énonciation et des événements qu'ils accomplissent ou qu'ils font advenir :

Pour ce faire, nous appuyant sur les deux premiers tomes de cet ouvrage, (étant entendu que le second parachève en quelque sorte le premier et l'éclaire davantage)⁹, nous

⁸J. LADRIÈRE, *L'Articulation du sens I. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Aubier, 1970.p.5.

⁹L'Articulation du sens est un ouvrage en trois tomes . Il est un assemblage de textes de conférences données à différentes circonstances. Notre propos s'appuiera beaucoup plus sur les tomes I et II. Car on y trouve ici de façon claire le projet de l'auteur visant à clarifier et à discerner à l'intérieur de la pensée religieuse judéo chrétienne ce qui fonde sa validité et en limite les prétentions d'une part et d'autre part l'intérêt dont cette critique pourrait bénéficier de sa confrontation aux méthodes modernes d'interprétation. Il s'agit donc :

L'Articulation du sens I. Discours scientifique et parole de la foi, Paris, Aubier, 1970 (Cerf, 1984).

L'Articulation du sens II. Les langages de la foi, Paris, Cerf, 1984.

L'Articulation du sens III. Sens et vérité en théologie, Paris, Cerf, 2004.

tenterons de retrouver et de démontrer la pertinence d'une telle étude et ses conséquences sinon son importance comme contribution à toute forme d'approche du langage religieux face à d'autres discours.

En conséquence, pour bien saisir la logique de l'auteur, notre propos va s'articuler sur deux axes. Il s'agira, dans un premier temps de revisiter la problématique du langage dans son articulation avec les différentes méthodes d'analyse les plus courantes, avec à la base un éclairage sémantique de la notion de performativité en tant qu'elle focalise les données d'interprétation et de compréhension de notre problématique. Cette procédure nous offre l'avantage de découvrir la base ou le fondement à partir duquel penser épistémologiquement la problématique du langage en général et du langage religieux en particulier.

Le second moment sera une présentation sommaire du projet herméneutique de Ladrière tout au long de son ouvrage d'abord; ensuite une élucidation des différentes démonstrations du caractère performatif et auto implicatif de ce langage et enfin, dégager le problème de la signifiante et de la vérité de ce langage.

PREMIERE PARTIE

LA PROBLEMATIQUE DU LANGAGE ET SES DIFFERENTES APPROCHES

Introduction

L'intérêt pour l'analyse du langage religieux a déjà une longue histoire. Sans doute cela tient-il à l'audace et à sa façon de défier les canons les plus reçus du discours scientifique. Car ,alors que celui-ci arrive le plus souvent à indiquer ce dont il parle, le langage religieux semble plutôt offrir l'allure d'un témoignage invérifiable. C'est ce qui ,pendant longtemps, a caractérisé le débat avec l'empirisme logique. Or l'essor prodigieux des sciences humaines en général et des sciences du langage en particulier a donné une autre configuration à cette problématique. En effet, le XXe siècle a été marqué par ce qu'on a appelé *le tournant linguistique* qui a fait passer la pensée d'une philosophie de la conscience à une théorie du langage. Si ce tournant a été inauguré par les logiciens, notamment Frege, et relayé par la philosophie analytique (L'École de Vienne, l'École de Prague) et bien entendu les travaux de Ferdinand de Saussure . L' intérêt pour le langage est général tant chez les philosophes, les psychanalystes , les sociologues, etc., que chez les théologiens.

C'est donc de différents points de l'horizon intellectuel que s'est construite la problématique du langage. Ainsi, dans cette dynamique, l'étude du phénomène religieux transporta la réflexion fondamentale d'une spéculation sur l'essence de la religion à une déconstruction de son langage. Mythes, rituels, tabous étaient devenus des objets et des opérations langagières dont il fallait nécessairement cerner les propriétés. Plus fondamentalement encore, c'est dans la logique de cette critique que différentes approches en sont venu à explorer le langage religieux et à le confronter aux avancées scientifiques observées au niveau des sciences de l'Homme. La diversité des prémisses et des provenances a donné lieu à différentes écoles ou courants de pensée et d'analyse qu'il importe maintenant de scruter afin de mieux situer la problématique du langage religieux.

1.1. PROBLEME DE METHODES¹⁰

1.1.1. *Le courant herméneutique*

Dès l'antiquité, l'herméneutique désigne l'art d'interpréter (*ars interpretandi*), traditionnellement exercé dans trois domaines principaux : la philologie, l'exégèse et la jurisprudence. Le courant herméneutique semble occuper une place de choix dans cette problématique du langage. Héritée de l'Antiquité classique et relayée par la chrétienté à travers le Moyen-Age, l'herméneutique a commencé par être une discipline auxiliaire consacrée à la lecture et à l'interprétation des textes que le christianisme appliqua évidemment au déchiffrement du texte biblique mais qu'il employa aussi à l'interprétation de son propre héritage juridique. Il a fallu attendre la Renaissance pour que, sortant peu à peu du giron ecclésiastique, l'herméneutique s'intéresse à nouveau à la littérature profane de l'Antiquité et redécouvre là les instruments historisants qu'avait développés la philologie classique.

De là, à travers l'œuvre de Friedrich Schleiermacher¹¹ au XXe siècle, l'herméneutique s'émancipa de cette fonction instrumentale et préalable à la lecture pour prendre le premier rôle, en se donnant désormais pour l'acte de lecture lui-même. C'est la recherche du sens qui en est à la base. Le sens n'étant à vrai dire que l'enveloppe de la subjectivité, l'acte de compréhension suppose ici que l'on puisse se plonger dans cette subjectivité instauratrice.

Moins d'un siècle plus tard, Wilhem Dilthey,¹² qui voulait pour les sciences humaines une légitimité épistémologique comparable à celle dont jouissaient les sciences de la nature à son époque, donna un nouveau tour à la généralité du projet herméneutique en en faisant l'*organon* méthodologique de toutes les sciences humaines. L'herméneutique devait alors être cette science qui pose la question du sens comme spécifique aux sciences humaines en offrant une alternative à la démarche « explicative » des sciences de la nature.

Prenant le relais, Martin Heidegger,¹³ à travers son herméneutique de la facticité (analytique du *Dasein*), acheva d'étendre la portée de celle-ci. L'interprétation n'est plus

¹⁰Nous suivons à peu près la démarche développée par Jacques PIERRE, « L'analyse du langage religieux », in J-M. LAROUCHE et G. MENARD (sous la dir de), *L'Étude de la religion au Québec. Bilan et Perspectives*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2001, p. 267-290.

¹¹Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, Genève, Labor et Fidès, 1987 ; *Discours sur la religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

¹²Cf. W. DILTHEY, *Le Monde de l'esprit*, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1947.

¹³Cf. M. HEIDEGGER, *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964.

seulement une méthode localisée au service du sens, mais la caractéristique la plus essentielle de l'humain, c'est-à-dire d'un être qui existe en tant qu'interprétant. Car l'homme étant une créature de sens toujours-déjà immergé dans le langage, l'herméneutique devient le mode d'être du *Dasein* et se confond désormais avec l'ontologie. La compréhension part de quelque part, est interminable et, à chaque retour de la boucle ne laisse jamais le sujet intact. C'est ce que Heidegger appellera lui-même le « *cercle herméneutique* ».

Par ailleurs, Paul Ricoeur¹⁴ a donné une tournure plus épistémologique à la réflexion herméneutique en entreprenant de montrer que les différentes théories et disciplines en sciences humaines contribuaient toutes d'une façon ou d'une autre à la question du sens et à l'intelligence narrative du monde. Explication et compréhension ne sont plus deux domaines séparés de la pensée, mais deux moments obligés du processus interprétatif, l'alternance entre la distanciation critique et l'appropriation existentielle du sens. Ce que confirmeront, par la suite, les différents travaux de H. G. Gadamer,¹⁵ J. Grondin¹⁶, J. Greisch,¹⁷ H. J. Habermas¹⁸.

Enfin dans cette dynamique, l'analyse du langage religieux initié par Ricoeur, s'intéressera à la signification en tant qu'elle renvoie à un sujet intentionnel, à un sujet de la parole qui cherche à s'approprier son existence à travers les signes mis à sa disposition. Ainsi, l'approche herméneutique donnera naissance à une postérité aussi nombreuse que diversifiée. Elle va des historiens des religions comme Mircea Eliade¹⁹ ou Joseph Campbell²⁰ à la théologie narrative, en passant par le courant de la démythologisation autour de Rudolph Bultmann²¹.

1.1.2. Le Structuralisme

Le structuralisme tire son origine du *Cours de linguistique générale (1916)* de F. de Saussure qui envisage d'étudier la langue comme un système dans lequel chacun des éléments n'est définissable que par les relations d'équivalence ou d'opposition qu'il entretient avec les autres. Cet ensemble de relations forment la structure. En effet se fondant sur la distinction langue/réel, langue/parole et synchronie/diachronie, F de

¹⁴ Cf. P. RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

¹⁵ Cf. H. G. GADAMER, *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996.

¹⁶ Cf. J. GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

¹⁷ Cf. J. GREISCH, *L'Age herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

¹⁸ Cf. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. Par J.M. FERRY, Paris, Fayard, 1987.

¹⁹ Cf. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1963

²⁰ Cf. J. CAMPBELL, *Myths, Dreams and Religion*, Dallas, Spring Publ., 1988

²¹ Cf. R. BULTMANN, *Foi et compréhension*, Paris, Seuil, 1969.

Saussure²² réalise que la langue constitue un système antérieur à son effectuation dans un acte individuel de parole, lequel ne réalise que certaines virtualités du système aux dépens de toutes les autres. La linguistique structurale va s'intéresser aussi au système et non à l'évènement. Car ce système est intelligible comme totalité actuelle et non par rapport aux états qui l'ont précédé. Ce que confirment d'ailleurs les travaux importants de Emile Benveniste dans ses *Problèmes de Linguistique générale*. Par ailleurs, ce qui va caractériser le plus essentiellement la culture, pour le structuralisme, est le statut symbolique des objets qu'elle fait circuler et la signification qu'ils reçoivent de leur position à l'intérieur du système.

Ainsi, l'on se souviendra de l'apport qu'apporte Claude Lévi-Strauss²³ avec sa démonstration que les systèmes de parenté sont comme telles une structure symbolique. De là, le structuralisme gagna rapidement toutes les autres disciplines, comme la psychanalyse avec Jacques Lacan,²⁴ l'histoire des idées avec Foucault²⁵, la psychologie génétique avec Jean Piaget²⁶, la critique littéraire avec Roland Barthes²⁷ ou encore Chomsky,²⁸ la sémiotique avec Louis Hjelmslev²⁹ et Algirdas J. Greimas,³⁰ la déconstruction avec J. Derrida³¹, la relecture structuralisante du marxisme avec Louis Althusser.³² Enfin, la sémiotique greimassienne donna naissance à un courant d'exégèse structurale avec Jean Delorme³³ et toutes les approches d'analyse rhétorique et narrative qui se consacrent, depuis un certain temps, au texte biblique.

1.1.3. La philosophie analytique

Il est généralement établi que la philosophie analytique a eu pour lieu d'émergence les travaux de G. Frege et B. Russell à la fin du XIXe siècle et début XXe siècle. Leurs travaux s'appuient en effet sur une analyse logique des expressions langagières sous le mode du vrai ou du faux. L. Wittgenstein³⁴ consacra la deuxième partie de son œuvre à ce qu'il

²² Cf. F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1996

²³ Cf. C. LEVI-STRAUSS, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967.

²⁴ Cf. J. LACAN, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966

²⁵ Cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Seuil, 1966

²⁶ Cf. J. PIAGET, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Paris, Denoel-Gonthier, 1984

²⁷ Cf. R. BATHES, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1972

²⁸ Cf. N. CHOMSKY, *Aspects de la théorie syntaxique*, Paris, Seuil, 1971

²⁹ Cf. L. HJELMSLEV, *Prolégomènes à une étude de la théorie du langage*, Paris, Minuit, 1971

³⁰ Cf. A. J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, Paris, PUF, 1986

³¹ Cf. J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972

³² Cf. L. ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Librairie générale française, 1999.

³³ Cf. J. DELORME, *Parole, figure, parabole*, Lyon, PUL, 1987

³⁴ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986

est convenu aujourd'hui d'appeler « la philosophie analytique ». Il découvre que les différentes sphères de la culture sont autant de *jeux de langage* assortis soumis dans chaque cas à des règles particulières, valant pour une aire circonscrite de langage et correspondant aussi à une forme de vie singulière. Science, art, éthique et religion constituent alors autant de ces *jeux de langage* pour lesquels la tâche de la philosophie est alors d'élucider les règles.

De fait, en ce qui concerne l'étude de la religion, la philosophie analytique a évidemment voulu éclaircir le statut épistémologique des énoncés de foi et du régime de vérité auquel il prétend : vérité dont on sait, par ailleurs qu'elle avait été sérieusement mise à mal par le positivisme en général et celui de l'École de Vienne, en particulier. D'où la nécessité qu'on y fait à tous les énoncés d'avoir un référent empirique pour pouvoir prétendre à un sens. On s'est alors penché sur le fonctionnement des énoncés de foi, sur le rapport entre la croyance et le savoir, entre la vérité empirique et la vérité métaphysique. Pour autant donc que cette critique visait le langage religieux, la philosophie analytique a, du côté anglo-saxon, donné lieu par exemple aux travaux de Ian Thomas Ramsey, de Richard Bevan Braithwaite, de Richard Mervyn Hare.³⁵ Du côté francophone, l'œuvre de Jean Ladrière,³⁶ et celle de Jacques Bouveresse³⁷ sont en quelque sorte des références non négligeables.

Conclusion

Comme on le voit, nous avons voulu délibérément nous pencher sur les courants récurrents en philosophie en ce qui concerne surtout le langage. On a occulté les méthodes exégétiques contemporaines pour la simple raison qu'elles ne constituent pas ici l'objet de cette étude. La critique du discours religieux que nous comptons élaborer a une portée beaucoup plus philosophique que religieuse (au sens d'une étude critique du texte). Il s'agit d'une interrogation des énoncés de la foi à partir de leur articulation avec une critique philosophique de la construction et de l'énonciation du discours. Et pour notre cas, le concept qui semble rendre opératoire ce rapprochement est à n'en point douter celui de performativité.

³⁵ On lira avec profit la thèse consacrée à ces trois auteurs par P. LUCIER, *Emprisme logique et langage religieux. Trois approches anglosaxonnes contemporaines. R.B. Braithwaite, R.M. Hare, I.T. Ramsey*, Lille, Service de reproduction des thèses, 2 vol, 1975.

³⁶J. LADRIERE, *op. cit.* ; *La Science, le monde et la foi*, Tournai, Casterman, 1972

³⁷Cf. J. BOUVERESSE, *Wittgenstein : la rime et la raison. Science éthique et esthétique*, Paris, Minit, 1973.

1.2. ANALYSE DE LA NOTION DE PERFORMATIVITE

Il nous apparaît important d'interroger le sens du discours religieux à partir de la notion de performativité telle qu'elle a été élaborée par Austin. Or dans cette posture, faire intervenir d'autres philosophes du langage, mieux de la philosophie analytique s'avère, à tout point de vue, nécessaire. Et dans les limites de notre propos, nous nous intéresserons particulièrement, en plus de J. L. Austin, à L. Wittgenstein, à J. R. Searle (univers anglo-saxon) et à Francis Jacques (univers francophone). Il est clair que les notions de jeux de langage ou d'actes de langage sont opératoires sous le même modèle que celle de performativité, d'une part et d'autre part, elles nous permettront d'interroger le donné religieux en tant qu'il est un acte de discours qui surgit dans un contexte humain.

