École des Hautes Études en Sciences Sociales

Ecole doctorale de l'EHESS

Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités — Fonds Yan Thomas (Lier-FYT)

Doctorat

Discipline : Philosophie

VINCENT MUSSAT

L'ORIGINE ET L'HISTOIRE

Jalons pour une lecture de la philosophie d'Edmond Ortigues (1917-2005) : religion, individuation, description

Thèse dirigée par : Bruno KARSENTI, directeur de recherche, EHESS

Date de soutenance : le 30 mai 2026

Composition du jury :

1. Pierre-Henri CASTEL, EHESS, Lier-FYT.
2. Frédéric FRUTEAU DE LACLOS, Université Paris-Est Créteil, LIS, pré-rapporteur.
3. Dominique IOGNA-PRAT, EHESS, CéSor.
4. Anne RAULIN, Université Paris-Nanterre, Sophiapol, pré-rapportrice.
5. Camille de VILLENEUVE, Facultés Loyola Paris.

REMERCIEMENTS

Mes très chaleureux et très sincères remerciements vont d'abord à Bruno Karsenti, directeur de ce travail, pour sa grande confiance et son engagement toujours résolu, jusqu'au bout. Dans le sens philosophique et politique du social que ses contributions déploient, la présente recherche a trouvé l'indispensable terrain d'une question, d'une refonte et d'un dialogue.

Je tiens à remercier très vivement Pierre-Henri Castel et Dominique Iogna-Prat pour leurs patientes relectures, leurs savantes critiques et leurs indications de travail, dont je suis profondément redevable.

Dominique Iogna-Prat et Isabelle Ortigues-Marty ont eu la gentillesse de prendre le temps de me parler de Marie-Cécile et d'Edmond Ortigues. Il m'a semblé pouvoir ainsi les connaître autrement, pour les lire peut-être plus aisément, grâce à eux, je les en remercie vivement. Un grand merci à Marie Tafforeau pour son partage et sa disponibilité.

À Antoine Bocquet, qui m'a le premier parlé d'Edmond Ortigues, à Djibouti, j'exprime mon amicale reconnaissance, ainsi qu'à mon ami Francis Foreaux, IA-IPR de philosophie, qui nous donna la belle occasion de cette mission africaine.

Mes très affectueux remerciements vont aussi à Pauline et à Olivier Dubouclez, pour leur écoute, leur générosité philosophique, leurs encouragements et leur amicale fidélité.

Je remercie Frédéric Fruteau de Laclos, Anne Raulin, Julia Christ et Gildas Salmon pour leur disponibilité à un dialogue dont j'espère sincèrement qu'il pourra se poursuivre longtemps.

Pour son amical et attentif soutien, et pour sa disponibilité philosophique, j'adresse tous mes remerciements à Pierre Fasula.

Pour son écoute vitalisante, habile et avertie, j'adresse mes remerciements reconnaissants à Bernard Lecœur.

Mes très vifs remerciements vont pour finir à mon père, Éric Mussat, à Pascale Lajugée et à Serge Lery, à Matthias Gross et à Benoît Barbier, à Julie Lauzel, à Sébastien Perrot, à Étienne Verkindt, à Adeline et Florian Cheutin-Lemaître, à Claire Devouge et à Nicolas de Bigault de Granrut, à Chloé « Finisher » Leclère, à Philippe Debroise, à Mathias Gault, à Annie Boitelet et à Johanne Favre.

Ce travail, enfin, doit infiniment au soutien aussi attentif que courageux de ma femme, Mariette Mussat. Il lui est indéfectiblement dédié, ainsi qu'il l'est à nos trois enfants, qui ont énergiquement vu le jour pendant l'aventure et l'ont joyeusement accompagnée : Gustave, Nina et Louise.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Résumé : *Théologien devenu philosophe et historien, Edmond Ortigues a produit, de la fin des années 1940 au début des années 2000, une œuvre dense et variée, intervenant au sein d'un nombre foisonnant des savoirs des sciences humaines (la théologie, l'histoire comparée des religions, l'ethnologie, la psychanalyse, l'épistémologie, la philosophie de la logique, la philosophie du droit…). Sous une telle diversité, Ortigues reconnaît pourtant n'avoir jamais approfondi qu'un même problème. Ce problème, c'est celui qui se posait au jeune théologien s'interrogeant sur les conditions d'un rapport vrai et moderne, donc critique, à la religion. Un passage est jugé par lui inévitable : celui de la critique impossible, car désavouée quand elle est interne à la théologie, à la critique nécessaire, donc requise, qui doit s'opérer depuis l'histoire comparée des religions. C'est alors ce qu'il faut entendre par « condition humaine » qui vient finalement à être interrogé. Ce problème trouve ainsi à se dire dans la grammaire de la transition d'un monde dans lequel les normes étaient religieusement fondées vers un monde — le monde moderne, le nôtre — tissé de normes révisables et partant, au sens propre du terme, discutables. C'est ce qui se cherche et ce qui s'élabore sur un même plan, celui qui traverse ces processus indissolublement liés que sont la société, la personnalité et la rationalité, quand la dimension absolue de l'autorité — le fondement divin du droit —, autrement dit la puissance fondatrice de l'origine, se voit relativisée sous la forme du droit, de la personne humaine et d'une morale laïcisés, notamment.*

Lu à partir d'une refonte de ce fil rouge de la réflexivité sociologique qu'est la transition de la Gemeinschaft *à la* Gesellschaft*, le travail d'Ortigues a toutefois ceci d'original qu'il ne s'assimile ni à une pensée de la sécularisation, ni à une reprise du schéma du désenchantement. Il interroge, au contraire, le prix à payer d'une relativisation de l'origine alors même qu'on ne peut en faire émotionnellement et intellectuellement l'économie, si l'on prend acte du fait social qu'est une religion, des modalités relationnelles d'identification par lesquelles un individu s'avère une personne et de l'opération de contextualisation que requiert le travail de description d'une rationalité concrète.*

La pluralité des disciplines philosophiquement convoquées par cet auteur se comprend dès lors comme nécessaire à l'élaboration des grandes lignes d'une anthropologie comparée, conforme aux questionnements désormais incontournables suscités par les sciences sociales — qu'Ortigues souhaiterait continuer d'appeler « sciences morales ». L'on travaille ici à présenter ce projet anthropologique à partir d'un triangle analytique constitué des trois propositions de dépassement faites par le philosophe : 1/ le dépassement de la théologie et des grandes métaphysiques classiques par l'histoire critique des religions ; 2/ le dépassement d'une psychologie du moi par la psychanalyse (freudienne) définie comme théorie de la personnalité ; 3/ le dépassement d'une conception réifiée et réifiante de la Raison au profit d'une méthodologie des descriptions. De l'origine comme gloire mythique des commencements à l'histoire documentaire comme condition réflexive des sociétés conscientes de ce qu'implique le fait qu'elles évoluent, c'est le « changement réel » causé par le passage du soubassement religieux à l'idéal laïque des modernes qu'Edmond Ortigues a continument et singulièrement cherché à éclairer. C'est la vie de l'esprit humain comme présence agissante à soi : comme « présence d'esprit ».

Mots-clés : anthropologie, communauté humaine, contexte, coutume, droit, émotion, expression, foi, héritage symbolique, historiographie, laïcité, mysticisme, origine, personnalité, psychanalyse, raison pratique, religion, sciences humaines, système, tradition, universel, village, théologie.

ABSTRACT AND KEYWORDS

Abstact : *From theologian to philosopher and historian, Edmond Ortigues produced, from the late 1940s to the early 2000s, a dense and varied body of work, engaging with a wide range of human sciences (theology, comparative history of religions, ethnology, psychoanalysis, epistemology, philosophy of logic, philosophy of law, etc.). Despite such a diversity, Ortigues acknowledged that he had always focused on the same fundamental problem: the one that confronted him as a young theologian wondering about the conditions for a true and modern — hence critical — relationship with religion. He saw an inevitable transition : from the impossible critique (which, when internal to theology, is self-defeating) to the necessary critique that must emerge from the comparative history of religions. This is how the very concept of the "human condition" ultimately came under scrutiny. This problem can be framed within the transition from a world in which norms were religiously founded to a world — our modern — woven with norms that are revisable and literally debatable. What is being sought and developed here is a single, shared process that binds society, personality, and rationality, while the fundamental power of origin — the divine foundation of law — is questioned. This takes the form of secular law, of the human person, and of a lay morality, among other things.*

Read through the lens of a sociological reflexivity centered on the transition from Gemeinschaft *to* Gesellschaft*, Ortigues' work stands out for its originality: it neither aligns with a theory of secularization nor reprises the disenchantment narrative. Instead, it interrogates the cost of moving beyond the origin—a move that, despite its intellectual and emotional necessity, cannot be avoided if we acknowledge the social fact of religion, the relational modalities through which an individual becomes a person, and the contextualization which is necessary to describe concrete rationality.*

The plurality of philosophical disciplines Ortigues engaged with is thus essential to outlining the broad contours of a comparative anthropology. This project responds to the pressing questions raised by the social sciences — questions Ortigues would prefer to call "moral sciences." The work here aims to present this anthropological project through an analytical triangle composed of three ideas to think further : 1/ Moving beyond theology and classical metaphysics through the critical history of religions ; 2/ Moving beyond a psychology of the ego through psychoanalysis (Freudian), defined as a theory of personality ; 3/ Moving beyond a reified and reifying conception of Reason through a methodology of descriptions.

From the origin as the mythic glory of beginnings to documentary history as the reflexive condition of societies aware of their own evolution, it is the "real change" wrought by the passage from a religious foundation to the secular ideal of modernity that Edmond Ortigues tirelessly sought to illuminate. It is the life of the human mind as an active presence to itself—what he called "a presence of mind."

Keywords : anthropology, human community, context, custom, law, emotion, expression, faith, symbolic heritage, historiography, secularism, mysticism, origin, personality, psychoanalysis, practical reason, religion, humanities, system, tradition, universal, village, theology

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 2
RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS 3
ABSTRACT AND KEYWORDS 4

INTRODUCTION 9

PREMIÈRE PARTIE — « LES ÉTRANGES CHEMINEMENTS DE LA RAISON PRATIQUE » 16

CHAPITRE 1 — L'ORDRE DU MONDE COMME ORDRE DE JUSTICE 17

§ 1. La « pensée humaine » comme manière sociale de juger. De l'autorité de l'origine aux « valeurs intrinsèques de l'expérience » 17

§ 2. La robustesse normative du droit coutumier 22

§ 3. Le droit des « vrais nobles » et le problème de la légitimité des modernes 25

§ 4. L'origine comme principe de justification : la gloire des commencements 33

§ 5. L'origine mise à distance ? Le « changement réel », l'instrument historique, l'idéal 36

§ 6. Communauté d'origine et communauté d'objectif, ou : de la coutume à l'histoire. Le « problème central » d'Ortigues 56

CHAPITRE 2 — « SAVOIR CE QUE NOUS FAISONS » POUR « SAVOIR CE QUE NOUS DEVONS FAIRE » : VERS UN UNIVERSALISME DESCRIPTIF 68

§ 7. Solitude de la pensée. Le monde de la responsabilité et l'exigence de description .. 68

§ 8. L'usage de l'histoire. La critique ortiguienne de la moralisation de la foi chez Kant 74

§ 9. Philosopher sur la foi depuis l'apport d'une « sémantique de la foi » : la tension logique des « deux pactes » 78

§ 10. Description, raisons d'agir et « progrès de la conscience morale » : le format contextuel de l'universalisme 86

10.1. Description et éducation. La voie indirecte des progrès de la conscience morale 87

10.2. Description et composition 94

10.3. Description et relations 99

CHAPITRE 3 — L'ÉQUIVOQUE MORALE DE LA FOI : MONOTHÉISMES ET TRADITION 106

§ 11. L'analyse historique : « différencier la coutume de la foi » 106

§ 12. Monolâtrie nationale, monothéisme moral, et monothéisme absolu. Une étude du judaïsme à partir des prophètes d'Israël 112

12.1. L'unité de la tradition et le mythe eschatologique 112
12.2. Présent et liberté 122
12.3. Violence des déchirements ou véhémence politique du messianisme ? 123
13. La foi chrétienne : confiance, croyance et charité 128
13. 1. De la foi qui nous rend crédible à la foi qui nous rend croyant. Un problème de droit 128
13.2. Croyance et confiance 130
13.3. L'objet ou le principe : morale du bonheur et morale de l'autonomie 137
§ 14. Islam et laïcité : le bon prisme d'une analyse ? 141
14.1. Un retard, pas une impossibilité 141
14.2. Une foi ou une loi ? 144
14.3. La philosophie politique comme limite ? 146
§ 15. « La seule argumentation qui reste accessible » 148
15.1. Approcher l'éternité de la vérité par l'histoire d'une transmission 148
15.2. Littérature ou institution 151

DEUXIÈME PARTIE — APRÈS LA THÉOLOGIE, OU « LE DRAME DE LA LAÏCITÉ » 155

CHAPITRE 4 — DÉPOSER LE DISCOURS THÉOLOGIQUE ? 156
§ 16. Reformuler philosophiquement la « recherche de Dieu » 156
16.1. Sortir du « drame » 156
16.2. Le déphasage théologique : le mystique et le symbolique 160
§ 17. L'inconsistance de l'« attitude théologique ». D'un historien à l'autre 163

CHAPITRE 5 — THÉOLOGIE, HISTOIRE ET RÉFLEXIVITE SOCIALE : L'ENJEU D'UNE LECTURE DE LA *LETTRE A ROME* (1952) 170
§ 18. De l'espérance d'une communion spirituelle à la recherche de ce qui fait la communauté morale 170
§ 19. « Amener la croyance en Dieu à s'interroger sur ce qu'elle a de plus fondamental » : l'exigence de réflexivité et la nécessité de sa reconnaissance (1951-1952) 171
§ 20. La « fonction de la culture » 174
§ 21. Le sociologique, le juridique et le philosophique 178
§ 22. « Replacer la théologie dans le cadre général de l'histoire des religions » ? De la réflexivité théologique à l'histoire critique des religions 182

CHAPITRE 6 — L'INDIFÉRENTE « PLURALITÉ DES THÉOLOGIES », ET LE REJET DU PARADIGME HERMÉNEUTIQUE 184
§ 23. Une refonte herméneutique de la théologie ? Historicité et langage de l'interprétation (K. Barth ; J. Ladrière) 184

§ 24. L'herméneutique de l'historicité comme science de la foi ? (K. Barth) 186
§ 25. Penser la théologie comme un langage de l'interprétation (J. Ladrière)..... 188
25.1. La problématique du langage et les trois discours interprétatifs 188
25.2. Science et théologie : vérification et présupposition..... 191
25.3. Philosophie et théologie : spéculation et révélation 193
25.4. Le spéculatif, sa perte ou son refus ? 197

CHAPITRE 7 — APRÈS LA THÉOLOGIE, 1. LE SENS MYSTIQUE 201

§ 26. Approcher « les détours et les carambolages idéologiques » de l'histoire du mot « mystique » 201
26.1. Le déphasage théologique, 1 : enquêter sur le « mystique »..... 201
26.2. Négocier le négatif : le mystique comme sagesse et comme mode de signification 203
26.2. Un fil directeur historique 205
§ 27. Mysticisme et genèse de la théologie médiévale 210
27.1. Premier temps — Premières entrées de la dimension du mystère : le « cercle de la sagesse » et les anciennes « religions à mystères »..... 210
27.1.1. « Mystique » : le fil directeur d'une enquête..... 210
27.1.2. Le cercle de la sagesse..... 210
27.1.3. Les noces de l'intellectualisme de la sagesse et du ritualisme des religions à mystère 213
27.2. Deuxième temps — Mystère et allégorie..... 213
27.2.1. Christianisme et « mystère » : l'influence des néoplatoniciens..... 213
27.2.2. Un exemple porphyrien 215
27.2.3. La portée théologique de l'allégorie..... 217
27.3. Troisième temps — Sens mystique et théologie médiévale..... 217
27.3.1. De l'allégorie à la dialectique : la juridicisation des sacrements..... 217
27.3.2. L'équilibre thomiste : le sens mystique de la théologie naturelle..... 219
27.3.3. Création et rédemption 224
27.3.4. De la théologie naturelle à l'amour intellectuel de ce qui existe indépendamment de nous..... 230
27.3.5. La seconde étape : vers Guillaume d'Ockham 233
27.4. Quatrième temps — Un « réalisme du mystère » ? Le Concile de Trente..... 234
27.4.1. Fin du mystique théologique, début de la mystique psychologique..... 234
27.4.2. L'interprétation théologique de la 4e session du Concile de Trente..... 234
27.4.3. Le sens des débats : un retour à la logique des *Testimonia* et l'occasion ratée d'une conciliation 238
27.4.4. Saint Thomas 241
§ 28. Ce que peut le négatif : mystère et délire 245
28.1. Un triple débouché : philosophique, psychologique et cosmologique..... 245

28.2. Les « grammaires » d'une distinction fondamentale 246
28.3. Mystique et psychose 250
28.3.1. Le délire arrimé au sens mystique : une chance de symbolisation 250
28.3.2. Le délire encastré dans l'énigme : divinisation et socialisation 253
§ 29. Philosophie du « vide mystique » 260
29.1. Une philosophie de la « case vide » 260
29.2. Le mystique en mouvement 263

CHAPITRE 8 — APRÈS LA THÉOLOGIE, 2. LE DÉTACHEMENT SYMBOLIQUE 268

§ 30. Le déphasage théologique, 2 : le symbolisme et les valeurs 268
30.1. La stratification symbolique : une opération de systématisation 270
30.2. L'équivalence symbolique : la « sémantique des symboles sociaux » 272
30.3. La construction rhétorique de la symbolisation. Le cas de l'Œdipe 276
§ 31. L'incroyance ou la déception des modernes 279
31.1. Incroyance et émotion : composition et expression 281
31.2. Incroyance et argumentation : évolution et crédibilité 287

CHAPITRE 9 — LA VIE COUTUMIÈRE ET LA VIE POLITIQUE : DE LA JUSTICE À L'ADMINISTRATION 295

§ 32. La Coutume, ou la religion coextensive au droit 295
32.1. Religion, Coutume et droit : retrouver le sens d'une indifférenciation 295
32.2. Ceux que l'on peut tuer — La tension de l'anthropologique et du politique 299
§ 33. Le devenir historique d'une communauté : Camps-La-Source 306
33.1. L'enjeu philosophique d'une histoire des fabriques 306
33.2. La genèse administrative d'une communauté : de la coutume à l'institution 315
§ 34. La laïcité : autrement dit, le droit 319
34.1 Du Jus facere à la juris-dictio 319
34.2. Aménagements politiques ? La polyfonctionnalité de l'État 327

CONCLUSION — « QUE CHERCHE-T-IL ? » 333

§ 35. Le format anthropologique du « Connais-toi toi-même » des modernes 333
§ 36. Un programme pour la philosophie et les sciences sociales 341
ANNEXE : UN ECHANTILLON DES REFERENCES D'ORTIGUES, SOUS LA FORME D'UNE REPARTITION SYNOPTIQUE 344

BIBLIOGRAPHIE 346

INDEX RERUM 355

INTRODUCTION

> Étranger, prie d'abord Posidon notre roi ; car c'est à son festin qu'ici vous arrivez. Fais les libations ; prie comme il est d'usage ; tu donneras ensuite à ton ami la coupe, pour qu'il offre à son tour de ce doux vin de miel ; il doit prier aussi les Immortels, je pense : tout homme n'a-t-il pas même besoin de dieux ?
>
> Homère, *L'Odyssée*, III, 21-56
> (trad. V. Bérard)

1. Dans un récent travail, Etienne Balibar écrivait : « ''Que veut dire appartenir à l'espèce humaine ?'' est une très vieille question qui a une portée anthropologique (par définition) et « méta-politique », c'est-à-dire qu'elle porte sur les conditions de possibilité les plus générales de la politique et ses institutions, au niveau local comme au niveau mondial, ou planétaire. »[1] Quelles mutations profondes et récentes ont rendu cette question à nouveau digne d'être posée dans ces simples termes : « Que veut dire appartenir à l'espèce humaine ? » La réponse d'E. Balibar est claire : « dans le moment actuel, celui de la catastrophe environnementale et de l'invention de l'anthropocène, et surtout peut-être celui des réflexions qu'engendre l'expérience de la pandémie, elle est à nouveau en train de changer de sens. »[2]

Sans qu'il fût un penseur de l'écologie, ni de l'anthropocène, ni qu'il ait vécu la récente pandémie, un philosophe, Edmond Ortigues, n'a pourtant cessé, durant une longue carrière de pensée, de poser cette question même. De ce que son œuvre a pris fin un peu avant le moment actuel et la réflexion qui s'engage diversement sur celui-ci, cela signifie-t-il que sa réponse n'ait plus rien à nous apporter ? Évidemment, non. Si l'on peut y accéder par de multiples voies, c'est peut-être d'abord par son approfondissement du phénomène religieux qu'elle fournit à la question anthropologique de l'appartenance à l'espèce humaine — mais Ortigues dit encore, et

[1] Etienne Balibar, *« Appartenir à l'espèce humaine »*, in *Être humain ?*, Jean Birnbaum (dir.), Gallimard, 2022, p. 151.
[2] Etienne Balibar, art. cit., p. 152.

sciemment : de *l'humanité* — qu'elle peut contribuer à l'actualité de la question anthropologique.

Théologien devenu philosophe et historien, né en 1917, Edmond Ortigues a produit, de la fin des années 1940 au début des années 2000, une œuvre dense et variée, intervenant au sein d'un nombre foisonnant des savoirs des sciences humaines (la théologie, l'histoire comparée des religions, l'ethnologie, la psychanalyse, l'épistémologie, la philosophie de la logique, la philosophie du droit…). Sous une telle diversité, Ortigues reconnaît pourtant n'avoir jamais approfondi qu'un même *problème*. Ce problème, c'est celui qui se posait au jeune théologien s'interrogeant sur les conditions d'un rapport vrai *et* moderne, donc *critique*, à la religion. Un passage est jugé par lui inévitable : celui de la critique impossible, car désavouée quand elle est interne à la théologie, à la critique nécessaire, donc requise, qui doit s'opérer depuis l'histoire comparée des religions. C'est alors ce qu'il faut entendre par « condition humaine » qui vient finalement à être interrogé. Ce problème trouve ainsi à se dire dans la grammaire de la transition d'un monde dans lequel les normes étaient religieusement fondées vers un monde — le monde moderne, le nôtre — tissé de normes révisables et partant, au sens propre du terme, discutables. C'est ce qui se cherche et ce qui s'élabore sur un même plan, celui qui traverse ces processus indissolublement liés que sont la société, la personnalité et la rationalité, quand la dimension absolue de l'autorité — le fondement divin du droit —, autrement dit la puissance fondatrice de l'origine, se voit relativisée sous la forme du droit, de la personne humaine et d'une morale laïcisés.

Lu à partir d'une refonte de ce fil rouge de la réflexivité sociologique qu'est la transition de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*, le travail d'Ortigues a toutefois ceci d'original qu'il ne s'assimile pleinement ni à une pensée de la sécularisation, ni à une reprise du schéma du désenchantement. Il interroge, au contraire, le prix à payer d'une relativisation de l'origine *alors même qu'on ne peut en faire émotionnellement et intellectuellement l'économie*, si l'on prend acte du fait social qu'est une religion, des modalités relationnelles d'identification par lesquelles un individu s'avère une personne et de l'opération de contextualisation que requiert le travail de description d'une rationalité concrète. La pluralité des disciplines philosophiquement convoquées par cet auteur se comprend dès lors comme nécessaire à l'élaboration des grandes lignes d'une anthropologie comparée, fidèle au vieil impératif « Connais-toi toi-même », mais conforme aux questionnements désormais incontournables suscités par les sciences sociales — qu'il souhaiterait continuer d'appeler « sciences morales ».

