NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

108 N° 3 1986

Les langages de la foi. À propos d'un ouvrage récent

Jean-Pierre SONNET (s.j.)

p. 404 - 419

https://www.nrt.be/it/articoli/les-langages-de-la-foi-a-propos-d-un-ouvrage-recent-417

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

tin, Searle, etc.) et, plus fondamentalement, dans la tradition héritée de Wittgenstein et de Blondel : le *Tractatus* et *L'Action* viennent en effet relancer régulièrement l'enquête dans une direction déterminante. Mais l'architecture de l'ouvrage – reprenant en trois parties quatorze contributions rédigées entre 1970 et 1981 – est plus révélatrice encore de sa source d'inspiration : c'est la parole de la foi, abordée dans la première partie dans son noyau le plus originaire, l'Ecriture et singulièrement l'Evangile, qui met d'elle-même l'accent sur l'effectuation comme dynamisme où s'accomplit le langage. Ce qui est ainsi dégagé dans la première partie se voit redoublé et confirmé dans les deux autres, qui abordent, l'une, le statut du discours théologique, et l'autre, « l'existence, le cosmos et l'Eucharistie », « aux confins de la philosophie et de la théologie ». De l'Evangile à l'Eucharistie se dégage ainsi une profonde convenance du langage avec le mouvement où s'accomplit la liberté, recevant son acte propre de l'actualité du salut. Dans les pages qui suivent, nous « abstrayant » de la cohérence interne propre à chacune des quatorze contributions, nous nous efforcerons de dégager, en deux étapes, les lignes de force de cet ouvrage où le philosophe de Louvain nous invite à un étonnant exode [1].

I. - L'articulation du sens

1. *La fécondité d'un modèle*

Un modèle philosophico-linguistique est mis à l'épreuve tout au long de l'enquête ; il consiste en une reprise du modèle élaboré par J.R. Searle dans l'essai dont on ne soulignera jamais assez l'intérêt : *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* [2]. L'ouvrage de J.R. Searle se situe lui-même au confluent des recherches de L. Wittgenstein sur les

1. Voici toutefois les titres de ces contributions ; ils sont particulièrement suggestifs :
1re partie : Pour une pragmatique du langage religieux chrétien. I. La performativité du récit évangélique. II. Les aspects performatifs d'un texte de l'Evangile : *Jn 11.* III. La performance du langage liturgique. IV. Le langage des spirituels. V. L'expression ecclésiale de la foi. Invariance et signifiance.
2e partie : Le statut du discours théologique. La pensée spéculative et l'autocompréhension de la foi. VI. La théologie et le langage de l'interprétation. VII. Le langage théologique et sa vérité. VIII. La théologie comme science. IX. Le discours théologique et le symbole. X. Le langage théologique et le discours de la représentation.
3e partie : Aux confins de la philosophie et de la théologie : l'existence, le cosmos, l'Eucharistie. XI. L'existence comme lieu de la foi. XII. La raison scientifique et la foi. XIII. Sur la création. XIV. Approche philosophique d'une réflexion sur l'Eucharistie.

2. Publié en 1969 par la Cambridge University Press, il a été traduit en français : *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, coll. Savoir, Paris, Hermann, 1972.

« jeux de langage », de J.L. Austin sur la dimension performative et illocutionnaire du discours, de G. Frege et P.F. Strawson sur la référence et de P. Grice sur le processus de la signification. Dans sa reprise, J. Ladrière donne une pertinence nouvelle au modèle de Searle élaboré originellement dans le contexte de l'« every day use » du langage ; il en manifeste l'aptitude profonde à rendre compte de notre situation existentielle la plus décisive : l'expérience éthique et religieuse. Le régime propre à l'action et à la parole de la foi vient ainsi confirmer et exaucer – d'une manière qui force l'admiration – l'élaboration patiente de la philosophie analytique.

Le modèle de l'acte de langage proposé par Searle se présente sous la forme générale : F (p). Le symbole *F* représente la force ou mieux l'acte illocutionnaire réalisé (« performed ») dans l'énonciation d'une phrase : ce que l'on fait « en disant » (*in-loqui*) (une promesse, une affirmation, une supposition, un pari, un avertissement, etc.) ; cet acte peut être marqué explicitement (« J'affirme que . . . ») ou demeurer implicite dans les composants syntaxiques de la phrase. Le symbole *p* représente le « contenu propositionnel » sur lequel porte l'acte illocutionnaire correspondant à *F*. Cette proposition est elle-même constituée par un acte de référence (R), par lequel est identifié ce dont parle la phrase, et un acte de prédication (P), par lequel se trouve isolé dans le référent tel ou tel aspect, plus ou moins général, représenté dans la phrase elle-même par une expression ayant valeur de prédication au plan syntaxique. Soit dès lors la formule complète de l'acte de langage : F (R, P). Il s'agit ainsi d'une structure en enchâssement, dans laquelle, précise Searle, le mode de présentation du contenu propositionnel se trouve déterminé par l'acte illocutionnaire.

