La seconde performance, ou la religion

The Second Performance, or Religion

La performance sucesiva, o la religión

Philippe Büttgen

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26701>

DOI : 10.4000/assr.26701

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2015

Pagination : 195-210

ISBN : 978-2-7132-2468-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Philippe Büttgen, « La seconde performance, ou la religion », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 169 | Janvier-mars 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26701> ; DOI : 10.4000/assr.26701

Philippe Büttgen

La seconde performance, ou la religion

« Il est plus facile de professer une doctrine que d'y soumettre sa pensée ». L'avertissement d'Étienne Gilson en 1936, dans un de ses livres les plus durs, prend aujourd'hui l'ampleur d'une question ¹.

La question est celle de la place prise par l'*affirmation* parmi les règles, contraintes et disciplines que la pensée s'impose. Gilson était le premier à le savoir : « professer une doctrine » est un excellent moyen d'y « soumettre sa pensée ». Lui-même pour l'occasion citait de longues parties de « notre catéchisme ² » : c'était sans doute simplification voulue, hommage à la « bonne vieille », *vetula*, dont la foi charbonnière, celle du *credo* de la messe, a nourri les argumentaires médiévaux ³.

Il n'empêche : cette insistance des affirmations (*credo*, *shéma*, *shahâda*), la constance du lien entre foi et profession de foi, amènent à questionner non seulement les appartenances religieuses mais aussi, plus largement, les obéissances que nous nous donnons – nos rigueurs.

Gilson voyait juste : il sera toujours possible de « professer une doctrine » sans y « soumettre sa pensée », par légèreté, inconséquence ou dissimulation. Le plus remarquable n'est-il pas pourtant qu'une fois victorieuse de notre pensée une doctrine *doive* encore, on vient de le voir, être professée ?

La nature de cette obligation trace une ligne de partage pour la philosophie des religions. On peut estimer que les raisons par lesquelles une pensée « se soumet » à une doctrine relèvent d'une grammaire de l'assentiment, que celle-ci est première et que l'acte de « professer » constitue un prolongement missionnaire ou apologétique qui n'intéresse que l'histoire des Églises. À l'inverse, on peut considérer que l'enquête philosophique n'est pas close quand une pensée

1. É. Gilson, 1981 : 43. Le livre développe une communication donnée par Gilson aux étudiants de la Faculté de théologie protestante de Paris, à l'invitation de Maurice Goguel. Le problème de la « philosophie chrétienne » n'intéresse pas mon présent propos.

2. É. Gilson, 1981 : 76-77, de même pour le Symbole des Apôtres : 96-97, 100-101.

3. É. Gilson, 1981 : 81, mais la *vetula* n'est pas seule concernée. Le livre se clôt par un appel aux savants, philosophes et artistes à « répéter » la parole de Dieu « comme la répète l'Église » et à « [s']en réclamer publiquement lorsqu'il le faut » (168).

s'est soumise, car il reste à comprendre le lien qui se noue entre la vérité et sa proclamation.

Les priorités se renversent alors, pour rendre raison du fait que la vérité des religions se donne d'emblée dans des « doctrines », comme Gilson le relève pour son compte, et qu'à ces doctrines, corps organisés de vérités stables, s'associe quelque chose de souvent plus ancien et parfois plus durable qu'une croyance ou un assentiment : une « soumission », en effet, ou une fidélité.

Deux questions un peu attendues s'enchaînent, qui concernent le sujet et la vérité de la profession de foi : celle de savoir ce que c'est que *se réclamer* d'une vérité – et donc s'y lier de quelque façon –, celle de savoir ce qu'il advient du vrai dans sa proclamation. Les réponses convergeront dans un lexique foucauldien qui n'est plus si neuf aujourd'hui : pratiques, techniques, technologies du vrai et du soi.

Pourra-t-on s'en contenter ? Non, s'il s'agit simplement de prolonger par la profession de foi l'enquête sur le franc-parler, la *parrèsia* ou le « courage de la vérité »⁴. Je soutiens pour ma part que la profession de foi et sa rigueur constituent *par elles-mêmes* une question et je voudrais montrer en quel sens.

Quelque chose bouge, ou tremble, en philosophie à propos de l'énoncé d'affirmation. Est-il performatif ? Derrida proclamait sa « foi » en l'Université par une « profession de foi », la profession de foi du professeur dont l'« engagement déclaratif », l'acte d'affirmation, « ressemble bien à un acte de langage performatif »⁵. Foucault l'avait à l'avance, et à raison, réfuté en observant que l'« affirmation » de la *parrèsia*, « dire-vrai irruptif (...) qui fait fracture et qui ouvre le risque », constitue « le contraire en un sens du performatif » et de ses conventions de félicité, nécessairement prédéfinies⁶. Récemment, Étienne Balibar a recherché une solution aux dilemmes du sécularisme dans l'idée d'une « publication du différend religieux », forme de médiation chargée « à la fois de réunir les religions et de reconnaître l'irréductibilité de leur conflit »⁷. À cette « publication » ou « présentation », il donne un caractère « déclaratif ou performatif »,

4. L'ultime leçon de Foucault, fin mars 1984, est consacrée à la *parrèsia* dans le Nouveau Testament et chez les Pères : cf. M. Foucault, 2009. Auparavant, son insistance s'était portée sur la confession des péchés : M. Foucault, 2012 : 89-121.