1.2.1. Wittgenstein : de la théorie des « jeux de langage » aux « formes de vie »

Si , dans le *Tractatus*, Wittgenstein (1889-1951) avait développé la notion du langage en général, s'il avait privilégié la théorie du langage comme représentation des choses par des propositions et comme instrument de connaissance, dans *Les Recherches philosophiques* (rédigées entre 1936-1945), en revanche, c'est plutôt la notion plus concrète et plus circonscrite de « jeux de langage » qui est mise en exergue. Ce qui correspond vraisemblablement à l'abandon de la prétention de dire ce qu' est l'essence du langage . En effet, la notion de *jeux de langage* a vite supplanté progressivement celle de *système linguistique* dans l'évolution de Wittgenstein. Le comportement linguistique au sens étroit n'est pas séparable de toute une série d'autres comportements naturels et institutionnels ; ce qui peut se dire ou ne pas se dire en général n'est pas déterminé uniquement par des règles de langage mais également par tout un système de pensée, d'action, de valeur, bref de ce que Wittgenstein appelle « *forme de vie* »³⁸.

Dire que le langage est une forme de vie n'a aucune connotation existentielle affective (*Recherches* § 656). Le jeu de langage dépend d'une forme de vie en ce sens qu' il s'insère dans un comportement et que la signification des symboles est relative à cette totalité . Dans un premier temps, la notion de « *jeux de langage* servira uniquement à montrer l'importance de prendre en compte le contexte de l'énonciation quand il s'agit de comprendre la signification d'une expression langagière ou de l'expliquer. Mais il s'étendra jusqu'à qualifier pratiquement toute la variété des possibilités ou des choses qu'on peut

³⁸. Voir S. LAUGER et Ch. CHAUVIRE (éd.), *Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2006

faire avec le langage. Ainsi, au § 26 des *Investigations*, il dresse une liste non exhaustive en ce sens :

- Commander et agir d'après des commandements,
- Décrire un objet d'après son aspect ou d'après des mesures prises
- Reconstituer un objet d'après son aspect, ou d'après une description (dessin)
- Rapporter un évènement
- Faire des conjectures au sujet d'un évènements
- Former une hypothèse et l'examiner
- Représenter les résultats d'une expérimentation par des tables et des diagrammes
- Inventer une histoire, faire du théâtre, chanter des comptines, deviner des énigmes, faire un mot d'esprit, résoudre un problème d'arithmétique, traduire une langue dans une autre, Solliciter, remercier, maudire, saluer, prier.

De fait, il faut distinguer deux moments ou deux pensées philosophiques chez Wittgenstein. Le premier moment se réfère ou mieux s'inscrit dans le mouvement de l'analyse logique inaugurée par Frege et Russell et la seconde est celle qui fonde une analyse informelle centrée sur les différents types d'usage du langage naturel. Cette analyse pragmatique du langage qui opère une rupture radicale avec la conception traditionnelle encore admise par l'approche logiciste du langage et du monde sera poursuivie par les philosophes du langage ordinaire tels Austin et Searle.

Dès lors, le second Wittgenstein, se déterminera à démontrer qu'avec et à partir *des jeux de langage*, l'unité de signification ne réside plus dans la forme logique d'une proposition atomique qui n'aurait qu'une fonction descriptive, mais dans les règles d'usage des signes à l'intérieur d'un jeu de langage, tels commander et obéir, inventer une histoire et la lire, traduire une langue en une autre. Ce que soulignent d'ailleurs P. Gisel ET J.M. Tétaz : « un jeu de langage est constitué par une grammaire, c'est-à-dire un ensemble de règles. Et Wittgenstein fait remarquer que la signification d'un mot est son usage dans la langue ; cet usage renvoie lui-même à un ancrage prélinguistique dans un contexte d'interactions pratiques qui résistent à toute réduction au langage. C'est ce qu'il appelle forme de vie »³⁹. Les *jeux de langage*, loin de se révéler de purs exercices verbaux,

³⁹ P. GISEL et J.M. TETAZ (dir.), *Théories de la religion : diversité des pratiques de Recherches, changements des contextes socioculturels, requêtes réflexives*, Genève, Labor et Fidès, 2002, p.68

constituent des activités qui gouvernent tant les relations des hommes entre eux que leurs rapports respectifs au monde. Aussi sont-ils dépendant « *d'une forme de vie* », d'une pratique sociale, historique déterminée. Le langage ne se composant plus de la totalité des propositions, mais d'une multiplicité ouverte de jeux de langage sous des formes de vie qu'il convient d'appréhender. « la manière d'agir commune à tous les hommes constitue un système de référence au moyen duquel nous interprétons un langage inconnu » écrit-il (*Recherches*, § 206).

Pour notre part, au sens de Wittgenstein, parler d'un jeu de langage religieux ne saurait signifier que la communication religieuse constitue un système de sens clos sur soi, dont les énoncés obéiraient à une sémantique incommensurable à la sémantique prévalant dans d'autres jeux de langage. Bien plus, toute la réflexion menée par Wittgenstein autour du fait religieux peut être interprétée comme le désir d'aller au delà des limites imposées par le langage. Déjà le *Tractatus* montrait quelles étaient les limites à l'intérieur desquelles l'homme était pris. Ensuite, il a critiqué ceux qui croyaient que l'on pouvait s'affranchir facilement de ces limites en assimilant le langage religieux au langage scientifique. En établissant donc une nette différence entre dire et montrer, le second Wittgenstein démontrait que les croyances religieuses se différencient du savoir scientifique.

Commentant alors la dimension religieuse de la pensée de Wittgenstein, R. POUIVET écrit :

« Ces croyances forment une certaine image du monde, celle du croyant. Ce qui compte n'est pas la correspondance des énoncés comme « Dieu est omniscient, Tout-Puissant, absolument bon. L'essentiel n'est pas la vérité des énoncés religieux portant sur des faits historiques, comme la mort, la résurrection effective de Jésus-Christ. La fonction principale du langage religieux n'est pas référentiel. Sa finalité n'est pas descriptive. Le langage religieux est l'expression d'un engagement existentiel et son usage est constitutif de la vie religieuse elle-même. Dans certains cas, cette vie consiste à prononcer certaines paroles et à adopter certaines attitudes. Comprendre un « énoncé religieux », par exemple ceux du "Notre Père", revient à replacer cette prière dans un environnement linguistique, comportemental et institutionnel, dans une pratique. C'est en son sein qu'elle trouve sa signification. La tentative de contrôler la valeur de vérité des énoncés religieux exprimant des croyances religieuses fait fausse route. ».⁴⁰

En conséquence, une croyance religieuse pour Wittgenstein n'est donc pas l'acceptation d'un énoncé du genre « Dieu existe », ou bien ceux des énoncés évoquant des attributs de Dieu. Il s'agit plutôt d'une posture, d'une attitude, et pour le dire clairement d'une « *forme de vie* ». Elle se manifeste par des comportements et la pratique d'un jeu de langage. C'est ce que relève, en fin de compte, Marie Guillot :

⁴⁰.Roger POUIVET, « Wittgenstein et les croyances religieuses », in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 86/3, 2006, pp. 357-375.

Wittgenstein insiste constamment sur l'interdépendance essentielle des jeux du langage et des formes de vie où ils s'inscrivent : la sémantique d'un énoncé n'est jamais, chez lui, séparable de sa pragmatique. Les règles d'une activité donnée déterminent dans le même mouvement les paroles qui l'accomplissent: dire est toujours partie prenante d'un faire »⁴¹.

C'est là vraisemblablement une posture de performativité en tant que les énoncés prononcés font avenir une action, un fait ou un événement par le fait même de leur énonciation.

1.2.2. AUSTIN ET LA NOTION DE LA PERFORMATIVITE

John Langshaw AUSTIN ⁴²(1911-1960) est sans doute le représentant le plus brillant et le plus original de la philosophie analytique dite « philosophie du langage ordinaire », caractéristique de l'école d'Oxford (avec Gilbert Ryle, A. Ayer, et Stuart Hampshire), par opposition à l'École de Cambridge (J. R Searle, O. Quine). Spécialiste de Leibniz et d'Aristote, traducteur de Frege, il est l'initiateur d'un terme devenu récurrent en philosophie du langage et dans les sciences sociales celui de la performativité. Austin est aussi l'inventeur de la théorie des actes de langage (*speech act*). Cette théorie, assez bien connue, ne peut être séparée des autres écrits d'Austin et en particulier de ses articles sur la vérité (*Truth*), Feindre (*Pretending*), Plaidoyer pour les excuses (*A plea for excuses*), et Comment parler (*How to talk*). Austin n'a pas seulement une théorie des actes de langage, mais aussi une théorie de la vérité, de la signification et de ce que c'est que dire quelque chose: une théorie de ce qui est dit (*what is said*) . Ainsi, l'invention des performatifs permet de mettre en cause, pour l'ensemble de nos énoncés, l'idée d'un rapport univoque entre les mots et le monde.⁴³

En effet, c'est en 1955 qu'Austin, prononçant ses *William James Lectures*, posa les jalons de cette discipline. Ses conférences donneront lieu à un ouvrage, publié à titre posthume en 1962 sous le titre évocateur de « *How to Do Things with Words*. Le titre français de cet ouvrage, *Quand dire, c'est faire*, illustre parfaitement bien l'objectif de cette théorie : il s'agit, en effet, de prendre le contre-pied des approches logiques du langage,

⁴¹.M. GUILLOT, « Wittgenstein, Freud, Austin : Voix thérapeutique et parole performative », in *Revue de Métaphysique et de morale*, n°2 (2004), p.270

⁴² J.-L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962; tr. fr. par G. Lane, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970, réédition, Points-Seuil, 1991

_____ *Sense and sensibilia*, id. ,1964, tr. fr. par P.Gochet, *Le langage de la perception*, Paris, Armand Colin, 1971.

_____ *Philosophical papers*, 3è éd., 1979, tr. fr. par L.Aubert et A. L.Hacker, *Écrits philosophiques*, Paris, Seuil, 1994.

⁴³Voir à propos S. LAUGIER, « Performativité, normativité et droit », in *Archives de Philosophie*, Vol 67(2004), p.607-627.

c'est-à-dire à remettre en question un des fondements de la philosophie analytique anglo-saxonne de l'époque selon lequel le langage a pour but de décrire la réalité et de s'intéresser aux nombreux énoncés qui, tels les questions ou les ordres, échappent à la problématique du vrai et du faux. Dans la préface à la *Revue Étude de Communication* consacrée à l'usage de ce concept dans les sciences de l'Homme, Jérôme Denis résume le projet austinien en ces termes :

« Le projet de J.-L. Austin est bien connu : En voulant définir le caractère performatif de certains énoncés il cherche à spécifier les différentes occasions où l'énonciation n'est pas en train de " constater " une action ou une situation, mais constitue elle-même une action à part entière. En étudiant ainsi les cas où *dire, c'est faire*, il rompt avec une immense partie de la philosophie du langage traditionnelle. Mais au fil de son ouvrage, les choses se compliquent. A l'issue de la septième conférence, il fait finalement un constat d'échec du programme qu'il s'était fixé. Distinguer le performatif du constatif est loin d'être si simple que le laissent penser les premiers mouvements de sa réflexion. Les « *malheurs* » (*infelicities*) d'abord ne sont pas totalement réservés aux énonciations performatives, tout comme l'exigence de conformité factuelle n'est pas exclusive aux constatifs. Aucun critère grammatical ne lui a par ailleurs permis de distinguer les énonciations performatives. Enfin, le caractère " explicite " de certaines énonciations qui se montrent performatives ne suffit pas pour les classer à coup sûr dans les performatifs. Qui plus est, il les fait finalement tomber sous le coup d'une épreuve que l'on croyait définitivement éloignée : celle qui tranche entre le vrai et le faux. Une fois ce constat fait, J.-L. Austin délaisse la question de la performativité en tant que qualité pure attribuée à des énonciations spécifiques pour reprendre le problème à neuf et travailler à la mise en lumière de l'épaisseur pragmatique de toute énonciation, qu'il décompose en acte locutoires (qui ont *une signification*), illocutoires (qui ont *une force*) et perlocutoires (qui ont *des effets*). Ce faisant, il assume explicitement le passage d'une problématique de la distinction entre performatifs et constatifs à une théorie des actes de discours qu'il peaufine dans la dernière conférence en dressant une liste des valeurs illocutoires de l'énonciation. »⁴⁴

Revenons à la définition de ce concept ou notion. On sait que le terme « *performatif* » dérive du verbe (anglais) *to perform*, verbe qu'on emploie d'ordinaire avec le substantif « *action* ». Il indique que produire l'énonciation est exécuter une action (*HTW*, p.40). Les phrases performatives sont à la première personne de l'indicatif présent et elles contiennent des verbes comme « ordonner, promettre, jurer, baptiser » dont le sens correspond au fait d'exécuter l'acte signifié par le verbe. Ce sont des verbes performatifs. Enfin, si elles ne sont pas susceptibles de vérité ou de fausseté, les phrases performatives s'évaluent plutôt en termes de succès, de bonheur ou d'échec. La thèse de la performativité désigne donc concrètement une action qui se réalise au moment de sa profération, au sein même d'une verbalisation qui engage un agir. Car c'est dans ce moment de l'énonciation que se révèle l'état de fait rétrospectivement pensé comme réalisé. Ainsi, si l'acte de langage ne crée rien à proprement parler, il reste une modalité dévoilante qui met au jour un état de fait.

⁴⁴Jérôme. DENIS, « Préface :Les nouveaux visages de la performativité », in *Performativité: relectures et usages d'une notion frontière, Étude de Communication* 26 (2006/1),p.3

Retenons tout de même qu'un énoncé est dit performatif s'il satisfait simultanément à deux conditions au moins : il faut, d'une part, qu'interprétée littéralement, c'est-à-dire dans une structure sémantique, il décrive une action présente de son locuteur ; et il faut, d'autre part, que son énonciation même ait pour fonction d'accomplir cette action. Ainsi, si les phrases suivantes sont prononcées dans les conditions requises, elles sont, par excellence, des énoncés performatifs : « Je déclare la séance ouverte », « Je vous déclare unis par les liens du mariage », « Je vous condamne à une amende de 500 francs », car ce sont des déclarations. Leur acte d'énonciation, par le fait même qu'on le pose, réalise ce qui y est déclaré : la séance est réellement ouverte ; les époux sont réellement mariés ; le prévenu doit réellement payer une amende. Un tel acte d'énonciation induit immédiatement une transformation statutaire de la situation.

Il faudra tout de même relever que dans cette disposition et compte tenu de l'évolution de la logique de sa pensée, Austin sera amené à repréciser sa conception du contenu des énoncés ou mieux le contenu des énoncés prépositionnels. En effet, il a mis en évidence les différences de statut de nos énoncés. Aux énoncés performatifs, il a opposé les énoncés constatifs. En fait, les constatifs sont des énoncés qui « représentent des faits différents d'eux-mêmes », tandis que les performatifs « font les faits dont ils parlent, mais qu'ils ne décrivent pas ». Ainsi, parmi les phrases déclaratives, certaines, comme « le chat est sur le paillason » ou « il pleut », décrivent le monde et peuvent être évaluées quant à leur vérité ou leur fausseté: ce sont des phrases constatatives. D'autres comme, « je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit » ne décrivent pas le monde, ne sont donc pas susceptible d'un calcul de vérité, mais agissent sur lui.

Toutefois, on l'a déjà relevé, la position d'Austin va se radicaliser lorsqu'il remarquera que l'opposition constatif/performatif n'est pas aussi simple qu'il le croyait au départ. Car, il y a des cas où il dépend du contexte pour décider si l'on a affaire à un constatif ou à un performatif et il y en a d'autres où l'on ne peut pas séparer l'aspect performatif et l'aspect constatif. Cela conduit Austin alors à faire une nouvelle distinction. Il pose alors que toute phrase complète, en usage, correspond à l'accomplissement d'au moins un acte de langage . Il va alors distinguer le *locutionnaire*, le *perlocutionnaire*, et l'*illocutionnaire*. Il insistera beaucoup plus sur la notion d'actes *illocutionnaires* en ce sens que l'acte illocutionnaire n'existe véritablement qu'en tant qu'il est reconnu comme tel par l'auditeur. Je ne puis accomplir une requête qu'en utilisant une forme dont mon interlocuteur sait et reconnaît qu'elle a pour fonction d'accomplir cet acte. Les actes

illocutionnaires⁴⁵ sont des types d'interactions sociales, et n'existent pas en dehors de telles interactions. En abandonnant donc la distinction constatif et performatif, la signification qu'il attribuait à la notion de performatif se retrouve largement dans celle d'acte illocutionnaire. Il s'ensuit que constativité et performativité sont comme, pour ainsi dire, des formes diverses d'une force significative (qu'il appelle) « force illocutionnaire » ou force illocutoire) présente dans toutes les phrases: toute proposition, outre son contenu propre de signification, affecte un certain type d'opération; ce sera un énoncé, une promesse, un ordre, un verdict...