2. *L'acte illocutionnaire de la parole confessante*

Dans le cas de la parole de la foi, l'articulation des trois composantes du modèle se trouve sollicitée de manière maximale. Pour reconnaître ceci, il importe d'identifier avec précision la composante *F*, l'acte de langage spécifique au discours religieux. Dans le domaine du discours religieux,

> on pourra facilement discerner (. . .) des fragments de discours qui ont l'allure de récits, d'autres qui se présentent comme des hymnes, de louange ou d'invocation, et sont fortement chargés d'effets poétiques, d'autres qui sont de l'ordre de la prédication, ou de l'exhortation, d'autres encore qui sont d'ordre explicatif ou interprétatif, et commencent à se rapprocher déjà d'un genre spéculatif. On pourrait dire que le discours religieux offre un

spectre de variétés le long duquel la charge auto-implicative [3] varie, depuis la forme extrême de l'engagement qui est à l'œuvre par exemple dans un hymne d'adoration, jusqu'à cette forme ténue d'implication que l'on trouve dans les commentaires d'ordre spéculatif, où une relative séparation s'est déjà produite entre les conditions qui caractérisent l'énonciation et le contenu de ce qui est énoncé. Cependant, dans toute cette variété de types particuliers de discours, il en est un qui revêt une importance décisive et qui constitue en quelque sorte un cas exemplaire, par rapport auquel on pourra situer et juger tous les autres : c'est celui du discours dans lequel est proclamée une croyance et qui se signale du reste, du moins dans les contextes les plus caractéristiques et les plus explicites, par la clause ' Je crois ' [4], qui peut être ici considérée comme un opérateur pragmatique indiquant selon quelle modalité le locuteur assume ce qu'il énonce et indiquant en même temps selon quelle modalité se produit l'articulation des différentes composantes de l'énoncé. Cette forme de discours occupe une place centrale dans le domaine du discours religieux, parce qu'elle est présupposée par toutes les autres formes, qu'elle leur donne à la fois une motivation et une justification et que, en même temps, elle est comme le ' telos ' de ces autres formes : en définitive, c'est toujours finalement à ce discours proclamatif que l'on revient, dans la mesure où il est au plus haut point opératif. Il s'agit en effet non pas d'un simple assentiment à un contenu qui demanderait à être reconnu comme acceptable, ou valable, ou simplement vrai, mais d'un acte par lequel le locuteur prend en quelque sorte sur lui-même ce qui est visé dans le contenu de ce qu'il énonce (p. 231).

C'est dans l'Ecriture et singulièrement dans l'Evangile qu'il importe, au premier chef, de reconnaître l'incidence de cet acte de langage que nous appellerons « confessant ». Celui-ci n'est pas toujours immédiatement apparent bien qu'il sous-tende, notamment, l'ensemble des récits évangéliques. Toutefois, écrit J. Ladrière,

> nous trouvons une indication très précieuse à la fin de l'Evangile de Saint Jean : ' C'est ce disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est conforme à la vérité ' (*21*, 24). (. . .)

3. Il y a « auto-implication » lorsque « le locuteur est amené à se mettre en jeu, au niveau de ses états intérieurs ou de ses capacités d'action, par le fait même qu'il prononce un certain énoncé, ou plus exactement qu'il assume, dans son discours, une force illocutionnaire d'une espèce donnée » (p. 28). La notion d'auto-implication a été élaborée par D.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,* London, SCM Press, 1963 ; New York, Herder, [2]1969. La théorie de Evans est présentée par J. Ladrière, *L'articulation du Sens.* I, ch. IV, p. 91-139 : « Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans ».

4. A propos de l'opérateur pragmatique « Je crois », G. Kalinowski fait remarquer que « les purs performatifs de confession de foi sont assurément ' Je confesse que je crois que p, Je proclame que je crois que p, J'avoue que je crois que p, ' etc. » (« Sur le langage de la confession de la foi », dans C. Bruaire e.a., *La Confession de la Foi,* Paris, Communio-Fayard, 1977, p. 239). Le verbe « croire » n'est pas attaché en effet à une pratique illocutionnaire (à la différence de « confesser », « proclamer », « avouer »), mais à une attitude intérieure ; il ne peut dès lors donner lieu à une énonciation explicitement performative.

> Cela nous indique que nous devons distinguer en l'occurrence deux actes illocutionnaires : un acte que l'on pourrait appeler ' fondateur ', qui doit être attribué à celui qui rapporte, dans le récit, ce dont il a été témoin, et un acte que l'on pourrait qualifier de ' dérivé ', en vertu duquel une communauté reprend à son propre compte le récit, en faisant totalement crédit au témoin (p. 33).
>
> Cet acte dérivé assume le contenu du récit à travers l'attestation du témoin, réeffectuant pour son propre compte, mais par la médiation de ce dernier, l'acte que celui-ci a accompli (p. 36).

Ce verset de l'évangile johannique nous mène ainsi à la spécificité du discours chrétien et ecclésial, lequel consiste en ce que J. Ladrière appelle une « reprise effectuante » ; c'est dans le contexte de la liturgie qu'elle est au plus haut point opérante.