2. Indéniablement, Ortigues est un penseur de l'époque moderne, et de la cassure qu'elle représente, alors même qu'il fut, dit-il, le témoin du monde ancien, celui du village de la Provence de son enfance dans les années 1920. L'époque moderne, après l'expérience de la guerre, c'est réellement « l'époque où, au prix de combats et de péripéties de différentes sortes et intensités, le monde devient vraiment ce qu'il est. De plus en plus, il parvient à se reposer *tel qu'en lui-même.* », remarque Bruno Karsenti dans *La Place de Dieu*[3]. Pour Ortigues, le monde tel qu'en lui-même, c'est le monde de l'origine relativisée, le monde de la physique et de l'histoire, c'est le monde où devient possible, et même requis, de penser la communauté humaine. Mais c'est *encore* le monde de la religion. Plus exactement, c'est le monde dans lequel la religion continue d'exister comme « sentiment religieux », comme configuration *émotionnelle*, quoique les conditions *intellectuelles* modernes rendent l'engagement religieux, la transmission traditionnelle, l'appartenance active à une communauté particulière séparée de la communauté politique, moins évidents, moins directs, moins aisément vivables. C'est cette tension entre la religion comme régime social d'engagement (et non pas *seulement* ni *d'abord* comme croyance), d'une part, et l'appartenance à la modernité, d'autre part, dont cette étude voudrait suivre les pistes dans le travail d'Ortigues, pour entrer dans sa proposition anthropologique.

3. Malgré le foisonnement de ses contributions, il semble que l'on puisse se munir, pour lire Ortigues, d'un triangle de lecture systématique que l'on peut élaborer au fil de ses textes, qui gravitent autour de trois tensions[4] : celle de la religion et de la laïcité ; celle de la personne et de l'impersonnel ; celle de la description par opposition à la nomination. Si « laïcité » » est le nom donné au changement du monde ancien, dont Ortigues dit qu'il en fut lui-même le témoin, « personnalité » est, corrélativement, le nom retenu par lui pour penser, à partir d'une articulation entre la psychanalyse et l'ethnologie, l'individuation humaine, en tant qu'elle est, elle aussi, prise dans ce changement historique. La « relativité », c'est-à-dire les strates de relations décrites dans un contexte, un domaine de définition, enfin, apparaît comme le concept méthodologique depuis lequel le philosophe entreprend d'approfondir les profondes mutations de la connaissance en régime de modernité laïque. Ces deux séries de concepts que sont : *religion*, *individuation* et *description*, ou *laïcité*, *personnalité*, *contextualité*, et les relations profondes qu'ils permettent de tisser tout au long de son œuvre, sont ceux qui seront retenus

[3] B. Karsenti, *La Place de Dieu*, Fayard, 2023, p. 8.
[4] B. Karsenti propose une triangulation, de type disciplinaire : voir « Théologie, philosophie et sciences sociales Le triangle d'Ortigues », *Archives de sciences sociales des religions*, 173, p. 145-156.

pour structurer notre présentation philosophique, dans cette étude du projet anthropologique d'Ortigues. Projet que rien ne semble, sous sa plume, réellement distinguer d'un travail de fondation d'une psychologie critique, ainsi qu'il l'indique parfois. En ce sens, comme on a entrepris de l'expliciter au départ de la première partie de ce travail, la caractérisation d'un « point de vue anthropologique » est l'opération préliminaire qui pourrait seule rendre possible toute psychologie qui se présenterait comme science rigoureuse, en ce sens qu'elle ne se réaliserait pas sans une articulation très serrée de la biologie, de l'éthologie, de la psychanalyse, de l'ethnologie, de l'histoire et de la philosophie. Au fond, le « point de vue anthropologique » *est* cette articulation même, qui procède à partir d'une opération épistémique de contrôle réciproque des hypothèses internes aux divers champs de la connaissance, qui ne peut plus, celle-ci, s'effectuer autrement que sur un mode radicalement interdisciplinaire.

Ce triangle analytique est constitué des trois propositions de dépassement faites par le philosophe : 1/ le dépassement de la théologie et des grandes métaphysiques classiques par l'histoire critique des religions ; 2/ le dépassement d'une psychologie du moi par la psychanalyse (freudienne) définie comme théorie de la personnalité ; 3/ le dépassement d'une conception réifiée et réifiante de la Raison au profit d'une méthodologie des descriptions. De l'origine comme gloire mythique des commencements à l'histoire documentaire comme condition réflexive des sociétés conscientes de ce qu'implique le fait qu'elles évoluent, c'est le « changement réel » causé par le passage du soubassement religieux à l'idéal laïque des modernes qu'Edmond Ortigues a continûment et singulièrement cherché à éclairer. C'est la vie de l'esprit humain comme présence agissante à soi : comme « présence d'esprit ».

4. Si cette structure d'analyse est, à l'usage, opératoire, il faut reconnaître qu'un compte-rendu exhaustif de tout ce qu'elle met en jeu exige des compétences et un savoir qui excède souvent la capacité d'un seul lecteur — en tout cas du lecteur que nous avons essayé d'être. Si notre triangle est mis à profit dans les pages qui suivent, au sens où aucune des notions du discours ortiguien n'est aisément isolable des autres — ce qu'on supposera être sa systématicité —, ce travail s'est surtout, en définitive, concentré, nous l'avons dit, sur le premier pôle : la religion. Prêtre mariste, théologien et enseignant de théologie, formé au séminaire de Lyon dans les années 1940, un conflit avec l'institution vaticane le rendit à la vie civile en 1952, au même titre que ces « clercs qui sortirent de l'Église dans les années 1950 », auxquels Frédéric Gugelot a consacré une étude historique[5] — personnalités parmi lesquelles

[5] Voir Frédéric Gugelot, « Edmond Ortigues et les clercs sortis d'Église dans les années 1950 », *ASSR* 173 (2016), p. 33-49.

l'on compte Henri Duméry, Pierre Hadot, Lucien Jerphagnon, Roger Munier, Jean Bottero ou Jean Hadot. Cette rupture fit de lui un philosophe, professeur à l'université de philosophie de Dakar, au Sénégal, de 1961 à 1965, puis, jusqu'à sa retraite, à l'université de Rennes. Cette longue carrière, si on l'envisage de manière plus surplombante, se laisse scander en quatre grands moments : après un positionnement théologique dont les références philosophiques et — déjà — ethnologiques prennent assise dans la phénoménologie (merleau-pontyenne, surtout) et l'école culturaliste américaine d'Abram Kardiner (1946-1955), la fréquentation des cours de Dumézil et de G. Guillaume, du séminaire de Lacan et de l'œuvre de Lévi-Strauss, marque un tournant « structuraliste » dont l'ouvrage de 1962, *Le Discours et le symbole* est le témoignage et le résultat. Le troisième temps de l'œuvre d'Ortigues commence avec la forte et poignante expérience africaine (1961-1965) que feront Marie-Cécile, Edmond et leur fils Vincent, qui, à Dakar, trouva tragiquement la mort (en 1962). Le patient compte-rendu du travail de clinique psychanalytique fait à l'hôpital de Fann, qu'est *Œdipe africain* (1966, 1973, 1984) montre le cheminement conceptuel des Ortigues jusque 1986, année où paraît le dernier volet du « chantier *Œdipe africain* », qui en ramasse la longue élaboration : *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?* C'est aussi pendant ce moment qu'Ortigues entamera de vastes études de logique, qui seront déterminantes pour le positionnement qu'il envisage alors pour la notion de personne[6]. Le dernier temps (1986-2003), c'est en un sens celui des études religieuses telles qu'on les présentera ici, et celui de l'épistémologie. Il conduira Ortigues à systématiser les résultats d'une pensée historiographique de la religion, à repenser l'inconscient comme mémoire en prenant acte, de manière attentive et critique, de ce que les biologistes disent du vivant comme « jeu des possibles » (F. Jacob) et du cerveau comme « organe d'anticipation » (A. Berthoz), et, corrélativement, à systématiser l'acte analytique de contextualisation en proposant une « méthodologie des descriptions » ancrée dans le rejet de toute forme de réification et dans la mise en avant du plan des relations. Ce dernier moment n'efface en rien la fécondité des trois premiers, mais force est de reconnaître — ce que faisait Ortigues[7] — que c'est dans ses dernières années qu'il disait avoir trouvé la sérénité d'une stabilité philosophique recherchée sans relâche. Le présent projet de proposer une matrice de lecture de l'œuvre d'Edmond Ortigues prend son point de départ théorique dans les travaux du « dernier » Ortigues, parmi lesquels notamment *Les Entretiens de Courances* (PUR, 2003), *La Révélation*

[6] Approfondissement de la logique — modale notamment — sur lequel Frédéric Fruteau de Laclos mène l'enquête et sur lequel il dresse un bilan quant aux bénéfices qu'il a permis mais aussi aux difficultés du positionnement qu'Ortigues en propose. Voir F. Fruteau de Laclos, *La Connaissance des autres*, Éd. du Cerf, 2021, p. 279-321.
[7] Ainsi qu'Isabelle Ortigues-Marty nous l'apprenait (conversation personnelle).

et le droit (Beauchesne, 2007), *Le Temps de la parole* (PUR, 2012), *Le Monothéisme* (Hatier, 1999).

Toutefois, à lire les textes de cet auteur qui approfondissent particulièrement ce « champ » qu'est « la religion », de fait omniprésent dans ses interventions, un constat s'impose : très tôt — dès sa rupture avec l'Église —, si *la théologie* n'est plus investie en tant que telle, *le religieux*, lui, fait l'objet d'un intense approfondissement théorique qui vise à affirmer de plus en plus explicitement que l'angle décisif pour l'analyse des faits religieux, la seule « méthode de discussion » qu'il nous reste les concernant, c'est l'histoire, comprise de manière radicale comme enquête objective. L'enquête sur le religieux puise particulièrement, chez Ortigues, aux sources ethnologiques, philosophiques, philologiques et critiques, mais cette continuité épistémique, qui semble embarquer tout le champ des sciences sociales, pointe vers l'histoire comme opérateur d'analyse fondamentale et la philosophie comme terrain de questionnement essentiel[8]. C'est la configuration générale de cette enquête anthropologique qui fera l'objet de notre première partie (chapitres 1 à 3). Il y a là, du reste, de quoi surprendre. Dans quelle mesure celui qui fit œuvre de théologie, lequel assume franchement, depuis longtemps, l'historicité de la Révélation peut-il réduire la sainteté de l'Histoire à la positivité de l'histoire ? Ortigues semble assumer de vider la place de la théologie au profit de l'*histoire des religions* (souvent pratiquée et comprise en définitive comme *philologie*, histoire des mots du religieux[9]). C'est ce constat qui servira de fil directeur à notre seconde partie (chapitres 4 à 9).

5. Dans une page de *La Connaissance de la vie*, Canguilhem opposait et articulait « l'homme vivant » et « l'homme savant », l'homme du monde de la perception et l'homme qui construit un « univers de phénomènes et de lois »[10]. Dans la construction anthropologique qu'Edmond Ortigues arrimera lui aussi fermement à la biologie, tout se passe comme si le monde de la perception trouvait en un sens à s'assimiler au monde de la religion — ou plutôt à la religion en tant qu'elle fait de ce que nous appelons le monde, un *habitat* qui n'a pu, « depuis des millénaires », être tel qu'en étant un habitat *consacré*, lorsque, au contraire, l'univers de la

[8] Cette concentration sur la question religieuse comme opérateur fondamental de la contribution philosophique à la constitution d'une anthropologie de la personne expliquera peut-être l'absence de certaines discussions urgentes et nécessaires, qui trouveront toute leur place dans la suite que nous souhaitons donner à cette recherche, et qui concernera les deux pôles du triangle analytique qui sont ici en mode mineur, même s'ils sont fréquemment mis à contribution, puisque leur place doit être définie pour que celle de la religion soit située. Il nous tarde, pour approfondir notre lecture et le dialogue qui s'instaure, de prendre connaissance des récentes Thèses de Simone Leotta et de Marie Tafforeau, qui n'ont pu être ici mises à contribution.

[9] En l'occurrence, et au fil des textes : le mot « Dieu », le mot « foi », le mot « mystique », ou les mots du monothéisme, ceux de la tradition, de la divination, etc.

[10] G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Vrin, 2003, p. 196.

science moderne se construit comme nécessairement anonyme et dévalorisé, sans quoi nulle intelligibilité n'en serait ni possible, ni vecteur de vérité. Une contribution philosophique à l'anthropologie des conditions modernes de la vie *humaine* cherche alors, dans le travail d'Ortigues, à croiser tout à la fois ce que signifie la nécessité de « vivre là », *entre personnes* — ce dont les religions comme régulation sociale même ont si longtemps établi les coordonnées, et qui impose aujourd'hui une nouvelle conception du droit et une nouvelle donne politique : la laïcité — et ce qui se joue dans l'impératif intellectuel d'« aimer inconditionnellement ce qui existe indépendamment de nous »[11], qui prend la forme de cette passion pour l'*impersonnel* qu'est la connaissance scientifique. Pour le dire autrement, il s'agit de s'aventurer, pour être au monde, en modernes, à conjoindre nos *légitimités* sociales et l'*objectivité* de l'univers.

[11] Nous approfondirons cette expression en apparence surprenante, dont Ortigues fait quelque chose comme un *leitmotiv* philosophique actuel offrant réponse à l'antique impératif du « Connais-toi toi-même ».

PREMIÈRE PARTIE — « LES ÉTRANGES CHEMINEMENTS DE LA RAISON PRATIQUE »

Les traditions ancestrales, qui remontent à la nuit des temps,
Aucun raisonnement ne les reverse,
Même lorsque l'on a trouvé la science sur les cimes de l'intelligence.

Euripide, *Les Bacchantes*, 201-203 (trad. J. et M. Bollack)

Un raisonnement, si fabuleux qu'en soient les moyens, est toujours un raisonnement. C'est à travers des documents confus, difficiles à déchiffrer, que nous devrons suivre les étranges cheminements de la raison pratique.

E. Ortigues, *La Révélation et le droit*

Notre siècle est le siècle propre de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La religion, par sa sainteté, et la législation, par sa majesté, veulent ordinairement s'y soustraire. Mais alors elles excitent contre elle un juste soupçon, et ne peuvent prétendre à ce respect sincère que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen.

E. Kant, *Critique de la raison pure*

CHAPITRE 1 — L'ORDRE DU MONDE COMME ORDRE DE JUSTICE

§ 1. La « pensée humaine » comme manière sociale de juger. De l'autorité de l'origine aux « valeurs intrinsèques de l'expérience »

Dans un passage des *Entretiens de Courances* (2003), Ortigues apporte une précision dont l'apparente évidence n'est pas sans pouvoir conduire, quand on la déplie, à l'une des dimensions essentielles de sa réflexion : celle de la normativité de l'agir à l'époque de l'autonomie de la raison :

> Il a été très important de découvrir que l'action humaine possède une valeur intrinsèque. C'est tout simplement ce qu'on appelle la morale, c'est-à-dire le fait de s'apercevoir que ce qui est bien ou mal repose sur la compréhension du présent. Pendant des millénaires, comment a-t-on jugé les événements, les actions, les comportements des gens ? On les a jugés par référence à la Coutume des ancêtres ou la révélation, c'est-à-dire par référence à une origine d'où procède toute autorité. Dans ce cadre-là, il n'y a pas besoin de tenir compte de la valeur intrinsèque ! On peut par exemple vous dire : « Vous ne mangerez de viande le vendredi. » Il n'y a pourtant pas de différence entre la viande du vendredi et la viande du jeudi ; sauf que le vendredi, il est interdit d'en manger ! Vous avez là une autorité qui provient simplement de la référence à l'origine fondatrice — la Révélation, la mort du Christ, etc. De même, chez les Juifs, on interdira de manger du cochon, et ainsi de suite. Vous avez toute une série de prescriptions dans le système de la Coutume, qui vient simplement de l'autorité des origines. Ce qui, au contraire, nous permet aujourd'hui de parler du droit et de la morale, c'est que nous considérons les valeurs intrinsèques du présent, de l'action dans le présent.[12]

Ce texte, dont la simplicité peut paraître déroutante, rappelle la rupture sur laquelle a débouché une mutation du changement « historique », c'est-à-dire le tournant d'une évolution présentée comme auparavant homogène et massivement linéaire. Sur fond d'hypothèse évolutionniste assumée comme nécessaire[13], Ortigues énonce que la continuité de la vie des sociétés aurait progressivement fait place à une discontinuité, un basculement que nous

[12] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 140.

[13] Hypothèse évolutionniste sans cesse mise en tension, chez Ortigues, par la mise au centre d'un rapport philosophique à l'histoire : voir, sur l'opposition évolutionnisme/philosophie de l'histoire, l'analyse de B. Karsenti, « Appartenir à la modernité », in *D'une philosophie à l'autre*, Gallimard, 2013, p. 183 sq. Sur la question de l'évolution et le problème de la critique de l'évolutionnisme dans les sciences sociales, voir la mise au point de Cyril Lemieux, qui pose les jalons nécessaires à la distinction à faire entre l'idéologie évolutionniste et un évolutionnisme méthodologique : « ''Les arbres nous cachent la forêt''. L'évolutionnisme méthodologique de Norbert Elias », in *Sociologie politique de Norbert Elias*, dir. Cédric Moreau de Bellaing et Danny Trom, Éd. EHESS, 2022, p. 348-373.

appelons « modernité », sous la forme de la découverte et de la mise en œuvre d'une nouvelle *manière de juger* les « événements, les actions, les comportements de gens ». C'est cette mutation de la pensée comme manière de juger qu'Ortigues prend pour axe d'analyse, cette bascule du jugement, tout à la fois inouïe et évidente. Inouïe, à l'aune de la très longue durée — « des millénaires » — qui a précédé son avènement ; évidente — et cette évidence est justement ce que le philosophe interroge —, pour les « modernes » que ce tournant a fait de « nous », après ces millénaires de continuité, de quasi-changements homogènes à la même configuration religieuse et (donc) sociale qu'Ortigues analyse comme *Coutume*. Cette découverte, soutient-il, n'est pas autre chose que celle de la « morale », en tant que telle différente de la manière religieuse de juger, car autonome dans la position de ses normes (puisque centrée sur « les valeurs intrinsèques du présent »). C'est en effet la « morale des modernes » comme mode inédit de jugement, rationnel et argumentatif, que le travail d'Ortigues place à l'arrière-fond de ses analyses, cette situation nouvelle dont la « laïcité » est le cadre social.

Mais c'est aussi ce qui peut donner lieu à un étonnant malentendu. Car le rapport entre l'autonomie de la raison et la moralité ne nous paraît-il pas avoir été établi et clarifié depuis longtemps ? Et n'est-on pas fondé à remettre en question l'abstraction d'une conception finalement peu « critique » de l'autonomie ainsi considérée ? Peut-on, aujourd'hui, faire la genèse de la critique indépendamment d'une salutaire prise en compte des critiques de la critique qui ont permis d'en mieux mesurer ses enjeux politiques ? En un sens, c'est bien cette autonomie comme capacité de « considérer les valeurs intrinsèques de l'expérience », donc de juger autrement, dont Ortigues assume de reprendre l'analyse. Ce qu'il fait dans le cadre en apparence classique de l'opposition entre la raison comme principe immanent de l'autorité (l'intrinsèque, ce qui est vécu au présent), d'un côté, et la religion comme construction d'un principe normatif transcendant (l'autorité de « l'origine » : extrinsèque), de l'autre. Or, cette opposition, *en un sens indiscutable*, pas comme « grand récit », mais comme « esprit moderne »[14], tout le propos d'Ortigues est de la reconstruire dans une grammaire plus rigoureusement *anthropologique*, à savoir qui prendra pour « base » une conception plus réaliste — plus historique — de ce que sont les religions. C'est sur cette base que le discours anthropologique pourra alors reposer le problème du *droit*, celui de la *personne*, et rendre explicite la conception de la *rationalité*, tout comme l'idée des limites de celle-ci. Conception

[14] B. Karsenti, « Appartenir à la modernité », in *D'une philosophie à l'autre*, Gallimard, 2013, p. 183.

qui, tout à la fois, est au principe de son enquête, comme *méthode* (les sciences de la nature et les sciences sociales, ou plutôt « morales » ; la théologie ; la psychanalyse ; la philosophie) ; et anime sa fin, comme *sagesse* (la connaissance comme pur et simple « Bien »). L'impulsion des Lumières comme combat contre « l'obscurantisme » ou le « despotisme » est bien, en creux, sans cesse présente dans les interventions d'Ortigues[15]. Mais la refonte qu'il propose du fait religieux comme fait social, sa critique de la théologie, son analyse du monothéisme, sa relecture de la foi, l'idée qu'il forge d'une révélation articulée au phénomène du rite, son interprétation du mysticisme, et surtout la place qu'il accorde à la critique historique comme instrument d'analyse : ces éléments cardinaux d'une « philosophie de la religion » autrement fondée devraient avoir pour effet de relancer notre conception du mouvement de la raison critique, et, du moins est-ce le pari de cette lecture, de le problématiser à nouveau frais. Ainsi, se superposant à ce qui, dans ses textes, semble indéniablement relever d'une « version scolaire de la sécularisation »[16], l'on s'attachera ici à ce qui la déborde : le questionnement philosophique de ce que signifie « appartenir à la modernité » que l'on trouve chez lui. Justement parce que son usage de l'hypothèse évolutive[17] se démarque de l'approche « des philosophies de l'histoire propres à l'esprit moderne »[18], par la place qu'il assigne au présent, à la « reprise » du passé dans le présent.

Faut-il parler d'une anthropologie philosophique, qui voudrait réfléchir l'existence « humaine » ? Ou d'une anthropologie psychanalytique, qui entreprendrait de remettre au centre — après son éviction lacanienne — la notion de personnalité ? Ou d'une anthropologie religieuse, suivant obstinément le fil directeur donné par la conception selon laquelle les religions sont des faits sociaux, institutionnels ? Non, c'est à la fois plus simple et plus déroutant. Il s'agit de travailler à partir des philosophes, de l'ethnologie, de la théologie, de l'histoire comparée des religions, de la critique biblique, de certaines intuitions issues de la physique, de l'épistémologie de la biologie, de certains résultats de la philosophie de la logique, de la psychanalyse freudienne, *etc.*[19], à construire ce qu'il faut alors appeler l'anthropologie,

[15] « Obscurantisme » et « despotisme » qui ne sont pas de vains mots pour un homme qui fut un prêtre ayant dû proférer le serment anti-moderniste, qui s'est heurté de bonne foi à des institutions dont il jugeait qu'elles privaient les clercs de toute liberté d'expression, et auquel l'expérience de la guerre a imprimé un rejet indéracinable pour ce qu'il appelle à son tour le « totalitarisme ».

[16] B. Karsenti, « Appartenir à la modernité », in *D'une philosophie à l'autre*, Gallimard, 2013, p. 183.

[17] Formellement proche de celle de Tönnies ou de Durkheim, effet, comme nous le verrons, puisque, de fait, « l'anthropologie se passe mal, sinon d'une hypothèse d'évolution, du moins d'une distinction du moderne et du traditionnel, du civilisé et du primitif, ou de l'archaïque » (B. Karsenti, « Appartenir à la modernité », in *D'une philosophie à l'autre*, Gallimard, 2013, p. 183.)

[18] B. Karsenti, « Appartenir à la modernité », in *D'une philosophie à l'autre*, Gallimard, 2013, p. 184.