Utilisant alors cette version de la théorie de la performativité dans ce dernier sens d'acte linguistique avec sa force *illocutionnaire*, Donald D. Evans⁴⁶, l'appliquera au langage biblique, spécialement de la création. Il constate que ce langage est auto-implicatif (*Self involving*) : Dieu s'adresse à l'Homme dans un événement ou un acte qui l'engage vis-à-vis de l'homme et qui exprime son Soi intérieur . De même, l'homme utilise à l'égard de Dieu un langage auto-implicatif, c'est-à-dire qu'en s'adressant à dieu, il s'engage vis-à-vis de Lui et exprime envers lui son attitude.⁴⁷

Dans ce cas précis, nous n'avons donc pas affaire à des propositions descriptives qui affirmeraient, comme de l'extérieur, certaines vérités au sujet de la nature de Dieu et au sujet de ses relations avec les hommes. Le contenu des affirmations religieuses est plutôt relatif à ce qui, tant du côté de Dieu que du côté de l'homme, concerne la réalisation d'un plan de dieu sur l'homme. Et pour marquer et manifester la dimension hautement significative de l'énonciation des discours religieux dans un contexte précis, Louis-Marie Chauvet souligne :

« Si l'énoncé *Jésus est Sauveur* est structuré grammaticalement de même manière que le ciel est bleu, à savoir comme un énoncé unissant un sujet et un attribut à travers la copule *est*, il est interprété tout différemment. Bien loin d'être en effet un simple constatif, un tel énoncé

⁴⁵ « Par exemple, dire "le ciel est bleu" suppose au niveau locutoire que l'on attribue la couleur bleue à une portion déterminée de l'espace : le ciel. Cette énonciation a une force illocutoire d'assertion. Elle exprime une croyance du locuteur sur un état du monde. Enfin, son objectif perlocutoire est d'informer l'auditeur sur ce que le locuteur tient pour une vérité.

De même, dans le contexte policier, l'énonciation peut amener : " Attention, je tire" a :-pour signification locutoire de fournir une information : *Je lui ai dit que je tirerais sur lui* ;

-pour force illocutoire une menace explicite : *En disant que je tirerais sur lui, je le menaçais* ;

-et pour objectif perlocutoire d'effrayer l'auditeur : *Par le fait de dire que je tirerais sur lui, je l'ai effrayé* ». Denis VERNANT, *Du Discours à l'action. Etudes pragmatiques*, Paris, P.U.F, 1997, p.13.

⁴⁶ A propos de la définition de la notion « d'auto-implication », Ladrière relève : « Evans appelle une proposition auto-implicative (*self-involving utterance*) lorsqu' elle est une conduite ou un engagement, c'est-à-dire lorsqu' elle a une force behabitive (*behabitive force*) ou commissive (*commissive force*) comme dans les cas des expressions *je vous remercie* ou *je vous promets* ». J. LADRIERE, *L' Articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Aubier, 1970, p.103.

⁴⁷. *Ibidem.*, p.98.

présuppose un *Je crois que* qui positionne *illocutoirement* le sujet comme croyant devant autrui, devant lui-même et devant Dieu ; ajoutons qu' une telle parole ne peut évidemment pas être inventée par le sujet individuel ; on ne peut la prononcer que comme reçue de l'Église. Dès lors, c'est dans l'acte liturgique où, en Église, le croyant s' incline ou ploie le genou devant *Jésus comme Seigneur* que l'énoncé de foi vient à sa vérité ; c'est là qu' il déploie son *essence* auto-implicative et ecclésiale. »⁴⁸

Autrement dit, les affirmations de la foi portent sur ce qui est en train de s'accomplir dans l'être même du croyant⁴⁹. Ce caractère auto implicatif du langage biblique s'applique ou se retrouve donc dans tout langage religieux. C'est une parole qui opère sa vérité par l'acte même de son énonciation, mais cela pour celui qui se laisse informer par la parole performative. C'est que le langage n'est pas simplement un instrument de communication; il est l'expression à la fois déclencheur des êtres-forces et principe de leur cohésion. En conséquence, c'est cette approche du sens du performatif comme acte auto-implicatif qui coordonnera les études de J . Ladrière tout au long de son ouvrage.

1.2.3. JOHN SEARLE ET LA THEORIE DES ACTES DE LANGAGE

John SEARLE, né à Denver (Colorado) , en 1932 est un philosophe américain qui s'est particulièrement intéressé à la philosophie du langage et à la philosophie de l'esprit . Il a fait carrière comme professeur à l'Université de Berkeley (Californie). Élève puis disciple d'Austin, à Oxford où il a soutenu une thèse de doctorat en 1959 intitulée *On Sense and Reference (Du Sens et de la Référence)* . Il est , dans la foulée de Wittgenstein et Austin, fondateur de la théorie des actes de langage (*speech acts* en anglais).

Dans *les actes de langage*, il pose clairement son projet , mieux sa compréhension de sa théorie: « Une théorie du langage fait partie d'une théorie de l'action, tout simplement parce que parler est une forme de comportement régi par des règles (...)on peut dire bien des choses sur le langage sans parler des actes de langage, mais toute théorie purement formelle de ce genre est forcément incomplète. Cela reviendrait à étudier le base-ball comme système formel de règles, et non pas en tant que jeu. »⁵⁰ Pour Searle donc, l'énonciation est assujettie à des règles conventionnelles, mais différentes de celles qui assignent leur sens aux mots.

A la différence de Benveniste, pour qui la phrase fait entrer l'analyse dans la sphère de la communication hors de l'objectivation de la langue elle-même, Searle situe l'unité minimale de communication linguistique, non dans la phrase, mais dans la production de

⁴⁸L-M. CHAUVET, « Parole et sacrement », in *Recherches de Science Religieuse*, 2003/2, tome 91, p.19.

⁴⁹J.LADRIERE, *op. cit.*, p.228

⁵⁰J. SEARLE, *Les Actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972, p.53.

celle-ci, c'est-à-dire dans l'acte de langage (*speech act*: littéralement *acte de discours*). Dès lors asserter, commander, faire des promesses, poser des questions sont des actes de langage.

En outre, il faut noter que Searle comme Austin rejette la distinction constatif/performatif. Il accepte, cependant, les actes illocutoires et les perlocutoires. Mais, il ne distingue pas entre les actes illocutoire et locutoire, mais entre l'acte illocutoire et deux autres actes : acte d'énonciation et l'acte propositionnel, auquel il ajoute aussi un acte de prédication. Searle remplace donc l'acte locutoire⁵¹ par l'acte propositionnel dont les composantes sont les actes de référence et de prédication. Il montre que l'acte locutoire qu'il nomme acte propositionnel et dont la conception diffère de celui d'Austin, est en fait une dimension de l'acte illocutoire. C'est que l'acte le plus fondamental du système searlien demeure l'énonciation des morphèmes, des mots et des phrases. L'acte propositionnel est donc à mettre sous deux rubriques: comme acte de référence et comme acte de prédication. L'apport de Searle aura donc consisté à distinguer dans une phrase ce qui relève de l'acte locutionnaire lui-même et qu'il appelle *le marqueur de force illocutionnaire* et ce qui relève du contenu de l'acte et qu'il nomme *le marqueur de contenu propositionnel*.

En fait, poursuivant cette théorisation, John Searle proposa de distinguer cinq types d'actes de discours en fonction de leur direction d'ajustement, c'est-à-dire de la manière dont ils engagent le rapport entre les mots et le monde⁵². Aussi aboutit-il à la classification des productions langagières en cinq (5) grandes familles d'énoncés:

-*Les assertifs* :ce sont ceux dont le propos engage la responsabilité du locuteur sur l'existence d'un état de choses, sur la vérité de la proposition exprimée. Quand, en effet, un locuteur énonce assertivement un propos, la direction d'ajustement va toujours des mots au monde, ses paroles devant se conformer à la réalité qu'il évoque.

-*Les énoncés déclaratifs* sont ceux dont l'accomplissement heureux provoque toujours la mise en correspondance du contenu propositionnel avec la réalité. La direction

⁵¹On lira avec intérêt les développements élaborés par Denis VERNANT à propos de la mise en cause par John Searle des locutoires d'Austin. Cf. Denis VERNANT, *Relire AUSTIN* (art. Inédit), s.l, s.d. Par ailleurs, François Recanati, philosophe et pragmaticien français, a proposé un tableau récapitulatif hiérarchisant les actes illocutoires sur la base des travaux d'Austin et Searle. La distinction fondamentale est faite entre actes essentiellement représentatifs et non essentiellement représentatifs ; ces derniers en gros correspondant aux « comportatifs » d'Austin et aux « expressifs » de Searle. Cf François RECANATI, *Les énoncés performatifs. Contribution à la pragmatique*, Paris, Ed. Minuit, 1981, p. 106-107. Voir aussi Philippe BLANCHET, *La pragmatique. D'Austin à Goffman* (Référence), Paris, Bertrand-Lacoste, 1995, pp.28-44 ; Daniel VANDERVEKEN, *Les actes de discours. Essai de philosophie du langage et de l'esprit sur la signification des énonciations*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga, 1988.

⁵²Cf. Denis VERNANT, *Op.cit*, p.15.

d'ajustement va du monde aux mots. La réalité nommée par le locuteur étant appelée à se conformer à sa parole. Les énoncés ne décrivent pas des états de choses, mais les modifient ou les produisent.

-Les *énoncés directifs* sont des impératifs. La fonction linguistique incitative est dominante: l'interlocuteur. Ce dernier est sommé de se conformer au dire du locuteur. C'est pourquoi, la direction d'ajustement va du monde aux mots.

-Les *promissifs* sont des énoncés qui engagent le locuteur dans un rapport d'obligation vis-à-vis de l'interlocuteur. La direction d'ajustement va du monde au mot. La chose promise devant se conformer à la parole prononcée.

-Les *expressifs* constituent une classe d'énoncés sans direction d'ajustement. Ils expriment un contenu propositionnel selon l'état psychologique spécifié dans la condition de sincérité de leur énonciation.⁵³

Comme on peut le constater, la classification searlienne des actes de discours ou des énonciations constitue bien un éléments indispensable pour l'analyse des discours religieux. Car ils peuvent permettre d'étudier non seulement les récits et discours constitutifs de la Bible et de la théologie, mais aussi le sens plénier des différents actes de prédication ou de liturgie. La théorie searlienne donc, dont l'idée centrale demeure bien la force d'élocution, s'avère utile pour analyser les différents langages de la foi tel le langage liturgique, la prédication kérygmatique, le langage prophétique et celui de l'Alliance tels qu'il se déploient aussi bien dans la Bible que dans les théologies de différentes religions.

1.2.4. FRANCIS JACQUES ET LE DIALOGISME

Né à Strasbourg en 1934, Francis Jacques a été professeur de philosophie du langage et de la communication à l'université de Rennes, à l'Institut catholique de Paris et à l'Université Sorbonne-Nouvelle dont il est émérite. En 1975, il soutient, sous la direction de Paul Ricoeur, sa thèse de Doctorat en philosophie sur *Référence et description. Russell lecteur de Meinong*. 25 ans plus tard, soit en 2000, il fait un doctorat canonique en théologie, sous la direction de Mgr Joseph DORE. Doctorat portant sur: « *Interroger et catégoriser en théologie fondamentale* ».

⁵³C'est à partir d'une relecture de Searle que A. MATANGILA a mené une étude de terrain sur l'ancrage des énoncés linguistiques dans les Églises du réveil. Cf. A. MATANGILA, « Pour une analyse du discours des Églises du réveil à Kinhsasa », in *Civilisation*, 54/ 2006, mis en ligne le 1er avril 2009, consulté le 6 mai 2010.

Représentant de la philosophie analytique⁵⁴ en France, il a développé et enrichi les notions de dialogisme, d'interrogativité, de mode d'interrogation ainsi que de la théorie de la textualité et des types de textes. Dans son ouvrage, *Dialogique. Recherches logiques sur le dialogue* (1979), il développe la théorie du dialogue référentiel dans une posture d'intersubjectivité.

En effet, Francis Jacques appelle « *dialogue référentiel* » celui où l'échange d'information permet d'établir l'existence et l'identité du référent. Afin d'en donner un modèle pragmatique rigoureux, il compare l'analyse anglo-saxonne des énoncés à l'étude de l'énonciation par les linguistes français. La théorie des jeux, actes de langage, la sémantique modale sont élargis et soudés. Du coup, deux concepts clés sont construits qui éclairent les questions ontologiques de personne et de réalité: la *rétroréférence*, ou se marque, sans privilège de l'*ego* sur l'*alter*, la place des partenaires; la *coréférence* au réel par l'identification progressive entre les mondes possibles mis en jeu par les interlocuteurs.⁵⁵

Plus fondamentalement donc, sa théorie de référence et d'énonciation constitue un lieu commun qui s'offre aux prédicats de l'analyse du langage religieux. Cette articulation que lui-même nomme « jeux textuels religieux ». De même que le jeu (*game*) libère des possibilités de comportement (posture linguistique) et de visions nouvelles tenues prisonnières par l'esprit sérieux, de même que le jeu textuel libère des possibilités de sens tenues en lisière par les formes ordinaires du discours. Cette problématique de la référence permet, du point de vue religieux, que l'auto-implication donne un statut différent au langage de la foi, car elle décrit l'implication du sujet dans ce qu'il dit ; la réalité qu'il décrit est le produit d'une expérience, dans laquelle le sujet est partie prenante d'un dialogue. C'est donc cette auto-implication qui introduit au dialogisme, puisque l'implication du sujet en première personne dans le langage induit la présence d'un « tu », vis-à-vis de celui qui parle, ainsi que d'un tiers , le « il » absent du dialogue. La référence est alors construite avec le destinataire, alors même que deux interlocuteurs sont en dialogue, et non plus seulement en raison d'un seul sujet impliqué dans un langage qui exprime un autre, . Le dialogisme est essentiel pour situer les éléments théoriques nécessaires à l'application de la

⁵⁴Parmi les nombreux et intéressants ouvrages de F. JACQUES, citons entre autres:
-*Différence et subjectivité. Anthropologie du point de vue relationnel*, Paris, Aubier, 1982.
-*L'espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF, 1985
-*L'Arbre du texte*, Paris, Vrin, 2007
-*Écrits anthropologiques. Philosophie de l'esprit et cognition*, Paris, L'Harmattan, 2000.
⁵⁵Cf. F. JACQUES, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979.

méthode d'analyse textuelle. Car avec la retro-référence de f. Jacques, les sujets sont essentiellement construits par le dialogue.

Analysant d'ailleurs le langage religieux, à la suite de Jean Ladrière, Francis Jacques écrit : « d'innombrables expressions auto-implicatives d'attitudes de confiance en réponse à l'auto-engagement de Yahvé à l'égard d'Israël. Par exemple : Parole de Dieu : « Je vous promets mon amour pour toujours ». Réponse de l'Homme : « je promets ma confiance en vous ». Ces performatifs corrélatifs sont caractéristiques du texte biblique quand on les associe selon les divers modes illocutoires de la parole de Dieu qui dérivent de la catégorie d'Alliance, car c'est Dieu qui a pris l'initiative de l'établir ».⁵⁶

Il est clair que chez Jean Ladrière la structure du langage auto-implicatif est on ne peut dialogique; outre le fait qu'il s'adresse en réponse à un autre, référence y est faite à l'absent du dialogue (l'indicible qui est à la fois objet de foi et sujet d'altérité qui suscite le dialogue de par l'expérience qu' il origine). Toutefois, chez F. Jacques, l'implication des locuteurs dans le langage est envisagée comme rétro et co-référence: « Par conséquent, c'est en marquant l'une des conditions liées à l'énonciation du message, à laquelle le pronom personnel se réfère directement, qu'il parvient ensuite et par contrecoup à indiquer un individu comme le locuteur ou l'allocutaire... Ainsi le concept d'auto-référence est-il nécessaire mais non suffisant pour rendre compte du processus référentiel de « je » ou « tu »: ce que l'analyse anglo-saxonne usuelle des indexicaux a passablement masqué jusqu'ici. ».⁵⁷

En définitive les approches de F. Jacques constituent des éléments majeurs pour l'interprétation et la compréhension du discours ou langage religieux. Elles ont l'avantage d'avoir résumé en quelque sorte les différentes théories et notions liées aux actes ou jeu de langage. La référence au texte, l'attention à porter aux individus en communication, la prise en compte de leur posture au moment de l'énonciation sont bien là des matériaux propres aux méthodes exégétique et à l'herméneutique du texte. Cette fonction qu' il assigne au discours, fonction liée aux interlocuteurs et à l'énonciation (condition pragmatique) permet non seulement à un langage comme celui de la foi de renvoyer à un autre. Il en atteste alors un autre et finalement le fait exister par ce langage. L'auto-implication de Ladrière se trouve de surcroît dépassée dans la rétro-référence de F. Jacques, faite au sujets des

⁵⁶F. JACQUES, « Sur le dispositif énonciatif », in *Sémiotique* 10(1996), p.68.