5. Jacques Derrida, 1998 : 11 et 15, n. 1 : « J'associe provisoirement l'affirmation à la performativité. Le "oui" de l'affirmation ne se réduit pas à la positivité d'une position. Mais il *ressemble* bien, en effet, à un acte de langage performatif. Il ne décrit ni ne constate rien, il engage en répondant. Mais plus loin, en fin de parcours, j'essaierai de situer le point où la performativité est elle-même débordée par l'expérience de l'événement, par l'exposition inconditionnelle à ce qui vient ou à qui vient ». Sur ce texte, cf. Ph. Büttgen et B. Cassin, 2010.

6. M. Foucault, 2008 : 61.

7. É. Balibar, 2012 : 100-103.

« énonciation libre de la vérité (ce que les Grecs, nous rappelle Foucault, appelaient *parrêsia*) en face des discours du pouvoir qui se fondent sur la force des habitudes, le mythe, la révélation, mais aussi l'autorité de la science et du droit ⁸ ».

Cette discussion aussi indécise qu'intense avait commencé par une curieuse phrase d'Austin :

Et d'ailleurs plus nous considérons une affirmation (*statement*) non comme une phrase (ou proposition) mais comme un acte de discours (les autres actes étant des constructions logiques élaborées à partir de l'acte de discours), plus nous étudions notre objet, dans toutes ses particularités (*the whole thing*), comme un acte ⁹.

Autrement dit : plus nous considérerons une affirmation comme un acte de discours, plus « tout » (ce « *whole thing* » nonchalant) apparaîtra comme un acte de discours. Par ce truisme apparent, et avec les moyens du bord, le propos fixait provisoirement la distinction entre le performatif, lié à son opposition au constatif, et l'acte de discours, attaché au discours même et donc aussi bien au *statement*. Mais surtout, avant qu'au détour du *sea-change* l'affirmation même ne revête les traits de l'illocutoire ¹⁰, c'est elle d'emblée qui dictait la cadence du texte austinien.

Le *statement* et l'acte d'affirmer sont, on le soupçonne depuis un moment, le secret le mieux gardé de la théorie des actes de parole. Faute de le scruter d'assez près, une bonne partie de la discussion française piétine. Elle piétine toutefois sur de nouveaux terrains qui incluent, comme on l'a vu, des formes plus ou moins subverties de la profession de foi. Par où reprendra-t-on ?

Austin a placé sa présentation des actes de parole – et avec elle le problème toujours posé de leur condition de sincérité – sous le signe d'Euripide, cité peu avant le *dictum* célèbre « *Our word is our bond* » :

Ma langue prêta serment, mais non pas mon cœur ¹¹.

Cette scission de la langue et du cœur se déplace et se résout dans le grec de Paul, du serment à la confession de foi dans les versets de Romains 10 :

8. É. Balibar, 2012 : 104.

9. J. L. Austin, 1975 : 20 [54] : « *And the more we consider a statement not as a sentence (or proposition) but as an act of speech (out of which the others are logical propositions) the more we are studying the whole thing as an act* ». Je renvoie entre crochets à la traduction usuelle de la première édition en anglais (1962), J. L. Austin, 1991.

10. J. L. Austin, 1975 : 133-147 [139-149], avec la suite de l'énigme : « *there can hardly be any longer a possibility of not seeing that stating is performing an act* ».

11. *Hyppolite*, v. 642 : ἡ γλῶσσ' ὁμῶμοχ', ἡ δὲ φρενὶ ἀνωμοτός, cf. J. L. Austin, 1975 : 9 [44] (avec l'écho platonicien de *Théétète*, 154d-e). Foucault consacre aussi une analyse à l'*Hyppolite* d'Euripide (la *parrêsia* et les aveux de Phèdre) : cf. M. Foucault, 2008 : 148-149.

Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. En effet, croire dans son cœur conduit à la justice et confesser de sa bouche conduit au salut¹² (Rm 10, 9-10).

Les exégètes de l'épître aux Romains s'accordent pour lire les deux mots *Kurios Iesous*, dont l'effet est décrit par ces versets, comme une formule rituelle, le fragment, au moins, d'une des plus anciennes confessions de foi récitées dans les communautés chrétiennes¹³. Ils y ont en outre reconstitué la démonstration chrétienne d'un salut par la parole¹⁴.

C'est ce que confirme tout l'environnement du texte. Le chapitre 10 de l'épître aux Romains s'inscrit dans ce que Jacob Taubes a appelé la « grande fugue¹⁵ » de Paul sur le salut d'Israël (Rm, chapitres 9 à 11). L'Apôtre entend révéler aux Romains ce qui se prépare à travers le rejet d'Israël, c'est-à-dire dans le rejet du Christ dont Dieu a laissé Israël se rendre coupable. Ce rejet est défini comme la condition d'un salut universel : le « mystère » est qu'« une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité des païens », mais c'est ainsi que « tout Israël sera sauvé » (Rm 11, 25-26).

Pour expliquer le rejet d'Israël, il faut prouver qu'il a commis une faute. C'est l'objet du chapitre 10 : Israël, en dépit de son « zèle » (v. 2), a dédaigné la justice de Dieu, qu'il ne pouvait ignorer. La démonstration passe, aux v. 5 à 13, par l'opposition entre la justice de la loi, que les juifs cherchent en vain, et la justice de la foi que les païens ont trouvée, accomplissant la justice d'Israël selon le principe qui veut que le Christ ait été la fin (*telos*) de la loi. Les versets 14 à 21 veulent montrer que la justice de la foi ne pouvait qu'être connue d'Israël, que son ignorance est voulue et donc coupable : selon la paraphrase de Barth, « ils ne pouvaient pas ne pas entendre¹⁶ ».