> La reprise n'est pas une simple citation, ou une simple remise en mémoire. Elle est réassomption dans des actes d'aujourd'hui de paroles qui ont été écrites ou prononcées à un moment donné dans le passé. (. . .) Autrement dit, en réassumant une parole qui annonce le mystère du salut, la communauté liturgique s'inscrit elle-même de façon active dans ce mystère, qui trouve ainsi en elle son effectivité (p. 62).

Mais remarquons bien que ce qui est reconnu dans le témoignage premier, lorsqu'il fait l'objet d'une reprise effectuante, ce n'est pas le rôle subjectif qu'il comporte mais sa portée immédiatement objective :

> pour que la Parole de Dieu parle, elle doit passer par un témoignage, mais le témoin doit s'effacer devant la parole dont il est le porteur, de telle sorte que, dans le témoignage, c'est cette parole elle-même qui se fait valoir dans sa propre force de révélation et d'interpellation (p. 37).

Ceci nous invite à scruter de plus près le « contenu propositionnel » enchâssé dans l'acte de confessant et se confiant à sa force opératoire.

3. *L'articulation de la référence et de la prédication au sein de la parole confessante*

L'originalité de la parole confessante est à rechercher ici dans la manière dont elle fait se croiser la référence (*R*) et la prédication (*P*). Le langage de la foi – en tant qu'il vise un domaine qu'il rend saisissable comme réel (le domaine dans lequel s'accomplit la réalisation du salut) – comporte assurément un moment de référence.

> Or il ne dispose pas, pour situer ce qu'il en dit, d'un champ de référence disponible, préalablement constitué. Il se trouve donc dans cette situation très singulière d'avoir à susciter par ses propres ressources – en l'occurrence celles de la prédication, associées bien entendu à tous les mécanismes, comme la métaphore, qui permettent de créer des effets inédits de sens – le champ même à l'intérieur duquel il pourra faire jouer les indications référentielles qu'il met en œuvre (p. 254).

Le discours de la foi se distingue ainsi par le crédit « extraordinaire qu'il fait au langage d'avoir à susciter par lui-même ce dont il atteste l'existence (. . .). Sans doute le langage de la croyance renvoie-t-il à des faits historiques et à des signes visibles, mais c'est lui qui les interprète et en fait précisément des signes » (p. 255).

C'est donc par la médiation des prédicats mis en jeu que le champ référentiel, en un premier temps « suspendu », se rend manifeste. La tension référentielle du discours se transforme dès lors comme en une complicité vis-à-vis du langage. Par ailleurs – et c'est là un point décisif – l'espace de sens fourni par la composante prédicative est plus attiré et configuré par la réalité (référentielle) qui en lui se rend présente, qu'il ne l'induit :

> le champ de référence n'est accessible comme tel que par le fonctionnement même du langage qu'il rend pourtant possible, et (. . .), par ailleurs, la composante prédicative ne reçoit sa spécification sémantique, en définitive, que de ce champ même qu'elle a pourtant mission de structurer (p. 146).

C'est dès lors en s'accordant, comme par anticipation, à ce champ de référence qui advient en elle, que la parole de la foi laisse celui-ci attirer à lui, transvaluer (« méta-phoriser ») l'espace de sens offert dans l'articulation prédicative.

> Ce n'est que par et dans l'engagement qu'elle prend, dans l'abandon et l'acceptation sans réserves, à l'égard de la réalité dont parle le langage qui est le sien, qu'elle permet à ce langage de réaliser la transmutation de sens grâce à laquelle il devient véritablement révélant. C'est la visée de foi qui rend possible le fonctionnement sémantique propre du langage religieux (p. 190).

Or cet engagement, s'accordant au champ de référence et affectant le déploiement sémantique de la parole, n'est autre que celui qui caractérise l'acte illocutionnaire de la confession de foi. C'est en suscitant cet acte que le champ spirituel de la foi advient au langage, configurant à lui l'espace de sens ouvert par la composante prédicative (qu'elle ait une forme narrative, hymnique, poétique ou qu'elle ait recours à la rationalité conceptuelle). Il y a ainsi une liaison indéfectible entre l'acte confessant (*F*) et la réalité confessée, telle qu'elle peut être exprimée par un usage adéquat du langage et de ses ressources sémantiques (*R.P*).

> Et cela signifie (. . .) que la réalité visée n'est pas évoquée seulement à titre de contenu cognitif mais comme réalité opérante, se proposant à une reprise effectuante de la part du croyant et se faisant valoir dans son effectivité ratifiante qui s'y rapporte (p. 284).

4. *L'exode du sens*

Le processus de métaphorisation auquel il vient d'être fait référence, ce phénomène de transvaluation du sens fourni par la composante pré-

dicative sous l'effet de l'attraction du champ de référence propre au discours de la foi, est l'objet d'une analyse extrêmement suggestive de la part du philosophe de Louvain, qui en montre l'incidence dans les deux extrêmes, symbolique et spéculatif, du langage de la foi. Ce processus est originellement à l'œuvre dans les symboles du langage fondateur. Le propre du symbole est d'opérer sur deux champs de référence à la fois en profitant d'une signification première, relative à un champ de référence familier, comme « vecteur de sens » pour faire apparaître la configuration d'un nouveau champ de référence « pour lequel on ne dispose pas de moyens de caractérisation directe, ni sous la forme de désignations élémentaires, du type de la localisation spatio-temporelle, ni sous la forme de descriptions identifiantes, construites au moyen de prédicats appropriés » (p. 186). Il y a en fait, dans ce mouvement référentiel et sémantique,

> comme une rencontre de deux énergies : d'une part l'énergie du champ de référence second, qui exerce sur la signification un effet gravitationnel et lui donne l'*impetus* nécessaire pour quitter sa région d'origine — d'autre part, l'énergie qui habite la signification elle-même, en tant qu'elle comporte, dans son dynamisme même, l'amorce d'un dépassement toujours prêt à s'effectuer (p. 187).