[19] Au sens où une telle énumération ne saurait être exhaustive et ne saurait achever les contours de ce qu'une anthropologie systématique et complète pourrait être, si une telle complétude avait un sens.

qui ne peut pas être d'un autre format qu'une anthropologie générale et transdisciplinaire. Toutes ces contributions épistémiques sont mises en œuvre par Ortigues (foisonnement qui fait souvent l'étonnement, compréhensible, de son lecteur). En fait, évidemment, elles ne sauraient demeurer que partielles, au sens où nul n'échappe à la division du travail intellectuel. Pour Ortigues, cependant, reconnaissons qu'elles auront été moins « partielles » que pour d'autres. Mais c'est cependant la philosophie de la religion, la théorie de la personnalité et l'épistémologie des descriptions qui auront principalement fait l'objet de son effort.

Le travail d'Ortigues contribue ainsi à la recherche du « substrat anthropologique » nécessaire à la réflexion générale sur le religieux (comme le préconise Pierre Gisel[20]), pour autant que le terrain religieux apporte à l'anthropologie un substrat normatif qui lui est indispensable. Dans « Religion, laïcité, humanisme », le texte d'une communication publié en 2005, alors qu'il définit les religions antiques comme religions de prospérité, Ortigues précise en effet : « chaque peuple avait ses dieux en même temps que ses coutumes ancestrales. C'est là, dans ses origines à la fois vitales et culturelles, que l'on voyait *la naissance de toute norme, c'est-à-dire de toute pensée*, l'essence de la réalité proprement humaine. La pensée était le lieu commun où se rencontraient les vivants, les morts et les dieux. »[21] Ce « lieu commun », nous y insisterons tout à l'heure, n'est pas quelque ailleurs séparé du site de la vie sociale ; c'est le monde lui-même : « Certains préhistoriens se trompent lorsqu'ils disent qu'au moment où la conscience s'éveille, les primitifs ont acquis l'idée d'un autre monde. Non, c'est bien ce monde-ci que les primitifs ont découvert. Si les ancêtres survivent à l'état d'ombres, c'est qu'en eux se traduit le vouloir vivre d'une communauté culturelle se continuant de génération en génération. »[22] L'éveil de la conscience, puisqu'Ortigues l'appelle ainsi, ne se fait pas ailleurs que sur le plan d'une « pensée » qui n'est pas séparée des régulations sociales même quand le fait de la mort l'élève vers l'invisible ou vers « l'au-delà des apparences », pour le dire avec Hans Jonas[23]. Mais pour Ortigues, c'est à partir de la question du « droit » qu'il faut décrire

[20] « C'est à un tel substrat [anthropologique], note P. Gisel, avec ce qui y est en travail – qui s'est cristallisé et exprimé dans des cultures et des histoires diverses –, que sont rapportés les motifs, les visées et les processus en jeu dans les religions, ainsi que *ce* que les religions font arriver au social, *ce* qui arrive aux religions, et *ce* qui nous en arrive dont on se fait, délibérément ou non, un *récit* » (in *Le Sacré en question. Lectures et mises en perspectives de Hans Joas*, A. Escudier, P. Gisel, J.-M. Tétaz (éd.), Labor et Fides, 2023, p. 170.)

[21] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme » (2005), in *Le Temps de la parole*, p. 201. Nous soulignons.

[22] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme » (2005), in *Le Temps de la parole*, p. 201

[23] Commentant, après l'outil et l'image, ce troisième artefact qu'est le tombeau, H. Jonas précise : « Nous pouvons ne pas connaître les idées bien précises d'un culte des morts (et, si nous les connaissions, les trouver hautement étranges), mais nous savons que des idées étaient ici en jeu – la simple réalité du tombeau et du rituel nous le dit – et qu'au moyen d'elles on a réfléchi au mystère l'être et à l'au-delà des apparences ; dans le prolongement d'une telle méditation se situe la métaphysique. » (H. Jonas, « Du transanimal dans l'humain. L'outil, l'image, le tombeau », in *Évolution et liberté*, Rivage poche, 2005, p. 81).

cette pensée, plus que comme « métaphysique » (H. Jonas dans son analyse du tombeau) ou que comme « ontologie » (M. Eliade dans son étude du mythe[24]). Pour Ortigues, au contraire, « ce qui existe » s'est d'abord dit et pensé à partir de « ce qui doit être ».

Le basculement à partir duquel décrire la « civilisation moderne », et pouvoir réfléchir ce que signifie y « appartenir », suppose ainsi, dans l'approche ortiguienne, ces formes de raisonnements qui sont autant de formes de *justification*, de légitimation par « référence à… ». En régime traditionnel ou prémoderne, la pensée de « ce qui est » s'effectue comme justification par référence à ce qu'Ortigues appelle « l'autorité de l'origine » — fait central et pivot de ses analyses. Les « valeurs » sociales sont alors extrinsèques, tout comme « l'origine » est transcendante : pensée, religion et droit sont alors, tendanciellement, coextensifs. En régime moderne, celui des « valeurs intrinsèques de l'expérience », l'émancipation du raisonnement vis-à-vis du schéma de la justification religieuse, à savoir l'avènement de la pensée scientifique[25], rend possible que la sphère de la légitimation s'autonomise comme politique et comme droit (à quoi il faudrait ajouter la psychologie et la littérature[26]). La « référence à… » rompt avec toute forme d'autorité personnelle ou personnalisable, et tend à disparaître comme référence personnelle (dimension concrète ou « partielle » du normatif) pour prendre la forme d'une médiation impersonnelle (dimension abstraite et en droit universelle du normatif).

Progressivement, donc, mais très brusquement à l'aune de ces immémoriaux millénaires, « l'action humaine » n'a plus été comprise de la même manière. C'est-à-dire qu'elle ne s'est plus comprise elle-même de la même manière. Parler d'action humaine, c'est parler, en un sens banal et très général, de « ce que les gens font »[27], des « processus de la vie humaine »[28]. Mais l'analyse change de pivot quand on part de ceci que « ce qu'ils font » est déterminé à partir de « ce qu'ils doivent faire »[29]. La norme est au fondement de l'agir, comme elle est au

[24] « Le mythe proclame l'apparition d'une nouvelle « situation » cosmique ou d'un événement primordial. C'est donc toujours le récit d'une « création » : on raconte comment quelque chose a été effectué, a commencé d'être. Voilà pourquoi le mythe est solidaire de l'ontologie : il ne parle que des réalités, de ce qui est arrivé réellement, de ce qui s'est pleinement manifesté. » (M. Eliade, *Le Sacré et le profane*, Gallimard, Folio, p. 85.)

[25] « Je pense par exemple à la découverte de la physique mathématique, qui a bouleversé toute la vie sociale. La science grecque était dans une impasse, parce qu'elle avait supposé qu'il fallait une intelligence première pour expliquer le mouvement. Ceci justifiait une théologie mais ne permettait pas une physique, pas plus qu'une anthropologie. Ce bouleversement dans la vie occidentale a eu pour conséquence que, petit à petit, toute la vie humaine a changé : l'ensemble des conditions de la vie sur toute la terre en a été modifié. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 146.)

[26] Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 14-15 et p. 18-19.

[27] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 146.

[28] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 140.

[29] Faut-il alors situer Ortigues parmi les tenants d'un « normativisme » tel que Jocelyn Benoist le définit, en étudiant la structure, par opposition au « descriptivisme » ? (J. Benoist, « Du bon usage de la structure : descriptivisme *versus* normativisme », in *Revue de métaphysique et de morale*, 45, 2005, p. 41-56). Ce serait

fondement de toute pensée : c'est une règle sociale du jugement, une question implicite sur ce que l'on peut ou ne peut pas faire. L'ordre de la légitimité détermine ainsi, pour l'agir, son opérativité — double dimension que le mot « pratique » condense en lui.

§ 2. La robustesse normative du droit coutumier

La cassure moderne, soit la refonte du sens de ce que signifie « appartenir », est donc au cœur de la réflexion d'Ortigues : c'est elle qu'il veut instruire, en la prenant historiquement, *donc depuis le « fait religieux »,* puisque c'en est le milieu d'émergence. Autrement dit, Ortigues repart de cette évidence que la conscience religieuse a *évolué* jusqu'à la laïcité, jusqu'à l'expérience réfléchie depuis les « valeurs intrinsèques » que celle-ci *se* donne, ou qu'elle *cherche* à se donner, et il entreprend de reposer la question des leçons qu'il faut tirer de ce constat d'évolution. L'opposition de la piété et de la rationalité n'est donc pas celle à partir de laquelle Ortigues reconstruit la cassure moderne, puisque la piété est raisonnable, puisque « la religion est raison ». La piété et la raison sont deux régimes normatifs distincts, autrement dit deux formes de ce qu'il appelle la « pensée ». Qu'il s'agisse de coutumes, de la foi, ou du droit, il en va à chaque fois du rapport (immédiat ou critique) à une autorité, rapport qui prend la tournure d'un « raisonnement » par lequel cette autorité s'établit comme autorité en étant *justifiée* ou *légitimée* comme telle. L'étude ortiguienne entreprend de comparer et d'enquêter sur ces grands « schémas de raisonnement »[30], qui sont des manières de rapporter les discontinuités de l'expérience aux normes qui leur donne une raison d'être, *donc une légitimité*, ce qu'Ortigues nomme « juger ». *Raisonner*, *justifier*, *instituer* sont ainsi trois plans homogènes au mode d'existence général des sociétés. Ortigues, ici, cherche à rendre compte du régime propre de la rationalité des normes là où elle fut effective « pendant des millénaires ». Il cherche donc à rendre compte de l'intime solidarité qui unit anthropologiquement « le droit » et « la

délicat, pour au moins deux raisons. 1/ D'abord, parce qu'Ortigues, quand il problématise la structure, pourrait être compté, comme tout l'argument de *Le Discours et le symbole* semble pouvoir le montrer, parmi les tenants de l'« innocence » de celle-ci, de sa « neutralité », à savoir le fait qu'elle ne renvoie pas toujours à la règle (« Le point de vue normativiste, qui rapporte toujours la structure à de la règle au sens fort du terme, risque d'ignorer ce qui nous paraît constituer la fondamentale neutralité de la structure, qui fonctionne y compris là où elle n'est pas vécue comme une obligation et n'opère pas plus en elle-même comme une telle obligation, mais purement comme rapport producteur du sens. » écrit J. Benoist *in* art. cit, p. 54-55). 2/ Ensuite, parce qu'Ortigues explique, dans ses derniers textes, qu'il refuse, au fond, l'opposition entre le normatif et le descriptif. Il reste que cet auteur semble bien, dans les textes que nous citons ici mettre la norme, ou la dimension institutionnelle de l'obligation, au fondement de la « pensée humaine » comme conceptualité sociale (religieuse-juridique, d'abord ; juridico-laïque, ensuite).

[30] Qu'il s'agisse d'une religion, d'une cure psychanalytique, de l'élaboration juridique d'une loi, d'une recherche scientifique, etc. Transversalement à la diversité de ces dynamiques institutionnelles ou même infra-institutionnelles (la psychanalyse), c'est l'étude des « schémas de raisonnement » qui pourrait caractériser le sens philosophique de l'enquête ortiguienne.

religion », pour le dire en modernes ; ou plus précisément, pour le dire comme des modernes qui seraient ethnologiquement informés de ce qu'est une Coutume, laquelle unit les rites, les statuts, les morts. La compréhension *ethnologique* du normatif est essentielle, dès lors qu'on affirme la Coutume comme le fait religieux universel. Dimension de réflexion qui construit comme une « base » anthropologique inamovible, un pôle de comparaison nécessaire à la pensée de la modernité, et qu'Ortigues doit notamment au vaste chantier dont cette œuvre commune qu'*Œdipe africain* (édité en 1966, réédité 1973 et en 1984) est le cœur.

Comment fonctionne ce fait religieux universel, la Coutume, autrement dit la « religion des ancêtres »[31] ? Pourquoi l'articulation sociale des rites, des statuts et des morts confère-t-elle une forme d'unité qui semble imposer sa force, mais aussi son prix, aux analystes modernes dans la lecture qu'ils en font ? La force normative de l'univers coutumier est de mettre sur le même plan l'organisation *sociale* comme organisation *instituée* et la position de *chacun* comme place *légitime.* Ce que la « vie » ne fait pas d'elle-même. « Les nécessités naturelles du sexe et de la consanguinité ont besoin de l'efficacité rituelle pour accéder pleinement à l'existence sociale normative et institutionnelle. Seul l'esprit rituel des morts peut transformer la relation sexuelle en relation d'alliance.[32] Il faut le rite, parce que les « positions respectives de chacun » exigent « un statut à montrer, une légitimité à manifester, en même temps qu'elle exige un type de réciprocité exprimée par la munificence, le don ostentatoire, la prestation d'honneur »[33]. Cette dynamique cérémonielle du rite est l'essence de son efficacité : comme représentation sociale de la loi commune, il « est la mise en scène des normes de relations assignant à chacun sa place. »[34] La communauté *existe*, à savoir s'affirme ou se confirme elle-même à même le fonctionnement manifeste de ses institutions, dans l'acte même de *faire exister* les individus comme des personnes : de leur conférer un statut.

Le maillon suivant de l'analyse de la normativité coutumière consiste à entériner sur un plan « logique » ce que l'ethnologie a patiemment établi : à savoir que le positionnement des statuts n'est rituel — donc social — qu'à la condition que quelque chose « s'ajoute à », ou soit « soustrait de » la nature. L'ancêtre[35], comme *mort normatif*, si l'on peut dire (ils ne le sont pas tous), est une position soit ajoutée, soit soustraite — « selon le point de vue où l'on se place » —

[31] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. III.
[32] E. Ortigues, Préface à M. Fortes, *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Mame, 1974, p. 10.
[33] E. Ortigues, Préface à M. Fortes, *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Mame, 1974, p. 9.
[34] E. Ortigues, Préface à M. Fortes, *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Mame, 1974, p. 10.
[35] Ou l'oncle maternel. Ancêtre et oncle maternel sont les deux cas que prend Ortigues quand il introduit cette idée de quelque chose d'ajouté ou de soustrait. Il précise rapidement qu'il faut ici penser à la « position rituellement marquée de l'oncle maternel », qui atteste, dit-il de « la réciprocité externe entre les lignages », ou à la position rituellement marquée de l'ancêtre », qui atteste de « la segmentation interne des séries généalogiques. » (E. Ortigues, Préface à M. Fortes, *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Mame, 1974, p. 14).

à la réalité sociale : c'est son investiture ancestrale qui permet le passage du sexe comme instinct au mariage comme institution, par exemple. Ortigues caractérise cette dimension d'absence nécessaire (additionnelle ou soustractive) à partir de l'idée de possibilité, rendue coextensive à celle de rationalité. Ce qui fait la « rationalité » du rite, c'est qu'il ouvre l'espace du possible (du faisable imaginable, ou « représentable »). Ortigues a cette énigmatique, mais forte formule : « pour qu'advienne cette lumineuse surcharge des possibles qu'on appelle la raison, il faut que, durant le temps de la vie, quelque chose soit perdu dans les investissements de la mémoire, et laisse place au rêve »[36]. La raison est l'acte de sélectionner parmi les possibles que la pensée, dans un rapport de « surcharge » au réel[37], a construits, puisque ceux-ci ne sont jamais matériellement ou « naturellement » donnés[38]. Du point de vue de l'analyse du droit coutumier faite ici, la « raison » s'incarne dans la position de la norme comme jugement sélectif. Est « rationnel » ce qui est raisonnable, autrement dit ce qui justifie collectivement une légitimité.

Les vivants ne peuvent devenir des personnes que pour autant que soit marquée leur relation de transitivité avec ceux qui furent des personnes *de plein droit*, mais ne le sont plus, laissant ainsi les places *en droit* occupables. Les personnes, donc, sont les héritières des morts : elles leur sont par-là *religieusement* unies : « Il n'y a pas de peuple sans religion, parce que la religion est ce qui unit les vivants et les morts dans un seul et même peuple. »[39] Mais il ne faut pas se tromper d'orientation, ici : ce ne sont pas tant les vivants qui cherchent à « conserver » une place symbolique aux morts ; c'est plutôt par leur union symbolique avec les morts rituellement honorés que les vivants se reconnaissent entre eux comme formant un peuple, une

[36] E. Ortigues, Préface à M. Fortes, *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Mame, 1974, p. 14. Le passage en entier mérite d'être cité : « Rien d'humain ne peut exister qui ne soit capable de donner tort à la matérialité de certains faits, de condamner certaines conduites, de sélectionner les possibles en permis ou interdits. Que le nombre de possibilités logiques (ou idéales) soit toujours plus grand que le nombre de possibilités effectivement réalisables, c'est ce qui nous permet de raisonner, c'est la loi syntaxique du calcul des propositions. Mais pour qu'advienne cette lumineuse surcharge des possibles qu'on appelle la raison, il faut que, durant le temps de la vie, quelque chose soit perdu dans les investissements de la mémoire, et laisse place au rêve. Pour que « le vivre », comme dit Aristote, se transforme en « bien vivre », il faut qu'il détache de soi les formes sociales de sa propre manifestation, afin de régler les possibles dans le jeu de la vie. »

[37] Il faudrait alors définir un monde humain comme un rapport de surcharge vis-à-vis d'un donné naturel (ce dernier n'étant plus dès lors qu'un concept-limite, nécessaire pour l'analyse, mais sans pertinence empirique). « Le domaine ancestral, dit Ortigues dans *Religions du Livre, religion de la Coutume*, se peuple d'entités cultuelles que nous appelons des génies, des esprits, ou des dieux ; il est peuplé de craintes et d'espoirs, de phobies et de contre-phobies. » (p. II)

[38] Analyse quelque peu souterraine dans les textes d'Ortigues, mais dont l'importance est vraiment décisive. Elle renvoie au concept de « case vide » comme condition de la mise en mouvement (c'est l'image du jeu de taquin), dans premier chapitre de *Le Discours et le symbole*, et, au-delà, au positionnement théorique de la liberté comme « créativité », acte de *se* donner des « « carrefours » (des possibles), évoqué dans les *Entretiens de Courances*. Pour le dire vite, avant que nous y revenions : le possible *créé* est en quelque sorte le transcendantal de l'agir *humain.*

[39] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. III.

communauté[40]. L'héritage assume le passage du fait au droit, c'est un transfert social de légitimité — une *transmission*. La ritualisation est indispensable pour qu'il y ait héritage, pour rendre visible cette transmission, laquelle, sans elle, resterait cachée :

> si le droit coutumier trouve dans le culte des morts la source invisible de sa légitimité, c'est qu'à son tour l'institution sociale, comprise comme héritage, se rend visible dans la cérémonie de sorte que les normes du droit sont inséparables du spectacle que la communauté se donne à elle-même, dans la permanence rituelle des coutumes.[41]

La ritualisation, comme affaire collective par laquelle l'héritage est rendu visible, donc juridiquement conforme, doit donc marquer empiriquement cette source invisible d'autorité, ce qu'elle ne peut pas faire *directement* (pas d'héritage qui puisse être transmis sans médiation). Le rite, dès lors, *symbolise* le rapport à l'absence, en opérant *indirectement* sur des éléments « détachés » de son invisible présence :

> Le social, au sens strict de ce qui est normativement commun à tous les cas semblables, n'a pas d'existence empirique ; il est ce qui se montre indirectement dans une forme transmissible, c'est-à-dire progressivement détachable de l'organisme vivant par les voies combinées de la parole et de la figuration, de la symbolisation et de la simulation. (…) Les éléments du culte des ancêtres : le nom des pères morts, la victime du sacrifice, l'autel… traduisent au plus près de l'image d'un corps disparaissant le souhait de trouver dans les formes stables de la coutume les gages d'une fécondité inépuisable de la vie. La principale différence entre l'instinct et la coutume semble se trouver dans la nécessité chez l'homme de « représenter » la loi commune dans une instance capable de dominer la vie pour la juger.[42]

§ 3. Le droit des « vrais nobles » et le problème de la légitimité des modernes

C'est à cela que notre modernité s'adosse : un ordre des choses qui est un « ordre de justice », un ordre établi par les puissances capables de « dominer la vie pour la juger », puisque « [l]a justice divine est une démonstration de force. La même idée se retrouve en Afrique. Pour qu'un oracle soit véridique, il faut que sa force soit plus grande que les forces adverses qui pourraient en fausser le mécanisme et lui faire rendre une sentence trompeuse. »[43] Ce que le

[40] En ce sens, l'acte symbolique de sépulture qu'Antigone prodigue à Polynice, son frère, a certes pour vocation de faire qu'on ne l'oublie, mais, plus profondément, de permettre qu'il ne soit pas proscrit de la vie de la Cité. C'est une question de droit à être honoré, pas de fait (être oublié, sous la forme paradoxale d'une répudiation, par les vivants). Risquons de suggérer que, selon cet axe, ce n'est pas parce qu'Antigone est une femme dont la loi est celle du sang qu'elle enterre son frère Polynice (Hegel), mais c'est parce qu'elle appartient de plein droit au peuple thébain qu'elle agit conformément à la loi religieuse de ce peuple, loi à laquelle c'est Créon qui, comme homme d'État plus que comme homme du peuple, dans cet épisode tragique, serait infidèle.

[41] E. Ortigues, Préface à M. Fortes, *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Mame, 1974, p. 16.

[42] E. Ortigues, Préface à M. Fortes, *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Mame, 1974, p. 16.

[43] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 43.

fonctionnement normatif des sociétés coutumières, ainsi décrit, met en lumière, c'est la force de légitimation à la fois sociale et personnelle que la ritualisation rend possible à partir de la médiation symbolique comme travail de la représentation, opérations faites sur le « détachable ». Les rites, les statuts et la nécessaire « case vide » que sont les morts permettent de forger l'efficacité symbolique des relations d'appartenance comme réciprocité de reconnaissance. Dans l'univers ritualisé — donc de part en part « religieux » — du droit coutumier, l'individu se voit légitimé comme une personne, un héritier.

C'est bien ce sens socialement et donc personnellement *constitutif* qu'Ortigues met au premier plan quand il élabore le fait religieux, sens constitutif qui possède sa plus grande puissance dans le fait social de la Coutume (fait social qui n'est pas d'un autre ordre que religieux). Dans un texte d'une conférence de 2003, très éclairante sur la démarche qui est la sienne, intitulée « Interdits rituels et interdictions juridiques »[44], Ortigues décrit clairement la socialisation coutumière, autrement dit celle de « l'interdit », dont il fait un synonyme de la particularisation de la coutume elle-même (avoir tel interdit, c'est appartenir à tel régime coutumier, donc à telle communauté[45]). Il montre là que l'interdit coutumier remplit une triple fonction : 1/ une fonction de marquage de l'appartenance sociale des individus ; 2/ une fonction de marquage des statuts de chacun ; 3/ enfin, une fonction de reconnaissance de ceux qui ont ces ancêtres-là, par opposition aux « étrangers » qui n'en sont pas les héritiers. C'est donc, on le voit, toute l'étoffe sociale, sa solidité même, que l'interdit coutumier, sous sa forme de rituel, tisse au cœur de ce qu'il a de plus « personnel » dans l'individu : personnel, non pas au sens de *particulier* ou d'*individuel* — mais au sens de la *« parenté »* (selon une signification générale du terme[46]) reconnaissable et attestable en tel-les ou tel-les, en vertu de relations d'alliance ou de filiation identifiées, et pas en d'autres « individus », à savoir, *tous les autres*, ceux qu'on ne reconnaîtra pas, qui sont aussi, à l'extrême, mais en principe, « ceux que l'on peut tuer ».

> Le double interdit de l'inceste et du parricide définit la loi du sang, il fait la différence entre le parent et l'étranger. Seul l'étranger peut devenir un allié si on l'épouse, ou un ennemi pouvant être tué à la guerre. Seul l'étranger est l'être qui n'a pas de statut ; il est donc un ennemi possible, à moins qu'il ne devienne un allié. L'animal emblématique

[44] Texte édité dans *La Révélation et le droit*, p. 203-212.

[45] Il en va donc d'une relecture critique de l'explication lévi-straussienne de l'institution totémique comme « classification ». Voir la brève remarque de E. Ortigues, « La Révélation et le droit », in *La Révélation et le droit*, p. 195.