Rm 10 se lit donc comme un acte d'accusation, qui fait se succéder arguments probables (v. 14-17) et autorités scripturaires (v. 18-21). La protohistoire chrétienne de la théorie des actes de parole a les traits crispés de la plaidoirie de tribunal et de l'antijudaïsme paulinien.

12. Je cite dans la Traduction œcuménique de la Bible. Dans le texte de Nestle-Aland : « ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ. καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. »

13. Voir J. N. D. Kelly, 2006. Dans le corpus paulinien, on rapprochera de Ph 2, 11 : « et que toute langue confesse que le Seigneur, c'est Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père ». On mentionne traditionnellement aussi Mt 28, 19 et 1 Co 15, 3-5. Sur la confession (*homologia*) dans le corpus paulinien, cf. 2 Co 9, 13 ; 1 Tm 3, 16 ; 1 Tm 6, 12-13 ; He 3, 1 ; He 4, 14 ; He 10, 23.

14. Les paragraphes qui suivent reposent sur la consultation d'un échantillon de la production exégétique sur l'épître aux Romains depuis 1919. On en trouvera la liste dans une étude antérieure : Ph. Bütgen, 2013.

15. J. Taubes, 1999 : 75.

16. K. Barth, 1985 : 424.

Au v. 17, la « foi venue de l'écoute » (*pistis ex akoês*) résume l'accusation d'ignorance volontaire, avant que celle-ci n'évolue vers la dénonciation de la « jalousie » d'Israël envers les nations (Rm 10, 19). Le *scopus* du chapitre est alors atteint : l'accent mis sur la *viva vox evangelii* le désigne comme l'un des lieux de la méditation paulinienne sur l'événement du kérygme.

La substitution d'une parole vivante à la loi écrite soutient la procédure accusatoire du chapitre. Une loi écrite suffisait pour régler l'action. S'il faut la remplacer par une parole, c'est parce que cette parole ne fait pas qu'exposer comment le salut s'opère : elle-même opère le salut. Paul peut donc ne faire qu'une chose : il *parle de la parole*, prend l'opération de la parole pour objet de son discours.

En Rm 10, 6, face à Moïse qui « écrit », la justice de la foi « parle », pour enjoindre de « ne pas dire », puis elle « dit » et parle alors de la « parole » :

Moïse écrit lui-même de la justice qui vient de la loi : *L'homme qui l'accomplira vivra par elle* [Lv 18, 5]. Mais la justice qui vient de la foi parle ainsi : *Ne dis pas dans ton cœur* [Dt 9, 4] : *Qui montera au ciel ?* Ce serait en faire descendre le Christ ; ni : *Qui descendra dans l'abîme ?* [Dt 30, 12-13] Ce serait faire remonter Christ d'entre les morts. Que dit-elle donc : *Tout près de toi est la parole, dans ta bouche et dans ton cœur* [Dt 30, 14]. Cette parole, c'est la parole de la foi que nous proclamons (Rm 10, 5-8).

Aux v. 9 et 10, la « bouche » « confesse » face au cœur qui croit, et c'est l'Écriture même qui « dit » au v. 11. La confession devient invocation aux v. 12-14, au moment où se prépare l'enchaînement qui va mener de l'invocation du nom de Dieu à la « foi venue de l'écoute » :

Car l'Écriture dit : *Quiconque croit en lui ne sera pas confondu* [Es 28, 16]. Ainsi, il n'y a pas de différence entre Juif et Grec : tous ont le même Seigneur, riche envers tous ceux qui l'invoquent. En effet, *quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé* [Jl 3, 5] (Rm 10, 11-13).

La polémique de Paul se développe dans deux directions. La première est celle d'un détournement méthodique du texte de la Torah, à travers l'insertion de plusieurs versets du Lévitique et du Deutéronome dans l'argumentation des v. 5-8. L'exégèse a noté la violence du procédé : l'explication par Moïse de la loi d'Israël, parole « proche » (v. 8 = Dt 30, 14), est rapportée à la parole de la confession de foi, « Jésus est Seigneur », qui seule « conduit au salut », celui des Grecs comme celui des Juifs. Les avancées de l'herméneutique de l'innovation permettent aujourd'hui d'affiner le constat plus ancien de la reprise par Paul, dans ces versets, de formes d'argumentation internes à la Synagogue¹⁷.

Ajoutons surtout – car l'exégèse a souvent manqué ce point – que le choix paulinien de subvertir les ultimes paroles d'alliance du Deutéronome revenait à

17. Walter Schmithals parlait pour ce verset d'une pratique d'« interprétation arbitraire » de la Torah, en fonction des besoins de la controverse (W. Schmithals, 1988 : 373-375). On clarifiera les enjeux en lisant B. Levinson, 1997 et 2013.

une forme d'infiltration théologique directe au cœur de la prière du *Shéma Israël*¹⁸. La formule *Kurios Iesous*, « Seigneur Jésus », prenait ainsi, terme à terme, la place d'« Écoute Israël », la procédure se concluant à son tour par l'invocation d'une « écoute » (*akoê*), nouveau *shéma*, comme s'il fallait qu'une confession de foi s'instaurât en renversant une prière.