⁵⁷F. JACQUES, *Dialogiques*, p.111

interlocuteurs par le dialogue. Les sujets existent par le langage, le dialogue, le texte, qui le constitue en tant que tels et les suscite.

Conclusion

L'intérêt majeur de ce chapitre a été d'analyser et d'explorer la notion de performativité telle qu'elle se déploie dans l'interprétation des énoncés chez Austin en vue de sa réappropriation pour l'analyse du langage ou du discours religieux dans l'articulation du sens. Le développement de la démarche a suscité de convoquer d'autres auteurs qui ont abordé la question, mais sous d'autres formulations conceptuelles. Cependant qu'il s'agisse des jeux du langage et de la forme de vie (Wittgenstein) des actes de langage (Searle) ou de la rétro-référence et de l'énonciation dialogique (F. Jacques), le problème reste celui de l'articulation des énoncés dans un contexte de communication. Aussi l'on a su, avec Austin, que les énoncés performatifs ne pouvaient pas être tenus par un être solitaire. Pour être heureux, ils nécessitaient un auditoire qui non seulement devait être « performé », par les énoncés; mais participer pleinement à cette performance en tant qu'ingrédients productifs de certaines conditions de félicité. Le concept de performativité selon Austin, avec ses développements ultérieurs, nous a révélé que tous les actes de langage, qu'ils soient ceux du récit évangélique, de la prédication, des rites liturgiques, de l'exégèse biblique, en tant qu'ils sont produits dans une situation de communauté ou de façon collective (je-tu, Dieu-homme, locuteur-interlocuteur etc.) font toujours advenir ou instaurer des actes auto-implicatifs. On a ainsi compris, surtout avec F. Jacques qu'aucune situation d'énonciation ne peut être performative en soi. La performativité va toujours avec un univers, un monde spécifié qu'elle participe à instaurer ou à maintenir. Pour le dire clairement en termes wittgensteiniens, on ne peut jamais les détacher des *formes de vie* dans lesquelles s'effectuent lesdites énonciations. Ainsi le passage de la dimension performative comme auto-implication du sujet, dans les situations de discours nous conduit, dès à présent à l'herméneutique du langage religieux chez Jean Ladrière.

DEUXIEME PARTIE

L'HERMENEUTIQUE DU LANGAGE RELIGIEUX

DANS L'ARTICULATION DU SENS.

Introduction

Le projet d'ensemble qui caractérise l'approche herméneutique des énoncés religieux chez Ladrière, à travers ses multiples écrits en général, et dans *L'Articulation du sens* en particulier, demeure l'articulation des différentes rationalités saisies dans leur rapport avec le discours religieux chrétien. Aussi a-t-il étendu aux langages de la foi chrétienne le type d'analyse épistémologique applicables aux sciences. Dès lors, en étudiant profondément la spécificité du discours religieux, Ladrière en est venu à qualifier différemment le langage des textes de la Révélation.

Tout d'abord, il admet, à la suite de Donald Evans que le langage utilisé par la Bible par exemple dans le récit de la Création, est un langage auto-implicatif.⁵⁸ En fait, pour Evans, la logique de l'auto-implication relève que tout discours religieux n'est pas descriptif ou dépourvu de sens, mais plutôt qu'il est engageant. Il fait et réalise quelque chose à l'orateur . Il implique du coup une certaine attitude qui est, soit de l'ordre d'une conduite, soit de l'ordre d'un engagement. « Un énoncé de conduite (*behavioral utterance*) présuppose une attitude et un énoncé d'engagement(*commissive utterance*) comporte un engagement à l'égard d'un comportement futur ».⁵⁹ Puis, le langage évangélique est lui-même qualifié de performatif. D'ailleurs, Jean Ladrière ne cesse de souligner le fait que le langage de la foi et le discours ordinaire ont chacun un statut différent. C'est que le discours de la foi est auto implicatif ; il est aussi toujours conçu en relation à une altérité. Tels sont donc les deux critères qui vont permettre de définir sa spécificité, en ce qui concerne la question du sens et celle de la vérité. Ce qui nous amène à appréhender l'analyse du statut du discours religieux, dans ses deux aspects ci dessus évoqués, telle qu'elle se déploie dans l'œuvre de Jean Ladrière.

⁵⁸Donald D. Evans a utilisé la théorie du performatif dans son sens d'acte linguistique avec sa force illocutionnaire. Il l'a appliquée au langage biblique, spécialement de la Création. En effet, analysant les énoncés des Dix Dits de Dieu , il constate que ce langage n'est pas simplement énonciatif, mais qu'il est auto implicatif (*Self-involving*) : « Dieu s'adresse à l'Homme dans un événement ou un acte qui l'engage vis-à-vis de l'Homme et qui exprime son Soi intérieur. Cf. Jean LADRIERE, *L'Articulation du sens*I, p.98.

⁵⁹J.LADRIERE, *Ibid*,p.103.

2.1. STATUT DU DISCOURS RELIGIEUX

2.1.1. Langage auto-implicatif selon Evans

Il ne fait l'ombre d'aucun doute que la performativité renvoie à ces manières particulières de se référer à ce dont parle l'énoncé et l'action qui s'ensuit. De même, la foi ou mieux le discours religieux relève essentiellement du langage symbolique qui prend appui sur un sens premier, ordinaire, pour présentifier à partir de là, un autre niveau de sens (inaccessible autrement). Et ainsi, lorsque le langage de la foi se réfléchit rationnellement, dans le langage théologique, la dimension conceptuelle de la rationalité de type philosophique y est comme métamorphosée dans la foulée de la dynamique symbolique du langage théologique. Aussi, pour traiter du caractère auto-implicatif du discours religieux dans *l'Articulation du sens*, Jean Ladrière, convoque-t-il l'approche qu'en avait déjà faite le philosophe et linguiste américain, D. Evans dans un ouvrage célèbre⁶⁰. En effet, D. Evans, à la suite des relectures austiniennes de la notion de performativité et ses évolutions ultérieures a abouti à l'évidence selon laquelle les énoncés religieux auto-implicatifs présupposent que l'existence du sujet parlant et les modalités de celle-ci soient déterminées par ce qu'il dit et que ces énoncés expriment un acquiescement à leur liberté, par le sujet engageant ainsi à une conduite et réalisant en quelque sorte cet engagement. Aussi Jean Ladrière écrit-il :

La thèse générale d'Evans est que le langage utilisé par la Bible pour parler de la Création et de Dieu créateur du monde est un langage caractérisé par l'auto implication (*self-involvement*). Or précisément les expressions auto-implicatives (*self-involving utterances*) font partie du langage performatif ; c'est donc la théorie de ce langage qui peut nous aider à élucider le statut linguistique des expressions auto-implicatives. Evans donne lui-même les exemples suivants pour indiquer à quel genre d'expressions il pense : « 1) En disant : Je me soumetts à votre autorité, je m'engage (*I commit myself*) à accomplir certaines actions futures. 2) En disant : Je vous remercie de votre amabilité, j'affirme implicitement à titre de présupposé (*I imply*), que j'ai une attitude de reconnaissance. 3) en disant 'Gloire!', j'exprime mes sentiments. 4) En disant 'Je considère la vie comme un jeu', j'exprime mon attitude envers la vie. ⁶¹

Toutefois, l'on sait que selon la philosophie analytique, en effet, le langage ordinaire c'est bien entendu le langage considéré dans son habitat naturel. Ainsi, le langage juridique par exemple doit être étudié dans le contexte des activités juridiques⁶². De même

⁶⁰ Donald D. EVANS, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, New York, Herder and Herder, 1963. Cet ouvrage est abondamment cité et exploité par J. Ladrière.

⁶¹ Jean LADRIÈRE, *op. cit.*, pp. 97.

⁶² On consultera avec l'intérêt l'analyse suggestive que fait S. LAUGIER du déploiement de la notion de performativité en droit. Sandra LAUGIER, « Performativité, normativité et droit » in *Archives de*

le contexte linguistique propre dans lequel il faut étudier les expressions utilisées dans la tradition chrétienne demeure bien le langage biblique. Voilà pourquoi, précise Jean Ladrière :

Evans ne considère pas que l'on peut réduire le langage biblique à un simple jeu de langage, en d'autres termes que les seuls problèmes posés par ce langage sont des problèmes de sens. La question de l'existence de Dieu et de la cognoscibilité de Dieu (Dieu existe-il ? L'existence de Dieu peut-elle être connue par la raison humaine ?) doivent être posées ; ce sont des questions de vérité. Et l'étude du sens des expressions bibliques et de la logique interne du langage biblique ne peut remplacer les questions de vérité en théologie. Mais l'étude des questions de vérité doit être précédée par l'étude des questions de sens. Ce que la théorie du langage auto-implicatif nous permet d'élucider, c'est seulement la question du sens : « Que signifie dans le langage biblique 'Dieu le créateur du monde' ? ».

L'étude du langage biblique, pour Evans, relève donc (du moins au niveau des questions de sens) d'une théorie du langage auto-implicatif. En vue d'élaborer cette théorie, Evans reprend la théorie du langage performatif de Austin, mais il la complète par une théorie originale du langage expressif, c'est-à-dire des propositions qui expriment des affects (*expression of feeling*).

De fait, l'entreprise de Austin a consisté à distinguer les performatifs des constatifs. Il fait reposer cette distinction sur les deux critères suivants : « a) en énonçant un performatif, je fais quelque chose, en énonçant un constatif, je dis seulement quelque chose ; b) les performatifs sont susceptibles de disgrâces, les constatifs sont vrais ou faux. Or dans la deuxième forme de sa théorie, Austin va parler plutôt d'actes linguistiques avec leur force illocutionnaire (*speech act-with-their illocutionary-forces*). Dans cette nouvelle nomenclature, on y retrouve aussi les anciens constatifs mais sous le nom d'expositifs : il s'agit d'énoncés ayant une force illocutionnaire expositive.

Evans utilisera donc le terme *performatif* non au sens de la première théorie d'Austin mais au sens de « force illocutionnaire ». Dans ce cas précis, nous n'avons donc pas à faire à des propositions descriptives qui affirmeraient, comme de l'extérieur, certaines vérités au sujet des relations entre Dieu et l'homme. Le contenu propositionnel des affirmations religieuses est plutôt relatif à ce qui, tant du côté de Dieu que du côté de l'homme, concerne la réalisation d'un plan de Dieu sur l'homme. Autrement dit, les affirmations de la foi portent sur ce qui est en train de s'accomplir dans l'être même du croyant. En posant ces affirmations, celui-ci répond à la proposition qui lui est faite par à travers la prédication ; il assume ainsi en lui et pour lui même le mouvement du salut⁶³.

Philosophie, vol.67, 2004, pp.607-627.

⁶³J. LADRIERE, *L' Articulation du Sens*, p. 228.

En conséquence, ce caractère auto-implicatif du langage biblique s'applique ou se retrouve dans tout langage religieux. Et c'est une parole qui opère sa vérité par l'acte même de son énonciation, mais cela pour celui qui se laisse informer par la parole performative. Du coup, ce qui peut être dit de l'expression verbale religieuse vaut en somme pour toute parole. Car elle est créatrice ou constitutive de celui qui la profère et de la réalité à laquelle elle s'adresse. C'est que le langage n'est pas simplement un instrument de communication ; il est l'expression à la fois déclencheur des être-forces et principe de leur cohésion. Ainsi, en ce qui concerne la Création, par exemple, Evans estime que lorsque les chrétiens disent que Dieu est créateur, ils ne sont pas en train de décrire Dieu ou le monde ou même une relation entre Dieu et le monde. Au contraire, ils font quelque chose à eux-mêmes. Ils accomplissent une auto observation impliquant un retour sur soi, c'est-à-dire la manière dont ils perçoivent émotionnellement, intentionnellement, intellectuellement le monde. Ces postures constituent donc des modes selon lesquels un affect peut être révélé.

2.1.2. Force illocutionnaire des énoncés religieux

La seconde caractéristique soulignée par Ladrière dans son ouvrage est celle de la dimension illocutoire ou mieux de « force illocutionnaire » du discours religieux. Il est indéniable que le renouveau établi par Austin lui-même de sa lecture des énoncés performatifs et constatifs l'a conduit à considérer ces deux modalités comme des formes diverses d'une force significative présente dans toutes les phrases. C'est ce qu'il appelle « force illocutionnaire » (*illocutionary force*). L'illocution c'est ce que je fais en énonçant une phrase. La force illocutionnaire est, pour Austin, une dimension de la signification, différente du sens et de la référence, différente aussi de l'effet produit par la phrase. L'effet dépend de lois psychologiques, la force illocutionnaire est conventionnelle. De la sorte toute expression linguistique, du reste, est un acte conventionnel ; certaines d'entre elles peuvent, par ailleurs, sur la base des conventions qu'elles présupposent, être vraies ou fausses. Et, du coup, toute expression linguistique, en tant qu'acte, comporte trois aspects : un aspect locutionnaire, un aspect illocutionnaire et un aspect perlocutionnaire. En énonçant une expression, j'accomplis à la fois un acte locutionnaire, un acte illocutionnaire et un acte perlocutionnaire : Un acte locutionnaire : mon expression a un sens et une référence (*Sens and denotation, Sinn und Bedeutung*). Un acte illocutionnaire : mon expression a une force caractéristique, c'est un énoncé, une promesse, un ordre, un verdict,

etc. Un acte perlocutionnaire : mon expression entraîne un certain effet psychologique chez mon auditeur, par exemple son approbation, ou sa satisfaction ou sa crainte, etc.⁶⁴

En conséquence, après avoir fait état de l'application des modèles logiques et linguistiques d'Austin au langage biblique, à travers D. Evans, et les possibilités qu'il a lui-même dégagées, J. Ladrière se dirige vers une étude pragmatique de ce langage. Cette pragmatique prend en compte la performativité du langage évangélique, ainsi que la force illocutionnaire, caractéristique de l'acte fondateur de ces textes, qui est celle du témoignage. Le sujet est impliqué dans la compréhension du discours. Il y est impliqué de façon existentielle, puisque par la médiation du texte, la parole s'adresse à lui, au moyen de la force illocutionnaire du témoignage et des actions performatives. Celui-ci n'a pas le sens d'un constat, mais plutôt d'un engagement qui ratifie, et en ce sens contribue à rendre effectif ce dont il parle. Ainsi, l'énoncé : *Je crois en Dieu créateur* est un acte consistant à assumer personnellement l'expérience comme participation à la dynamique d'avènement d'un monde qui serait don de Dieu offert à la créativité humaine. Car, pendant très longtemps, l'analyse du langage s'était souvent borné à examiner le fonctionnement des énoncés déclaratifs, ou pour utiliser le vocabulaire de Austin, « constatifs ». Et cela sans doute parce qu'on avait spécialement en vue le langage scientifique, qui est fait précisément d'énoncés de ce genre. Aussi accordait-on un traitement privilégié à ce que Russell⁶⁵, dans ses conférences de 1918, appelait des « propositions ». Et le grand mérite de Wittgenstein, dans ses *Investigations philosophiques*, fut celui d'avoir démontré qu'il y a une grande variété de « jeux de langage ». C'est en explorant les formes de discours dans lesquelles le langage est utilisé pour promettre, pour remercier, pour conseiller, pour blâmer, pour porter un jugement, pour exprimer une préférence que Austin a été conduit à introduire la notion de performativité. On comprend alors que ce qui caractérise un énoncé performatif, c'est que son mode d'énonciation (*utterances*) même constitue une action d'un certain type, indiquée par son contenu. Jean Ladrière note à propos :

Dans un énoncé performatif, il y a coïncidence entre le procès d'énonciation et le procès de l'énoncé, en ce sens que l'évènement constituant le procès de l'énoncé s'identifie à la réalisation, par le locuteur, d'un acte constituant précisément le procès de l'énonciation. Ainsi dans une promesse, l'évènement décrit par la phrase qui est énoncée, « Je vous promets X », est très exactement l'acte qui est posé par le locuteur au moment même où il prononce cette phrase et en vertu du fait qu'il la prononce.⁶⁶

⁶⁴Cf. Jean LADRIERE, *op.cit.*, p.97. Pour approfondir cette approche, lire Denis VERNANT, *Du Discours à l'action. Études pragmatiques*, Paris, P.U.F, 1997, particulièrement les chapitres II et III.