[46] Ou la *« membership »*, comme le rappelle Cyril Lemieux à l'article « Appartenance » du récent dictionnaire collectif dirigé par Jean Gayon : « (…) l'appartenance *(membership)*, c'est-à-dire le fait d'être membre d'un groupe ou de plusieurs, doit être reconnue au fondement de la condition humaine. » (in *L'Identité. Dictionnaire encyclopédique*, dir. Jean Gayon, Folio, 2020, p. 190.)

> du clan, celui qu'on appelle « mon interdit » ou « mon parent »[47], sert à marquer la différence entre le parent et l'étranger. Mon interdit, c'est mon statut social inviolable. Le tabou sacré, c'est d'abord le mien, celui qui me donne sur la terre un statut viable, un droit à être reconnu.
> Il me faut ajouter que le système de l'interdit sacré est extrêmement pratique dans la vie de tous les jours. J'ai demandé à un berger peul comment il faisait pour voyager dans la brousse, en se déplaçant d'un pays à l'autre avec ses troupeaux. Dans cette brousse où il n'y a pas de police, n'importe qui peut vous tuer. Le berger peul m'a répondu qu'il ne craignait rien car, en passant d'un village à l'autre, il changeait de nom. Il connaissait les clans avec lesquels son père, son oncle ou lui-même avait fait un cadeau d'alliance. Moyennant quoi, il était autorisé à prendre le nom du clan. Il me disait : « Je change de nom, et personne ne peut me tuer. » Une autre fois, dans le désert de Mauritanie, j'ai rencontré un esclave fugitif. Or un esclave, à partir du moment où il n'est plus sous la protection de son maître, n'a plus de statut : il n'a pas d'ancêtre, il n'a pas non plus de nom clanique, et n'importe qui peut le tuer. Depuis lors, j'ai compris que cette affaire de tabou totémique était extrêmement raisonnable, beaucoup plus pratique et plus efficace qu'un lointain commissariat de police.[48]

La personne n'est pas ici l'individu particulier ou autonome, c'est l'être reconnu *conditionnellement*, et non pas *absolument,* comme « humain (donc) non tuable » (ce que n'est ni l'étranger, ni le barbare, etc.). Le rituel matérialise cette condition : est une personne qui « fait le rituel ». Il ne saurait y en avoir d'autres que celui-ci, mais il faut être habilité à le faire : appartenir. La coutume, par conséquent, incarne une socialité *limitée*. Mais ce qui est décisif, c'est qu'Ortigues, notons-le, le dit de *toute socialité* en général : humaine. « Le sacré donne une autorité inviolable au fait institutionnel dans le cadre d'une sociabilité limitée. La sociabilité humaine est une sociabilité limitée : l'humanité n'a jamais existé que divisée en de multiples sociétés étrangères les unes aux autres. »[49] Manière, on le voit, de faire de « la coutume » *le nom de la régulation sociale et de l'individuation personnelle elles-mêmes* : celles qui eurent cours « pendant des millénaires », et celles dont il dit que la modernité européenne « ne les comprend plus », s'étant ainsi comme coupée de la pleine possibilité de saisir le sens de la souffrance humaine.

Ouvrons alors une importante mais brève parenthèse sur la place du savoir ethnologique dans le montage anthropologique des Ortigues. Il faut, comme Marie-Cécile Ortigues l'a montré

---

[47] Et non pas, selon notre auteur, « mon totem ». Car « [e]n réalité, ce sont les ethnologues qui ont emprunté le mot ‘‘totem’’ à quelques exemples particuliers, et qui ont ensuite généralisé l'usage de ce terme. Or, c'est précisément le mot ‘‘totem’’ qui embrouille tout. Si j'en crois mon expérience africaine, je n'ai trouvé aucun mot de ce genre. Mais, j'ai entendu très souvent des Africains qui désignaient l'animal emblématique de leur clan, en disant : ‘‘mon interdit’’ ou ‘‘mon parent’’. Certains m'ont même demandé : ‘‘Quel est ton interdit ?’’ L'interdit sacré n'est pas autre chose que le ‘‘tabou’’. » (E. Ortigues, « La Révélation et le droit », in *La Révélation et le droit*, p. 195.)

[48] E. Ortigues, « La Révélation et le droit », in *La Révélation et le droit*, p. 196. Voir aussi E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 196.

[49] E. Ortigues, « La Révélation et le droit », in *La Révélation et le droit*, *ibid*. Voir aussi E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 19.

dans le premier chapitre d'*Œdipe africain*, souligner la solidarité que la psychanalyse *doit* entretenir avec lui. Car si l'on fait de l'ethnologie la science qui nous permet de saisir les régulations collectives à travers l'explication qu'elle donne des structures de la parenté, des mythes et des rites[50], la psychanalyse, pour sa part, peut légitimement être caractérisée comme « la théorie de la personnalité »[51]. Cette caractérisation, comme nous y reviendrons, est du reste l'un des sens fondamentaux de l'effort spéculatif des époux Ortigues dans le champ psychanalytique. Si comprendre la vie comme « vie humaine » requiert de prendre pour base la vie sociale coutumière, alors pas d'autre choix que se mettre à l'école de ce secteur de la réflexivité sociologique qu'est l'ethnologie. Au fond, il faudrait dire qu'en un sens c'est là le savoir fondamental, puisque c'est celui dont dépend la pleine compréhension du propos psychanalytique (freudien, décisivement, pour les Ortigues), ainsi que le précise Edmond dans le chapitre théorique de l'édition de 1984 du livre :

> l'étude des sociétés archaïques éclaire les métaphores utilisées par la psychanalyse, car c'est seulement *par métaphore ou par analogie avec un ordre institutionnel* que Freud applique les mots « inceste », « deuil », « meurtre », etc., aux émois de la sexualité infantile. Ce que nous avons dit plus haut de la morale ancestrale dans le droit coutumier nous aide à comprendre que le surmoi est un héritage, un héritage moral infantile, qui devient au fil des ans anachronique.[52]

Ce que vit le *sujet* n'est pas analysable autrement qu'à partir de la *personnalité* comme mode *social* (ce qui dit davantage que *relationnel*, et plus aussi qu'*intersubjectif*) d'existence. Mais, et c'est là une remarque importante d'Ortigues, Freud n'a pas puisé ses « analogies » analytiques au sein de n'importe quel ordre institutionnel, ni même d'abord dans le sien propre, l'ordre déjà moderne d'une grande capitale européenne du début du XXe siècle. Il a puisé aux antiques récits, mais en demeurant sur un plan métaphorique, ou analogique, faute de pouvoir objectiver rigoureusement les scansions de la vie humaine dont ceux-ci témoignent subjectivement, à savoir sur un plan littéraire. Chez Freud, donc, la « personne » serait à la fois idéalement partout (comme une manière de *sujet transcendantal* — social — du *sujet de l'inconscient*), et finalement réellement nulle part (puisqu'il fallait pouvoir donner un sens social à ce « transcendantal sociologique » : donc disposer d'une sociologie des formes de vie commune qui structurent la personnalité, ce dont l'ethnologie a fait son programme). Ortigues

[50] Ce que rappelle la mise au point architectonique du texte-programme de Lévi-Strauss, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », in *Anthropologie structurale*, Pocket, 2005, p. 402-443.
[51] Voir E. Ortigues, « La théorie de la personnalité en psychanalyse en et ethnologie », in *La Notion de personne en Afrique noire*, dir. G. Dieterlen, C.N.R.S, 1973, p. 565-571.
[52] E. et M.-C. Ortigues, *Œdipe africain* (1984), p. 275. Nous soulignons.

affirme donc que l'ethnologie permet de dépasser la restriction métaphorique du discours psychanalytique, et lui apporte ainsi un gain d'empiricité — ou une plus grande « congruence avec la réalité » psychique, pour le dire comme Elias. Car l'ethnologie, en établissant les schèmes communs de l'ordre coutumier, montre un ensemble d'ordres sociaux éprouvant ou ayant éprouvé sous une forme « institutionnelle » manifeste — ritualisée — les grandes « données » de la vie humaine (qui sont aussi des péripéties, des épisodes ou des moments : des actes sociaux qui font destin) comme la naissance, le deuil, ou l'union sexuelle, etc. Elle fait qu'elles deviennent pensables autrement que comme des métaphores. Ou plutôt, elle permet de ressaisir le *métaphorique* comme *symbolique*. Le surmoi n'est plus tant la métaphore d'un deuil qu'un deuil symboliquement marqué selon le schéma d'un « héritage ». Or ce processus symbolique d'héritage n'est pas autre chose, nous le disions, que l'institution sociale elle-même, celle qui s'ordonne selon « la permanence rituelle des coutumes » : « si le droit coutumier trouve dans le culte des morts la source invisible de sa légitimité, c'est qu'à son tour l'institution sociale, comprise comme un héritage, se rend visible dans la cérémonie, de sorte que les normes du droit sont inséparables du spectacle que la communauté se donne à elle-même, dans la permanence rituelle des coutumes. »[53] L'intime articulation de la régulation coutumière et de la célébration rituelle est donc au principe de toute « forme institutionnelle », au sens ortiguien de la *vi formae* : ce qui « prend forme comme… ». La mort, l'ancêtre, l'inceste, les relations d'alliance, etc., c'est tout cela que le texte psychanalytique travaille dans son enquête sur l'inconscient. Pour Ortigues, c'est dans la *logique coutumière* explorée par l'ethnologie, mais dûment comprise comme *logique d'un droit* (selon une conception « légitimiste » du droit, par contraste avec notre conception « conventionnaliste »[54]) que l'on trouve le régime d'explication que la psychanalyse doit faire sien[55].

Le problème de la légitimité, pour résumer notre propos, semble ainsi devoir être situé résolument au cœur même du travail d'Ortigues. C'est ce qu'un beau texte de *Religions du Livre, religions de la Coutume*, précise bien :

[53] E. Ortigues, préface à M. Fortes, *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Mame, 1974, p. 16.
[54] E. Ortigues, préface à M. Fortes, *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Mame, 1974, p. 14.
[55] Une remarque de Régis Debray, certes quelque peu rapide, étaye de manière assez frappante, même si dans un autre contexte, l'importance de l'objectivité « ethnologique » (ici appelée « paléontologie ») pour la saisie, par les images psychanalytiques, du « poids insolite de l'oublié » : « Puissance de l'image, ou puissance du primitif ? On a déjà compris qu'il faudrait inclure la psychanalyse parmi nos réservoirs disciplinaires. Quoique le gisement des affects soit bien au départ de tout, l'allusion suffira. D'abord, parce que cette fausse science à qui il arrive de dire vrai domine à l'envi les réflexions actuelles sur l'image, et fort bien. Ensuite, parce que nous lui préférons la paléontologie, qui dit la même chose, quant au poids insolite de l'oublié, mais de façon vérifiable et moins arbitrairement littéraire. » (R. Debray, *Vie et mort de l'image* (1992), Folio, 2024, p. 160).

> Les raisons de vivre sont des raisons de vivre là, en un lieu consacré par la patine des âges et le compagnonnage, un lieu où le temps cyclique, comme l'on dit, est le temps utile avec ses alternances de jour et de nuit, de saisons, d'années, de siècles… La coutume est raison, parce que les seules raisons de vivre qui puissent être qualifiées de religieuses sont des raisons d'être là, d'habiter quelque part plutôt que d'être une âme errante, comme les morts sans autel ou les fous sans raison qui partent s'égarer dans la brousse. Pour vivre sur un sol déshérité, il faut une raison divine, un héritage incorruptible.[56]

Or, la logique sociale de l'honorabilité qu'offre le droit coutumier est justement, on s'en doute, ce que les modernes auraient *collectivement* perdu, au sens où ils seraient ceux qui ont oublié, ou qui refusent — peut-être à juste titre ? — l'héritage. Ils sont ceux qui ont perdu le lien symbolique avec leurs ascendants, et partant ont perdu l'« honneur » ou le statut que seul l'héritage conférait. Ils se sont émancipés des places attitrées, obligatoires : ce sont, dit Ortigues, « des affranchis », autrement dit, des *individus libres*. Nommer cela une « perte » est bien sûr au cœur du débat. L'émancipation moderne ne peut-elle avoir pour condition qu'une « décomposition des structures collectives » ? Oui, s'il s'agit de cette forme de collectifs structurée par l'organisation coutumière — ce qui, sans qu'il s'agisse de s'en alarmer évidemment, n'est pas sans conséquences : « On pourrait dire que la société politique moderne est composée d'hommes sans ancêtres, une société d'esclaves devenus libres par eux-mêmes, comme il nous est raconté de la plèbe romaine qui voulut avoir ses tribuns, ses magistrats, pour tenter d'égaler la pleine citoyenneté des sénateurs. Tel est le problème de la laïcité. »[57] La tâche axiale que paraît s'être donné notre auteur, dans un long travail dont la solitaire idiosyncrasie peut dérouter, serait alors de savoir comment penser la légitimité nécessaire à l'existence humaine dans une « civilisation » qui en a dérangé les conditions fondamentales :

> Il s'agit de comprendre pourquoi la civilisation moderne, avec sa science inventive et sa démocratie libérale, n'est qu'une société d'affranchis, qui mérite le mépris de tous les pays sachant bien, depuis des millénaires, que la source de leur honneur est d'origine ancestrale et divine. Nous autres, occidentaux, nous sommes des plébéiens, de vulgaires affranchis. C'est dans les autres civilisations que l'on trouve les vrais nobles. La laïcisation réclamée par les plébéiens, à Rome, ne posait pas un problème théologique, mais un problème rituel, car l'aristocratie sénatoriale fondait son autorité exclusive sur le fait qu'elle était seule habilitée à accomplir les rites sacrés[58].

« De vulgaires affranchis… » : au fond, il s'agit de prendre la modernité par le bas (l'honneur hérité que sont les statuts, dont elle *cherche* à se passer : c'est sa grandeur et son risque), avant de la prendre par le haut (les idéaux qui l'animent). Les vrais nobles, ce sont les

[56] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. III.
[57] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme » (2005), in *Le Temps de la parole*, p. 200.
[58] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme » (2005), in *Le Temps de la parole*, p. 200.

autres, ceux qui ont une place où les autres n'empiètent pas, ceux, donc, qui savent quelle est leur place et ce qu'ils ont à faire du « fait » d'être à cette place même, avec qui ils peuvent ou doivent entretenir telle ou telle relation, etc.

Mais il s'intéresse moins à la possibilité de bonheur individuel et collectif des nouveaux affranchis qu'à la sphère de justice capable de justifier leurs possibles, si ce n'est plus la Coutume. Comment comprendre aujourd'hui la légitimité des affranchis, s'interroge-t-il ? Autrement dit : qu'est-ce qu'*être un peuple* sans le vecteur d'union qu'est l'institution coutumière ? Qu'est-ce qu'un *droit laïque* et comment s'articule-t-il à ce régime inédit et pluriel d'institutions qu'est l'État ? Que devient *la religion* si les institutions sociales sont celles de l'État, sinon une affaire de croyances privées, ce qu'elle *n'*est *pas* (ou alors ce ne serait plus une foi) ? Qu'est-ce qu'*être une personne* en régime de modernité, puisque simplement dire qu'il s'agit d'un « individu autonome » n'explique d'emblée pas grand-chose de ce qui le relie aux autres, aux groupes, au peuple, relations d'appartenance sans lesquelles il n'est, précisément, *réellement* personne ? Comment la transmission (s') opère-t-elle, au cœur de la « civilisation moderne », *s'il ne peut plus s'agir d'un rite*[59] ? Est-il si évident que le régime normatif acquis et définitif de cette « civilisation », son mode de jugement, soit celui des valeurs intrinsèques de l'expérience ?

On voit qu'un tel questionnement implique tout à la fois une problématisation du droit moderne, de la notion de personnalité, de la théologie comme *Sacra doctrina* et de l'impossibilité aux yeux du philosophe qu'elle le demeure, de la genèse de l'État… Épistémologie du droit, critique de la théologie, psychanalyse de la notion de personne : ce sont là en effet les approches ortiguiennes de la position de ce problème général, dont la notion de légitimité, nous l'avons dit, est peut-être le nom le plus fidèle. La religion reste, pour Ortigues, le terrain d'analyse fondamental : il est d'abord philosophe — et historien — de la religion. Si c'est par la question sociale du rite[60], la question cultuelle, que la Coutume comme fait religieux universel est d'abord abordée, nous allons voir que ce n'est toutefois pas la dimension qu'il investit le plus. En reprenant une distinction cicéronienne (*De natura deorum*, III, 2), étudiée

[59] Sur la conception de la psychanalyse comme rituel et le soubassement normatif qu'une telle thèse, nécessairement déroutante pour les contemporains, implique, voir P.-H. Castel, *Mais pourquoi psychanalyser les enfants ?*, Le Cerf, 2021, notamment l'*Introduction* du livre, p. 13-17.

[60] Question sociale avant d'être « théologique » comme le rappelle le contexte romain des textes cités plus haut, bien sûr nettement plus politisé que ne le sont les sociétés coutumières, « sans État », dit Ortigues quelques fois. A le lire ici, il faut conclure que les plébéiens exigeaient la place *politique* que les fonctions rituelles conféraient. C'est un autre rapport social que celui de la Coutume, qui montre toutefois à l'œuvre la religion comme « fait social » et pas d'abord comme système de dogmes, ou « théologie ».

par Dumézil[61], Ortigues insiste sur une dualité pour lui centrale dans l'effort de définition de ce qu'est une religion : les rites, le culte, sont ce qu'on peut réunir sous le nom de *sacra*. Mais les *sacra* ne sont qu'une face du fait religieux. « Sans la divination, toutefois, le rite ne pourrait pas fonctionner », affirmait Ortigues dans la Préface de 1974. Les *sacra* n'ont de « sens » — ils ne peuvent « fonctionner » — qu'à être articulés à la sphère des *auguria* (ou *auspicia*), à savoir la vaste question des modes de révélation (les oracles, les augures, les prophéties, la divination, la Révélation…). Si elle est pleinement active dans les dernières années de sa production (*Le Monothéisme* ; *La Révélation et le droit*), la dualité des *sacra* et des *auguria* est à l'œuvre très tôt (dans son étude sur le *Concile de Trente*) et dans les textes des années 1970, explicitement dans *Religions du Livre, religion de la Coutume* (1979). En simplifiant, on pourrait dire que, pour ce qui concerne la religion des ancêtres, le pôle *sacra* est ce dont rend plus particulièrement compte l'ethnologie, comme nous l'avons vu plus haut. Le pôle *auguria* serait davantage d'attributions philosophique et historique. Mais ce serait aller un peu vite, puisqu'on a vu le philosophe reprendre en logicien les données de l'enquête ethnologique ; et puisqu'il est certain que le sens de la divination, par exemple, est aussi bien l'affaire de l'ethnologue, comme la carrière de Meyer Fortes, qu'Ortigues connaissait bien, en atteste. L'étude des *auguria*, cependant, étude des modes de révélation, prend en charge ce qu'Ortigues appelle les « schémas de raisonnement »[62] par lesquels les groupes sociaux, s'étant donnés le champ du possible, donc celui de l'agir, spéculent sur les « sources du possible » comme autorité des normes établies[63].

---

[61] Il s'agissait pour Dumézil d'interpréter une double polarité interne à la première fonction, la fonction de souveraineté, « Aucune forme de la religion n'est négligeable, déclare en substance le pontife Cotta (Cicéron, *De nat. deorum*, III, 2), notamment aucune des deux provinces entre lesquelles s'est répartie dès le début toute la religion des romains, les *sacra* et les *auspicia*, car ''c'est Romulus qui a fondé les *auspicia* et Numa les *sacra*''... A quoi correspond cette division fondamentale ? L'art des *auspicia* consiste à recevoir, interpréter et éventuellement rejeter les signes que le grand dieu veut bien envoyer aux hommes ; l'art des *sacra*, c'est le culte, avec ses hommages, ses sollicitations et ses marchandages. Dans le commerce religieux, *auspicia* et *sacra* définissent donc les deux sens et les deux points de départ : les *auspicia* descendent du ciel, les *sacra* montent de la terre ; devant les uns, l'homme est récepteur, tandis que, des autres, si l'on ne craint pas les images modernes, il est l'émetteur. Ce n'est pas un hasard si les premiers, dons de Juppiter, sont rattachés au demi-dieu Romulus et les seconds à Numa, le très humain dévot de Fides. » (G. Dumézil, *Mitra-Varuna* (1940), cité dans G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I (1968), coll. « Quarto. », Gallimard, p. 305.) Vincent Descombes et Bruno Karsenti ont su mettre en avant, en toute clarté, l'importance décisive de cette distinction (Voir V. Descombes, « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », in E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, 2007, Aubier, p. 17 *sq.* et B. Karsenti, « Les vrais fondements de la société », in *La Place de Dieu*, Fayard, 2023, p. 205 *sq.*).

[62] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 66.

[63] Ce que la même Préface établissait clairement : « L'origine de la vie et l'épiphanie du signe réagissent d'une sur l'autre pour nous faire reconnaître dans les origines de la vie le fondement normatif d'une autorité, et réciproquement dans la souveraine liberté de l'événement non-trompeur la plénitude de la vie, le sens de son destin. Du point de vue logique, nous avons ici d'une part l'homologie d'un rapport asymétrique (permettant de concevoir la succession généalogique), et d'autre part un rapport d'équivalence (permettant la « traduction » de l'événement-signe en parole), ce qui correspond aux conditions les plus élémentaires d'une activité intellectuelle. » (E. Ortigues, E. Ortigues, Préface à M. Fortes, *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Mame, 1974, p. 22). Cette remarque, note Ortigues, lui fut « suggérée par Apostel (conversation personnelle) ». Il est dommage que la reprise

C'est donc travailler à étudier la manière qu'ont ces groupes de justifier l'autorité des normes, les référer à la puissance d'une origine absolue. Travail de référence grâce auquel on peut comprendre le processus en jeu dans une tradition.

§ 4. L'origine comme principe de justification : la gloire des commencements

Ce que ces études d'Ortigues entreprennent d'établir, en puisant dans les enquêtes ethnologiques et dans l'expérience africaine faite avec Marie-Cécile Ortigues, en commun, c'est l'idée de la normativité comme sens exclusif et premier de l'être au monde social, dont le « droit coutumier », comme religion des ancêtres, serait à considérer comme le cadre universel. Le « droit » des modernes, autrement dit la laïcité, semble aux yeux d'Ortigues ne pouvoir clarifier son sens moral qu'à la condition d'être *comparé* à l'efficacité symbolique que, « pendant des millénaires », le droit coutumier incarnait. Le principe général, nous le disions, c'est celui de la *justification*, comprise comme attestation sociale de légitimité. C'est la notion d'« origine » qu'Ortigues met alors au fondement du schéma de justification anthropologique premier, et dont il fait un usage de plus en plus central à mesure que son travail avance. Ortigues ne semble toutefois pas se préoccuper de ce que le « schéma de l'origine » fut couramment exploité, et mériterait d'être situé dans le vaste mouvement sociologique. Il se saisit de la notion et du fonctionnement religieux/judiciaire qu'elle implique, pour 1/ clarifier le sens de ce qu'il faut entendre par « religion » et 2/ définir la nature de la réalité psychique. Une page de l'introduction de *La Révélation et le droit* articule clairement cette dualité, qui doit faire l'objet d'une mise au point, pour être, croyons-nous, bien entendue. D'une part,

> non seulement le christianisme, mais encore *toute* religion se justifie par référence à son origine fondatrice, c'est-à-dire par les signes mystérieux grâce auxquels les dieux, les ancêtres, les puissances supérieures ont fait connaître leurs volontés. Ces signes mystérieux peuvent être de nature diverse : théophanies, miracles, divinations, prophétie, oracles… Une religion se justifie par référence à ses origines ancestrales ou divines. L'origine prend ainsi une valeur de principe ou de droit, et non simplement de fait : elle est une révélation ou un message, instituant une tradition, une fidélité.[64]

D'autre part,

> [l]'autorité des origines est un schéma psychologique extrêmement puissant, car l'être humain prend conscience de soi par référence à ses origines familiales, linguistiques, et nationales. Mais la laïcisation du droit réduit cette question des origines à une question

de ce texte dans *Religions du Livre, religion de la Coutume* omette cette référence à Leo Apostel (1925-1995), philosophe de grand rayonnement manifestement ignoré.