Au détournement de l'Écriture s'ajoute la démonstration d'un culte nouveau. Si, sans surprise, les exégètes protestants insistent sur l'unité des actes de croire (*pisteuein*) et confesser (*homologeîn*) mentionnés au v. 9, le commentaire catholique soulignant pour sa part la dimension de l'acte d'Église, l'accord est en revanche unanime sur la forte dimension ecclésiologique des v. 14-17 qui décrivent la mission divine des prédicateurs :

Or, comment l'invoqueraient-ils, sans avoir cru en lui ? Et comment croiraient-ils en lui, sans l'avoir entendu ? Et comment l'entendraient-ils, si personne ne le proclame ? Et comment le proclamer, sans être envoyé ? Aussi est-il écrit : *Qu'ils sont beaux, les pieds de ceux qui annoncent de bonnes nouvelles !* [Es 52, 7] Mais tous n'ont pas obéi à l'Évangile. Ésaïe dit en effet : *Seigneur, qui a cru à notre prédication (akoê) ?* [Es 53, 1] Ainsi la foi vient de l'écoute et l'écoute, c'est l'annonce de la parole du Christ (Rm 10, 14-17).

L'ensemble, confession de foi des fidèles et prédication des envoyés de Dieu, a pu être subsumé sous la notion d'une « parole-acte » (*Tat-Wort*) ancrée dans ses conditions ecclésiales de félicité¹⁹.

Les performances de parole en Rm 10 s'effectuent enfin dans un fort environnement rhétorique²⁰. Tous les exégètes l'ont noté à propos du développement qui mène de la question « comment l'invoqueraient-ils sans avoir cru en lui ? » à la *pistis ex akoês*. Cette rhétorique est celle des questions, dites « rhétoriques » (la réponse est donnée dans leur libellé même), c'est encore celle de leur succession. La figure de la catène, raisonnement en chaîne qui relie le dernier élément de chaque question au premier de la question suivante (invoquer-croire, croire-entendre, entendre-prêcher, prêcher-envoyer), rattache ici le salut des croyants à la mission des prédicateurs. L'ancienne rhétorique parlait de *gradatio* : la figure est familière à Paul, qui y recourt en deux autres endroits de l'épître (Rm 5, 3-5 ; 8, 29-30).

18. Dt 6, 6 : « Les paroles des commandements que je te donne aujourd'hui seront présentes à ton cœur », repris dans Dt 30, 14 que cite Rm 10, 8. Le réseau de correspondances relie en outre, par « Écoute Israël », le verset de la « foi par l'écoute » (Rm 10, 17) à Ex 24, 7, « nous ferons et nous écouterons ». Pour une reprise paulinienne de la proclamation monothéiste dans la *parashat Shéma* (Dt 6, 4 : « Le Seigneur notre Dieu est le Seigneur Un »), voir 1 Co 8, 6 et E. Waaler, 2008. Les reprises du *Shéma Israël* dans les récits évangéliques sont bien connues : Mt 22, 37 ; Mc 12, 29 (« Jésus répondit : "Le premier [commandement], c'est : *Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur*" ») ; Lc 10, 27 et peut-être Jn 10, 30 (« Moi et le Père nous sommes un »).

19. H. Schlier, 1977 : 318.

20. Sur la nécessaire distinction entre performatif et performance, voir B. Cassin, 2011.

Si nous intégrons Rm 10, et singulièrement les deux segments de Rm 10, 8-10 (*Kurios Iesous*) et Rm 10, 14-17 (*pistis ex akoês*), à la réflexion sur les actes de parole, il nous faudra comprendre le rôle des éléments qui encadrent ici la confession de foi et la prédication : l'accusation, la liturgie, la rhétorique. L'impression qui se dégage des versets pauliniens est en effet qu'à *supposer que* la confession de foi soit un énoncé performatif, il faudra tenir compte aussi de l'intégralité des performances de discours qui l'entourent voire, chez Paul, laaturent.

La confession de foi « Jésus est Seigneur » en Rm 10, 9 est-elle cependant un énoncé performatif ? La question n'est pas encore tranchée.

Reprenons l'énoncé entier : « si tu confesses que Jésus est Seigneur et si tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé ». Extrayons maintenant :

(1) Jésus est Seigneur,

et comparons. Supposons que je promette à un enfant une récompense quelconque pour la récitation d'une comptine imprononçable : « si tu réussis à dire *Supercalifragilisticexpialidocious*, tu auras un euro ». Est-ce à dire que l'énoncé :

(2) *Supercalifragilisticexpialidocious*,

s'il est prononcé sans pause et à la cadence voulue, constituera un énoncé performatif ? On dira seulement qu'ayant franchi l'obstacle, l'enfant peut revendiquer sa récompense.

L'exemple laissera peut-être insatisfaits les tenants les plus conventionnalistes de la théorie des actes de parole. Ajoutons alors le cas où des interrogateurs de police m'assurent de la clémence des juges et d'une remise de peine en échange de l'aveu que mon complice Bob a monté le coup. Autre approche du salut : après la gratification, la libération. Est-ce à dire que l'énoncé :

(3) C'est Bob qui a monté le coup,

si je le prononce et qu'il se vérifie que Bob a vraiment monté le coup, aura constitué un énoncé performatif ?

Pour les énoncés (2) et (3), la réponse va de soi : ils ne sont évidemment pas performatifs et ne le seraient pas même si toutes les conditions d'exécution de la promesse (ma bonne foi, la présence de fonctionnaires de police assermentés et une amélioration des relations entre police et justice) étaient réunies.