Ce mouvement de transvaluation, J. Ladrière le montre alors, se redouble analogiquement au niveau de la reprise spéculative propre au discours théologique. Celui-ci se distingue du langage fondateur (symbolique) par son recours au concept ; ce qui est gagné en intelligibilité discursive et systématique par l'intervention du discours conceptuel est aussi, on le sait, menacé d'absorption par le « Logos spéculatif » : laissé à lui-même, celui-ci tend à « rationaliser le langage religieux originaire, c'est-à-dire à l'interpréter dans le cadre d'un discours dont la raison peut s'assurer entièrement, qui ne devra donc absolument plus rien à l'expérience originaire de la foi dont était inséparable le langage premier, même dans son mode de signifiance » (p. 176). Le langage théologique, dit alors J. Ladrière, échappe à cette réduction en engageant les concepts dans une transvaluation analogue à celle qui caractérise le symbole et, plus précisément encore, en ajustant le mouvement propre du concept au mouvement original de sens du langage symbolique. Pour que les concepts aient en effet une pertinence proprement théologique, il faut en effet qu'

> ils soient détachés du champ de référence par rapport auquel ils fonctionnaient initialement, à savoir le domaine des principes, ou des fondements, qui constitue l'horizon ouvert par l'intentionnalité définissante de la pensée spéculative. Et il faut qu'ils soient réinscrits dans un autre champ de référence, celui-là même dans lequel le langage religieux originaire inscrivait déjà ses propres formes de figuration sémantique (p. 192).

Or c'est là un domaine *déjà* structuré, précisément par le langage religieux originaire que le discours théologique se donne pour tâche d'interpréter.

> La tâche tout à fait précise du discours théologique sera donc d'ajuster pour ainsi dire le mouvement propre du concept, tel qu'il lui est fourni par le langage spéculatif, au mouvement original de sens dont le langage religieux l'instruit (p. 193).

Parler de transvaluation du sens des symboles et des concepts sous l'effet d'attraction du champ référentiel propre à la parole confessante et au discours théologique, c'est retrouver, avec une pertinence nouvelle, la doctrine traditionnelle de l'analogie. Le discours pris dans le mouvement ana-logique n'est pas autre chose qu'un discours de l'effectuation : dans l'acte confessant, il porte vers (ana-) le champ référentiel un espace de sens investi par la sollicitation que ce champ exerce sur lui ; dans un tel discours analogique (pensons aux symboles scripturaires ou aux concepts théologiques d'*homoousios* ou de transsubstantiation), s'atteste, encore et toujours, ce à quoi ce discours, encore et toujours, s'accorde. Le discours analogique est discours en acte : l'acte de langage de l'homme accordant l'espace de sens à l'excès qui l'investit, se trouve fondé dans l'acte révélant par lequel le champ référentiel investit et sollicite à lui la composante prédicative. Parce qu'il est, dans un tel mouvement, discours de l'effectuation, où l'homme assume ce qui, dans son assomption, advient au langage, ce discours n'est pas en quête, comme le discours de la représentation, d'un fondement « clair et distinct » : il « vit » de ce fondement ; il est le permanent avènement de ce vers quoi il se porte, la permanente attestation de ce qui sollicite ses potentialités sémantiques et ses vertus opératoires.

5. *Du discours de la représentation au discours de l'effectuation*

Le discours de la représentation est historiquement lié à la métaphysique de la subjectivité. « Celle-ci n'est autre que l'entreprise spéculative qui se donne de fonder l'expérience et, à travers elle, la réalité elle-même, à partir de la position du sujet-fondement » (p. 203). La référence à Descartes et à Husserl, en quête l'un et l'autre d'une « mathématisation » universelle, illustre le lien qui unit discours de la représentation, métaphysique de la subjectivité et une certaine épistémologie scientifique : « le discours de la représentation ne se produit pas seulement dans le langage fondationnel de la philosophie de la subjectivité. Il se déploie aussi dans le langage de la science, qui tend à constituer une

vaste image du monde (. . .). » Ce que le langage de la science ainsi compris est chargé de nous procurer,

> c'est une reconstitution du monde en tant qu'elle serait valable pour une vision universelle, surplombant en quelque sorte toutes les perspectives. Mais l'instance qui définit la possibilité d'une telle vision, c'est bien le sujet de la métaphysique. Il ne s'agit pas du sujet de la perception, situé dans l'espace et le temps, doué de qualités particulières, enfoncé dans une expérience située et limitée, mais d'un sujet pur, fondateur, condition de toute expérience, intérieur pour ainsi dire au fonctionnement de n'importe quelle subjectivité concrète tout aussi bien qu'au fonctionnement des systèmes matériels ou vivants qu'étudie la science. Il apparaît ainsi que la science moderne repose sur les mêmes présuppositions que la philosophie de la subjectivité (p. 204).