[64] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 71.

> historique, une question de fait. La laïcisation, c'est-à-dire la séparation entre la religion et le droit, transforme la conscience de soi en même temps que le sens de l'autorité marquant l'appartenance à un groupe social.[65]

Aucune religion ni aucune identification personnelle ne se constituent autrement qu'à partir du schéma de l'origine. Nous disions précédemment qu'en régime coutumier, le fonctionnement de l'une rend possible le processus de l'autre. On voit alors le problème apparaître, porté par ce que l'hypothèse évolutive oblige à prendre en compte. Comment se constituent aujourd'hui, à l'époque de la laïcité comme principe politique, la socialisation *et* la personnalisation ? La question centrale devient alors : en régime de laïcisation, qu'est-ce que le droit et qu'est-ce que la personne ?

C'est à ces deux questions que la deuxième partie (cf. *infra*, chapitres 4 à 9) de cette études sera plus particulièrement consacrée. Notre première partie s'emploie, en amont, à approfondir les données du problème posé (le présent chapitre 1) et à approfondir l'approche méthodologique que se donne Ortigues pour l'instruire (chapitres 2 et 3).

L'origine, dans le propos ortiguien, nomme la dynamique formelle qui associe systématiquement le fait donné d'un commencement et le droit construit d'une autorité. C'est la puissance suprême qui se manifeste dans une révélation augurale (oracle, prophétie, divination…). C'est donc en un sens l'analogue d'une case vide, elle aussi, qui admet de multiples possibilités d'être remplie, donc identifiée et nommée. L'origine a la généralité d'un schéma : d'un schéma de raisonnement. « Il est donc, affirme-t-il, essentiel à une religion de comporter en elle-même des procédures de justification ou de rationalisation partielle, car le culte a besoin d'être légitimé ; et il reçoit sa légitimité d'une révélation qui est son origine fondatrice ou son mythe étiologique. »[66] Remarquons qu'Ortigues ne fait nullement référence non plus, dans ses études sur la religion, aux contributions de l'idéalisme allemand, ni à la refonte heideggériennes ou derridienne de la question de l'origine, par exemple. Il ne caractérise pas l'origine autrement que comme la « Chose primordiale d'où émane le sens »[67], donc comme la source transcendante de toute autorité, ou, ainsi que le rappelle Dominique Iogna-Prat, comme l'« autorité des commencements »[68]. À savoir, non pas l'événement historiquement situé d'une socialisation, circonscrite et limitée, qui s'installe, progresse, se modifie sur le temps

[65] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 71. Voir plus bas, p. 319.
[66] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 72.
[67] E. Ortigues, *Religions du Livres, religion de la Coutume*, p. 56.
[68] Voir D. Iogna-Prat, « Edmond Ortigues et l'autorité des commencements », in E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 7-18.

long, mais le travail rétrospectif[69], donc dérivé, fait par les groupes sociaux sur ce qu'ils ressaisirent collectivement de leurs commencements, pour en faire le principe sacré de leurs lois. L'origine est *glorieuse* : séparée, transcendante, divine ou, nous l'avons évoqué, ancestrale. C'est ce qu'un groupe identifie comme le fondement absolu de toutes ses normes.

> L'existence de Dieu, comme celle de la personne humaine, est contextuellement liée ; elle n'est positivement identifiable que dans le contexte historique d'une « révélation » justifiant le culte qu'on lui doit. La religion est toujours bipolaire : elle est un rapport entre un culte et une révélation. Tous les dieux sont des dieux révélés, de quelque manière que ce soit. Partout, des mythes étiologiques justifient le culte en racontant comment le culte s'est fait connaître. (…) La révélation n'est pas seulement un fait scripturaire — comme les oracles d'Apollon à Delphes recueillis dans des livres dont parle Plutarque… La révélation est l'institution d'un Peuple élu, d'une Église, d'une Communauté gardienne de « la tradition ». L'idée de Dieu n'est pas séparable de la référence à l'origine fondatrice d'une communauté.[70]

L'origine, on le voit, fonctionne comme une extension de l'idée de révélation, que nos réflexes culturels pourraient facilement réserver aux monothéismes, aux religions du Livre seulement. En fait, *tous* les univers religieux reposent sur une révélation, ont un mode de révélation propre. L'origine comme révélation augurale généralise la question des noms divins. Ce qui est là fondamental pour Ortigues, c'est de penser la possibilité de l'« identification » d'un dieu ou d'un régime normatif, parce que c'est dans cette identification que se trouve la source de la justification de la norme, donc la source de la légitimité. La possibilité même d'un dieu inconnu est douteuse, sinon contradictoire. Cette dimension augurale de l'origine impose de faire un pas de côté par rapport à l'assimilation du religieux à la sphère du sacré ; c'est l'enjeu sous-jacent de cette définition duelle de la religion : « (…) le terme de *sacré* est insuffisant pour décrire les sources de l'autorité. »[71] Les *sacra* ne peuvent pas trouver leur sens social et leur efficace statutaire sans l'attestation de leur légitimité, qu'ils doivent aux *auguria*, à l'origine, aux « Signes venus d'ailleurs », *et seulement à eux*.

L'essentiel est de revenir à ceci que la gloire de l'origine comme fondement absolu est *construite*, et non pas donnée, comme le rappelle clairement Pierre Gisel lorsqu'il lit la Thèse du jeune théologien Ortigues, *Histoire et parole de Dieu*[72]. L'origine, note P. Gisel, est

---

[69] Dimension *rétrospective* qui caractérise le processus social de toute « tradition » (par opposition au principe de la « philosophie ») : voir. E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 56 : « En quoi consiste finalement l'unité d'une tradition ? La réponse est que l'unité spirituelle d'une tradition est rétrospective. C'est ainsi que les Écritures simples se sont construites. De siècle en siècle, la tradition a ré-élaboré son passé. ». Voir aussi E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 23-24.

[70] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 204.

[71] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 72.

[72] *Histoire et parole de Dieu. Essai sur le rapport entre exégèse et théologie*, thèse de doctorat en théologie, manuscrit dactylographié, Facultés théologiques de Lyon, 1948.

triplement « puissante » : elle est puissance d'ascendance (grands ou petits récits qui racontent « là d'où l'on vient ») ; puissance de référence (« ce au nom de quoi l'on se positionne ») ; et puissance de reconnaissance (« ce en quoi l'on se reconnaît »)[73]. La progressive cassure de la modernité se fait quand l'absolu se dissout lentement dans sa relativisation comme prise de conscience sociale de cette dimension construite. Cette prise de conscience est le résultat d'un travail de réflexivité critique inédite qui rend possible que nous puissions « décrire », geste intellectuel que rend possible le processus d'émancipation du savoir vis-à-vis de l'hégémonie de la prescription (hégémonie intellectuelle et institutionnelle du prescriptif qui pourrait être un autre nom de la tradition). En régime de modernité, la puissance change de « base », ce que concentrera désormais la notion de souveraineté, dit Ortigues, à savoir l'État comme institution centrale. « Laïcité » est le nom d'un tel changement de base, nouveau territoire de la morale, désormais comprise comme régime de justification — tendanciellement — ouvert à l'argumentation. Ortigues dit dans *Le Monothéisme* que « les religions n'évoluent guère que sous la pression de la morale ambiante. »[74] Comprendre que, « pendant des millénaires », elles l'ont certes *toujours* fait (autrement dit : la tradition n'est pas a-réflexive), mais que tout a changé — *réellement* changé — quand il est devenu requis de penser la morale comme système des « valeurs intrinsèques de l'expérience ».

§ 5. L'origine mise à distance ? Le « changement réel », l'instrument historique, l'idéal

La normativité est la forme que prend la pensée des hommes, qui est par là même une pensée sociale, ce que connotent au plus près la notion générale de *croyance* ou celle de *jugement*[75], comme nous avons commencé de le voir. Le « jugement » est au cœur du travail philosophique en effet, puisque, comme le précisent les *Entretiens ce Courances*, « [l]a philosophie, dans ce qu'elle a de plus fondamental, ne porte pas sur le concept ; elle porte sur

[73] Voir Pierre Gisel, « Edmond Ortigues entre théologie et sciences religieuses », in *Archives de sciences sociales des religions*, 173, 2016, p. 115 : « Notons que cette question de l'origine, dite « puissante », a une dimension large, « psychologique » et « anthropologique » (Ortigues, 2007 *[La Révélation et le droit]* : 71, 193). Par-delà le « d'où l'on vient » (parents, ancêtres, événements d'un « grand récit » ou d'un plus petit récit, d'une « intrigue » biographique ou d'un « récit de vie »), il y va de ce au nom de quoi on se positionne, socialement et individuellement, ou de ce qui vaut, en fin de compte, comme référence ou allégation de première et dernière instance. Et il y va en même temps de ce en quoi l'on se reconnaît. »

[74] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 62.

[75] « La question du vrai et du faux ne se pose pas, rigoureusement parlant, à propos des concepts et des noms, mais à propos des affirmations, c'est-à-dire du jugement, et donc de la croyance. Jugement et croyance sont une même chose, la croyance n'étant que l'acceptation d'un jugement. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 154).

le jugement. »[76] La philosophie doit être une « philosophie du jugement », c'est-à-dire de « l'activité de l'esprit »[77]. Or l'insistance sur l'esprit agissant, très marquée dans les derniers textes, renvoie à une conception émancipée, ou responsable, de l'acte de la pensée ou du jugement. « Les croyances, si fabuleuses qu'elles paraissent, écrit Ortigues dans *La Révélation et le droit*, ont une certaine rationalité ; elles ont un but : l'affirmation de ce qui doit être. Elles s'appuient pour cela sur la représentation de ce qui est au-delà des limites humaines. Pour comprendre la raison d'être de ce qui existe, elles spéculent sur les "puissances supérieures", c'est-à-dire sur les sources du possible. Or, sur les chemins du possible, la pensée est seule en face d'elle-même. Cette solitude de la pensée trace, au cours des siècles, un chemin que nous pouvons décrire. »[78] Que la « pensée humaine », ainsi qu'Ortigues la nomme, ait progressivement découvert, et résolu d'assumer, la solitude[79] qui *en fait* est la sienne — *et le fut toujours* —, c'est là le « changement réel » dont procède la cassure moderne. Si, du point de vue coutumier ou traditionnel, « la réalité à laquelle les gens participent est une réalité à la fois temporelle et spirituelle », la modernité se comprend alors comme un changement de réalité, lequel, cependant, « trouvera difficilement des mots pour se dire »[80], ajoute Ortigues. L'on passe d'une dualité externe à une dualité interne : l'opposition du réel et de l'idéal (notion avec laquelle Ortigues entretient un rapport ambigu, comme nous allons le voir) s'est substituée à celle du temporel et du spirituel. Dans la configuration religieuse ou « théologique » de la réalité, en effet,

> il est toujours entendu que les lois humaines dépendent de la loi divine ; cette loi divine n'est pas un code, c'est l'Écriture elle-même, la *Doctrina sacra.* De la même manière, à l'université *Al Azhar*, nous trouvons bien une faculté de droit à côté de la faculté de théologie. Seulement, le droit dont il s'agit se conforme à la *chari'a* et aux Ecritures coraniques. La distinction entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel appartient à

[76] « Vous savez, beaucoup de gens s'imaginent que la philosophie serait l'étude des concepts, c'est-à-dire des catégories. Il est entendu qu'il s'agit là d'une tâche importante de la philosophie ; mais cette tâche est toujours à reprendre, parce que le contexte varie – j'entends le contexte d'usage. La philosophie, dans ce qu'elle a de plus fondamental, ne porte pas sur le concept ; elle porte sur le jugement. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances* p. 162.)

[77] E. Ortigues, *Entretiens de Courances* p. 165.

[78] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 65.

[79] Dans *La Société ouverte et ses ennemis*, Popper identifie lui aussi cette solitude comme responsabilité, en rappelant les deux manières de refuser le « dualisme critique », qui sont donc deux raisons d'être historiciste : « La seconde s'explique par des raisons plus profondes, et englobe sans doute la première : elle vient de notre peur de reconnaître que nous sommes seuls responsables de nos décisions d'ordre moral et d'admettre que nul ne peut nous en décharger, pas plus Dieu que la nature, la société ou l'histoire. À la vérité, ces théories s'efforcent en vain de nous délivrer de ce fardeau, car toute autorité reconnue par nous l'a été de notre propre gré. Refuser de l'admettre, c'est nous tromper nous-mêmes. » (Popper, K., *La Société ouverte et ses ennemis,* trad. J. Bernard et Ph. Monod, Ed du Seuil, coll. « Point », p. 96-97). Le projet d'Ortigues n'est pas sans donner l'impression d'être quelques fois assez proche de l'intention critique et politique de Popper dans cet ouvrage. Sans qu'on puisse parler d'influence directe, et avec, d'autres modalités argumentatives.

[80] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », in *Le Temps de la parole*, p. 202.

> la théologie. Il ne faut pas oublier que les sujets de ce royaume temporel sont des chrétiens ou des musulmans, qui participent à toutes les bénédictions divines constituant (…) la substance véritable du royaume, chrétien ou musulman, suivant les cas. La réalité à laquelle les gens participent est une réalité à la fois temporelle et spirituelle.
> Or, c'est précisément cette réalité tout entière, spirituelle et temporelle, qui va changer en passant du Moyen Âge aux temps modernes. Ces mots n'auront plus le même sens. Il ne s'agit pas d'une dispute académique où les thèses de l'un s'opposent aux thèses de l'autre. Il s'agira d'un changement réel qui trouvera difficilement des mots pour se dire.[81]

Comme pour la question des valeurs intrinsèques de l'expérience, puisqu'il s'agit bien de la même chose, le passage à un nouveau rapport à la réalité, à un nouveau mode de participation, nous semble évident tel que décrit ainsi. Nous sommes bien certains de savoir ce qu'il en est de la réalité laïque, puisque nous en connaissons l'histoire et puisque nous la vivons. Nous sommes supposés savoir à quelle configuration sociale et politique elle est venue s'opposer. Pourquoi Ortigues s'emploie-t-il à rappeler ce qui paraît si bien connu ? Parce qu'il semble penser et définir la laïcité dans le contexte de ce que peut en recevoir la religion et de ce qui, dans la seconde, est encore constitutivement étanche à la première. La définition ortiguienne de la laïcité s'élabore dans un dilemme qui pourrait se dire en trois temps : 1/ il en va, avec la laïcité, de *notre situation morale commune*, de notre présent spirituel ; 2/ les religions tardent à se munir des moyens de pleinement pouvoir la reconnaître ; 3/ des religions, il n'est pas question de dire qu'elles persistent comme d'obscures survivances et déclinent, mais qu'elles existent et évoluent. Résoudre un tel dilemme est pour notre auteur finalement assez « simple » : cela reviendrait, pour les théologies, à assumer que le sens de leur dynamique évolutive (3/) n'est pas fixé, mais qu'il entretient un rapport avec la « morale ambiante » des sociétés (1/), rapport qu'il faut assumer et entretenir plus réflexivement (2/). Autrement dit, il faut que l'analyse historique se donne « pour tâche de différencier la Coutume et la foi »[82], comme nous l'approfondirons à propos de la question de l'eschatologie.

Que « la conscience religieuse » soit celle à laquelle le travail de description générale de la situation laïque moderne soit adressée correspond d'abord à une question d'auditoire ou de lectorat : les textes ou les interventions d'Ortigues furent souvent publiés ou faites dans des organes et des assemblées catholiques, dont tous ne recevaient pas les principes de la laïcité sans distance ni réticence. Mais, plus essentiellement, c'est une conséquence logique du point de vue anthropologique qu'il défend, puisque la condition anthropologique fondamentale, la condition humaine, se dit dans les termes religieux qui sont ceux — universels mais

[81] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », in *Le Temps de la parole*, p. 203.
[82] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », in *Le Temps de la parole*, p. 206.

rétrospectifs (au sens propre du terme) — de la Coutume. Or, l'importance des analyses historiques d'Ortigues concernant le monothéisme, dont on pourrait penser que celui-ci a, comme nouvelle configuration religieuse, intégralement rompu avec la configuration coutumière, consiste à ne pas effacer tout ce qui sépare les religions du Livre de la religion de la Coutume. Elles s'attachent au contraire à montrer la *continuité* qui relie ces deux univers religieux. La logique de l'origine et l'anthropologie de l'appartenance qu'implique cette logique sociale y sont en fait homologues, quelles que soient par ailleurs les évidentes différences rituelles et dogmatiques qui s'imposent. Coutume et monothéisme partagent une même axiomatique sociale et politique : la sociabilité est tout aussi « limitée » ici que là, et la « communauté humaine » ne peut, ni ici, ni là, y exister dans tous ses « contrastes », dans toute son indéracinable « diversité ». La religion, pour le dire brutalement, n'est pas un lieu où, *pour l'heure*, peut s'assumer et se réfléchir l'idée de la communauté humaine, *idée que pourtant l'évolution sociale impose*. Le christianisme, religion « universelle », n'est pas tant universaliste qu'elle est missionnaire[83] — ce qui n'est évidemment pas la même chose.

Il y a cependant un « progrès » dont le monothéisme (de la foi[84]) — et pas la Coutume « pure » — peut s'avérer capable. En se donnant pour « tâche » de ne pas écraser le sens de la foi sous le poids des Coutumes, les monothéismes peuvent devenir des religions capables de réfléchir leur rapport à la modernité dans l'univers moral des sociétés dans lesquelles ils existent : les sociétés modernes. « La Coutume vient des ancêtres alors que la foi est tournée vers l'avenir éternel »[85], précise Ortigues. Cette tâche revient donc à mettre en prise la foi en l'avenir éternel avec la situation sociale d'un nouveau présent, donc, pour les religions, à travailler à *l'histoire de leurs traditions*, pour apprendre que les traditions évoluent et prendre conscience qu'elles l'ont toujours fait. Mais à quel changement des traditions il faut s'attendre, ou ce que l'accomplissement d'une telle tâche mettrait au jour, Ortigues dit qu'on ne peut guère l'anticiper. Il n'y a là nulle garantie ; il faut voir. C'est tout le « problème actuel, dont nul ne sait comment il se résoudra. (…) Nous ne savons pas si le Dieu de l'islam et le Dieu des chrétiens sont « le même Dieu », étant donné que les signes de révélation, les critères

[83] Critique qui s'entend pour le christianisme avec lequel Ortigues a personnellement dû batailler, celui de la crise moderniste, finalement. Mais que la refonte de Vatican II aurait dû le pousser à nuancer – ce qu'il semble ne faire nulle part. Le silence sur la modernisation de l'Église, dans la seconde moitié du XXe siècle n'est pas sans faire peser le poids d'une hypothèque dans certains propos d'Ortigues.

[84] C'est-à-dire le christianisme et l'islam, puisque ce sont « les deux seules religions de la foi » (voir *Le Temps de la parole*, p. 107) – ce que n'est pas le judaïsme, pour Ortigues. Ce qui pose un problème incontournable, puisque l'équation ainsi posée semble exclure *de facto* le judaïsme de la dynamique évolutive du monothéisme, fondée pour le philosophe sur une distinction du sens éternitaire inscrit dans la foi et des contingences coutumières. Voir plus bas, chapitre 3, § 12-14.

[85] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », in *Le Temps de la parole*, p. 206.

d'identification [i.e. les *auguria*] ne sont pas les mêmes. Y aura-t-il ou non convergence dans l'évolution des doctrines et des institutions religieuses ? Nous n'en savons rien. »[86] Mais l'histoire sera bel et bien la « seule » méthode qui pourra, au moins, permettre que la discussion ait lieu.

C'est une autre loi, une autre normativité, donc un autre droit, qui configure de part en part ce « changement réel ». Ou, selon une manière qu'a Ortigues de le dire — manière équivalente : le droit, pour les modernes, n'est plus divin. Ce qu'il résume, évoquant l'ancienne doctrine des deux glaives (Boniface VIII, *Unam Sanctam*, 18 novembre 1302 ; l'Église, titulaire de deux glaives : le glaive spirituel *et* le glaive temporel, le premier soumettant le second), en une formule frappante : « on a abandonné le glaive pour l'idéal »[87]. Un glaive est possédé, il appartient à « quelqu'un », mais l'idéal n'est à personne. Le *jus gladii*, est une propriété du Pape, comme le prince possédait le domaine royal ou comme le père de famille possède un patrimoine. C'est une telle « conception instrumentale » que réfutera la notion de souveraineté (issue de Bodin[88]) : « La norme juridique est devenue une médiation entre les hommes, et cette fonction médiatrice, par définition, ne peut appartenir à personne puisque c'est elle qui confère à chacun son statut dans la société civile et qui règle les conflits entre tous les partenaires. Il n'y a pas de souverain derrière elle. Il n'y a de souveraineté qu'en elle. »[89]

Il y a là un jalon incontournable de la réflexion du philosophe : à savoir, le critère de *ce qui règle (les relations personnelles) sans provenir d'une volonté (personnelle)*[90]. C'est ce que le mot de « structure » cherche *in fine* à connoter sous sa plume, mot qui condense le champ de ce qu'il appelle le « secondaire », par opposition au « primaire »[91]. Nous comprenons à présent que c'est ce qui, aux yeux d'Ortigues, unit dans un même processus le droit moderne et l'histoire critique (mais aussi ce dont doit être tissée l'écoute psychanalytique) ; donc ce qui unit 1/ l'abstraction de la norme juridique comme médiation « commune » parce que « révisable » et 2/ la critique historique comme réflexion sur l'évolution de la tradition. Dans les deux cas, il en va d'une prise de distance vis-à-vis du schéma de l'origine. 1/ Du côté du droit, d'abord, parce que la norme n'est plus identifiée à un *acte* (personnel), mais établie dans un *énoncé* (impersonnel) conditionné par une habilitation issue d'un autre niveau logique que

[86] E Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 73-74.
[87] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », in *Le Temps de la parole*, p. 205.
[88] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », in *Le Temps de la parole*, p. 204.
[89] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », in *Le Temps de la parole*, p. 204.
[90] Ou ce qui habilite les détenteurs de l'autorité politique, dans un État laïque, par opposition à ce qui consacre l'officiant d'un ministère sacré, par exemple dans une Église qui tolère « le régime de l'hypothèse ». Voir l'acerbe critique par Ortigues de cette retentissante notion de l'évêque Félix Dupanloup (1802-1878), in E. Ortigues, *Lettre à Rome*, première partie, et l'analyse proposée *infra*, chap. 5.
[91] Voir E. Ortigues, *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, p. 44.

celui de l'acte juridique (acte de législation ; acte de juridiction), à savoir par cette logique « de deuxième ordre » qu'est le droit constitutionnel. Or « le code des lois prévoit en lui-même des possibilités d'évolution dès lors qu'il habilite des organes officiels à légiférer, donc à transformer des lois. La souveraineté n'est pas autre chose qu'une norme d'habilitation conférant le pouvoir de faire ou de défaire des lois », précise Ortigues.[92] 2/ Du côté de l'histoire, ensuite, parce qu'il s'agit d'expliquer le travail de *construction* sociale de l'origine, autrement dit la capacité qu'a eue la tradition de se transformer elle aussi pour répondre à des problèmes collectifs de type nouveau. Montrer l'évolution de la tradition, c'est aussi montrer que l'origine est le résultat changeant d'un travail social de questionnement, donc un pôle relatif et non pas un fondement absolu. L'origine est ce qu'« on » a cherché à faire qu'elle soit. C'est ce sur quoi enquêtent les études historiographiques d'Ortigues. L'étude sur la théologie du Concile de Trente[93], par exemple, montre que les complexes débats qui ont animé le travail de la 4e session du Concile débouchent (dans le Décret du 8 avril 1546) sur la réaffirmation de l'unicité de la source de l'autorité : cette unique source, c'est la révélation évangélique, « l'Évangile annoncé par les Prophètes, transmis intégralement par les Apôtres et conservé par la succession continue des évêques. »[94] Ce qui est en jeu, c'est un « point de droit », une affirmation juridico-théologique visant à éluder le dangereux « problème posé par la Réforme et par l'humanisme, à savoir le problème des rapports entre la conscience personnelle et l'institution »[95]. En réaffirmant l'origine divine — évangélique — de son autorité, l'Église affirmait réflexivement son caractère institutionnel, collectif et repoussait le débat suscité par la question des aspirations nouvelles, à la Renaissance, de la « piété individuelle ». Quoique s'arcboutant ici sur le passé, la tradition se réfléchit, se dit d'une manière paradoxalement différente pour répéter (réaffirmer) le fondement de l'autorité. Le caractère rétrograde de « l'affirmation conciliaire », tirant vers la théologie médiévale de Saint Thomas plus que vers la théologie positive de Melchior Cano, n'exclut pas l'idée d'évolution de la tradition : il en est une attestation, sous la forme d'un refus de certaines de ses conséquences.