Y aurait-il une raison pour qu'il en aille différemment de (1), « *Kurios Iesous* » ? À ce compte, tout énoncé proféré sous condition d'obtention d'un effet préalablement défini serait performatif. À l'évidence, le compte n'y est pas, du moins en monnaie ordinaire.

Deux solutions ont été essayées : changer l'énoncé, changer le performatif.

Changer l'énoncé fut la proposition de Jean-Luc Marion il y a trente ans, dans *Dieu sans l'être*, pour interpréter la confession de la foi. Le recours à la théorie des actes de langage y est tenté après un premier constat d'échec : « Jésus est Seigneur » ne se valide ni comme énoncé (référence invérifiable, sens confiné à un langage privé judéo-chrétien) ni par son énonciateur (autorité chancelante, entre militantisme et hérésie²¹). L'« énonciation même » du *Kurios Iesous* fournira-t-elle la solution et permettra-t-elle, comme dans « Au nom de la loi, je vous arrête », d'en « performer l'énoncé²² » ? Cette exigence n'est encore pas suffisante.

Car la tentative doit à son tour buter devant l'impossibilité d'identifier l'énonciateur doté de la « qualification, légale ou naturelle » pour ce performatif : « Qui d'autre que le Seigneur pourra performer que Jésus [est] Seigneur ? » Le seul énoncé à la hauteur de *Kurios Iesous* est celui qui, prononcé du milieu du Buisson, peut « traiter comme un performatif l'énoncé que “Jésus [est] Seigneur” » : « Moi, je suis²³ » (Ex 3, 14). La confession de foi doit donc emprunter un autre itinéraire, traversant la proposition spéculative pour aborder la « rigueur de la charité », qui seule fera comprendre que « pour confesser la foi, l'amour suffit²⁴ ».

La proposition théologique de *Dieu sans l'être* laissait ouvert un problème : pourquoi l'individu confessant devrait-il – comme le demande Marion – performer la *seigneurie* pour que la confession de foi – comme l'affirme Paul – performe son *salut* ? Il n'est pourtant question que de cela en Rm 10 : « Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, *tu seras sauvé* ». Marion a circonscrit avec la plus extrême rigueur un lieu chrétien du performatif²⁵, mais au regard de la lettre biblique l'énoncé-test a été discrètement substitué. Il faut donc tenter autre chose.

Chez Agamben, le commentaire de Rm 10 accompagne un essai de redéfinition du performatif comme « performatif de foi », à partir de deux prémisses. En Rm 10, 8, la « parole de la foi » (*rêma tês pisteôs*) n'est pas d'abord certitude ou conviction mais « expérience de la parole ». En Rm 10, 17, la « foi par l'écoute » (*pistis ex akoês*) ne revient ni à « constater la vérité d'un certain contenu sémantique » ni à « renoncer simplement à comprendre ». Agamben en conclut au « caractère presque autoréférentiel de la parole de la foi » : Paul transforme

21. J.-L. Marion, 1991 : 260-263.

22. J.-L. Marion, 1991 : 263.

23. J.-L. Marion, 1991 : 263-265. Marion a en outre pour lui 1 Co 12, 3 : « nul ne peut dire : “Jésus est Seigneur”, si ce n'est par l'Esprit Saint ».

24. J.-L. Marion, 1991 : 277.

25. Je ne discute pas l'équivalence suggérée entre la proposition « Jésus est Seigneur » et « la formule vétéro-testamentaire qu'elle achève : “Yahwé est notre Dieu” », qui durcit encore, si besoin était, l'intégration paulinienne du *Shéma Israël* dans le *Kurios Iesous* (J.-L. Marion, 1991 : 260, n. 1).

la « parole proche » de Dt 30, 14, qui chez Moïse affirme la faisabilité des commandements, en une confession de foi, un *homologeïn* qui désignerait « dans la parole elle-même » l'accord de la bouche et du cœur²⁶.

Cette autoréférence par la confession de foi fonde une nouvelle lecture d'Austin²⁷. Agamben reformule la distinction entre constatif et performatif dans les termes d'une « révocation » ou « suspension » du constatif, au profit d'une « pure forme de la relation entre le langage et le monde, qui devient à présent en elle-même productrice de liens et d'effets réels²⁸ ». Cette « pure forme », le langage se la donne à lui-même ou plutôt il *se l'est donnée* dans un passé immémorial, Paul recueillant l'héritage d'un « statut de la parole à la fois différent et plus originel ». Par le *performativum fidei*, l'expérience de la parole redevient en effet « expérience d'un pur événement de parole qui excède toute signification ». Elle renoue ainsi avec « un stade magico-juridique de l'existence humaine, où les mots et les faits, l'expression linguistique et l'efficacité réelle coïncident²⁹ ».

Le cœur du problème se trouve dans la relation établie ici entre les énoncés performatifs et la capacité autoréférentielle du langage. En sautant d'un bond de la suspension de la vériconditionnalité à l'abolition de la relation dénotative, Agamben perd le propos d'Austin. Qu'un énoncé performatif ne soit « ni vrai ni faux » signifie-t-il qu'il ne parle que de lui-même ? L'hypothèse d'une « dernière strate véritablement magique de la langue », sur laquelle « les linguistes » viendraient buter, a surtout pour fonction de soutenir l'embarquée qui aboutit à décréter le « caractère autoréférentiel de toutes les expressions performatives³⁰ ». Aucune archéologie, pourtant, ne justifiera le parti pris qui veut que le langage ne soit jamais autant lui-même que lorsqu'il ne dit rien, ou qu'il s'absorbe dans la tâche apparemment difficile de « fonder son lien avec les choses³¹ ».