Dans un tel discours de la représentation, parce qu'il laisse en place l'homme et le monde et tente pour l'homme de redoubler le monde en une image qui soit vraie, le fondement se dérobe toujours, dans un retranchement infini. Le *Tractatus* de Wittgenstein thématise cet échec du recours au fondement dans un langage de la représentation, en indiquant les limites du langage, « coexistensives » à celles du monde.

> S'il y a un parallélisme structurel entre le langage et le monde, les limites du langage sont aussi celles du monde. Le langage peut donc dire ce qu'il y a *dans* le monde, il ne peut sortir du monde pour dire le monde lui-même, pour décrire ses frontières, pour se prononcer sur le fait qu'il y a le monde, sur la question de savoir ce qu'il en est du monde. Bref, le langage, en vertu de sa structure même, est incapable de se faire, de quelque manière que ce soit, totalisant, de s'indiquer lui-même dans sa possibilité fondatrice (p. 213).

Ramenant le langage à ses possibilités constitutives, et par là à ses limites, l'entreprise du *Tractatus* nous libère des illusions que fait naître le langage et dans lesquelles il nous emporte lorsque nous oublions précisément ses limites. Mais en même temps, cette entreprise aboutit à une révélation : lorsque s'« accusent » les limites, s'annonce également l'au-delà des limites. Cet au-delà, c'est le lieu du non-mondain, le lieu de ce qui ne peut être représenté comme tel et qui peut seulement être vécu dans l'expérience éthique et religieuse. C'est, dans la perspective de J. Ladrière, ce qui s'annonce dans le discours de l'effectuation. Le langage de la foi – en ses symboles originaires comme en sa reprise spéculative par la théologie – est au concret, et au plus haut point, discours de l'effectuation. En son surgissement premier comme en toutes ses reprises et interprétations effectuantes, il se meut non au plan des possibles et des armatures logiques, mais au plan de l'actualité : celle de l'acte et de l'événement du salut qui se réfracte dans l'acte et l'événement de langage par lequel le croyant s'y engage : « Je crois ». Il nous reste à voir,

dans la seconde partie de cet article, comment une telle parole recueille en elle toute la dynamique de l'action.

II. - Le discours de l'action

1. *La créativité du « logos » scientifique et la créativité de l'action*

A l'instar de la démarche théologique, le projet scientifique a partie liée avec le dynamisme du langage. L'acte constitutif du discours scientifique est la construction de la théorie, laquelle — dans le cas le plus représentatif, celui des sciences « empiriques » — s'élabore sous « la double contrainte des formes (qui ont leurs exigences internes de structuration et leurs propriétés spécifiques) et du contrôle expérimental (qui n'intervient d'ailleurs que comme un principe de guidage dans l'évolution des formes) » (p. 262). Le trait le plus spécifique d'une telle théorie est son caractère opératoire : elle est « structuration originale des objets qu'elle pose » (p. 261). « La découverte n'est pas simple reconnaissance d'un contenu qui serait donné d'emblée à la fois dans son existence brute et dans son intelligibilité, mais activité constituante qui donne forme à l'avance au secteur du réel que l'investigation empirique se prépare à interroger et qui fournit les principes au moyen desquels les résultats enregistrés pourront être interprétés » (p. 261). Plus fondamentalement encore, il faut dire, en démarquant le langage théorique du discours de la représentation (et de la métaphysique qui lui est liée), que

> le langage théorique est un langage de la constitution, non plus au sens métaphysique d'une reconstitution génétique de la réalité à partir d'un modèle, mais au sens d'une réeffectuation autonome. La théorie fournit une simulation, dans l'idéalité d'un modèle, du processus selon lequel la réalité se produit. Ce qui implique qu'elle conçoit celle-ci non comme un ensemble de choses porteuses de propriétés, que l'on pourrait voir en elles-mêmes, que l'on pourrait faire apparaître dans un espace de représentation, mais comme production d'elle-même, action sur elle-même, bref comme une opération (p. 210-211) [5].

Vu dans cette perspective, le « logos » qui s'exprime dans le discours scientifique ne fait que recueillir en lui un « logos » immanent au monde et paraît avoir pour fonction de constituer une unité supérieure, où nature et discours sont appelés à venir se synthétiser en un seul royaume de sens. Mais la raison scientifique est chargée pour l'être

5. Cf. à ce propos A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, [1]1929, [2]1978.

humain d'une décisive ambiguïté : elle comporte, dans sa structure même, la possibilité d'une fermeture radicale dans la conviction de son autosuffisance, en quoi consiste précisément le scientisme :

> D'un côté, la science peut entraîner l'esprit humain à se perdre dans le « logos » qu'elle instaure, de l'autre, elle peut, par la médiation de ce « logos » lui-même, reconnu dans sa signification authentique, l'ouvrir à la reconnaissance de la création, d'une Liberté posante à l'œuvre dans le cosmos et présente en lui (p.273).