Quand Ortigues évoque l'évolution (la transformation en droit possible des lois ou des traditions, comme ici) ce n'est donc pas, on le voit, d'un point de vue ontologique, mais d'un point de vue réflexif, avec toujours comme question celle de savoir si, et à quelles conditions,

[92] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 72-73.
[93] Voir « Écritures et traditions au Concile de Trente », in *La Révélation et le droit*, p. 167-186. Et voir la plus ample analyse faite plus bas (chapitre 7, § 27, 27.4)
[94] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 70.
[95] E. Ortigues, « Écritures et traditions au Concile de Trente », in *La Révélation et le droit*, p. 186.

tel groupe d'acteurs est prêt à *admettre*, ou pas[96], une évolution (future) des règles qu'il reconnaît. C'est-à-dire à se rapporter (au présent) à ceci que ces règles sont elles-mêmes le résultat complexe d'une évolution (passée). L'instrument proposé par lui pour une telle enquête, on le constate, ce n'est ni la théologie, ni la métaphysique de l'existence de Dieu (les grands rationalismes du XVIe siècle), ni une philosophie critique de la foi (Kant), ni une philosophie spéculative du processus de la conscience de soi (Kojève-Hegel) ; ce n'est pas une phénoménologie du sacré (R. Otto), ni même une sociologie des formes élémentaires de la vie religieuse (Durkheim) — quoique l'idée d'une sociologie religieuse soit rejointe autrement. Non, l'instrument que préconise Ortigues, c'est l'histoire, dans son sens le plus « historiographique » du terme, l'histoire comme étude rigoureuse des documents, comme critique des sources, comme rigoureux travail d'enquête[97]. Et comme il le dit ici, l'enquête ainsi comprise, quand elle s'attache à saisir la signification des pratiques religieuses du passé dont est issue la compréhension que les modernes se sont proposés de la normativité, se fait enquête sur « les mots », étude *philologique* des locutions qu'ont empruntées, sur le temps long, les régulations sociales (donc, « pendant des millénaires », religieuses). La philosophie de la religion, dont l'organon est l'histoire (comme *Historie*), est l'étude de la relativisation de l'origine — c'est donc exactement le *problème* du « droit » comme véhicule décisif de la réflexivité sociale —, au contraire de la tentation qu'ont eue les philosophies de l'Histoire de s'enfermer dans le faux imaginaire, dirait Ortigues, d'une métaphysique du devenir (comme *Geschischte*), qu'il rejette.

Il est donc nécessaire, pour une étude qui cherche à poser les jalons d'une lecture intégrale d'Ortigues, de saisir le sens de la conception comparative, historique, donc anthropologique et partant sociologique et philosophique, qu'il se fait de la religion, puisque c'est d'elle qu'il part pour analyser le « changement réel » de la vie des sociétés, et puisque c'est à elle qu'il s'adresse, pour lui adresser en retour les conséquences intellectuelles et

[96] Ce faisant, ils freinent « l'intelligence de la foi », en réaction au mouvement évolutif, qui est donc, dans ce refus même, bel et bien actif. Concluant sur le Décret de la 4e session évoqué : « Il ne suffisait pas de défendre l'institution, il fallait aussi s'interroger sur les conditions nouvelles dans lesquelles se tentait de s'exprimer l'intelligence de la foi. Ce problème était inévitable, comme en témoigne la vigueur des aspirations individuelles au cours de la Contre-Réforme. (…) Mais l'intelligence de la foi, comme l'étude historique des Écritures, a été fortement limitée par les exigences juridiques de l'institution. Il y a là, certainement, une leçon à tirer sur la nature essentiellement collective et le caractère institutionnel de la Révélation. » (E. Ortigues, « Écritures et traditions au Concile de Trente », in *La Révélation et le droit*, p. 186.)

[97] Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 57-62, et notamment p. 59 : « Mais ce à quoi j'attribue une importance fondamentale, c'est à la première démarche, c'est-à-dire à l'enquête au sens de Hérodote, puisque c'est cela que veut dire le mot *histoire*. Cette enquête est vraiment une enquête scientifique, où l'on peut donner des arguments très forts, de valeur quasi démonstrative. Les hypothèses que l'on fait à partir d'un document pourront être confirmées ou non par d'autres documents. L'essentiel est la méthode des textes parallèles des recoupements de témoignages. »

émotionnelles de cette analyse. Seule une approche historique des religions permet d'établir que les religions ont, si l'on peut le dire ainsi, *à faire de l'histoire* pour s'inscrire, sans y être dissoutes, dans l'évolution, dans le réel du changement. Ce qu'un cantonnement dans le théologique semble, aux yeux d'Ortigues, ne pas permettre de réellement saisir.

Le phénomène religieux n'est donc pas justiciable d'une analyse autonome. Il n'est jamais indépendant du reste du régime d'existence général de la « vie humaine », qu'il s'agisse de sa dynamique sociale ou de son mouvement individuel (dynamique et mouvement constamment articulés, sinon assimilés). Le point décisif est bien là : la religion *fut* bel et bien, « pendant des millénaires », le phénomène humain même, le fait social total. Les règles religieuses des groupes sociaux disposaient les places, forgeaient les statuts, déterminaient les destins ; la coutume était le cadre intégrant tout, inamovible. Ce que Dumézil dit en toute clarté, comme Ortigues le rappelle dans l'introduction du *Monothéisme* : « Les religions par lesquelles il se rend compte du fonctionnement du monde et de son propre fonctionnement sont toujours des ensembles où concepts, images, actions s'articulent et forment par leur liaisons une sorte de filet dans lequel, en droit, toute la matière de l'expérience humaine doit se prendre et se distribuer. »[98] Il faut toutefois s'entendre sur le temps auquel conjuguer ces énoncés. Le présent (éternitaire) de l'analyse explicative-comparative semble ne pas pouvoir être confondu avec le présent (contemporain) de la réflexion philosophique-politique, sous peine de masquer un décalage, ou mieux, un déphasage, qui semble être au cœur de la problématisation générale d'Ortigues[99]. Car le « drame », pour reprendre une importante dimension du propos ortiguien, et un mot qu'il utilise souvent, est que le régime *anthropologique* de l'humanité paraît accuser un décalage de phase vis-à-vis des mutations *politiques* des sociétés. L'anthropologie de la puissance sourcée dans « l'origine » (dont la dualité religion-tradition est le cœur) demeure *psychiquement (réellement) active*, alors qu'elle est, aux yeux d'Ortigues, *politiquement (idéalement) désactivée*[100]. Tension axiale au propos du philosophe, qu'une page de l'introduction de *La Révélation et le droit* met en pleine lumière : d'un côté, l'« autorité des

[98] G. Dumézil, *L'Héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Paris, 1949, p. 64-65. Cité par E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 7.

[99] Nous disons « semble » : car c'est au contraire par la coïncidence du présent analytique et du présent politique que l'on pourrait caractériser l'articulation de la philosophie et de la « sociologie » comme « science politique des modernes ». Voir B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2013 et F. Callegaro, *La science politique des modernes*, Economica, 2015. Ce qui soulève la question du positionnement ortiguien : son apparente reprise d'un schéma non-critique de la critique et le statut de l'évolutionnisme qu'il assume.

[100] Insistons sur ceci que « psychiquement » ne veut pas dire « individuellement ». Le décalage de phases que nous pointons ici ne s'assimile pas à une distorsion entre l'individuel et le collectif. Car le psychique est collectif (d'abord parce qu'il concerne des familles, des fratries, voire des lignages et des clans), tout comme le social est individuel, comme normativité commune éprouvée et affrontée par les individus particuliers, qui lui doivent aussi ce qu'ils sont.

origines est un schéma psychologique extrêmement puissant, car l'être humain prend conscience de soi par référence à ses origines familiales, linguistiques et nationales »[101] ; de l'autre, « [i]l a fallu plusieurs millénaires pour que le droit se sépare peu à peu de la religion, et que l'autonomie de la conscience morale se reconnaisse une claire distinction entre les questions de fait et les questions de droit »[102]. D'un côté, le schéma *persiste*, reste actif ; de l'autre il est *devenu* caduc, ou *devrait* l'être. Qu'en est-il ?

C'est ici que se pose la question du rationalisme d'Ortigues, à savoir du statut qu'il assigne aux idéaux modernes, et à son refus de fonder sa lecture de la modernité sur la reconnaissance d'un « pouvoir du sacré » (H. Joas). Dans une lecture qu'il fait de l'analyse de Hans Joas, Bruno Karsenti rappelle que le rationalisme laïc de Durkheim articule une théorie de l'action *et* une théorie de la modernité qui toutes deux « supposent qu'un lien intérieur entre sacralisation et idéalisation soit maintenu — en d'autres termes, que les idéaux modernes, pour autant qu'ils sont soutenus par la rationalité scientifique, n'en ont pas moins une sacralité assumée. »[103] Il en va de la compréhension juste que l'on doit se faire des idéaux des modernes. L'opération de sacralisation est la condition de l'idéalité même, en tant qu'elle est « la brisure qui s'introduit dans la quotidienneté pour l'élever sur un autre plan. »[104] Or — et cela peut expliquer qu'il soit de fait peu disert sur le statut des idéaux, tout comme sur le politique comme tel —, Ortigues semble avoir conservé une réelle méfiance vis-à-vis de l'idée même de sacralisation, dont il fut témoin des ravages qu'elle faisait, comme (mauvaise) politique justement, dans l'Église (d'avant Vatican II). La *Lettre à Rome* est explicite, et peut-être définitive dans son œuvre, sur ce point. Ce qu'est devenu, dans l'Église, le rapport religieux au sacré, dit-il alors, est de l'ordre d'une projection dans un « englobant univoque, simple moyen de défense contre l'angoisse. Le sacré devient univoque, c'est-à-dire utilise Dieu comme une espèce de ''catégorie'' qui s'ajoute aux autres pour surdéterminer l'expérience. »[105] Sacraliser, c'est donc court-circuiter l'initiative *propre* de « l'activité du jugement »[106] au profit d'une idéalisation comprise comme projection. Si telle est la sacralisation, alors, clairement, elle doit être écartée, et c'est l'idéalité elle-même, le rapport des modernes à « des » idéaux, qui doivent être questionnés, par contraste avec une autre forme de rapport à ce qui excède la réalité, mais

[101] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 71.
[102] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 72.
[103] B. Karsenti, « Limites durkheimiennes d'une conciliation chrétienne », in *Le Sacré en question. Lectures et mises en perspective de Hans Joas*, Labor et Fides, 2023, p. 76-77.
[104] B. Karsenti, « Limites durkheimiennes d'une conciliation chrétienne », in *Le Sacré en question. Lectures et mises en perspective de Hans Joas*, Labor et Fides, 2023, p. 78.
[105] E. Ortigues, *Lettre à Rome*, p. 41.
[106] E. Ortigues, *Lettre à Rome*, p. 34.

dont l'effort d'Ortigues consiste à l'aborder comme ce l'on peut, non seulement penser, mais connaître : ce qui peut faire l'objet d'une discussion de principe, d'une argumentation. Les droits de l'homme et la personne humaine ne ressortent pas des textes d'Ortigues comme des composantes sacrées, situées sur « un plan extramondain »[107]. C'est, en fait, tout le contraire : ce sont des « axiomes », des « principes de jugement ». C'est ce qui explique le climat philosophique parfois frugal, voire spartiate, des textes d'Ortigues sur ces « archi-thèmes » du politique moderne, si l'on peut les appeler ainsi. Sorte d'épure qui serait justement issue de l'effort de désacraliser le plus radicalement possible — au risque de faire que le lecteur ne comprenne pas cet *amincissement* de la composante idéale du sens autrement que comme un *abaissement*.

> Supposons qu'au lieu d'apprécier toute chose par référence à l'autorité de son origine, comme le font les théologiens, nous nous interrogions en philosophes sur la valeur intrinsèque de la distinction entre droit naturel et droit positif. Comment argumenterions-nous ? Le droit positif considère l'homme en tant que citoyen, membre d'un corps politique. Le droit naturel considère l'homme en tant qu'homme, dans toute l'extension de son concept, ce qui revient à définir l'être doué de raison comme sujet universel de droit *(capax rationis et juris)*, puis à s'appuyer sur cette définition pour admettre l'égale dignité des personnes dans la communauté humaine. Le droit naturel, ainsi compris, n'est pas un choix arbitraire de préceptes ; il n'est pas autre chose que la définition de la personne morale dans sa portée universelle. Nous admettons l'égalité morale des personnes comme un axiome, un principe de jugement à la lumière duquel nous tenterons d'évaluer tout système juridique : la personne morale, c'est-à-dire l'humanité de l'individu, ne pourra être sacrifiée à la raison d'État ou à l'anonymat d'une culpabilité collective.[108]

Texte dont son immédiate « évidence » peut le priver de sa réelle signification philosophique, avec pour résultat paradoxal qu'au moment même où l'on souhaiterait savoir comment « argumenter », on chute finalement dans l'admission d'une série d'« axiomes » en apparence difficilement discutables. En fait, c'est seulement en vertu d'un travail de comparaison que les choses prennent ici leur sens. Penser la laïcité, c'est comparer une nouvelle modalité de jugement (*juridique*, puisqu'on évalue l'autorité d'où émane le droit, donc l'administration de l'État), par contraste avec cette manière d'« apprécier » les choses par référence à l'autorité de leur origine. Le terme le plus important de l'analyse d'Ortigues ici, c'est le mot « arbitraire », lequel s'articule à une nouvelle conception de l'idée de nature, telle qu'elle se trouve dans l'idée de la dignité de la personne humaine, et dans celle des droits de l'homme, comme *droits naturels*. La comparaison/distinction s'effectue à partir d'un argument

[107] B. Karsenti, « Limites durkheimiennes d'une conciliation chrétienne », in *Le Sacré en question. Lectures et mises en perspective de Hans Joas*, Labor et Fides, 2023, p. 78.
[108] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 36.

assez fascinant, celui de la justice noachique comme modèle théologique de la justice naturelle. Modèle qui aboutit à une conception religieuse du « droit naturel (…) assimilé à un ensemble de préceptes qui ont la même forme juridico-théologique que la loi de Moïse, mais dont le contenu est réduit à un minimum d'obligations exigibles des simples mortels. »[109] Ce droit naturel, inféodé au droit divin révélé, est donc « défini par un choix de préceptes », choix « qui révélera toujours plus ou moins les préférences arbitraires de celui qui s'est fait le porte-parole de la nature ou de Dieu. »[110] Même de bonne foi, la naturalisation du sacré se révèle toujours une sacralisation de la nature, qui se fait système de normes arbitraires — entendre par là : particulières à une « communauté » limitée. La sacralisation interdit cette « axiomatisation » du travail du jugement, à savoir la nécessité qu'il trouve désormais son assise dans des « principes », ce qui démarque la morale de la religion. Face à la religion comme « essence dramatique d'une histoire collective »[111], tissée d'une espérance messianique et d'une puissance mythique si intenses et si émotionnellement vives qu'on ne saurait les « transcrire dans la rationalité d'une doctrine », se tient désormais la morale et ses prosaïques principes universels : « C'est cette référence à l'origine comme à un fondement, qui nous oblige à distinguer la religion de la morale. La philosophie morale *pose comme principe* l'égale dignité de tous les êtres doués de raison, donc l'unité spirituelle de la communauté humaine par-delà tous les particularismes ethniques ou culturels. Or, si élevé qu'ait été le monothéisme moral des prophètes d'Israël, il n'en reste pas moins relatif au particularisme originel d'un culte national. »[112]

Le changement réel, donc, c'est en définitive celui qui conduit à cette axiomatisation du normatif. La bascule historique, la rupture qui produit le réel du « changement réel », c'est, on n'en sera pas surpris, l'avènement de la science moderne :

> La séparation entre la société politique et la communauté religieuse n'est devenue un problème central qu'à partir du moment où s'est développée une science rationnelle et profane, indépendante des croyances religieuses — ce qui ne s'est guère produit que dans la civilisation hellénistique puis dans la civilisation européenne ou occidentale moderne. La rationalisation du droit a suivi la rationalisation de la nature en provoquant une séparation progressive entre les concepts de « société politique » et de « communauté religieuse ». Suivant le vieil axiome, « tout pouvoir vient de Dieu » ; mais la nature vient aussi de Dieu, la raison aussi vient de Dieu…[113]

[109] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 35.
[110] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 35.
[111] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 61.
[112] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 14. Nous soulignons.
[113] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », in *Le Temps de la parole*, p. 199.

Or, ce qui *s'impose à nous à présent*, c'est d'entretenir un autre rapport à *ce qui existe*[114], dont il n'est plus question de nous demander si cela « vient de Dieu » ou de quelque autre « Chose primordiale », mais qu'il faut pourtant travailler à « aimer », c'est-à-dire qu'il faut entreprendre de *connaître tel qu'il existe*, et non pas tel que nous voudrions qu'il fût. Il s'agit que se déploie une pensée agissante (l'esprit humain) cherchant à « reconnaître sa dignité et son universalité dans la connaissance d'un univers indépendant de nous »[115]. On ne saurait trop insister sur cette idée ortiguienne : c'est la reformulation qu'il propose de « la philosophie » même, autrement dit de la sagesse laïque, reprise comme pensée du « Connais-toi toi-même ». C'est là le courant de fond qui anime son propos : définir « l'individualité humaine » en s'arrachant du mode « égotiste »[116] ou égocentrique à partir duquel on en est progressivement — et faussement — venu à la définir. L'individualité ne l'intéresse pas comme ce qui soutient ou supporte la singularité d'une existence à décrire en première personne. Une telle singularité, biographique, serait plutôt le domaine propre du romancier. La philosophie du « Connais-toi toi-même » (mais y en a-t-il une autre ?), au contraire, et de manière moins évidente, cherche une configuration systématique de l'individualité dans ce qui l'ouvre à l'universel : dans ce qui la « dépasse », dans ce qui existe « au-delà d'elle-même », ou encore « indépendamment d'elle ». C'est peut-être ce dernier critère qui apparaît comme le plus décisif aux yeux d'Ortigues.

> « Connais-toi toi-même » signifie : « Connais ce qu'il y a d'universel en toi ; connais ce fait que l'univers est l'horizon dans lequel toi-même tu apparais. » Pour moi, je dirais que c'est la philosophie même. « Connais-toi toi-même », ce n'est pas : « Connais Marie », Marie qui a telle ou telle biographie… C'est bien plutôt : « Connais, Marie, ce qu'il y a en toi d'universel, *c'est-à-dire ce qui peut te lier à tous les autres, ce qui t'ouvre à l'intelligence des événements, à cette lumière qui n'existe qu'avec l'humanité, à l'amour, à la générosité, et qui dépasse notre individualité.*
> L'individualité ne peut se comprendre, l'individualité humaine ne peut se concevoir, qu'au-delà d'elle-même. Ceci est l'essence même de la philosophie. C'était aussi l'essence de la religion ; seulement la religion est fondamentalement un réalisme de l'imagination, un « réalisme imaginaire » comme je viens de le dire…[117]

[114] « Ce qui existe » est la question de la connaissance ; « Comment l'identifier » est la question de la religion. Erreur de la métaphysique classique, qui a pensé Dieu sous les catégories ontologiques de l'être suprême.
[115] E Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 195.
[116] La préface de l'édition de 1966 d'*Œdipe africain* fait, à juste titre, référence à ce lexique stendhalien : « Il ne s'agissait [dans l'enquête et la clinique dont *Œdipe africain* est le relevé] pas seulement de savoir si le complexe d'Œdipe était présent ou non dans la population africaine du Sénégal. Il s'agissait de savoir si ce que nous appelons ''complexe d'Œdipe'' était lié ou non à une certaine conception de la psychologie. Ce que Stendhal appelait ''l'égotisme'' est une donnée de notre civilisation. Supprimez cette donnée, toutes les questions se poseront autrement. » (E. et M.-C. Ortigues, *Œdipe africain*, Plon, 1966, p. 9-10.)
[117] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 144.

Nous aurons l'occasion d'approfondir la notion ortiguienne d'un universel descriptif (voir *infra*, chapitre 2). L'absolu religieux, transcendant donc toujours *particulier*, est déposé au profit d'un absolu spirituel[118] (qu'il faudrait dire « philosophique »), « intrinsèque à l'expérience », donc *contextuel*, qui anime, à titre de fin immanente, la recherche de « l'intelligence des événements » et de « ce qui peut nous lier à tous les autres ». Ce nouage de l'intelligence et de la générosité, dit Ortigues dans les *Entretiens de Courances*, *« suffit pour la sagesse »* — comprendre qu'il en va d'une œuvre humaine qui se fait, qui peut se faire, qui n'est pas de l'ordre d'un idéal régulateur : « La religion n'est pas un problème individuel mais un problème collectif qu'il faut étudier par la méthode historique, car il n'y a pas d'autre voie pour la rendre accessible à la réflexion. La transcendance est l'image inversée de l'égocentrisme ; elle en partage l'opacité. Pour dissiper l'erreur de Narcisse, il faut admettre que les fins dernières sont désintéressées. L'intelligence et la générosité valent absolument. Cela suffit pour la sagesse. »[119] La transcendance, comme ce à quoi on se rapporte depuis une foi, implique le même type de critique que celle que faisait la *Lettre à Rome* quant au caractère « unilatéral » de la sacralisation, puisque

> la transcendance intérieure à la foi fait que la relation religieuse au monde est sans converse ; la foi juge de tout sans être jugée par rien.
> Cette relation unilatérale est incompatible avec l'amour intellectuel de ce qui existe indépendamment de nous. Il n'y a pas de société ouverte, comme disait Karl Popper, et il n'y a pas de recherche scientifique sans une soumission de l'intelligence à l'actualité effective de certains critères logiques ou empiriques.[120]

En apparence trivial, le critère de la soumission *de l'intelligence* (de tous) est essentiel — nous l'évoquions plus haut — parce qu'il vient se substituer à la soumission *au désir* ou *à la volonté* (d'un autre). « Ce qui existe indépendamment de nous » impose des contraintes épistémiques et logiques à notre rapport au monde, mais vaut aussi pour notre rapport aux autres, en imposant des contraintes de repérage et donc de démêlage relationnels : de séparation symbolique et politique. « Le monde » *comme univers physique* et « les autres » comme *communauté morale* et comme *société politique* exigent que la sphère de « ce qui ne dépend pas des personnes que nous sommes » soit le milieu même (spirituel) de ce que nous cherchons, le sol sur lequel cette recherche peut, non pas aboutir, mais s'établir. On voit l'homologie

[118] « Mais il se peut que le mot « Dieu » soit le symbole de ce qui fait l'unité du monde, non pas seulement de l'univers physique mais aussi de l'univers moral, de la communauté humaine. Or la véritable spiritualité, le sens de l'absolu, reconnaît dans l'unité du monde la source de toute générosité comme de toute intelligence. Le plus difficile n'est pas de croire ceci ou cela. Le plus difficile, c'est l'acceptation pure et simple de l'existence, la dignité de l'acceptation. » (E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 182.
[119] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 208.
[120] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 197.

formelle qui traverse le champs scientifique, le champs psychanalytique et le domaine juridique, pour reprendre notre triangle de lecture fondamental (religion/droit ; personne ; savoir). Car assumer les contraintes qu'impose l'effort de connaissance du monde comme d'un univers procède du même type d'effort que tenir compte, dans la clinique thérapeutique, des composantes de structures qui dépassent le registre des « envies » subjectives ; et procède enfin du même type de procédures que celles qu'élabore le droit pris dans son concept moderne, qui fait de la loi comme norme « une médiation impersonnelle entre les acteurs », et non pas un commandement[121]. Disons la même chose autrement : le travail par « conjectures et réfutations », dans le laboratoire du savant, est homologue au travail fait lors des « entretiens préliminaires » où se décident en commun les modalités de telle psychothérapie, dans le cabinet de l'analyste d'enfants[122] ; tout comme il est homologue au protocole administratif d'habilitation « conférant le pouvoir de faire ou de défaire des lois »[123]. Dans ces trois dimensions, qui sont les dimensions fondamentales de « l'individualité humaine », le « personnel » (*le contenu* : la juridiction ; l'identification ; l'objectivation) se fonde normativement sur de « l'impersonnel » (*la forme* : l'administration comme fonction de l'État ; la clinique des entretiens préliminaires ; la logique de la connaissance scientifique).