Résumons. Pour finalement exclure le caractère performatif du verset de Rm 10, 9, Marion en réduit l'énoncé (« Jésus [est] Seigneur ») ; pour l'affirmer d'emblée, Agamben étend le performatif (*performativum fidei*). La première solution garantit le contournement théologique du problème. La seconde prend une direction sans doute impossible mais profite de l'impulsion qu'on a relevée aussi chez Derrida et Balibar : étendre le domaine des actes de langage, Austin

26. G. Agamben, 2000 : 202-205.

27. Je laisse de côté l'usage surtout ornemental qu'Agamben fait de la discussion d'Austin par Benveniste (G. Agamben, 2000 : 206).

28. G. Agamben, 2000 : 208.

29. G. Agamben, 2000 : 207, 210.

30. G. Agamben, 2000 : 206-207. L'« archéologie du serment » tentée plus tard par Agamben à grand renfort de récit primitiviste et d'« ultra-histoire » n'a abouti qu'à réitérer l'hypothèse de la « relation auto-référentielle » substituée dans le performatif à la « relation dénotative entre la parole et le fait » (G. Agamben, 2009 : 85-88, cf. 90-92 sur Rm 10).

31. G. Agamben, 2000 : 208. Sur le Paul d'Agamben plus généralement, cf. Ph. Büttgen, 2002.

n'a en effet cessé d'y encourager. Il n'en est que plus irritant de devoir constater que tout essai échoue dès qu'il s'agit de la confession de foi.

Cette irritation est-elle cependant fondée ? Qu'il faille, pour que *Kurios Iesous* soit performatif, redéfinir ou bien l'énoncé ou bien le performatif ne signifie probablement qu'une chose : qu'un performatif de foi ne se laisse pas plus « isoler ³² », et moins encore – malgré bien des tentations – hypostasier, que le performatif tout court. La confession de foi ne saurait en d'autres termes s'excepter du trajet austinien qui mène de la distinction « particulière » du performatif et du constatif à la « théorie générale » des actes de discours ³³. La remarque qui veut que pour que la confession de foi soit performative « il faudrait y croire » est à la fois triviale et sans objet : Rm 10 ne dit certes pas le contraire (« et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts... »), mais on sait que s'il *ne* fallait *que* croire (autrement dit si la condition « si de ta bouche tu confesses » se résorbait dans « si dans ton cœur tu crois »), l'énoncé à coup sûr *ne* serait *pas* performatif puisqu'alors sa force illocutoire serait délogée de l'énoncé même.

À la vérité, le plus étonnant est le point auquel la dogmatique de la confession de foi valide l'inspiration la plus authentiquement austinienne – ce qui veut dire qu'elle en renforce toutes les perplexités. Car *Kurios Iesous* ne se donne comme acte de parole – et n'est prise pour un performatif – que *parce qu'il* se veut « affirmation pure ». Austin a hésité quant au statut de l'étrange « animal » que constituerait une « énonciation purement et simplement constative », entre simple « abstraction » et « idéal » vers quoi tendrait l'« évolution de la science ³⁴ ». Son propos est en revanche catégorique en ce qui concerne la « notion de pureté des performatifs », qui « *ne* survivra *pas* » au cours nouveau de la *theory of speech acts* ³⁵. Prenons acte de cette disparition ; nous pourrions alors nous tourner vers ce qui, bien avant les pronostics un peu hasardeux d'Austin sur l'« évolution de la science », s'était installé au cœur des actes de parole, dans les formules de confession de foi : la tendance à un *constatif absolu*.

Il est frappant en effet que face à sa prévision d'une nécessaire perte de la foi dans le performatif pur, Austin ait maintenu l'idée d'une « pureté relative »

32. C'est le verbe de prédilection d'Austin, 1975 : 25, 116 [57, 124].

33. J. L. Austin, 1975 : 148 [151].

34. J. L. Austin, 1975 : 110 [120] : « *a straightforward constative utterance (if there is such an animal)* » ; 72-73 [93] : « *it seems much more likely that the "pure" statement is a goal, an ideal, towards which the gradual development of science has given the impetus, as it has likewise also towards the goal of precision* », répété et nuancé p. 149 [151]. Agamben paraîtra moins solitaire dans son évolutionnisme au vu de ces remarques d'Austin lecteur de Jespersen sur les « langages primitifs » (Jespersen, 1922, cité in J. L. Austin, 1975 : 72 [92]).

35. J. L. Austin, 1975 : 150 [152].

des affirmations, qui en l'absence d'objectifs perlocutoires assignés leur vaut leur « place particulière » parmi les actes de parole³⁶. L'observation vaut, au-delà de Rm 10, pour la plupart des *credo*, Symboles et professions de foi, dans leur découpage en articles dont chacun s'efforce à la plus parfaite sécheresse apophantique : la langue formulaire, ou sa mise en scène rituelle (*Credo in Deum, Lā ilāha illā 'llāh*), affirme la foi en présentant ses contenus comme des constats.

Techniquement, la chose est sans doute rendue possible par l'identification, parmi les verbes performatifs explicites, des *expositifs*, « performatifs explicites purs, tels que “affirmer” ou “maintenir” », dont chacun introduit une proposition vraie ou fausse, « bien que l'énonciation soit l'exécution (*performing*) de l'acte d'affirmer ou de maintenir³⁷ ».