En s'ouvrant ainsi à la création, à la Liberté posante de Dieu à l'œuvre dans le cosmos — comme il le fait dans le credo : « je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible » —, l'esprit humain fait en quelque sorte remonter à sa source la « créativité » qui s'atteste dans le monde et en lui-même, dans l'action où il tend à s'accomplir. La dimension poétique du logos scientifique, où se recueille et s'énonce la structure processuelle du monde, où, dans sa créativité propre, le monde s'articule comme événement et émergence, révèle en effet son affinité avec une autre région de l'advenir, caractérisée elle aussi par sa créativité : l'action. Et J. Ladrière d'explorer spéculativement une hypothèse pour le moins suggestive, « celle d'une solidarité de destination entre le sens du cosmos et le sens de l'action, entre la cosmologie et l'éthique » (p. 301).

> Le cosmos n'est pas un donné dont il suffirait d'examiner le fonctionnement, il n'est pas fermé sur lui-même, il est toujours en train d'advenir. L'action, de son côté, est toujours en train de se jouer, dans un advenir où d'ailleurs le sens à constituer demeure toujours ouvert. Et ces deux régions de l'advenir ne sont pas étrangères l'une à l'autre, mais sont appelées à s'engrener l'une sur l'autre. Vue dans cette perspective, la tâche de l'action apparaît non à côté, mais dans le prolongement d'un effort vers l'être qui traverse le monde et fonde en elle l'appel qui la constitue. Ce à quoi elle est appelée, c'est de reprendre cet effort à son propre compte et, en y adhérant de toutes ses puissances, de contribuer à faire advenir ce dont il porte en lui depuis toujours le vœu. C'est donc en éprouvant en elle-même sa propre créativité que l'action pourra le mieux comprendre le sens de l'émergence du monde comme créativité. C'est en saisissant en elle l'exigence radicale qui la soulève qu'elle pourra au mieux rejoindre cette volonté opérante qui est à l'œuvre dans l'autoconstitution du monde (p. 301).

En son âme la plus secrète, au-delà des pratiques explicites en lesquelles elle s'exprime et au-delà même des présupposés qu'elle met en œuvre, la raison scientifique présente une affinité certaine avec le registre de l'action : elle est le lieu d'un véritable « destin », « à condition de l'entendre non pas au sens d'un déterminisme spirituel, mais **comme désignant une dimension en laquelle sont en cause des enjeux**

décisifs, qui concernent la science elle-même, et, par elle, l'homme tout entier » (p. 268). Dans son devenir même, en effet, la raison scientifique se vit sous la forme d'une tâche, presque à la manière d'une « cause » :

> La mission à laquelle la raison scientifique a le sentiment d'être (. . .) vouée s'impose à elle objectivement, dans les problématiques qu'elle a déjà constituées et qui appellent en quelque sorte par leur structuration même de nouveaux développements. Cette sorte d'exigence interne qui se fait jour dans le devenir effectif de la science est assez forte pour saisir les esprits, et pour les projeter, par un véritable effet d'induction, dans le travail de l'exploration. L'esprit humain est amené à prendre sur lui le mouvement de la problématique, en tant que celui-ci s'est constitué comme en dehors de lui (bien que ce soit grâce à ses propres initiatives), et à l'assumer comme sa propre affaire. Dans la mesure où le travail scientifique se présente ainsi comme une tâche, il fonde une responsabilité et il entraîne une obligation : cette tâche se propose à nous sous la forme de ce qui *doit* être accompli et nous constitue comme porteurs d'une mission irrécusable à son égard. (. . .). Il faut remarquer (. . .) qu'un doute commence aujourd'hui à naître sur cette responsabilité à l'égard de la science. Il est d'ailleurs inspiré par une autre responsabilité, plus vaste, que l'être humain éprouve à l'égard de son essence même. Mais si la mise en doute est réelle et s'accompagne d'un tel sentiment de gravité, c'est bien parce que la sollicitation exercée par la science est éprouvée comme une exigence réelle (p.270).

En sa créativité même, accordée à celle de l'émergence du monde, et du fait de la tâche qui la saisit, la raison scientifique est appelée à rejoindre la dynamique la plus intégrante de l'existence, où l'homme en ce monde répond de sa destinée : l'action.

2. *Le langage de la foi comme discours de l'action*

L'action est le chiffre de la destinée humaine ; en elle et par elle seule, l'existence peut répondre de la tâche dans laquelle elle s'apparaît.

> Si l'expérience s'apparaît comme tâche, c'est parce qu'elle éprouve (. . .) (la) déhiscence toujours maintenue entre les figures qu'elle a suscitées, ce qu'elle est devenue, son être effectif et cet élan, en elle, qui déborde toutes les figures. Sa tâche, ce serait d'assurer la coïncidence de ces deux dimensions, celle de l'effectivité et celle du vouloir profond, ce serait d'élaborer une figure qui serait différente de toutes les autres, qui d'une certaine manière ne serait plus vraiment, ou simplement, une figure, parce que, en elle, le vouloir profond pourrait enfin se reconnaître et trouver son effectivité (p. 235).