⁶⁵Cf. Bertrand RUSSELL, *Logic and Knowledge, Essay 1901-1950*, edited by Robert Charles Marsh, London, George Allen & Urwin, 1956.

⁶⁶ Jean LADRIERE, *L'Articulation du sens*. Vol 2, p.26.

Il est déjà établi que certaines raisons ont conduit Austin à relativiser la distinction performatif-constatif pour privilégier une hérite plus générale reposant sur essentiellement sur le concept de force illocutionnaire. Cette théorie a été largement développée, et même de manière extrêmement approfondie par Searle⁶⁷. En fait, une phrase représentative de la force illocutionnaire repose sur le primat absolu selon de la forme F (P). F représentant la force illocutionnaire avec laquelle est prononcé la phrase en question, et P détermine le symbole relatif au contenu propositionnel sur lequel porte l'acte d'énonciation correspondant à F. La force illocutionnaire d'une énonciation est donc le type d'acte qui est effectué par le fait que cet énoncé est prononcé ; ou encore, c'est la manière dont le contenu propositionnel de l'énoncé est assumé par le locuteur. Cette lecture permettra à Ladrière de l'appliquer au récit évangélique. Car ici, la théorie de la force illocutionnaire nous aide à comprendre comment le locuteur prend en charge le langage et fait d'une simple combinatoire formelle un discours vivant. Or ce que fait voir cette théorie, c'est que les actes de langage ne sont pas à côté ou à l'extérieur des autres, mais qu'ils sont indissolublement liés, par des rapports précis d'implication. De telle sorte que, dans sa parole, le sujet parlant met en jeu son être même, selon les diverses modalités qui le spécifient comme être-sujet (modalités de la connaissance, du vouloir, de l'imaginaire, de l'affectivité, de la sensibilité, de la communication etc.)⁶⁸

C'est ainsi que Jean Ladrière va l'appliquer au récit évangélique de Jean 11 et Jean 21, 24 comme témoignage. Il stipule :

Dans la perspective de la théorie de la force 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 (qui peut être liturgique, didactique, théologique, voire mystique).⁶⁹

Ainsi le témoignage impliquera la foi, c'est-à-dire une attitude intérieure dans laquelle l'existence se joue de façon absolument résolue et décisive. Cet engagement est centré dans une *forme de vie* selon l'expression très significative utilisée par Wittgenstein, correspondant à tout ce que le récit évangélique annonce : c'est l'insertion active dans le Royaume de Dieu, la pratique des béatitudes, la recherche de la sainteté, en un mot, l'identification à la vie même de Jésus.⁷⁰

⁶⁷On lira avec intérêt les développements élaborés par Denis VERNANT à propos de la mise en cause par J. Searle des locutoires de Austin. Cf. Denis VERNANT, *Relire AUSTIN* (art. Inédit), s.l; s.d.

⁶⁸J. LADRIERE, *op. cit.*, p.31.

⁶⁹*Ibid.*, p.32.

⁷⁰*Ibid.*, p. 34.

Sans doute y a-t-il dans l'affirmation de la foi une prise de position active qui constitue un engagement de la part de locuteur. Mais il ne s'ensuit pas que ce qui est dit dans ce langage soit identique à l'engagement même par lequel il est rendu opérant. Car le langage qui parle par exemple du salut n'est pas lui-même salut. Autrement dit, la performativité du discours religieux n'épuise pas sa signification. C'est que ce langage est en clair un langage symbolique. Sa force illocutionnaire a donc valeur non seulement cognitive (représentation, figure), mais aussi opératoire, en ce sens qu'il est un moyen d'action sur le monde divin⁷¹.

En fin de compte, ce qui permet de ne pas confondre le discours religieux avec le simple discours constatif, comme peut l'être celui des sciences ou dans une certaine mesure celui de la philosophie. Le discours de la foi est avant tout un engagement qui prend position envers et dans la réalité à laquelle elle se rend présente.⁷²

En somme, le langage religieux met en jeu des actes illocutionnaires spécifiques, qui sont d'ailleurs le plus souvent indiqués de façon explicite dans les phrases qui sont prononcées. Un exemple tout à fait caractéristique est celui du *Credo*, où l'expression *Je crois* a le statut, du point de vue de l'analyse du langage, d'un opérateur de force illocutionnaire faisant des propositions qui suivent l'objet d'une attestation ratifiante par laquelle le croyant inscrit activement sa propre existence dans l'économie du salut, dont ces propositions rappellent les articulations essentielles.⁷³

2.1.3. Le problème de la vérité dans le discours religieux

Selon la célèbre définition scolastique, la vérité est, on le sait *adaequatio rei et intellectus*. Il est clair que dans ces conditions, la correspondance qui définit le concept classique de vérité est donc correspondance entre l'ordre des choses et ce qui est effectué dans et par le jugement. Or, eu égard à cette définition, on peut établir que dans cette formule, il est question de l'intelligence et de son acte, non du discours comme tel. C'est que le discours n'est que l'expression d'une opération de l'esprit, par laquelle celui-ci prend position à l'égard des choses. De même, l'une des idées les plus importantes introduites dans l'analyse du langage héritée d'Austin est celle de force illocutoire. Parmi les

⁷¹Lire par exemple Paul RICOEUR, « Langage religieux. Mythe et Symbole, » dans le *Langage, II*. Actes du XIII^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Neuchâtel, la Baconnière, 1967, p. 130.

⁷²Cf. Jean LADRIÈRE, *op cit.* Vol 2, p. 227.

⁷³*Ibidem*, p. 317.

différentes forces illocutoires qui doivent être distinguées, les plus significatives pour l'analyse du langage religieux sont les forces qui ont le caractère de l'auto-implication.

L'idée de l'auto-implication a une portée existentielle et sa fécondité vient précisément du fait qu'elle établit une connexion entre l'analyse du langage et la philosophie de l'existence. L'auto-implication, dans ces conditions précises, signifie en effet que le sujet parlant se met lui-même en jeu dans l'acte même qu'il accomplit en prononçant une phrase. Ce peut être sous la forme d'un engagement déterminé, comme le cas paradigmatique de la promesse, ou sous la forme d'une présupposition concernant par exemple une attitude intérieure. En tout état de cause, le fait que le sujet parlant est capable de se lier lui-même par ce qu'il dit indique qu'il est une espèce d'être qui porte la responsabilité de son propre être. Du coup, la théorie de la force illocutionnaire, dans les conditions de vérité, concerne la signification, non la vérité, tout au moins de façon directe.

Ce qui dans « Interprétation et vérité », conduit Jean Ladrière à cette articulation : :

Toute forme de discours ne relève pas de l'idée de vérité. Ainsi il n'y a pas lieu de se demander si un impératif est vrai ou non, mais seulement s'il réussit à faire accomplir ce qu'il a l'intention de faire accomplir. De même, il n'y a pas à se demander si une phrase de remerciement est vraie ou fausse, mais seulement si elle est sincère, si elle est prononcée à bon escient, et si elle est formulée de telle sorte qu'elle remplit son intention, si celui à qui elle est adressée se sait effectivement remercié. Il n'y a pertinence de vérité de l'idée de vérité que pour les formes de discours dans lesquelles le locuteur est porté par l'intention de se prononcer de façon correcte à l'égard d'un état de choses. Du point de vue des actes de langage, il s'agit des phrases dont la force illocutoire est celle de l'assertion ou d'une modalité, affaiblie ou renforcée, de l'assertion.⁷⁴

En effet, dans *l'Articulation du sens*, la problématique de la vérité est au cœur des préoccupations majeures relatives au statut des énoncés de foi. En effet, depuis très longtemps, la philosophie analytique de la religion a été aux prises avec deux problèmes majeurs : celui du rapport entre philosophie et religion d'une part, et d'autre part, celui du statut logique des énoncés religieux. De fait, la révolution opérée par le second Wittgenstein a suscité un débat inauguré par A. Flew qui, en 1952, mettait en exergue le critère de falsifiabilité⁷⁵. En fait, selon le second Wittgenstein, le langage est l'ensemble des

⁷⁴Jean LADRIERE, « Interprétation et vérité », in *Laval théologique et philosophique*, vol 49, n°2, 1993, p.189.

⁷⁵ A vrai dire, le critère de falsifiabilité fut d'abord proposé, en 1934, par Karl Popper (*Logik der Forschung*) comme critère de démarcation entre ce qui est scientifique et ce qui ne l'est pas. Popper s'est toujours élevé contre l'emploi par les analystes du critère de falsifiabilité comme critère de sens. En revanche, chez A. Flew (*Essay on theological Philosophy*), le critère de falsifiabilité n'est ni un critère de sens, ni le critère de démarcation entre science et pseudo-science, mais le critère des énoncés ayant une valeur cognitive. Ainsi, un énoncé de foi, s'il ne passe pas par le test de la falsifiabilité, ne peut être tenu pour une proposition ayant valeur cognitive, et par conséquent ne peut être admis comme candidat à la vérité. De même, s'appuyant sur ce critère réductionniste, A. AYER a posé le célèbre principe de vérifiabilité. Selon ce principe, une

propositions, et chaque proposition correspond à un état de choses : ses unités constitutives ne sont donc ni des choses ni des propriétés mais des situations de fait. Une proposition peut être vraie ou fausse ; elle est vraie si elle exprime un état de choses qui est réalisé en fait, elle est fausse si elle exprime un état de choses non réalisé. Du coup, l'ensemble des propositions fournit une description complète du monde, puisqu'il indique à la fois quels sont les états de choses qui sont réalisés et quels sont ceux qui ne sont pas réalisés. Or selon ce critère, seules les propositions scientifiques sont douées de sens. Il est alors clair que le mérite du second Wittgenstein est d'avoir introduit une autre théorie du langage appelée *contextuelle* qui a paru réhabiliter le discours religieux. Selon cette approche, l'erreur du positivisme logique a été de s'intéresser à la seule fonction déclarative du langage, celle qui caractérise le discours scientifique, et de prescrire les règles auxquelles toute proposition doit se plier pour avoir un sens. Or, le commandement, la prière, le souhait, la promesse sont des formes linguistiques dont on ne peut nier le sens. Ainsi, si l'on prend en compte les deux aspects que l'auteur a consacrés comme critères spécifiques, à savoir que le langage de la foi est auto-implicatif d'un côté et qu'il est toujours conçu en relation à une altérité, de l'autre ; il devient alors évident que c'est par là que se découvre son sens et sa vérité. Et ce sens et cette vérité sont à circonscrire dans la vérité-cohérence.

De fait, la tradition philosophique nous a légué, en plus de la « vérité-correspondance », un autre concept, celui de « vérité-cohérence ». Ici le concept de vérité se fonde sur l'idée que ce qui confère à une proposition particulière la qualité d'être vraie, c'est sa place dans le tout du discours. Dans cette perspective, Louis-Marie Chauvet peut renchérir :

Si l'énoncé *Jésus est sauveur* est structuré grammaticalement de la même manière que le *ciel est bleu*, à savoir comme un énoncé unissant un sujet et un attribut à travers la copule *est*, il est interprété différemment. Bien loin d'être en effet un simple constatif, un tel énoncé présuppose un *Je crois que* qui positionne illocutoirement le sujet comme croyant devant autrui, devant lui-même et devant Dieu ; ajoutons qu'une telle parole ne peut évidemment pas être inventée par le sujet individuel : on ne peut la prononcer que comme reçue de l'Église. Dès lors, c'est dans l'acte liturgique où, en Église, le croyant s'incline ou ploie le genou devant Jésus comme *Seigneur* que l'énoncé de foi à sa vérité ; c'est là qu'il déploie son essence auto-implicative et ecclésiale⁷⁶

proposition n'a de sens que si elle est empiriquement vérifiable, moins d'être analytique. On lira avec intérêt la thèse de Pierre LUCIER, *Empirisme logique et langage religieux. Trois approches anglo-saxonnes contemporaines* : R.B. Braithwaite, R.M. Hare, I.T. Ramsey, Lille, 1975, 2 vol.

⁷⁶Louis-Marie CHAUVET, « Parole et Sacrement », in *Recherches de Science Religieuse*, 2003, n°2, Tome91, p.19.

De fait, la parole de la foi est une parole opérante, c'est pourquoi, le rapport de cette parole à la vérité ne saurait être celui du discours philosophique ou scientifique, mais doit être compris en fonction de la proclamation et du crédit que lui octroie le récepteur. La foi est ainsi une attitude à l'égard de la Révélation, dont ce récepteur ne cherche pas à savoir si elle comporte une vérité au sens logique, mais qu'il reçoit cependant comme vérité, en tenant ce langage pour vrai⁷⁷. En conséquence, le fait de recevoir ce langage comme vrai est de l'ordre d'une décision subjective, d'une adhésion du sujet. J. Ladrière montre clairement que la pensée scientifique n'est pas *radicalement* séparée de la pensée spéculative et qu'elle croise d'une certaine manière, comme elle, la composante cognitive de l'expérience religieuse. Ainsi s'éclaire le rapport de la foi à la vérité. Ce qu'elle fait voir, c'est une vérité qui est à la fois monstration et simple annonce d'elle-même. Ce que l'homme croyant peut comprendre des propositions qu'il proclame, c'est ce qui, en elles, est promesse d'une compréhension à venir. Le rapport de la foi à la vérité est eschatologique, c'est-à-dire qu'il est à la fois pleinement actuel et entièrement à venir. C'est ainsi que dans la proclamation du *Credo*⁷⁸, par exemple, il s'accomplit vraiment ce qu'il annonce et en même temps, pourtant, ne fait encore que s'annoncer ce que déjà il accomplit. C'est par ce que l'intelligibilité propre à la foi est celle d'une vérité eschatologique que nous pouvons comprendre comment et pourquoi la foi est en même temps ratification d'une vérité déjà présente et effectuation d'une vérité à venir. Et Ladrière de conclure :

(...) Mais si la vérité dont il est question dans la foi a ce statut mystérieux, c'est parce qu'elle trouve son fondement ultime dans la parole qui est révélation même et qui s'est annoncée elle-même en disant : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie ».⁷⁹

C'est pour quoi dans son ouvrage *Le Désenchantement du monde*, Marcel Gauchet, quoi que agnostique, l'a bien compris lorsqu'il estime que :

⁷⁷Il est certainement vrai que le mode d'intelligibilité des sciences empirico-formelles et formelles est celui de l'opérateur. La valeur de vérité de leurs résultats n'est pas fonction d'un sujet, ni d'une crédibilité, mais d'une application logique. Néanmoins, en ce qui concerne la foi, la vérité et l'intelligibilité doivent être comprises à partir de la proclamation, vécue comme démarche existentielle totale et donc, avant tout comme démarche du sujet ; car ce dont il est question dans le langage de la foi est un objet en train toujours d'advenir, à travers l'évènement de langage que constitue elle-même la parole de foi. Cf. Jean LADRIERE, *L'Articulation du sens*, 1, pp.183, 188, 228.