Dans le cas de Rm 10 toutefois, une précision s'impose. L'expositif *homo-logein* (« confesser ») se nourrit tout au long du texte d'un *autre* acte de parole, qui s'accomplit chez Paul dans le travail herméneutique de la citation.

Telle est à mon sens la fonction que revêt le détournement du *Shéma Israël* dans les versets qui précèdent. Au fil des reprises du Deutéronome, la confession de foi *Kurios Iesous* se raccorde à l'Alliance, dont la *parashat Shéma* livre la récapitulation. La perspective se rouvre alors à l'intégralité de la *Berit* et redonne accès à l'engagement de Gn 17 fait à Abram devenant Abraham :

Voici mon alliance avec toi : tu deviendras le père d'une multitude de nations (Gn 17, 4).

L'affirmation de la foi se noue ainsi à l'annonce du pacte soit, dans les termes d'Austin, l'expositif à un promissif : l'acte de parole se remplit d'un autre acte de parole.

Je parlais de saturation de la parole à propos de Rm 10. De fait, dans la confession de foi, l'acte d'engagement surdétermine l'acte d'affirmation : je professe une promesse, ou un pacte, j'affirme en rappelant un engagement inscrit dans mon affirmation même. La chose est d'autant plus facile à concevoir qu'aucun de ces actes, nous le savons maintenant, n'est pur.

L'impureté des actes de parole autorise leur assemblage. En poussant un peu la pédanterie, on caractériserait la confession de foi comme la forme stabilisée d'une composition de promissif et d'expositif. En poussant la pédanterie jusqu'à l'imprudence, on obtiendrait une définition possible de la religion : par chance, ce ne sera sans doute pas la dernière.

36. J. L. Austin, 1975 : 139-140 [144].

37. J. L. Austin, 1975 : 90-91 [106-107], avec le contre-exemple d'Alice au Pays des Merveilles : « (“I don't think...” began Alice : “then you should not talk” said the Caterpillar or whoever it was) ». C'est ce constat qui introduit le *sea-change* à la fin de la septième conférence.

La religion est la seconde performance : un acte de parole accompli à partir d'un premier acte de parole. La confession de foi livre un modèle : le croyant la profère en la sachant pleine d'un engagement – profession d'une promesse. L'acte de foi infère de la dualité des actes de parole celle des interlocuteurs, de sorte que le schéma bien connu de l'appel et de la réponse trouve son prolongement dans la concaténation des actes de parole. Son prolongement, ou plutôt sa première véritable réalisation : la religion commence dans cette hybridité.

Voyons une dernière fois Rm 10. Nous y avons isolé les éléments qui accompagnent l'action de la confession : accusation (« ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu »), liturgie (« si tu confesses »), rhétorique (« comment l'invoqueraient-ils ? »). Chacune décrit une action seconde, la relance ou mise en mouvement de la proclamation *Kurios Iesous* par l'énergie propre à la figure ou au rituel. La prédication elle-même se veut relais de la confession de foi, de même que l'« écoute » qu'elle requiert (*pistis ex akoês*) s'alimente à celle (*shéma Israël*) que prétendait déjà transformer la confession de foi.

Dans tous les cas, on voit que la parole sur la parole ne fait pas que parler d'elle-même : elle cherche à définir *l'action qu'impose l'action de la parole*. Car à supposer qu'une parole agisse sur nous, voire nous sauve, toujours nous agissons sur elle. Pas de la même façon sans doute, mais ce constat suffit à expliquer qu'il y ait des religions en plus des théologies et parfois malgré les théologiens (« *Religion ist Unglaube* », dirait ici Barth) – des religions, c'est-à-dire, entre autres, des rhétoriques et des rituels.

La première question d'une religion serait ainsi : *que faire d'une parole qui sauve* ? Accessoirement ce pourrait être aussi, en un autre sens, une question pour la théorie des actes de parole : nous n'avons en effet pas choisi d'avoir une parole efficace, mais il ne tient qu'à nous de tirer profit de ses effets et d'en inventer d'autres. La rumeur actuellement perçue autour de la proclamation, l'étrange recours à la déclaration ou profession de foi à propos d'objets non immédiatement religieux – l'avenir des Humanités chez Derrida – ou même pour résoudre les apories du religieux – la sécularisation du sécularisme chez Balibar –, tout cela invite à s'interroger sur ce qui reste, ou renaît, du kérygme en philosophie et sur ce besoin de proclamation qui semble passer tellement plus lentement que nos doctrines mêmes.

« Il est plus facile de professer une doctrine que d'y soumettre sa pensée », disait Gilson, et il voyait là une « loi ». Cette loi a peu de chances de s'appliquer, et nous n'aurons pas grand-chose à soumettre, aussi longtemps que nous tarderons à comprendre ce que nous disons, et comment nous en parlons.