Dès lors et en fait, l'existence ne peut s'accomplir autrement que par un acte d'autoliaison par lequel elle s'insère à l'avance, et de façon effective, dans une figure déterminée d'elle-même. Il y a là comme un phénomène d'« anticipation assimilatrice », par laquelle se réalise à l'avance « un recouvrement entre l'effectivité de l'existence et celle d'une figure

en laquelle l'existence reconnaît une forme adéquate de réalisation de son vouloir profond » (p. 239). C'est proprement dans la parole confessante – et au prix d'une décentration radicale (il ne faut rien de moins qu'y « perdre sa vie ») – qu'une telle anticipation assimilatrice se produit au concret, en laissant le langage de la foi se produire dans toute son opérativité : lorsqu'elle s'engage dans un acte de croyance, l'existence

> se lie à une figure dont elle assume pour elle-même le contenu et dont elle fait à l'avance la forme de son effectivité à venir. Or cette figure ne lui est donnée que dans et par un langage, ce langage précisément que l'acte de foi reprend à son compte dans les formules de la reconnaissance ratifiante. C'est par la structuration qu'il donne au domaine invisible dont il parle – domaine en lequel s'accomplit la réalisation du salut – qu'il rend ce domaine accessible et signifiant pour le croyant (p. 254).

Par le jeu croisé de la prédication et de la référence au sein d'un tel acte confessant, le langage de la foi dispose le locuteur dans un espace où il peut progressivement inscrire sa vie effective.

> C'est un espace qui se donne comme espace de cheminement . . ., donc d'action sur soi, de transformation, d'effectuation, non comme un paysage que l'on pourrait contempler. Ce qui est évoqué en effet, c'est le salut en tant que processus, c'est-à-dire en tant qu'il est opérant, et l'assomption de croyance consiste précisément à s'insérer dans l'opération du salut, plus exactement encore à identifier sa propre opération à la sienne (p. 255) [6].

3. *« Ceci est mon corps »*

La contribution sur laquelle se termine l'ouvrage – elle a pour titre « Approche philosophique d'une réflexion sur l'Eucharistie » – met à nouveau en œuvre les concepts d'existence et de nature, dont nous venons de préciser une première incidence dans une philosophie de l'action (cf. 1 et 2). Il ne s'agit point ici de proposer une théologie de l'Eucharistie mais de penser, à propos de l'Eucharistie, le rapport entre pensée théologique et pensée spéculative. En scrutant l'incidence, dans une réflexion sur l'Eucharistie, des concepts philosophiques d'événe-

6. L'Ecriture ne veut pas être autre chose que l'espace d'une telle autoliaison. En toutes les figures de l'Ancien et du Nouveau Testament, gravitant autour de celle du Christ, elle est l'espace symbolique où la dramatique divine rejoint et assume la dramatique de l'action humaine. Cf. à ce propos J.-P. SONNET, *La Parole consacrée, Théorie des Actes de Langage, Linguistique de l'Enonciation et Parole de la Foi*, coll. Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, 25, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1984, ch. XII : « La confession incorporée. Réénonciation et narrativité », p. 143-157. Précisons également que la contemplation des « mystères » (évangéliques) proposée par Ignace de Loyola dans ses *Exercices Spirituels* n'a pas d'autre but ; ces mystères évangéliques sont la symbolique la plus concrète de l'action ; ils fondent l'effectivité de la décision (l'élection) de l'exercitant, recueillie tout entière dans le mystère eucharistique (la contemplation de la Cène).

ment, de performativité, de corporéité, d'historicité, d'ordre des fins et d'action, cette étude nous fait comprendre ce que peut être l'assomption des possibilités propres à l'ordre rationnel dans l'ordre de la foi. Le donné eucharistique appelle en quelque sorte de lui-même les concepts qui peuvent servir à l'éclairer et, ce faisant, il les réordonne dans une perspective unifiante où le concept de corporéité constitue le repère déterminant.

> Or ce concept vise une réalité qui est à la jonction de l'existence et du cosmos. En tant que corps vécu, le corps est l'existence même, dans son ouverture effective au monde, aux autres, à la culture, au réel tout entier. Mais en tant qu'objectivable, le corps est aussi un être de la nature et il en récapitule en quelque sorte, dans sa propre constitution, toute la structure. C'est donc sans doute en approfondissant la réflexion sur le concept de corporéité que l'on pourra commencer à penser ensemble l'existence et la nature, leur coappartenance et leur articulation. Cette problématique est philosophique. Mais par rapport à la tâche théologique d'une réflexion sur l'Eucharistie, il apparaît que cette problématique a aussi une signification centrale pour la théologie. Il apparaît aussi que la réinterprétation théologique du concept de corporeité, dans le contexte d'une réflexion sur l'Eucharistie, qui doit elle-même se rattacher au cadre plus général d'une théologie de l'Incarnation, est sans doute de nature à éclairer, par un mouvement réciproque, l'énigme philosophique de la conjonction, par la médiation de la corporéité, de l'existence et de la nature (p. 18).