⁷⁸En s'exprimant ainsi, écrit A. VERGOTE, à propos de l'énoncé « Je crois en Dieu », le croyant donne une forme expressive à son attitude envers Dieu et il accomplit en même temps son attitude pour lui-même et devant Dieu ; en d'autres termes, son énoncé est expressif et performatif. Cf. Antoine VERGOTE, *L'Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974.

⁷⁹JLADRIERE, *op.cit.*, p.190.

la religion de l'Incarnation est fondamentalement une religion de l'interprétation. Le Christ comme vrai Dieu doit assumer l'expression qu'il donne de Dieu comme "Père", et comme vrai Homme, il donne à cette expression sa plénitude de sens. Ainsi, seule l'exacte position médiane, la pleine conjonction d'une humanité complète et d'une divinité intégrale fournissent les conditions de cette ouverture herméneutique où l'autre divin devient indéfiniment interrogeable au travers et au-delà de son mandant à la fois absolument autorisé en sa qualité de Dieu, et absolument différent en sa qualité d'homme.⁸⁰

Il s'ensuit qu'il faut admettre que la vérité de foi est de l'ordre de l'interprétation en ce sens que cette vérité est dogmatique. De fait, le langage dogmatique est celui qui révèle, dans son énonciation, la dimension cognitive de la foi, à la manière d'une sentence d'interprétation d'un aspect du mystère chrétien auquel l'institution donne l'adhésion. Et c'est en ce sens que se pose la question de la vérité. Pierre Gire montre par exemple qu'en écart avec les langages du constat ou de la description visant des états de choses (les phénomènes du monde ou de l'humanité), il s'offre comme un langage recelant différents ordres linguistiques : « ordre auto-implicatif d'engagement de l'institution ; ordre herméneutique de l'interprétation théologique ; ordre performatif de la normativité et de l'effet spirituel ». ⁸¹ De ce fait, il n'est pas un langage du monde, faisant état de ce qui advient à celui-ci. En conséquence, sa vérité reste invérifiable dans le cadre des procédures de falsification élaborées par le contrôle des langages scientifiques. Il est un langage de la vie transcendante où se formule la signification du destin de l'homme à partir d'un horizon de croyance.

⁸⁰Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985,p.106.

⁸¹Cf. Pierre GIRE, « Le dogme comme langage normatif », in *Recherches de Science Religieuse*, 2006,n°1, Tome 94,pp.15-28.

2.2. LA PENSÉE DE LADRIÈRE SUR LE RAPPORT ENTRE LANGAGE DE LA FOI ET SCIENCE

2.2.1. *Le rapport entre Foi et Science*

Le problème du rapport de la Foi à la Raison s'est toujours posé dans l'histoire humaine depuis l'antiquité. Dès ses premiers écrits, Jean Ladrière s'interroge sur les rôles respectifs de la Science et de la Foi⁸², considérées habituellement depuis la modernité comme totalement autonomes. Par un double questionnement (existence et expérience), il met en parallèle la radicalité de l'expérience existentielle et la dimension indéfiniment extensive de la recherche scientifique. Et comme le souligne G. Florival, « Leur fondement commun, c'est l'existence, même si la distinction entre trans-réalité et nature conduit à considérer religion et science comme deux possibilités essentielles de l'existence, ayant chacune ses titres d'authenticité et son champ propre d'effectuation, et à les situer comme deux puissances spirituelles totalement extérieures l'une à l'autre dans le champ général de l'expérience »⁸³. Mais, dans *L'Articulation du sens*, Jean Ladrière le pose en fonction des modalités d'énonciation qui caractérisent le discours de l'une et de l'autre. De sorte que Ladrière pense le poser, non pas de l'extérieur, mais à l'intérieur de chaque domaine concerné. Et le penser, c'est essayer de réexaminer les modalités langagières à l'œuvre dans l'une comme dans l'autre afin de déterminer ce qui leur est intrinsèquement spécifique.

Ainsi, le problème de leur rapport semble vraisemblablement se poser à deux niveaux : celui du contenu et celui des attitudes fondamentales. Car, si le monde chrétien porte sur l'univers en général et sur l'Homme en particulier, une vision à partir des attitudes fondamentales de la foi, en revanche, la science a une vision à partir de la Raison. Par ailleurs, le système de représentation est tout à fait différent. En ce sens que la science utilise une représentation mathématique (corrélée par au moins trois critères fondamentaux : évidence, exigence critique, méthode), alors que le système du monde chrétien est une synthèse théologique de l'interprétation de nature. Mais, il est indéniable que, dans la mesure où la science n'est pas seulement un mode de connaissance mais aussi une attitude de l'esprit, et dans la mesure, corrélatrice, où la foi n'est pas seulement une

⁸²Voir Jean LADRIÈRE, *Vie sociale et Destiné*, Gembloux, Duculot, 1973. ; *Les Enjeux de la rationalité. Le défi des sciences et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier, 1977 ; *La Science, le monde et la Foi*, Paris, Casterman, 1979.

⁸³Ghislain FLORIVAL, « Originaire et eschaton », in *Laval théologique et philosophique*, vol.57, n°3, p.422.

expérience spirituelle, mais aussi une connaissance, il y a une question des rapports entre la forme d'expérience que représente la science et la forme d'expérience que représente la foi.

Le propre du chapitre VIII de *L'Articulation du Sens II* aura été d'approfondir la relation entre le langage théologique et le langage scientifique. L'auteur souligne que :

ce qui est remarquable, en effet, c'est que le discours théologique, tout en marquant son irréductibilité et sa singularité par rapport au discours scientifique, essentiellement par ce qu'il concerne un autre ordre de réalité, reprend cependant dans sa propre économie certains aspects fondamentaux de l'idée même de science. Ce qui n'est pas étonnant puisqu'il s'agit précisément d'un discours qui se rapporte à une réalité, accessible à travers des modes propres de donation, qui entend se constituer, par rapport à cette réalité, comme un discours « vrai », et qui entend faire valoir ses titres à la vérité sur la base méthodologique critique en laquelle l'écho de ce qui est vraiment constitutif du projet scientifique. Par conséquent, il ne suffit pas de montrer comment se distinguent langage scientifique et langage théologique, il faut encore montrer comment ils ont, comme discours où s'exprime, bien que selon des modalités différentes, le projet d'une compréhension qui se veut radicale, une racine commune, comment ils relèvent d'une même possibilité fondamentale de l'esprit.⁸⁴

Donc, la vérité de foi relèverait d'une question de crédit, la vérité symbolique une question de liens et de sens, la vérité scientifique une question d'observation objective. Cependant, il est possible d'entrevoir ici que la vérité de foi permet des liens symboliques dans l'interprétation du sens. Ainsi la vérité du symbole permettrait de dialoguer sur un terrain autre que celui du seul langage religieux, puisque le symbole est commun à tout homme. Le symbole constitue de ce fait un invariant issu de l'activité symbolique humaine, laquelle comporte un caractère ancestral, précédant même le langage. Cet invariant coïncide lui aussi avec le réel, et comporte une récurrence, qui dépasse une référence interne à une langue. En ce sens, il est plus universel que n'importe quelle autre référence. Le statut de la vérité symbolique⁸⁵ pourrait donc nous permettre, par la suite, de relier la

⁸⁴J.LADRIERE, *L'Articulation du sens, II*, p.p.13-14.

⁸⁵En fait, selon les registres de réalité et de langage, il est possible de distinguer :

Le langage factuel en ce qu'il rend compte des faits (champ des sciences et des techniques. Il peut être constatif, descriptif, explicatif.

Le langage normatif qui vise à accomplir un devoir, une action à faire. Il peut être éthique ou juridique ;

Le langage symbolique soit celui du symbole comme opérateur d'alliance, soit comme métaphore, image et donc destiné à être décodé (on peut aussi indistinctement ajouter ici le langage expressif pour les activités esthétiques ou artistique sous forme d'impression, d'étonnement, d'admiration). Dès lors, on jugera de la valeur de vérité d'une proposition, en langage factuel, s'il y a adéquation à la situation actuelle, c-à-d s'il y a des preuves empiriquement démontrables ; sur le plan normatif (éthique et juridique), on jugera de la vérité s'il y a cohérence de l'action posée avec le système de valeurs recherché. Quant au langage symbolique, on jugera de la vérité d'une proposition s'il y a justesse de l'authenticité, de la confiance réciproque dans la relation vécue. Visiblement, le langage religieux est donc de l'ordre du symbolique. Il n'est pas factuel (constatif, descriptif, explicatif ; ex : on ne peut décrire la création du monde, ni expliquer les récits de guérison, ni prouver la résurrection du Christ). S'il est essentiellement symbolique (au sens d'alliance, de relation divino-humaine), il emploie des expressions ou des discours métaphoriques dont la visée et le sens se découvrent soit par une expérience personnelle (langage des mystiques), soit par une médiation. Aussi contient-il des implications éthiques et une expressivité artistique (liturgie, art, iconographie). Du coup, il est performatif et auto implicatif (par sa nature et sa dimension symboliques) : celui qui parle, en disant réalise,

vérité de la foi à la vérité scientifique, malgré leur différence de nature et le sens établi par la foi au sens établi par la Raison, puisque cette dernière vise la généralité (interne cependant à une culture), tandis que le symbole vise un universel (nécessairement transculturel), à partir d'une expérience individuelle (la foi) qui rejoint simultanément une expérience quasi-générique de l'Humanité (la rencontre du " *Mysterium tremendum*" ou sacré).

2.2.2. Langage de la foi et langage liturgique comme « jeux de langage » spécifiques : modalités d'expressivité

Dans l'ouvrage, *l'Articulation du sens*, l'auteur trouve des terrains d'application et d'exploration de ses différentes approches. Et parmi ceux-ci figurent en bonne place le langage liturgique. Sa réflexion s'est largement appuyé sur les travaux dans le sillage de la théorie de la pluralité des jeux de langage de L. Wittgenstein. En effet, comme on l'on vu, pour ce dernier, la mise en œuvre du langage s'effectue chaque fois selon une modalité concrète comparable à un jeu. Or qui dit jeu, dit règles. En ce sens, les règles qui constituent le langage comme jeu et chaque jeu comme de langage ne sont pas arbitraires : chaque jeu est l'expression d'une *forme de vie*. Il constitue ainsi un système de communication complet en lui-même, inséparable du *contexte* auquel il donne forme : il détermine, par la forme particulière qu'il prend dans un contexte déterminé, la qualité propre qui caractérise une certaine forme de l'expérience. Car le jeu de langage est forme de vie en ce sens qu'il s'insère dans un comportement total de communication et que la signification des symboles est relative à cette modalité.

Dès lors, « le sens d'une expression dépend de son contexte, c'est-à-dire des conditions de son usage. Il n'y a pas un usage unique de la langue, et il n'y a donc pas une seule espèce de sens, ni dès lors, une espèce de critère de sens. En particulier, il n'y a pas que le langage scientifique et on ne saurait réduire une théorie du sens à ce qui est indiqué par la pratique scientifique »⁸⁶. Langage scientifique, langage philosophique, langage poétique, langage religieux ... ne peuvent se traduire l'un par l'autre. Et, à l'intérieur du langage religieux, jamais le langage rituel, par exemple, comme langage symbolique

fait ce qu'il dit, mais s'engage aussi, s'implique dans cet engagement. C'est ce que Evans a désigné sous le vocable d'auto-implicativité du discours religieux.

Pour approfondir l'importance pragmatique de l'image comme opérateur de liaison symbolique, voir Tania KAMBOUROVA, « Pouvoir et prière dans les images byzantines du don », in *Bulletin du Centre d'Études médiévales d'Auxerre* [en ligne]. Histoire de l'Art et Anthropologie. Études, mis en ligne le 29 Août 2008, consulté le 9 juin 2010. URL. [Http : // cerm.revues.org/index5612.html](http://cerm.revues.org/index5612.html).

⁸⁶Jean LADRIERE, *L'Articulation du sens*, I, p.93.

originnaire de l'expérience religieuse, ne pourra être rendu par le langage réflexif second, avec son nécessaire appareil conceptuel, qu'est le discours théologique comme tel ; si nécessaire que soit par ailleurs cette reprise spéculative comme effort d'auto-compréhension requis par la dynamique même du développement de la foi.⁸⁷

Comme on peut le constater, il existe donc pour Ladrière, un « jeu de langage » si particulier à la foi qu'il est intraduisible dans un autre langage :

Il y a dans le langage de la foi une modalité spécifique de signification, laquelle doit être mise en évidence dans ce qu' elle a de spécifique ; aussi faut-il laisser la foi parler dans son propre langage pour comprendre comment elle parle.⁸⁸

Ainsi, ce qui caractérise le langage de la foi, c'est qu'il est constitué par la prédominance de l'auto-implication. Il n'advient donc que selon une modalité illocutionnaire. Rendant effectives les attitudes d'adhésion, de confiance, d'engagement, etc. qu'il exprime, il a quelque chose de performatif. C'est que le locuteur y prend position, sous forme d'assentiment ou de proclamation, à l'égard des énoncés qu'il rapporte tels que « Dieu est lumière », « Jésus est le Christ », « ce pain est le corps du Christ », « le baptême est rémission des péchés »⁸⁹, etc. En disant « Je crois en Dieu », remarque A. Vergote, le croyant « donne une forme expressive à son attitude envers Dieu et il accomplit en même temps cette attitude en l'assumant et en la confirmant pour lui-même et devant Dieu » (ainsi que devant les autres) ; en d'autres termes, son énoncé est expressif et performatif »⁹⁰

Dès lors, la réalité soutenue par les fonctions référentielle et prédicative des énoncés de la foi ne peut, parce que ces énoncés sont auto-implicatifs par essence, être séparés d'eux (quoi que' elle demeure irréductible à eux et soit précisément exprimée comme tel. « Non seulement, écrit J. Ladrière, le langage de la foi n'a pas de fonction explicative (à l'égard de l'expérience perceptive), mais c'est lui-même et lui seul qui rend présentes les réalités dont il parle. Ce dont il parle est cela même qui opère en lui »⁹¹, et cela réalise « dans l'expression qu' il met en œuvre ». Dire que *Dieu est Père* ou que *Jésus est le Christ* ne peut se soutenir que si, *en* formulant ces énoncés, je m'identifie et adviens de quelque manière comme fils pour Dieu et comme disciple de Jésus Christ. Du coup, la réalité exprimée dans l'énoncé de foi, à savoir la paternité de Dieu et la « christicité » de Jésus, advient elle-même du fait que des hommes prennent position à son égard en la

⁸⁷Jean LADRIERE, *L' Articulation du sens, II*, pp. 169-194.

⁸⁸Jean LADRIERE, *L' Articulation du sens I*, p. 235.

⁸⁹*Ibid*, p.230.

⁹⁰Antoine VERGOTE, *Religion, foi, incroyance*, Liège, Mardaga, 1987.

⁹¹J. LADRIERE, *op. cit.*, pp.232-233.

soutenant : en le disant, ils donnent à Dieu un corps de fils et au Christ un corps de membres-frères. Le langage de la foi est ainsi révélateur de l'identité de Dieu comme Père et de nous comme fils et frères, et en révélant cette identité il donne une effectivité à la paternité de Dieu ainsi qu'à notre filiation et fraternité.

En outre, la modalité illocutionnaire du langage liturgique est un autre mode d'expression du caractère auto-implicatif du discours religieux. En effet, le jeu de langage propre aux sacrements est caractérisé prioritairement par son essence rituelle. D'essence *-urgique*, la visée des textes rituels (textes faits aussi bien de gestes, postures, déplacements, lieux, objets, musique, éléments décoratifs... que d'énoncés oraux) est pragmatique : ils cherchent ni à formuler un discours de savoir ou des hypothèses théologiques, ni à thématiser des règles d'éthique, ni à transmettre des informations. Dans le contexte par exemple de la proclamation de la foi, dire le *Credo* n'est pas seulement énoncer ou réciter machinalement une série d'articles de foi, mais c'est s'impliquer et s'engager dans ce qui est dit et professé. De même, dans les rites sacramentels, la parole et les gestes qui les accompagnent relèvent du langage performatif. Évidemment, dès lors que les conditions de félicité sont remplies par l'auteur ou le ministre du culte. C'est l'opérativité qui les caractérise, au point que les formulations verbales y jouent non pas comme simples commentaires d'une action qui leur serait extérieure, mais comme actions symboliques elles-mêmes. Qu'elle exprime une louange, une croyance, une demande, un souhait, une confession etc., la liturgie relève donc toujours d'un type de langage particulier dont l'unité semble assurée, entre autres choses, par *sa modalité illocutionnaire* c'est-à-dire en tant qu'il est lié à un rituel.