Philippe BÜTTGEN

Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne

Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne

Philippe.Buettgen@univ-paris1.fr

Bibliographie

- AGAMBEN Giorgio, 2000, *Le Temps qui reste. Un commentaire à l'épître aux Romains* (Il Tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani, 2000), Paris, Payot & Rivages.
- , 2009, *Le Sacrement du langage. Archéologie du serment* (Il Sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento (Homo sacer II, 3), 2008), Paris, Vrin.
- AUSTIN J. L., 1975 (1962), 2nd ed., *How to do Things with Words*, J. O. Urmson, M. Sbisà (eds.), Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.
- , 1991, *Quand dire, c'est faire*, introduction, traduction et commentaires G. Lane, postface F. Récanati, Paris, Le Seuil, coll. « Points-Essais ».
- BARTH Karl, 1985, *Der Römerbrief* (erste Fassung 1919), Zürich, Theologischer Verlag, « Karl Barth Gesamtausgabe », vol. 16.
- BALIBAR Étienne, 2012, *Saeculum. Religion, culture, idéologie*, Paris, Galilée.
- BÜTTGEN Philippe, 2002, « L'attente universelle et les voix du prêche. Sur trois interprétations de saint Paul en philosophie », *Les Études philosophiques*, 2002-1, p. 83-101.
- BÜTTGEN Philippe, CASSIN Barbara, 2010, « The Performative Without Condition. A University sans appel », *Radical Philosophy*, 162, p. 31-37.
- BÜTTGEN Philippe, 2013, « Que faire de la parole qui sauve ? Trois versions de la fides ex auditu », in Hobbs R. G., Noblesse-Rocher A. (éds.), *Bible, histoire et société. Mélanges offerts à Bernard Roussel*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses », vol. 163, p. 133-167.
- CASSIN Barbara, « La performance avant le performatif ou la troisième dimension du langage », in Cassin B., Lévy C. (éds.), *Genèses de l'acte de parole dans le monde grec, romain et médiéval*, Turnhout, Brepols, coll. « Monothéisme et philosophie », p. 113-147.
- DERRIDA Jacques, 1998, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée.
- FOUCAULT Michel, 2008, *Le Gouvernement de soi et des autres*, cours au Collège de France, 1982-1983, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes études ».
- , 2009, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, cours au Collège de France, 1984, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes études ».
- , 2012, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, cours de Louvain, 1981, éd. F. Brion et B. E. Harcourt, Chicago-Louvain-la-Neuve, Chicago Univ. Press-Presses univ. de Louvain.
- MARION Jean-Luc, 1991 (1982), *Dieu sans l'être*, Paris, Presses universitaires de France (ch. VII, « La dernière rigueur », p. 259-277).
- GILSON Étienne, 1981 (1936), *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, coll. « Vrin-Reprise ».
- JESPERSEN Otto, 1922, *Language. Its Nature, Development, and Origin*, London, G. Allen & Unwin.
- KELLY J. N. D., 2006 (1950) 3rd ed., *Early Christian Creeds* London, Continuum.
- LEVINSON Bernard M., 1997, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York, NY, Oxford Univ. Press.
- , 2013, *A More Perfect Torah. At the Intersection of Philology and Hermeneutics in Deuteronomy and the Temple Scroll*, Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, coll. « Critical Studies in the Hebrew Bible », vol. 1.

- SCHMITHALS Walter, 1988, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- SCHLIER Heinrich, 1977, *Der Römerbrief*, Freiburg im Breisgau, Herder, coll. « Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament », vol. VI.
- TAUBES Jacob, 1999, *La Théologie politique de Paul* (Die politische Theologie des Paulus, 1993), Paris, Le Seuil, « Traces écrites ».
- WAALER Erik, 2008, *The « Shema » and the First Commandment in First Corinthians. An Inter-Textual Approach of Paul's Re-Reading of Deuteronomy*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament », vol. 253.

La seconde performance, ou la religion

Un champ d'investigation est proposé pour la philosophie des religions : la confession de foi, comme acte de parole et discipline de vérité où se rassemble un grand nombre des variétés de l'expérience religieuse. À l'énonciation d'une confession de foi sont supposément liés plusieurs effets, sociaux et individuels. La question devient : que faire d'une parole qui sauve ? On appelle alors religion l'acte opéré sur ou à partir d'un acte de parole : après la promesse ou le pacte viennent la confession et le rituel. Ce nouvel acte peut donc être verbal et non verbal : on surmonte l'opposition des croyances et des pratiques. Une direction s'ouvre pour la théorie des actes de parole, ainsi qu'une définition de travail de la religion comme performance seconde.

Mots-clés : confession de foi, affirmation, religion, actes de langage, performativité.

The Second Performance, or Religion

I suggest a field of inquiry for the Philosophy of Religion: the confession of faith, as a speech act and as a discipline of truth, where a large number of the variety of religious experience is being gathered. Performing a confession of faith is allegedly linked with a number of effects, both social and individual. The question raised here is: what are we supposed to do with words that do things, e.g. salvation? "Religion" is to be understood as an act performed upon a speech act: after a promise or a covenant comes the confession or the ritual. The new act may be both verbal and non verbal: it thus becomes possible to bridge the gap between beliefs and practices. I hereby advocate a new agenda for the theory of speech acts as well as a working definition of religion as a derived speech performance.

Key words: confession of faith, statement, religion, speech acts, performativity.

La performance sucesiva, o la religión

Se propone aquí un campo de investigación para la filosofía de las religiones: la confesión de fe, como acto de palabra y disciplina de verdad donde se juntan un gran número de las variedades de la experiencia religiosa. A la enunciación de una confesión de fe se ligán supuestamente una multiplicidad de efectos, sociales e individuales. La cuestión es, entonces: ¿qué hacer con la palabra que salva? Se llama

entonces religión al acto operado sobre o a partir de un acto de palabra: después de la promesa o el pacto vienen la confesión y el ritual. Este nuevo acto puede ser verbal y no verbal: se supera así la oposición de las creencias y las prácticas. Una dirección se abre para la teoría de los actos de palabra, así como una definición de trabajo de la religión como performance sucesiva.

Palabras clave: confesión de fe, afirmación, religión, actos de lenguaje, performatividad.