La coappartenance de l'existence et de la nature, telle qu'elle s'annonce dans le concept de corporéité, se trouve insérée par l'Eucharistie dans le dynamisme intégral de l'action. L'Eucharistie, qui « assume l'action de l'homme dans l'action du Christ » (p. 333), se présente comme le creuset le plus concret de la destinée humaine. En elle en effet, qui est « l'anticipation réalisatrice de l'horizon ultime sur lequel elle s'inscrit » (p. 329), l'action humaine reçoit de l'acte du Christ de s'engager dans la figure et la réalité de son accomplissement. Reconnaissant dans le « Ceci est mon corps » le gage de son propre accomplissement, l'action humaine reconnaît aussi la vérité de son origine : toujours tentée d'identifier son fondement à son mouvement d'autoposition, l'action se découvre, dans l'Eucharistie, corrélative d'un don originaire, ayant à répondre, par son propre don, à la Volonté aimante qui s'y donne à elle « eis to telos » (*Jn 13,* 1). Révélant l'origine et le « telos » de l'action humaine, l'Eucharistie en est de plus « le pain quotidien », la nourriture substantielle. En tant qu'elle est cette « médiation qui relie la volonté libre, comme exigence et appel, à la réalité phénoménale en laquelle nous inscrit notre corporéité » (p. 330), l'action humaine reçoit de l'acte et du corps du Christ de devenir réellement christique en ce monde ; elle devient participation effective à l'édification du Corps du Christ en

s'engageant dans « les tâches les plus concrètes, qui rejoignent les hommes en leur condition charnelle, c'est-à-dire en leur corporéité (*Mt 25*) » (p. 333).

En tout ceci, l'Eucharistie confirme la vocation du langage à s'accomplir comme discours de l'action. L'Eucharistie est cet événement lié au discours le plus effectuant qui soit : la parole consécratoire.

> La parole eucharistique se caractérise d'abord par le fait qu'elle est, à chaque fois, la réeffectuation de la parole originaire par la vertu de laquelle a eu lieu la première consécration eucharistique et qui, en même temps, a été la parole instituante par la vertu de laquelle le sacrement a été fondé (. . .). Le mode d'opération de la parole eucharistique est donc le même que celui de la parole originaire (p. 318).

Dans l'ordre de grâce — sacramentel — où s'inscrit la réeffectuation par le prêtre de la parole originaire, le mode d'opération de la parole eucharistique « consiste en ceci que cette parole accomplit exactement ce qu'elle signifie » (p. 318). Investie par l'action divine, la parole eucharistique « Ceci est mon corps » est celle aussi où s'engage et se reçoit l'action humaine : lorsque dans la parole et dans le corps du don eucharistique l'action humaine scelle son propre don, elle reçoit de l'acte et du corps du Christ d'entrer dès à présent dans l'accomplissement vers lequel, depuis toujours, elle tend. La parole eucharistique « Ceci est mon corps » est ainsi le symbole concret où le langage s'accomplit comme discours de l'action.

Le pèlerinage métaphysique et le chemin missionnaire

La lecture de l'ouvrage de J. Ladrière que nous venons de tenter a sans doute contre elle de n'avoir pas respecté la cohérence interne de chacune des quatorze contributions qui s'y trouvent rassemblées. Elle a toutefois cherché à faire valoir les intuitions maîtresses qui les traversent toutes ; elle a voulu ainsi manifester l'avancée précieuse que nous fait faire le philosophe de Louvain sur cette voie où se rejoignent épistémologie, éthique et métaphysique, dans cette traversée où se risque le discours de l'effectuation. « L'avancée que nous fait faire » . . . car l'ouvrage de J. Ladrière, à la manière du *Tractatus* de L. Wittgenstein et, plus encore, de *L'Action* de M. Blondel, est de ceux qui battent en brèche la métaphysique de la représentation pour constituer en eux-mêmes un pèlerinage métaphysique. Un pèlerinage où, dans les processus langagiers de l'auto-implication et de la métaphorisation, l'action reçoit d'être déjà auprès de ce vers quoi, encore et toujours, elle tend. Mais le chemin sur lequel nous engage J. Ladrière est celui aussi du croyant missionnaire. Dans sa fidélité extrême aux exigences toujours nouvelles de

l'action et de la rationalité humaines, il nous laisse entendre la joie de sa fidélité à la Parole toujours nouvelle qui l'a mis en route. « Nous sommes toujours encore dans l'étonnement, l'émerveillement et la joie de ce qui seulement commence » (p. 134) [7].

B-1040 Bruxelles Jean-Pierre SONNET, S.J.
Rue de la Grande Haie, 117

7. La réflexion proposée par J. LADRIÈRE dans les deux volumes de *L'Articulation du Sens* fait école. Pour ce qui est de la parole de la foi et du langage théologique, signalons trois ouvrages déjà parus : J.-F. MALHERBE, *Le Langage Théologique à l'Age de la Science. Lecture de J. Ladrière*, coll. Cogitatio Fidei, 129, Paris, Cerf, 1985 ; I. ALMEIDA, *L'Opérativité Sémantique des Récits-Paraboles. Sémiotique Narrative et Textuelle. Herméneutique du discours religieux*, préface de J. Ladrière, coll. Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, 13, Louvain, Peeters ; Paris, Cerf, 1978 ; J.-P. SONNET, *op. cit. supra* n. 6.