Le front commun, c'est la lutte contre l'arbitraire individuel (même quand cet « individuel » est collectif). « Ce qui existe indépendamment de nous » (ce qui nous dépasse, ce qui existe au-delà de nous et qui fut appelé Dieu), quand on s'y rapporte comme à un « univers », exige une soumission de l'intelligence qui ne débouche pas sur un mystère justifiant notre foi, mais sur la nécessaire prise en compte des critères de la crédibilité de ce qu'on dit croire ou de ce qu'on refuse de croire. C'est une autre manière de mettre l'émancipation du jugement au centre de la vie de l'esprit, et donc une autre manière de faire usage du mot « vrai », et donc de ne pas confondre le *vrai* et le *souhaitable*. L'usage « attributif » du mot « vrai » (comme lorsque l'on dit « le vrai Dieu »[124], ou « la vraie religion ») ne vient pas sanctionner un jugement (une proposition ou une assertion) cherchant à connaître la réalité, mais veut retrouver le contenu projeté d'un désir. « Vrai » s'emploie dès lors, subrepticement, « comme attribut

[121] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 72.
[122] L'exposé le plus abouti de la méthodologie des entretiens préliminaires se trouve dans M.-C. et E. Ortigues, *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?,* chap. I, p. 17-45. C'est l'aboutissement des difficiles et fructueux tâtonnements dans la mise en place d'une clinique psychothérapeutique à l'hôpital de Fann, à Dakar, décrits par Marie-Cécile Ortigues dans le très important « chapitre méthodologique » d'*Œdipe africain*. Voir aussi de M.-C. Ortigues, « L'évolution d'une pratique de psychothérapie », in *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, p. 169-184 ; et d'E. Ortigues, « Les quiproquos du désir », in *Recherches et Débats*, « Problèmes de psychanalyse », 1973, p. 56-59.
[123] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 73.
[124] Ainsi le Credo chrétien dans la formule du Symbole de Nicée-Constantinople, disant de Jésus-Christ : « Il est Dieu, né de Dieu,/lumière, né de la lumière,/vrai Dieu, né du vrai Dieu (…) ».

d'un quelque chose qui correspond plus authentiquement que toute autre à nos attentes ou à nos espérances. »[125] Cet usage « fiduciaire » du mot « vrai » paraît, aux yeux d'Ortigues, intrinsèque à la modalité « théologique » du monothéisme ; il « ratifie sur le mode fiduciaire un jugement de valeur pratique, comme lorsque nous opposons un vrai à un faux billet de banque. Il ne s'agit plus alors d'affirmer que nos idées sont conformes à la réalité, mais au contraire qu'une certaine réalité est conforme à nos idées, car elle satisfait plus que toute autre une attente, un idéal ou une norme préalablement admise. »[126] Si tel est l'idéal, à savoir une norme préalablement admise, alors il en va d'un rapport à la réalité qui nous confine dans un rapport de faux imaginaire à elle. Pourtant la personne morale, ou les droits de l'homme, ne sont-ils pas, eux aussi, des normes préalablement admises, des normes « vraies » ? Si, mais pas « vraies » en tant qu'elles seraient préalablement admises car souhaitables, justement ; « vraies », plutôt, en tant qu'elles sont axiomatiquement posées, à savoir désormais (autrement dit, au présent) collectivement jugées vraies, *quoique susceptibles de faire l'objet d'une réflexion morale publique*. Les « principes » laïques ne sont pas plus extérieurs au flux de l'évolution que les « hypothèses » scientifiques ne sont extérieures au mouvement de correction expérimentale.

> Le sentiment du bon et du mauvais n'acquiert une signification morale qu'en rapport à la question : pourquoi ? pour quelles raisons dites-vous que cela est bon ou mauvais ? Bien que la morale naisse du sentiment, elle concerne la possibilité d'une communauté raisonnable entre les hommes. La conscience morale demande à chacun d'agir de telle sorte qu'il puisse rendre compte publiquement des principes qui justifient ses appréciations. Nous devons pouvoir comparer les conséquences de nos décisions comme nous comparons les conséquences d'une hypothèse sur l'activité humaine. L'idée de justice, par exemple, ne serait qu'une vague exhortation si elle ne s'accompagnait de croyances ou d'hypothèses sur le fonctionnement économique d'une société. La critique des mœurs en philosophie morale engage certaines hypothèses qui pourront être rejetées ou corrigées au vu de leurs conséquences à plus ou moins long terme. Cependant, lorsque les hommes d'Église font la critique des mœurs, ils admettent rarement que les croyances religieuses deviennent réfutables au cours de cette opération.[127]

Se rapporter aux principes de la morale comme à des hypothèses rationnelles, c'est, pour Ortigues, un geste anti-théologique, conformément au sens très général qu'il donne à ce terme. Dans son lexique, « théologique » qualifie la part du discours religieux qui, tout religieux qu'il demeure, ne s'est pas intellectuellement émancipé par l'histoire et se perd dans une « apologétique ». Or, « la littérature apologétique » est aux antipodes de la conception des

[125] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 194.
[126] *Ibid.*
[127] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 196.

principes comme propositions falsifiables, donc comme raison commune. Ortigues ironise fréquemment sur le thème des justifications prenant la forme d'un « ce que je crois », qui « ont remplacé les anciennes discussions sur l'historicité des Évangiles ou les preuves de l'existence de Dieu, comme si les raisons de croire se rendaient invulnérables par la justification romanesque du besoin de croire. »[128] Il y aurait là matière à engager la discussion avec l'interprétation du « voilà ce que je crois » que fait Slavoj Žižek dans *La Marionnette et le nain* (2006). Žižek fait de ce qu'il appelle la « croyance directe en une vérité totalement assumée », un phénomène moderne. Mais notre actualité, dit-il, serait celle d'une « croyance suspendue », reniée[129]. Conséquence, pour Žižek, du rattachement de la religion à la « culture » comme « catégorie centrale du monde et de la vie à notre époque »[130]. Dans une religiosité intégrée, parmi d'autres plans d'existence, à la culture ainsi comprise, le rapport subjectif au croire se voit désactivé : « nous ne sommes plus au temps où on ‘‘croit vraiment’’, nous respectons simplement (en partie) les rituels religieux et les coutumes par respect pour le ‘‘style de vie’’ de la communauté à laquelle nous appartenons »[131]. Ce qui intéresse Žižek, dès lors, c'est de revenir à la rupture qu'est le monothéisme chrétien, à la subversion politique qui serait l'œuvre de l'orthodoxie chrétienne, inaugurée par saint Paul. Mais cette analyse paraît reposer, d'un point de vue ortiguien, sur une considérable erreur de catégorie, pour le dire dans le lexique de Gilbert Ryle. Car tout rabattre sur une question de distance, ou d'immédiateté de croyance, c'est postuler que la croyance est le mode fondamental des religions (sans du reste prendre suffisamment garde de discerner la croyance en général et la « croyance religieuse » que l'on comprend sans précaution historique comme foi). C'est justement ce que conteste Ortigues, et ce qu'il conteste du point de vue méthodologique qui est le sien : l'on fait de la foi une croyance, mais la religion n'est pas d'abord une affaire de « croyance », c'est une organisation sociale, une institution qui comprend en elle-même le fondement de l'autorité qui assure la légitimité de son fonctionnement. Le caractère subversif, ou « catastrophique » de la rupture chrétienne — son Réel, dit Žižek avec Lacan — serait à relativiser ; ou à penser à partir d'une autre philosophie politique. L'assimilation du religieux au culturel est à juste titre critiquée par Žižek, mais cette critique demeure du côté du sens *passif* de la culture (« la culture dont on hérite »), alors que c'est du point de vue du sens *actif* de la culture qu'il faut faire l'effort — anthropologique — de se situer : « Le malheur de l'anthropologie culturelle, c'est qu'elle a

[128] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 195. Voir *Le Monothéisme*, p. 51 ; *Le Temps de la parole,* p. 79-80.
[129] S. Žižek, *La Marionnette et le nain*, 2006, Seuil, p. 9.
[130] S. Žižek, *La Marionnette et le nain*, 2006, Seuil, p. 10.
[131] *Ibid.*

répandu un sens passif de la culture ; on en a fait un héritage, et on a rendu les gens prisonniers de leurs traditions. Mais la culture, comme je vous le disais tout à l'heure, a d'abord un sens actif : on se cultive en cultivant quelque chose ! Pour maintenir le sens actif de la culture, il faut donc parler d'anthropologie *sociale*. »[132] C'est cette dimension anthropologique qui manquerait au propos de Žižek, si l'on se place du point de vue ortiguien. Assimiler (c'est-à-dire confondre) religion, croyance et foi, empêche de sonder ce qu'il y a d'engagement « vital », *autrement dit social*, dans l'énonciation rituelle de la profession de sa foi par le fidèle, comme le montrent les dernières pages du *Monothéisme* :

> Croire-vraie l'existence de Dieu, c'est croire-bon un certain genre de vie et de spiritualité ; c'est juger bonne et salutaire la participation à une foi commune. L'acte de foi ne consiste pas seulement à juger-vraie ou probablement vraie une proposition théologique, il requiert l'acceptation globale d'une religion. Que serait la foi sans engagement ni conséquence pratique ? Et comment identifier un Dieu ? Comment le distinguer de qui n'est pas lui, si l'on accepte aucun témoignage, aucun signe du mystère divin ? On voit par là que l'histoire des religions doit rendre compte d'une réalité extrêmement complexe. L'analyse littéraire et historique des témoignages opère inévitablement une confrontation entre les représentations pieuses et la réinsertion des documents dans leur contexte effectif.[133]

Ce que Žižek identifie comme suspension de la croyance, comme la désactivation de sa dynamique pratique, la perte d'adhérence intellectuelle et émotionnelle vis-à-vis de l'impulsion pratique qu'elle donne, Ortigues l'analyse comme « ambiguïté », comme « drame », ou comme le « pathétique » moderne de la foi. C'est le drame d'une appartenance qui ne peut plus se penser et se dire aussi unilatéralement « qu'avant », mais qui, parfois, ne trouve pas encore à se dire, ni à s'accomplir, autrement que sur les modalités sociales (religieuses : traditionnelles) d'« avant ».

> On demandait un jour à une intellectuelle musulmane pourquoi elle faisait circoncire son fils. Après avoir cherché toutes sortes de raisons qui lui parurent vaines, elle conclut : ''Parce que c'est la coutume chez nous. Je fais ce qu'ont fait mes parents.'' Pourquoi Dieu préfèrerait-il l'eau baptismale à la chair des prépuces ? La coutume est raison parce qu'elle institue l'humanité de l'homme comme un héritage qui se transmets à travers les générations. Dans une situation d'incertitude, comme celle qu'illustra l'âne de Buridan, quand tous les choix sont également aléatoires, décision vaut raison.[134]

Le « pathétique » que la situation de cette mère manifeste, c'est celui d'un athéisme (celui qu'on peut se hasarder à inférer de l'expression « femme intellectuelle »), athéisme qui ne peut pas, ou ne veut pas, rompre avec le régime traditionnel de l'existence sociale (familiale,

[132] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 180 et p. 170.
[133] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 78.
[134] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. III.

dans ce cas). Rien ne dit que cette rupture doive moralement s'imposer, du reste. Simplement, dans la configuration d'une (supposée) opposition entre la raison et la foi, l'action peine à se réfléchir sans contradiction. On *fait*, de manière paradoxalement résolue, ce dont on voit mal, désormais, comme justifier qu'on s'y *engage*. Ce qui se manifeste en ceci que cette action, par exemple, peine à se dire dans le registre de l'argumentation. C'est à cours de « raisons » que cette femme invoque la seule raison traditionnellement légitime : je fais ce qu'ont fait mes parents. On s'y engage parce qu'on peinerait à vivre ces situations exceptionnelles de la vie (faire circoncire ou baptiser ses enfants ; se marier à l'Église ; enterrer un proche sous la forme d'un rituel religieux…) sans la force de resserrement du collectif que l'on trouve dans ces traditions. Ortigues note que « la Coutume vaut raison », ce qui peut faire songer à une sorte d'argument cartésien subverti, mais qui serait plutôt de l'ordre d'un argument sceptique : « quand tous les choix sont aléatoires, décision vaut raison. »[135]

Passer en régime de « principe », comme le dit Ortigues, afin de nous orienter moralement, c'est donc devoir s'entendre sur le sens qu'il faut donner aux principes comme « raison », et, partant, assumer qu'ils puissent être affectés par le mouvement de l'évolution. La laïcité est intrinsèquement historique. Mais la « difficulté actuelle », c'est l'existence d'une *limite de fait*, qui vient contrarier la réflexion qu'impose l'évolution. Cette limite est constitutive, elle n'est pas contournable, mais, au sens propre du terme, elle doit être rendue négociable. C'est une limite qui se dit de deux manières : d'une part, la sociabilité est « limitée » ; d'autre part, la conscience de soi s'effectue par référence aux ascendants. L'histoire, sur le plan social ; la psychanalyse, sur un plan plus directement individuel, sont les dynamiques intellectuelles et émotionnelles qui sont à même de susciter la « réflexion », seule voie par laquelle peut s'affronter l'évolution, le changement « réel », seul moyen de « trouver les mots » qui permettraient une émancipation tout à la fois sociale et personnelle : sociale, en permettant que soit réfléchi un passage du clos vers l'ouvert ; personnelle, en rendant possible qu'un sujet délivre (dans le travail de la cure) le processus d'identification qui le constitue de « la façon dont il donne prise imaginaire à d'autres sur lui »[136].

---

[135] La rationalité de la tradition est analysée par V. Descombes dans « Edmond Ortigues et le tournant linguistique » à partir d'une même situation : « Supposons qu'au cours d'un apprentissage quelconque je demande : pourquoi dites-vous qu'il faut procéder de telle façon et pas autrement ? Supposons qu'on me réponde : s'il faut procéder ainsi, c'est parce que tout le monde a toujours procédé ainsi. Où serait la raison, la justification ? » (V. Descombes, art. cit., p. 14). V. Descombes rappelle que, dès *Le Discours et le symbole*, la référence sociale, autrement dit la communauté « particulière rapportée à telle origine et à tels ensemble de hauts faits, et par là ressemblée dans une histoire particulière » ((V. Descombes, art. cit., p. 15) est posée par Ortigues comme la source (« herméneutique ») de la légitimation.

[136] E. Ortigues, « La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie », in *La Notion de Personne en Afrique noire*, Colloques internationaux du CNRS, 1971, p. 565.

Il faut donc fermement se garder d'une ambiguïté trop facilement accommodante, qui fausserait l'analyse ortiguienne : ventiler la persistance de l'origine dans le processus d'individuation, d'une part, et le dépassement de l'origine dans le processus de politisation, d'autre part, ne pourrait que déformer l'analyse. L'on sent bien qu'une telle distribution ne convient pas. C'est le *geste normatif commun* qu'il recherche. Et il le trouve dans l'opération de relativisation, c'est-à-dire de contextualisation, laquelle, au point de vue anthropologique où il place son effort philosophique, requière ce qu'il appelle une « méthodologie des descriptions ». La description suppose l'acte intellectuel de relativisation comme sa condition : « Au fond, ce contre quoi j'ai le plus polémiqué, c'est contre le réalisme psychique, contre le fait d'entendre tous ces termes psychologiques en un sens réaliste. Pour les décrire, il faut pouvoir les relativiser. Les décrire, qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire pouvoir les replacer dans un cadre spatio-temporel où se déploient des comportements. »[137] Or, cette opération de relativisation est à l'œuvre sur le plan de la constitution de la personne (c'est l'œuvre de la psychanalyse) autant que sur celui, corrélatif, des collectifs (c'est l'œuvre des institutions étatiques démocratiques). Ce à quoi elle s'affronte (dans une psychanalyse personnelle, dans une discussion institutionnelle, etc.), c'est à une *« donnée anthropologique »*[138], un invariant curieusement simple qu'Ortigues place en fait au fondement de toutes ses analyses : à savoir que la « communauté » qui tisse et fait la socialité et où s'enracine la personnalité est toujours et d'abord « la communauté d'origine », autrement dit une « société close ».

Si Ortigues accorde une telle importance au schéma de l'autorité de l'origine, ce n'est donc pas pour rappeler qu'il *conserve* aujourd'hui une efficace dont on pourrait croire que les Temps modernes l'ont dissoute — quoiqu'une telle interprétation paraisse parfois s'imposer. Il faut plutôt songer à quelque chose comme un trait structural. À titre de condition de structure, l'origine possède une efficace dans la formation de la personnalité (même si la famille moderne est justement le lieu d'un « malaise dans la communauté d'origine ») ; et possède une efficace dans la formation des solidarités (puisque, dit Ortigues, la sociabilité est *toujours* une « sociabilité limitée » ; limite corrélée à l'origine, semblant interdire qu'une société constituée puisse jamais devenir une « société ouverte », à savoir, à terme, un membre collectif de la « communauté humaine »). L'origine serait donc une sorte de condition de possibilité anthropologique générale, laquelle aurait subi une mutation assez soudaine et socialement

[137] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 48.
[138] E. Ortigues, « Les repères identificatoires dans la formation de la personnalité », in *Travail de la métaphore*, dir. Maud Mannoni, 1984, p. 109.

bouleversante, bouleversements que l'histoire (en faisant de ce terme le nom moderne de la conscience de soi) permettrait d'appréhender intellectuellement et de négocier politiquement.

Il ne faut donc pas se tromper quant à la locution « anthropologie », grosse d'une ambiguïté assez délicate. Il y a d'un côté les « données », ou, peut-être faudrait-il dire, la *donnée anthropologique* fondamentale ; et il y a *l'anthropologie* comme savoir transversal cherchant comment l'existence humaine moderne négocie cette donnée fondamentale dans un monde qui n'autorise plus sans malaise les voies — religieuses — empruntées « pendant des millénaires ». On comprend pourquoi la religion n'est ni un domaine social particulier ni un secteur de la culture, puisqu'elle n'est autre que la « transposition idéale de la communauté d'origine »[139]. La religion est le milieu des données anthropologiques, qu'il s'agisse de la religion de la Coutume (où l'ethnologie est le savoir qui rend d'abord observables et pensables ces données), ou qu'il s'agisse des religions du Livre (où l'histoire critique, après la théologie, montre la manière dont ces données sont autrement prises en charge, par d'autres organisations du social). La question centrale, on le voit, est celle de savoir comment penser le passage d'un bloc I *[religion — personne (comme statut) — société d'origine (formellement close)]*, à un bloc II *[État — personne (comme individualité) — sociétés d'objectif (virtuellement ouvertes)]*. Version ortiguienne de la mutation de la *Gemeinschaft* vers la *Gesellschaft*, mais qu'il formule pour sa part, indépendamment de toute référence à Tönnies et aux sociologues, comme une transition de la *communauté d'origine* vers la *communauté d'objectif*. C'est dans ce lexique-là qu'il reformule l'hypothèse évolutive qui conditionne ses analyses. Et c'est dans l'histoire comparée des religions que la relativisation de l'absoluité de l'origine, comme geste normatif commun, trouve sa plus urgente réalisation. Historiographie critique, écoute psychanalytique[140] et argumentation politique, on le voit, font système.

[139] E. Ortigues, « Les repères identificatoires dans la formation de la personnalité », in *Travail de la métaphore*, dir. Maud Mannoni, 1984, p. 109.

[140] Au « que cherchez-vous ? » évangélique (Jean 1, 38), dont la réponse est Jésus lui-même comme origine absolue, comme « chemin, vérité et vie » (Jean 14, 6), s'oppose un « que cherche-t-elle/il ? », dont la réponse n'est plus donnée par aucun Dieu, mais doit être reprise et approfondie par soi-même. L'apport des Ortigues est d'avoir renouvelé les exigences cliniques de cette « recherche », en mettant l'accent sur les conventions de départ d'une psychothérapie qui s'élaborent au cours des *entretiens préliminaires* (voir E. Ortigues, « Les quiproquos du désir », in *Recherches et Débats,* « Problèmes de psychanalyse », Desclée De Brouwer, 1973, p. 56-59 ; E. et M.-C. Ortigues, *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?* (1986), 3e édition, Heures de France, 2005) « L'accueil inconditionnel » de l'écoute du psychanalyste tel que le propose Marie-Cécile Ortigues demeure cette belle voie d'exploration par elle-même du mouvement que la personne peut redonner à sa vie. Voir M.-C. Ortigues, « L'accueil », in E. et M.-C Ortigues, *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* 2002, p. 13-18.