C'est toujours l'instauration d'un nouveau rapport de place entre la communauté et Dieu qu'elle cherche à effectuer et qu'elle prétend effectuer. Le « nous » au présent, caractéristique de la prière liturgique chrétienne même lorsqu'elle est exprimée par le prêtre (en tant que celui-ci agit alors comme porteur du capital symbolique de l'assemblée ecclésiale), fonctionne vraiment comme opérateur illocutionnaire de la communauté. De même, le caractère hautement performatif de ce que l'on est convenu d'appeler, au sens strict, *les formules sacramentelles* s'inscrit alors dans cette logique. Par conséquent, clefs de voûte de la structure architectonique des célébrations chrétiennes, les formules sacramentelles, avec leur caractère si éminemment performatif que le geste se joint à la parole pour en manifester la visée opératoire, sont les symboles où vient se *déposer la*

*dimension illocutionnaire de l'ensemble du langage rituel, et, par-delà celui-ci, du langage de la foi.*⁹²

2.2.3. DIRE ET PENSER DIEU EN LANGAGE HUMAIN : limites et apories du discours religieux

Dans le cadre d'une déconstruction de la métaphysique inaugurée par la pensée heideggerienne,⁹³ la problématique du langage tend à être reformulée. En effet, dans la métaphysique, l'oubli de l'être se consomme. Or, le problème de l'être est celui de la possibilité du langage⁹⁴. Et dans ces conditions, la vérité est conçue comme *aletheia*, elle est dévoilement du sens, parce qu'elle est dévoilement du champ universel des articulations possibles. Dès lors, dans cette compréhension de la vérité, « la seule interprétation authentique du langage est ontologique ».⁹⁵

Cette compréhension de la vérité permet, dans le sillage de *L'Articulation du sens*, de reconsidérer ou mieux de revisiter la définition classique, de correspondance avec les faits réels, objectifs, qui déterminaient d'ailleurs l'ancienne sémantique depuis saint Augustin. La science devient alors d'essence métaphysique, où l'essence précède l'existence, et la puissance l'acte : la théorie elle-même devient antérieure à l'expérience et à la découverte, qui est tributaire de l'hypothèse soumise à l'épreuve de la réalité. Du coup, cette conception de la vérité en terme de dévoilement nourrit, comme pour ainsi dire, le débat qui consiste à comparer le discours rationnel et le discours religieux. Il va donc s'agir maintenant de se demander comment l'aveu religieux s'insère dans l'économie d'un langage, de façon que la pensée, en s'y articulant dans des « dits » religieux, puisse s'y affirmer comme la reconnaissance désappropriante d'un Dieu... l'expérience religieuse est toujours une expérience médiée dans un langage où s'accomplit une distanciation désappropriante vis-à-vis du pour-soi. Si donc la théorie des actes de langage distingue entre un usage constatif et un usage performatif du langage. Dans ce dernier, la réalité n'est pas seulement constatée, mais effectuée dans l'acte de parler. Par exemple lorsque, dans les conditions optimales et épistémologique de l'énonciation et du statut de celui qui les

⁹²Cf. Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une lecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1985, pp.436-441.

⁹³Voir l'analyse approfondie de cette problématique dans la thèse doctorale soutenue à Strasbourg en 1973 par Jean-Paul RESWEBER, *Essai sur le discours théologique à la lumière de la critique heideggerienne de la métaphysique*, Lille, Service de Reproduction des thèses, 1974. voir aussi, Emilio BRITO, *Heidegger et l'hymne sacré*, Paris, Peeters, 1999, 800 p.; E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, LL tr.fr. Gibelin, Paris, Vrin, 1968 ; H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, 1984 ; E. Jungel, *Dieu mystère du monde*, Paris, Cerf, 1977.

⁹⁴J. LADRIERE, *L'Articulation du sens*, vol 2, p.194.

⁹⁵*Ibid.*, p.201.

profère, je dis : « Je te prends comme épouse », « la séance est levée », « Je baptise ce Vaisseau "Queens Elisabeth" ». on a ici affaire à des énoncés actifs qui instituent un droit et définissent un statut. Cette dimension de la théorie des actes de langage caractérise bien un discours dans lequel la parole est réalité, celui qui parle et la chose dont il parle sont inséparables. Cela est d'une importance capitale pour et fondamentale pour l'analyse du langage religieux. Dépassant le récurrent problème des critères empiristes de sens, le langage religieux est à considérer comme l'expression d'une expérience existentielle, comme la forme dans laquelle l'existence tente de donner une configuration définie à sa recherche d'authenticité. C'est autant dire que le langage religieux n'est pas un langage spéculatif, il a un caractère radicalement auto-implicatif, qui n'est donc pas seulement externe, mais en vertu de son pouvoir performatif, l'effectivité même d'une forme de vie dans laquelle l'existence humaine tente de s'ajuster, de s'accomplir comme destinée. L'analyse de Jean Ladrière dans *Sens et Vérité en théologie*⁹⁶ va donc consister à révéler que dans le cas de la foi, le fondement ultime, en fait est un événement rapporté par un témoignage et une communauté ecclésiale qui ratifie la vérité de ce témoignage. La vérité du témoignage est celle de la foi qui renvoie à la confession de foi d'une communauté au nom de Jésus-incarné. Le rôle du témoignage est d'être ici médiant et opérateur des conditions de possibilité de la croyance. C'est d'être, dans la transmission de cette vérité, l'élément de médiation entre la foi dans son état présent et cet événement primordial qui est le véritable support de la foi et donc de sa vérité. Ainsi, à travers la continuité d'une tradition historique, le croyant d'aujourd'hui est rendu capable de recevoir le témoignage des premiers croyants, tel qu'il est rapporté dans les sources écrites reconnues et transmises par cette tradition. Voilà pourquoi, l'explication de l'utilisation par le Christ du terme de « vérité », telle qu'elle est donnée en Jean 1,1-23 devient très révélateur. Saint Jean, en effet, explique que le Christ est le verbe de Dieu et que le verbe s'est manifesté lui-même en venant dans le monde. Le Verbe est vérité en tant qu'il se révèle lui-même et par le fait révèle quelque chose de l'Être-éternel de Dieu.

Dans son article, « Peut-on penser Dieu ? », Pierre Million aborde la problématique du penser Dieu en ces termes :

Ainsi la pensée dans son mode religieux pense la possibilité de penser pensable d'un Dieu de façon que doive en sourdre et en procéder un vécu expérimentiel de relation, engagement de fidélité, relation de confiance, assentiment à une alliance, adhésion à une promesse, extase, tous modes de l'attente. A cette condition seulement il y a un Dieu qui n'est pas ce qu'il est comme excès de la pensée dans et pour la catégorisation spéculative qui tente de le concevoir.

⁹⁶Cf. Jean LADRIÈRE, *Sens et vérité en théologie. L'Articulation du sens. III.*, Paris, Cerf, 2004, p.76-100.

Mais il y a un Dieu qui est ce qu' il est comme pensable dans et pour l'attitude religieuse du tenir-pour-vraie une promesse et tel qu'il requiert pour celui qui le nomme et l'invoque l'aveu d'une fidélité (*Glaube*), elle-même attestataire de l'authenticité de la « reconnaissance » qui la suscite.⁹⁷

Un peu plus loin l'auteur précise davantage l'ancrage à partir duquel le croyant est capable de dépasser ce qui pourrait apparaître comme une aporie :

Le champ de cette nouvelle question ne concerne pas la décision de foi, comme moment *intime* et critère déterminant mais extra-linguistique du religieux, mais l'*affirmation* de foi, comme attitude langagière ou plutôt comme expérience ou plutôt comme expérience religieuse asservie à la possibilité de dire le divin. Dire le divin dans l'ex-position désappropriante du soi, c'est attester. Attester, c'est témoigner verbalement du divin d'un Dieu sans penser l'avoir vu ni circonscrit, mais en le laissant pourtant *se dire*. La question de la possibilité de s'ex-poser à un Dieu est liée à la possibilité, pour une religion, de professer un langage où Dieu est dit comme un *se dire* de Dieu. Un tel langage a dans sa forme la plus haute le statut de prophétie, et dans son contenu le statut de Kerygme.⁹⁸

De ce fait, le langage par lequel s'exprimera ce lien entre l'Homme et son Dieu sera un langage métaphysique, puisque l'être est aussi une possibilité de langage, dans le don où s'ouvre le champ du sens. Par ce langage métaphysique, qui reste d'essence rationnelle, et s'origine dans l'expérience humaine, le discours religieux ne constitue plus une aporie. Il est conçu en fonction d'une foi qui en vient à une compréhension d'elle-même en tant qu'expérience intégratrice, se constitue, à partir de la foi, dont elle organise l'expérience.

Conclusion

C'est donc par ce caractère de totalité ou d'auto-implication, de prise ontologique du langage religieux que nous avons à comprendre sa prétention à une vérité absolue. On a éludé le problème proprement épistémologique du langage religieux, l'essentiel ayant été de cerner, sinon le sens d'un tel langage, du moins sa signification. Ainsi, l'objectivité de la foi n'est pas dans la possession intellectuelle par laquelle nous identifions Dieu à nos concepts, mais par l'orientation vers sa présence, en traversant nos concepts et nos représentations. Il nous faut donc dire qui est Dieu pour nous, « puisqu' il est dit lui-même dans un langage humain. Mais il faut savoir que notre dire n'épuise pas le surplus de sens et de signifiant que représente la Parole, et que jamais l'homme n'aura fini de reprendre à son compte la Parole fondamentale »⁹⁹.

⁹⁷P. MILLION, « Peut-on penser un Dieu ? Réflexions sur quelques stratifications du langage religieux », in D. VERNANT (Sous la dir. de), *Cahiers de Recherches sur la Philosophie et le Langage*, 19, Grenoble, Dpt de Philosophie, 1998, p.70.

⁹⁸*Ibid.*, p.74.

⁹⁹A. VERGOTE, *Langage religieux et Vérité*, p. 167.cité par NGIMBI NSEKA, « Sens et Non-Sens du Langage Religieux », in *Langage et Philosophie, Actes de la IV^e Semaine Philosophique de Kinshasa (23-27*

CONCLUSION GENERALE

Notre travail a porté sur « *Performativité et problématique du langage religieux chez Jean Ladrière* ». Il s'est agi pour nous, à partir de son ouvrage de référence *l'Articulation du Sens*, de partir d'une analyse approfondie de la notion de performativité afin de voir dans quelle mesure cette notion peut être utile pour rendre compte des conditions de possibilité d'énonciation et des modalités d'interprétation des énoncés de foi, ou plus précisément du discours religieux. Autrement dit, il s'est agi de découvrir ou de revisiter la dimension herméneutique de cette notion dans la saisie de ce qu'implique un discours religieux dans les conditions épistémologiques de son énonciation.

Deux moments importants ont focalisé la structuration de notre propos. La première partie a consisté à focaliser notre attention sur la problématique du langage dans son ancrage avec les différentes méthodes qui rendent possible son analyse et son intervention. L'intérêt d'une telle approche, dans les limites de notre propos, aura été justement de remonter, comme pour ainsi dire la genèse et l'histoire de l'évolution des approches linguistiques et interprétatives des énoncés linguistiques. Cette démarche nous ouvre la voie à l'analyse de la notion de performativité. En effet, convoquant à la table de notre débat quelques acteurs de la philosophie analytique et ou de la pragmatique, nous nous sommes rendu compte que cette notion est très présente chez J. Austin. Il l'a, non seulement exploré dans l'analyse des énoncés linguistiques, mais encore, son approche conséquente a donné lieu à une réappropriation générale qui a rendu possible les analyses ultérieures des actes de langage comme on les trouve chez Searle. De plus, l'introduction d'une autre modalité d'analyse appelée « force illocutionnaire » des énoncés a donné l'occasion à D. Evans, par exemple, d'une application de cette théorie dans l'analyse du discours religieux. Plus fondamentalement encore, étant entendu que les énoncés participent d'une forme de vie en tant qu'ils sont constitutif d'un jeu de langage selon le mot Wittgenstein, Jean Ladrière en tirera un grand profit pour mieux interroger le discours religieux à la lumière de cette notion de performativité, mais dans sa dimension auto-implicative, et en tant qu'opérant comme force illocutionnaire.

Ce travail d'ébauche a ouvert la voie à la seconde partie portant justement sur l'herméneutique du langage religieux par Ladrière. Sa méthode reposait sur la distinction des registres de réalité et de langage. En étudiant la spécificité du langage de la foi,

Avril 1979), Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1981, pp. 53-64.

Ladrière en est venu à relever deux moments importants. Tout d'abord, selon la théorie d'Evans, le langage religieux, c'est-à-dire celui qu'il soit celui qui est récurrent dans la Bible, la prédication, la prière, la liturgie ou celui de la théologie ou de la mystique, est un langage auto-implicatif . C'est dans ces instances « topes » (ou lieux) que les énoncés de foi viennent symboliquement ou figuralemment à leur vérité. Jean Ladrière démontre ensuite que le discours de foi, dans sa performativité comme force illocutionnaire, est toujours conçu en relation à une altérité. Tels sont les deux critères qui vont permettre de définir sa spécificité en ce qui concerne la question du sens et celle de la vérité. C'est que la parole de foi est une parole opérant. C'est pourquoi, le rapport à cette parole n'est pas celui du discours scientifique ou philosophique, mais doit être compris en fonction de la proclamation et du crédit que lui octroie le récepteur. La foi devenant ainsi une attitude à l'égard d'une *Révélation*, dont ce récepteur (l'homme) ne cherche pas à savoir si elle comporte une vérité au sens logique, mais qu'il reçoit cependant comme vérité, en tenant ce langage comme vrai. Du coup, le fait de recevoir ce discours comme vrai est de l'ordre d'une décision subjective, d'une adhésion d'un sujet. Il devient évident que même si le discours religieux n'est pas factuel (constatif, descriptif, explicatif), il n'en demeure pas moins qu'elle est en rapport permanent et ouvert avec les autres formes de discours ; il implique ou mieux comporte des implication éthiques et même il est constitutif d'une dimension expressive de ses énoncés.

Ces deux derniers pôles de lectures (dimension éthique et expressive) des énoncés constitueront certainement l'axe de l'ambition que nous nous nourrissons de les revisiter, cette fois à partir de Michel FOUCAULT¹⁰⁰, en Master II.

En effet, à partir d'une relecture et d'un approfondissement de la récurrence de la notion d'*Archéologie* chez Foucault, nous essayerons d'appréhender la situation du sujet dans les instances d'énonciation. Le thème sera celui de « La critique du sujet chez Foucault : entre ontologie et Archéologie ». Trois moments axes vont structurer ce travail. D'abord, le premier moment consistera à situer, dans l'histoire de la philosophie l'émergence et le déploiement de ces deux concepts (bien entendu leur réception et interprétation) ; Le second moment sera celui de leur spécificité dans l'interprétation qu'en fait Foucault dans ses ouvrages, particulièrement l'*Archéologie du Savoir*, les *Mots* et les

¹⁰⁰. Il s'agira d'explorer l'incidence des énoncés linguistiques c'est-à-dire de ce que Thiago Mota appelle « l'agonistique des énoncés » à partir de l'*Archéologie du savoir* de M. Foucault. Cf; Thiago Mota, « l'agonistique des énoncés chez Foucault : pouvoir discursif et démocratie », communication donnée à l'occasion des *Ateliers sur les transferts philosophiques franco-allemandes, rencontre Heidegger- Foucault*, 22-23/01/2009.

Choses et Surveiller et punir ; Enfin, la troisième et dernière partie sera la caractérisation propre à Foucault sur les problèmes éthiques principalement liés au sujet en situation de communication.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

I. OUVRAGES DE BASE

- LADRIERE, Jean, *L'Articulation du sens.T. I : Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Aubier-Montagne,1970(Cerf, Coll. « Cogitatio fidei,n° 124,1984).
- LADRIERE, Jean, *L'Articulation du sens. T. II : Les langages de la foi*, Paris, Cerf, (Coll. « Cogitatio Fidei », n°125), 1984.
- LADRIERE, Jean, *Sens et Vérité en théologie. Articulation du sens. T. III*, Paris, Cerf, (Coll. « Cogitatio Fidei,n°237), 2004.

II. AUTRES OUVRAGES DE J. LADRIERE¹⁰¹

- LADRIERE, Jean, *Les Limitations internes des formalismes. Études sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Nauwalaerts-Gauthier-villars, Leeuven-Paris, 1957.
- LADRIERE, Jean, *Les Enjeux de la rationalité : le défi de la science et de la technologie aux cultures*, suivi de *Existence, éthique et rationalité*,Paris, Aubier, 1977.
- LADRIERE, Jean, *L'Éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur-Montréal, Artel-Fides, 1999.
- LADRIERE, Jean, *Le Monde, la science et la foi*, Paris, Castermann,1972.
- LADRIERE, Jean, *La Foi chrétienne et le destin de la Raison*, paris, Cerf,2004.
- LADRIERE, Jean, *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973.
- LADRIERE, Jean, *L'Espérance de la Raison*, Paris, Peeters, 2004
- LADRIERE, Jean, *Le Temps du possible*, Paris, Louvain-la-neuve, Peeters, 2004.
- LADRIERE, J. & VAN PARIJS (dir.), *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Louvain-la-Neuve, Ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984.
- LADRIERE, J.& ARNSPERGER, A., *Trois Essais sur l'éthique économique et sociale*, Louvain, ISP, 2001.
- LADRIERE, J.& COTTERAU, A., *Pouvoir et légitimité. Raisons pratiques*, Paris, HESS, 1995.

III. SUR LADRIERE

- MALHERBE, Jean-François, *Le langage théologique à l'âge de la science. Une lecture de Jean Ladriere*, Leuven-Louvain, Paris, ISP-Peeters, 1985.

¹⁰¹Ces ouvrages sont donnés à titre illustratif, car l'œuvre de Ladrière est vaste . Pour un approfondissement, voir LADRIERE Jean, *Bibliographie de Jean Ladriere*, (Coll. « Bibliothèque Philosophique de Louvain »,n°66),Louvain- Paris, Ed. De l'Institut Supérieur de Philosophie, Peeters, 2005,110p.

- GREISCH, Jean & FLORIVAL (dir.), *Création et événement autour de Jean Ladrière* (Actes d'une décade de Cérisy consacrée à Jean Ladrière), Peeters-ISP, Louven-Louvain, Paris, 1995.
- MALHERBE, Jean-François, *La responsabilité de la raison. Hommage à Jean Ladrière à pour son 80^e anniversaire*, Peeters-ISP, Louvain, Paris, 2002.
- PERRON, Louis, *L'Eschatologie de la raison selon Ladrière : Pour une interprétation du devenir de la raison*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2005.
- FELZ, Bernard & GHIM, M(éd.), *Les défis de la rationalité*. Actes du colloque à l'occasion du 80^e anniversaire de Jean Ladrière, Peeters-ISP, Louvain, Paris, 2005.

IV. OUVRAGES CONSULTÉS

- AYER, Alfred-Jules, *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz Ltd, 1970
- AUSTIN, John Langshaw, *How to Do Things with Words*, Oxford, New York, Oxford, Clarendon Press, 1962 ; tr. fr. par G. LANE, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970 (rééd., Points-Seuil, 1991).
- AUSTIN, J-L., « Performatif-constatif », *La Philosophie analytique*, in Cahiers du Royaumont, Philosophie IV, Paris, Minuit, 1962.
- AUSTIN, J-L., *Sense and sensibilia*, Oxford University Press, 1964, tr. fr. par P. Gochet, *Le langage de la perception*, Paris, Armand Colin, 1971.
- AUSTIN, J-L., « La vérité » (*Truth*), « Feindre » (*Pretending*), « Plaidoyer pour lexcues » (*A plea for excuse*), « Comment parler » (*How to talk*), in *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press, Oxford, New York, 1962, tr.fr. par L. Aubert et A.L. Hacker, *Écrits Philosophiques*, Paris, Seuil, 1994.
- AMBROISE Bruno, *Qu'est-ce qu'un acte de parole ?*, Paris, Vrin, 2008.
- BENEVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- BEN TALEB, Othman, *Actes de discours et Performativité en français. De la syntaxe à la pragmatique*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis, 1984.
- BLANCHET, Philippe, *La Pragmatique. D'Austin à Goffman*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1995.
- BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.
- BOUVERESSE, Jacques, *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privée chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1977.
- CHAUVET, Louis-Marie, *Symbole et sacrement. Une lecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1985.
- DURKHEIM, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F, 1960.
- LAUGIER, Sandra & CHAUVIRE Christiane(éd.), *Lire les Recherches Philosophiques de Wittgenstein*, Paris, Vrin, 2006.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F, 1949.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

- GOCHET, Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- GIRARD, René, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, Michel, *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 2001.
- POULAIN, Jacques, *Logique et religion : L'atomisme logique et la possibilité des propositions religieuses*, Paris, Mouton, 1973.
- HANS, Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz, une voix juive*, suivi d'un essai de C; charlier, Paris, Coll. Rivages Poche, 1994.
- JUNGEL, E, *Dieu mystère du monde*, Paris, Cerf, 1977.
- JACOB, Pierre, *L'Empirisme logique. Ses antécédents, ses critiques*, Paris, Minuit, 1980.
- JACQUES, Francis, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, P.U.F, 1979.
- JACQUES, Francis, « L'Envers et l'endroit. Le texte biblique ou absolument livre », in *La Bible en philosophie* (sous la dir. De D. Bourg et A. Lion), Paris, cerf, 1993, p.55-84.
- KANT, Immanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, tr.fr; par Gibellin, Paris, Vrin, 1968.
- RECANATI, François, *Les énoncés performatifs. Contribution à la pragmatique*, paris, Ed. De Minuit, 1984.
- RECANATI, François, *La Transparence de l'énonciation*, Paris, Seuil, 1979.
- RECANATI, François, « Du positivisme logique à la philosophie du langage ordinaire : naissance de la pragmatique », postface à *Quand dire c'est faire*, Paris, réed. Points Seuil, 1991.
- RICOEUR, Paul, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- RICOEUR, Paul, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1983.
- RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1986.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- RICOEUR, Paul, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.
- RICOEUR, Paul, *L' Herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001.
- SACKUR, Jérôme, *Formes et faits. Analyse et théorie de la connaissance dans l'atomisme logique*, Paris, Vrin, 2005.
- SEARLE, John R., *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press., 1969. tr.fr. *Les Actes de Langage. Un Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972.

- SEARLE, John R., *Expression and Meaning : Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, 1979, tr. fr., *Sens et Expression. Etude sur la théorie des actes de langage*, Paris, éd. de Minuit, 1981.
- VANDERVEKEN, Daniel, *Les Actes de discours. Essai de philosophie du langage et de l'esprit sur la signification des énonciations*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga, 1988.
- VANDERVEKEN, D& SEARLE, J-R., *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, University Press, 1985.
- VERGOTE, Antoine, *Interprétation du Langage religieux*, Paris, Seuil, 1974.
- VERNANT, Denis, *Du discours à l'action. Études pragmatiques*, Paris, P.U.F, 1997.
- VERNANT, Denis, *Discours et vérité, analyse logique, pragmatique, dialogique et praxeologique*, Paris, Vrin, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, tr.fr; par Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard(Tel), 1989. tr.fr. par Pierre Klossowski de *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953.

V. THESES

- LUCIER, Pierre, *Empirisme logique et Langage religieux. Trois approches anglo-saxonnes contemporaines. R.B. Braithwaite, R.M. Hare, I.T. Ramsey*, Lille, Service de reproduction des thèses, 2vol., 1975.
- RESWEBER, Jean-Paul, *Essai sur le discours théologique à la lumière de la critique heideggerienne de la métaphysique*, Lille, service de reproduction des thèses, 1974.

VI. DICTONNAIRES

- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vol., Paris, P.U.F, 1926, 1997.
- RUSS, Jacqueline, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991.
- MORFAUX, H-M., *Vocabulaire de la philosophie des Sciences humaines*, Paris, 1998.

VII. ARTICLES DE REVUES

- LAUGIER, Sandra, « Performativité, normativité et droit », *Archives de Philosophie* 67/4(2004), 607-627.
- LAUGIER, Sandra, « Acte de langage ou pragmatique », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2004/2, n°42, p.280-303.
- GUILLOT, Marie, « Wittgenstein, Freud, Austin : voix thérapeutique et parole performative », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2004/2, n°42, p.259-277.

- DENIS, Jérôme, « Préface : Les nouveaux visages de la performativité », in *Performativité : relectures et usages d'une notion frontière*, Études de Communication 2006/1, n°26, p.7-24.
- FLORIVAL, Ghislaine, « Originaire et *eschaton* », *Laval Théologique et philosophique* 2001/57, n°3, p.421-446.
- LADRIERE, Jean, « Interprétation et vérité », *Laval Théologique et philosophique* 1993/49, n°2, p.189-199.
- MILLION, Pierre, « Peut-on penser Dieu ? Réflexion sur quelques stratifications du langage religieux », *Recherches sur la philosophie et le langage* (Grenoble) 1998/19, p.65-108.
- NGIMBI Nseka, « Sens et non-sens du Langage religieux », *Langage et Philosophie*, Actes de la IVe semaine philosophique de Kinshasa (23-27/04/1979), Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, Coll. Recherches Philosophiques africaines 6, 1981, p.53-64.
- KAMBOUROVA, Tania, « Pouvoir et prière dans les images byzantines de don », *Bulletin du Centre d'Etudes médiévales d'Auxerre*, histoire de l'art et anthropologie. (Url: <http://cem.revues.org/index/5612.html>).
- RECANATI, François, « Performatifs et délocutifs à propos du verbe s'excuser » *Semantikos*, 1978/2, n°2-3, p.69-87.
- ANSCOMBE, J.C., « Délocutivité beneveniste, délocutivité généralisée et performativité », *Langue française*, 1979/42, p.69-84.
- LADRIERE, Jean, « Science et théologie », *Revue Théologique de Louvain*, 2003/1, n°34, pp. 3-26.
- LADRIERE, Jean, « Rationalité et croyance », *Où va Dieu ?* (Revue de l'Université de Bruxelles), 1999/1, n°1999, pp. 283-297.
- VERNANT, Denis, « Relire Austin », (à paraître).
- PIERRE, Jacques, « L'Analyse du langage religieux », in LAROUCHE, J.M, MENARD, G., BELLANCE, Eric (Sous la dir.), *L'Étude de la religion au Québec : Bilans et perspectives*, Presses de l'Université de Laval, Laval, 2001, pp.267-303.
- POUVET Roger, « Wittgenstein et les croyances religieuses », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 2006/86, n°3, pp. 3357-375
- JACQUES, Francis, « Sur le dispositif énonciatif », in *Sémiotique* 1996/10.

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE.....	4
PREMIERE PARTIE.....	9
LA PROBLEMATIQUE DU LANGAGE ET SES DIFFERENTES APPROCHES.....	9
INTRODUCTION.....	10
1.1. PROBLEME DE METHODES.....	11
1.1.1. Le courant herméneutique.....	11
1.1.2. Le Structuralisme.....	12
1.1.3. La philosophie analytique.....	13
CONCLUSION.....	14
1.2. ANALYSE DE LA NOTION DE PERFORMATIVITE.....	15
1.2.1. Wittgenstein : de la théorie des « jeux de langage » aux « formes de vie ».....	15
1.2.2. AUSTIN ET LA NOTION DE LA PERFORMATIVITE.....	18
1.2.3. JOHN SEARLE ET LA THEORIE DES ACTES DE LANGAGE.....	22
1.2.4. FRANCIS JACQUES ET LE DIALOGISME.....	24
CONCLUSION.....	27
DEUXIEME PARTIE.....	28
L'HERMENEUTIQUE DU LANGAGE RELIGIEUX DANS L' ARTICULATION DU SENS.....	28
INTRODUCTION.....	29
2.1. STATUT DU DISCOURS RELIGIEUX.....	30
2.1.1. Langage auto-implicatif selon Evans.....	30
2.1.2. Force illocutionnaire des énoncés religieux.....	32
2.1.3. Le problème de la vérité dans le discours religieux.....	35
2.2. LA PENSEE DE LADRIERE SUR LE RAPPORT ENTRE LANGAGE DE LA FOI ET SCIENCE.....	40
2.2.1. Le rapport entre Foi et Science.....	40
2.2.2. Langage de la foi et langage liturgique comme « jeux de langage » spécifiques : modalités d'expressivité	42
2.2.3. DIRE ET PENSER DIEU EN LANGAGE HUMAIN : limites et apories du discours religieux.....	45
CONCLUSION.....	47
CONCLUSION GENERALE.....	48
BIBLIOGRAPHIE GENERALE	51
Table des matières.....	56

RÉSUMÉ

L'approche philosophique du *discours religieux (énoncés de foi)* peut paraître comme une gageure. Car, alors que le *discours scientifique* ou empirico-formel arrive le plus souvent à indiquer ce dont il parle, le *discours religieux* semble plutôt offrir l'allure d'un témoignage invérifiable. Ainsi, pour limiter le champ d'investigation dans cette perspective particulière qui est celle de l'analyse *philosophique du langage religieux* l'auteur s'est penché sur *L'Articulation du Sens*, ouvrage du philosophe, logicien et mathématicien belge, Jean Ladrière (1921-2007). Et les concepts qui rendent possible une telle réappropriation sont ceux de *performativité* (emprunté à J.L. Austin, *How to Do Things with Word*, 1962) et de *l'auto-implication* (Donald Evans, *The Logic of Self-Involvement*, 1963). Une telle herméneutique permet de saisir ce qu'implique un discours religieux dans les conditions épistémologiques de son énonciation. À l'évidence, le discours religieux est performatif et auto implicatif en ce sens qu'il est à comprendre comme l'expression des situations caractérisées par : - l'émergence privilégiée du sujet croyant ; - l'exercice d'un mode de connaissance qui, dépassant le mode purement spatio-temporel, est de l'ordre de l'intuition immédiate et de l'adhésion inconditionnelle à un référent transcendant ; l'ancrage dans la réalité objective d'un Mystère, d'un fait que ne cerne toujours que partiellement les faits de l'expérience ; d'autant plus que sa vérité réside dans cette triple dimension dogmatique comme vérité reçue de la *tradition*, ratifiée par l'*institution*, médiée par la *communauté croyante*.

SUMMARY

The philosophical approach to religious discourse (wordings of faith) may seem like a challenge. For, while the scientific discourse also known as the empirical and formal discourse is more often able to indicate the very topic of its statements, the religious discourse seems to come out as an untested testimony. Therefore in order to set the limits of the investigation scope in the particular perspective of the philosophical analysis of religious language the author examined *L'articulation du Sens (The Articulation of meaning)*. The work of philosopher, logician and mathematician Belgian Jean Ladrière (1921-2007). And the concepts that make possible such a reappropriation are those of *performativity*, (borrowed from JL Austin, *How to Do Things with Word*, 1962) and *self-involvement* (Donald Evans, *The Logic of Self-Involvement*, 1963). Such a hermeneutic helps in the understanding of the implications of a religious discourse in the epistemological conditions of its enunciation. Clearly, the religious discourse is performative and self implicative in that it is to be understood as expressions of situations characterized by: - the emergence of a privileged believer subject. -The performance of a modality of knowledge which, beyond the purely spatial and temporal modality, is of the stem from the immediate intuition and an unconditional adherence to transcendent referent, the anchoring in the objective reality of a mystery, one that covers only partially of the facts of experience. Especially since its truth lies in these three-leveled dimension dogmatic as *truth* received from *Tradition*, ratified by the *Institution*, mediated by the *Believing Community*.

MOTS CLÉS

Performativité, discours religieux, auto-implication, analyse philosophique du langage, discours scientifique, énoncés de foi, énonciation, langage, Tradition, Vérité, Institution, Croyance, Performativity, religious language, self-involvement, philosophical analysis of language, scientific language, wordings of truth, enunciation, Tradition, Truth, Institution, Belief