§ 6. Communauté d'origine et communauté d'objectif, ou : de la coutume à l'histoire. Le « problème central » d'Ortigues

> C'est un fait général, dans toutes les civilisations : on identifie un individu en identifiant sa communauté d'origine (sa famille, sa patrie, ses ancêtres). Communauté d'origine et communauté d'objectif sont les deux formes principales d'association entre les hommes. La communauté d'origine, à laquelle un individu appartient du fait de sa naissance, est relativement indépendante des objectifs que l'on se propose et des buts que l'on poursuit dans la vie ; elle unit les hommes par ce qu'ils *sont* plus que par ce qu'ils *font* ; et comme tout ce qui vient de l'enfance, elle se transpose aisément sur des registres divers. Les religions sont une transposition de la communauté d'origine : on y entre par une initiation ou par une nouvelle naissance ; on est instruit des causes premières, et ce que l'on cherche dans les origines de la vie, c'est la source d'une autorité, d'une puissance absolument fiable. Mais les hommes s'associent également dans la poursuite d'objectifs communs. Les liens qui s'établissent de la sorte sont mouvants, comme les buts que l'on se propose ; ils se font et se défont au cours d'une vie, surtout lorsque la mobilité sociale favorise leur diversité. L'importance qu'ont pris les objectifs économiques depuis le XVIIIe siècle nous fait concevoir la société globale dans la perspective des programmes politiques et des projets d'organisation alors que, pendant des millénaires, les liens du sang et de la religion sont demeurés les fondements sacrés de la vie sociale. Les communautés d'origine ont toujours tendance à produire des sociétés closes, d'autant plus closes qu'elles s'idéalisent davantage à l'abri de leurs dieux et de leurs pères fondateurs. Curieusement, les individus se sentent perdus dans un anonymat collectif dès qu'ils sont livrés à eux-mêmes, d'où une série de réactions compensatoires, comme le retour à l'intégrisme d'une orthodoxie et le romantisme révolutionnaire. C'est pourtant le commerce qui ouvre les sociétés, mais il a longtemps paru méprisable.[141]

La mise à distance de l'origine trouve sa traduction dans un changement de configuration sociale — un changement de mode d'« association » —, qui va dans le sens d'une politisation, au sens où « politique » viendrait nommer l'émancipation de la réflexion sur le destin social lui-même. Mais qui va aussi dans le sens d'une transformation de l'économie dont Ortigues fait le substrat de l'activité sociale elle-même : l'économie, comme sphère élargie du « commerce », se fait opérateur d'ouverture, et, de manière coextensive, la politique se fait élaboration de projet. Or ce qui est marquant, nous le verrons dans un instant, est qu'Ortigues *a lui-même fait l'épreuve* de ces deux modes d'association. Nous le disions plus haut, il en va de la description d'une opposition, qui n'est pas sans paraître fonctionner, dans ses textes, comme une version presque pure du passage canonique de la *Gemeinschaft* (« fait premier »,

[141] E. et M.-C. Ortigues, *Œdipe africain*, L'Harmatan, 1984, p. 280-281 ; voir un autre présentation de cette distinction, dans E. Ortigues, « Les repères identificatoires dans la formation de la personnalité », in *Travail de la métaphore*, J. Dor, dir., présentation de Maud Mannoni, Denoël, coll. « L'espace analytique », 1984, p. 107-110.

accorde Durkheim) à la *Gesellschaft*[142] (« fin dérivée »[143]). Ortigues, cependant, caractérise cette dualité de manière plurielle et multiforme, ce qui pose de manière urgente la question de l'unité finale de ses interventions : 1/ sur le plan de la réflexivité morale, cette transition se dit comme le déplacement de l'hétéronomie vers l'autonomie de la raison, celle-ci devenant ainsi de plein droit « raison pratique », notion qui fera, en creux, office de fil directeur ; 2/ c'est aussi comme « laïcité » qu'il analyse ce même passage, à savoir comme séparation de la religion et du droit[144], ce qui fera l'objet de notre deuxième partie ; 3/ du point de vue de l'étude comparée du fait religieux, l'opposition commence par celle de la religion de la coutume et des religions du Livre, puis débouche sur la différenciation de la théologie, de la métaphysique de l'existence divine et enfin d'une philosophie de la religion conforme au geste comparatiste, donc, selon Ortigues, fondée sur la critique historique des documents…

Ce que cette énumération signale, c'est qu'il est vain de chercher à référer telle ou telle des interventions d'Ortigues à une discipline particulière, remarque incontournable pour saisir le sens de son approche philosophique. Les fort nombreuses qu'il pratique et qu'il utilise s'interpénètrent et s'enchevêtrent sans cesse dans son propos. En surface, tout semble étonnamment contingent dans le trajet intellectuel d'Edmond Ortigues : une formation de théologie dont on sait que, dans les établissements catholiques de la première moitié du XXe siècle, on y incitait facilement les élèves jugés doués, prometteurs et pieux - même si, pour

---

[142] Comme le rappelle le sociologue Daniel Mercure : « En fait, c'est toute l'histoire de la sociologie qui est traversée par cette question, sous des appellations multiples : communauté et société ; solidarité mécanique, solidarité organique ; communalisation et sociation ; grandes variables de configuration ; *folk society et urban society,* société traditionnelle et société technologique ; etc. »[142] (D. Mercure, « Libéralisme et lien social : une analyse critique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 119, no. 2, 2005, p. 334, n. 3). Voir aussi la pertinente mise au point proposée par Daniel Alvaro sur cette distinction dans *Le Problème de la communauté. Marx, Tönnies, Weber,* trad. Pascale Henry, préf. J.-L. Nancy, L'Harmatan, coll. « La philosophie en commun », 2018.

[143] Durkheim, E., « Communauté et société selon Tönnies », in *Émile Durkheim*, *Textes 1,* Éd. de Minuit, 1975, p. 383-390. Rappelons, pour problématiser la conception de la communauté comme « fait premier », la mise en garde très profonde de Jean-Luc Nancy : « La *Gesellschaft* n'est pas venue, avec l'État, l'industrie, le capital dissoudre une *Gemeinschaft* antérieure. Il serait plus juste sans doute, coupant court à tous les revirements de l'interprétation ethnologique et à tous les mirages d'origine ou d'« autrefois », de dire que la *Gesellschaft* – la « société », l'association dissociante des forces, des besoins et des signes – a pris la place de quelque chose pour quoi nous n'avons pas de nom ni de concept, de quelque chose qui procédait à la fois d'une communication beaucoup plus ample que celle du lien social (avec les dieux, le cosmos, les animaux, les morts, avec les inconnus), et d'une segmentation beaucoup plus tranchée, beaucoup plus démultipliée de ce même rapport, entraînant souvent des effets plus durs (de solitude, de rejet, d'avertissement, d'inassistance) que ce que nous attendons d'un minimum communautaire dans le lien social. La *société* ne s'est pas faite sur la ruine d'une *communauté*. Elle s'est faite dans la disparition ou dans la conservation de ce qui – tribus ou empires – n'avait peut-être pas plus de rapports avec ce que nous appelons « communauté » qu'avec ce que nous appelons « société ». » (*La communauté désœuvrée*, Bourgois éditeur, 1986, p. 28-35.)

[144] « La laïcité, c'est-à-dire la séparation entre la religion et le droit, est aujourd'hui une exigence morale, non seulement parce qu'il ne faut pas confondre Dieu et César, mais aussi parce que l'histoire des religions est l'histoire des limites de la sociabilité humaine. *Cujus regio, ejus religio.* » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 19).

Ortigues, elle fit l'objet d'une décision subjective[145] ; un début de carrière de théologien suivi d'une brutale rupture avec l'Église - dont nous reparlerons plus longuement -, qui a précipité, au sens chimique du terme, une recherche institutionnelle « en philo » pour la raison qu'il n'y avait plus de place « en histoire »[146] ; une contribution à la création de la « première université en Afrique de l'Ouest »[147] au Sénégal, à Dakar, qui sera l'occasion de l'ouverture de la « consultation de psychologie » de M.-C. Ortigues, de 1961 à 1966, expérience au départ tâtonnante et pleine d'inconnu, laquelle sera au cœur d'une refonte anthropologique et clinique de longue portée et de grande ampleur. Théologie, philosophie, linguistique, ethnologie, psychanalyse, philosophie de la logique, philosophie du droit, épistémologie des sciences exactes, histoire ancienne et médiévale, de la biologie et de physique, neurosciences… Les intersections sont nombreuses, les frontières épistémiques, mouvantes. Dresser la liste des savoirs interrogés et étudiés par Ortigues n'a peut-être pas grand sens. Ce foisonnement et cette circulation suscitent chez ses lecteurs, ce qu'on peut comprendre, un étonnement partagé. Lui-même, pourtant, n'a pas semblé s'en inquiéter, parce que l'unité de son propos, il la réfère à celle du « problème » qui fut toujours celui qu'il entreprit d'approfondir avec la pugnacité qu'on devine, plus qu'à celle d'une discipline ou d'un profil académique.

> **Pierre Le Quellec-Wolff :** Je songe à l'incroyable diversité de vos centres d'intérêt, puisque vos travaux développent des considérations de fond se rapportant à la théologie, à la linguistique, à la philosophie, à l'anthropologie, à la logique, à la psychanalyse, à l'épistémologie, à la philologie, à l'histoire également… En énumérant tous ces domaines, je ne suis même pas certain d'être exhaustif ! Voici maintenant ma question : cet apparent éparpillement a-t-il fait difficulté pour vous ?
>
> **Edmond Ortigues :** Non. Je vous réponds que non, parce qu'il s'agit en réalité du *même* problème. On peut bien sûr classer les différentes disciplines ; on dispose alors d'un

[145] Voir ce qu'en dit Ortigues dans les *Entretiens de Jussieu*, p. 8 : « J'arrivais à la fin de mes études, j'avais été élevé dans un collège catholique. Celui qui m'avait servi de grand-père, Octave Vigne, désapprouvait cette pension chez les curés ; il se trouve qu'il avait raison puisque lorsque j'ai terminé mes études, j'ai décidé de rentrer dans les ordres religieux. Je suis allé dans la région lyonnaise, pour une année de « noviciat », une année de solitude où l'on vit comme un moine. Mais je trouvais que ce que l'on m'enseignait était trop élémentaire et sans intérêt. Heureusement, un professeur m'a ensuite orienté à l'université. C'est ainsi que j'ai fait ma licence de philo à la faculté de Lyon en même temps que je commençais ma licence de théologie. Là, j'ai découvert une formation qui a été capitale. »

[146] Voir, sur les péripéties professionnelles faisant suite à la rupture avec la vie sacerdotale de notre auteur, les *Entretiens de Jussieu*, p. 10 : « Voilà comment s'est passée en quelque sorte la première période de ma vie. Je n'avais pas un sou, ils ne se sont pas souciés du tout de savoir ce que j'allais devenir ! Je voulais entrer au CNRS et cherchais un poste d'historien. On m'a dit qu'il n'y avait pas de poste. Jean Wahl m'a dit bien sûr, que l'on allait en trouver un. Pour cela, il suffisait de déposer un sujet de thèse en philo. Alors c'est ce que j'ai fait et j'ai été pris au CNRS, ce qui m'a permis de survivre. Mais je n'ai pas pu entrer aux Hautes Études, et ai donc abandonné l'histoire. » Cette ambition historienne déçue, mais surmontée, est décisive, et nous verrons comment tout à la fois Ortigues la réalise finalement dans des interventions historiographiques médiévales, tout en l'intégrant dans le montage philosophique qu'il élabore, puisque l'histoire est au principe de la seule réflexion rigoureuse possible sur la question anthropologique de la religion.

[147] Comme l'exprime M.-C. Ortigues dans « L'évolution d'une pratique en psychothérapie », dernier chapitre de la troisième édition de *Comment se décide une psychothérapie d'enfants ?* (2005), p. 170.

> découpage professionnel et administratif qui permet de distinguer commodément les linguistes, les physiciens, les anthropologues, etc. Pour ce qui me concerne, un problème central me préoccupait, et il a traversé ces différents domaines. Ce problème central m'était posé au départ par la religion. Et je me suis aperçu que c'est l'histoire qui permet de faire la critique de la religion — l'histoire, et non pas la métaphysique.[148]

Son « problème central », la source de ce qu'il travaillera inlassablement dans cette surprenante série de domaines investis, Ortigues indique ici qu'il est lié aux *conditions* de la critique de la religion : les conditions institutionnelles et intellectuelles d'un rapport *réflexif* à la religion — en l'occurrence, le christianisme —, qui sont aussi les conditions d'un rapport moderne à la foi, donc à la tradition. Ce problème, c'est celui qui se posait au jeune théologien s'interrogeant sur les conditions d'un rapport vrai *et* moderne, donc *critique*, à la religion. C'est dans la *Lettre à Rome* que ce problème est rendu explicite, ce texte essentiel de 1952, qui n'était pas dédié à la publication, heureusement exhumée par la sagacité et la vigilance de Dominique Iogna-Prat. Dans ce Mémoire, le jeune théologien revendique que soit encouragée, ou en tout cas autorisée par les autorités romaines, une « initiative théologique » qui puiserait aux plus récentes recherches philosophiques (la phénoménologie, notamment merleau-pontyenne, la lecture du kantisme par Lachièze-Rey, entre autres), scientifiques et sociologiques (sociologie trouvée à cette époque dans le culturalisme d'A. Kardiner et de R. Linton). La problématique alors vécue par Ortigues est celle que la question de la fidélité à la foi chrétienne pose à un clerc, qui est une question de réflexivité existentielle quant à son engagement dans une forme collective qui ne peut pas esquiver la teneur même de cet engagement comme vocation. Mais on voit qu'elle intègre, à titre de réflexivité, toute la série des savoirs qui traversent la question de l'existence concrète, donc de l'appartenance sociale, de l'institution, du droit, du positionnement politique de celui-ci, donc de l'État, etc. Mais aussi la série des conditions épistémiques de cette question même. Bref, d'emblée, ce sont toutes « les sciences de l'homme », comme il les nomme dans ce texte, qui sont convoquées. On comprend alors que la pluralité des disciplines académiques investies par lui ne lui paraisse guère qu'une question contingente, celle d'un « découpage professionnel et administratif ».

Ce questionnement, cependant, il était moins risqué de ne pas l'argumenter, de ne même pas l'entreprendre pour soi ; attitude qu'Ortigues dénonce, nous le verrons, sous le nom de « mentalité » ou de « complicité ». « Discuter les structures dans lesquelles on vit n'est pas confortable. Le sentiment de culpabilité sera un excellent moyen de défense : on se protège contre l'anxiété en se donnant le droit ne pas voir. »[149] La philosophie, au fond, commence

[148] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 145.
[149] E. Ortigues, *« Lettre à Rome »*, in *La Révélation et le droit*, p. 34.

quand on ne se reconnaît plus ce « droit de ne pas voir », elle se matérialise dans ce geste de réflexivité *adressée* (en l'occurrence : aux instances mêmes de l'autorité de la religion qu'il a embrassée, adresse à laquelle il s'oblige en vertu de cette rude « honnêteté » intellectuelle et existentielle, qu'il ne lâchera jamais). Retenons, car il s'agit du fil directeur de notre lecture de l'œuvre ortiguienne, le lien établi entre critique de la religion, philosophie de la religion et histoire des religions. Lorsqu'il précise s'être aperçu que « c'est l'histoire qui permet de faire la critique de la religion — l'histoire, et non pas la métaphysique », Ortigues résume, en 2003, la dimension *historiographique* qu'il revendique comme méthode fondamentale pour donner au fait religieux sa place sociale, psychique, institutionnelle et spéculative. Un passage est jugé par lui inévitable : celui de la critique impossible, car désavouée quand elle est interne à la théologie, à la critique nécessaire, donc requise, qui doit s'opérer depuis l'histoire comparée des religions. C'est alors ce qu'il faut entendre par « condition humaine » qui vient finalement à être interrogé. Ce problème trouve ainsi à se dire dans la grammaire de la transition d'un monde dans lequel les normes étaient religieusement fondées (la communauté d'origine) vers un monde — le monde moderne, le nôtre — tissé de normes révisables et partant, au sens propre du terme, discutables (la communauté d'objectif). C'est ce qui se cherche et ce qui s'élabore sur un même plan, celui qui traverse ces processus indissolublement liés que sont la société, la personnalité et la rationalité, quand la dimension absolue de l'autorité — le fondement divin du droit —, autrement dit la puissance fondatrice de l'origine, se voit relativisée sous la forme du droit, de la personne humaine et d'une morale laïcisés. Il s'agira alors, en quittant la théologie, et en se séparant du dispositif métaphysique classique de l'infini, de proposer une plus robuste « philosophie de la religion ».

Mais l'on ne saurait, d'autre part, abstraire cette initiative philosophique de ses circonstances historiques et biographiques, en un mot : politiques. Car cette critique de la religion, comme il l'appelle, est entreprise au début des années 1950, au sortir d'une guerre et de la vie dans la France des « années noires », dont Ortigues glisse par endroits qu'elles furent une expérience douloureuse et paradoxalement d'une très grande liberté, une liberté

clandestinement organisée[150], marquée par la confrontation avec le « totalitarisme »[151]. Nouvelle forme du despotisme dont il retient surtout que sa structure idéologique est celle d'un « fanatisme religieux », avec lequel le fonctionnement interne de l'Église de la première moitié du XXe siècle ne fut pas exempt d'« affinités ». En creux, la critique de la religion entreprise par Ortigues est animée par un positionnement théologico-politique de la question du « despotisme » (le nazisme et le communisme, pendant et après la guerre). Le bouleversement politique et religieux (en un sens, c'est le même) implique un changement « intellectuel et social » : « À mesure cependant que l'on s'avance dans la seconde moitié du siècle, le paysage intellectuel et social se transforme. Non seulement les associations d'athées militants paraissent un peu désuètes, mais d'autres symptômes apparaissent : le concile de Vatican II, le renouveau spirituel de la franc-maçonnerie, la diffusion de sectes mystiques plus ou moins inspirées de l'hindouisme et du bouddhisme. L'Église traverse une crise sévère en même temps que les idéologies politiques héritées du XIXe deviennent moins crédibles. »[152] Le Siècle, en son milieu, a changé de figure, c'est-à-dire qu'il a mis fin à la puissante inertie idéologique du siècle précédent[153] ; la société s'est transformée, et c'est à l'aune de la question générale de la « crédibilité » qu'Ortigues a travaillé à saisir cette mutation. Autrement dit, à partir du problème de la croyance, de la foi, de la science, des conditions logiques de l'argumentation, des modes de raisonnements : bref, de la « pensée » prise dans le langage. Pas seulement dans le langage comme « fonction expressive de la vie sociale », cependant, mais aussi et surtout dans le langage en tant qu'il possède « une fonction rationnelle d'assertion et d'argumentation »[154].

> **Pierre Le Quellec-Wolff :** [C]omment expliquez-vous la profonde singularité qui est la vôtre ?
>
> **E. Ortigues :** Il s'agit plutôt de la singularité de notre époque. La société que j'ai connue dans les années 1920 n'existe plus. Ce ne sont pas seulement les moyens de communication et d'échange qui ont rendu les nations trop petites, c'est aussi la

[150] Voir E. Ortigues, *Entretiens de Jussieu*, p. 18-19, où le philosophe parle brièvement de la « vie sous l'Occupation », à Lyon, et des « systèmes » de résistance mis en place. Propos qu'il place sous la perspective du jugement comme manière sociale de penser et de « classer les gens », pour indiquer que l'opposition « résistant/collabo » était certes centrale, mais en un sens pas la plus « importante ». Le plus important, ce fut l'expérience d'une « liberté de penser, de parole », « considérable » rendue possible par l'organisation du secret et de l'anonymat, le « sous couvert de… ». « C'est cela qui a été le plus important pour notre génération plutôt que collabo ou résistant. Collabo ou résistant, c'était en quelque sorte tout naturel, on y était porté par ce qu'on était… »

[151] Sur la France des « années noires », la compromission de l'Église et la fermeté de grands acteurs comme Henri de Lubac, Gaston Fessard ou le philosophe Joseph Vialatoux, voir Xavier de Montclos, *Brève histoire de l'Église de France*, Éd. du Cerf, 2002, p. 157 *sq*.

[152] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 184.

[153] Cette « transformation », suggère Ortigues, s'analyserait donc moins comme une mutation interne aux idées du XXe que comme un terme mis à certains grands courants de pensée finalement issus du XIXe : « le matérialisme, le marxisme et l'humanisme athée », notamment. Voir la première page de « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 183.

[154] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 184.

> démographie de nos villages qui a totalement changé : le tissu social n'est plus le même. Nous vivions dans une population de paysans et d'artisans qui se connaissaient sur plusieurs générations, et les propriétés dans le Midi n'avaient pas de clôture, on pouvait aller partout… Aujourd'hui les nouveaux habitants se connaissent à peine. Nous avions hérité du Moyen Âge un modèle d'habitat, qui avait pour centre le clocher de l'église et la mairie, qu'on appelait « la commune ». Maintenant, dès que les gens ont une propriété, ils l'enferment dans des barrières.
> La révolution communiste entre les deux guerres a créé un nouveau fanatisme religieux dont l'islamisme est l'héritier. Au cours du XXe siècle, il y a eu néanmoins un progrès moral qui a rendu les gens plus compatissants, mais la collectivité est instable et ne sais plus où elle va. Les orthodoxies ont émigré vers les pays pauvres alors que, chez nous, elles sont devenues folkloriques. Les curés sont devenus rares et visiblement Dieu n'est plus assez divin. On appelle « incroyance » cette déception. Pour en revenir à votre question, ce qui vous paraît singulier c'est cette transformation que j'ai tenté de comprendre (…).[155]

La « religion » (d'avant Vatican II) et sa critique s'articulent au « village » (d'avant-guerre) et à la compréhension de la transformation, ou du déchirement, de son « tissu social ». Ce qui est frappant, et à quoi on ne songe pas aisément en ces termes, c'est que ce sont là, au XXe siècle pourtant, deux formes de vie *prémodernes*. La religion, tout comme la vie d'un village du Sud de la France dans les années 1920, sont deux « communautés d'origine », au sens qu'il donne à ce concept. Disons-le donc aussi nettement qu'il le fait : le passage à la conscience moderne, la transition vers une forme de vie moderne, Ortigues en a fait, directement, l'expérience. C'est là, sans doute, sa « singularité ». Comment un homme du début du XXe siècle peut-il se dire contemporain de la fin de l'autre monde, du monde ancien - lequel nous paraît avoir été englouti par la Modernité depuis longtemps ? C'est en tant qu'enfant d'un village du Sud, Camps, demeuré très imprégné d'un rapport médiéval au « communal », qu'Edmond Ortigues a vécu la fin d'un tel régime d'existence archaïque. Les *Entretiens de Jussieu* témoignent nettement de cette « expérience », qui n'est pas sans paraître inouïe tant elle semble en décalage avec ce qu'on imagine de la vie toute « moderne » d'un jeune homme des années1920-1930.

> **Marie-Cécile ORTIGUES :** Peut-être pourrais-je laisser là la parole à Edmond.
>
> **Edmond ORTIGUES :** Alors moi je suis né dans un village de Provence qui est un village forestier où il y avait très peu de terre arable, beaucoup de moutons, de telle sorte que les gens de ce village étaient tous artisans en même temps que paysans. Ils étaient comme cela depuis très longtemps, depuis le moyen-âge. C'étaient des artisans du feutre, principalement. Ils faisaient du feutre toute sorte d'usage, dont les principaux sont l'isolation thermique, ce que l'on fait maintenant avec l'amiante, et puis, des chapeaux. Je dis quelques mots de ce village parce que je suis par ma famille profondément enraciné dans ce pays. Mes parents y étaient depuis des siècles, et il s'est

[155] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 174.

trouvé qu'au 19ème siècle, tous les artisans de ce village se sont regroupés dans une fabrique qui était tenue par un de mes arrière arrière-grands-pères de telle sorte que lorsque je suis né en 1917, *j 'ai connu une société très particulière qui n 'a pas de rapport avec ce que l 'on voit dans le monde actuel*, en ce sens que, dans cette fabrique, qui comportait plusieurs centaines de personnes, c'étaient les plus compétents qui avaient l'autorité et les chapeliers sont des artistes, ils se considèrent d'ailleurs comme tels parce qu'autrefois, lorqu'il fallait travailler le feutre avec les mains, on travaillait à la vapeur, c'était un art très difficile qui ne pouvait s'acquérir que si, dès l'enfance, les hommes étaient habitués à ce travail. Mon père était le patron, mais, il n'y avait pas de différence entre le patron et les ouvriers sinon que le patron faisait la gestion, mais la fabrique fonctionnait seule. Mon grand-père était mort en 1914, juste avant la guerre. C'était un homme qui avait une très grande popularité, et, quand il est mort, cela a été un peu une catastrophe. Mon père, qui était le fils aîné, était encore jeune, il faisait ses études d'ingénieur qu'il avait été obligé d'interrompre, il était à Lyon, il est revenu. Mes parents se sont mariés donc au début de la guerre, ils étaient très jeunes tous les deux, peut-être 21-22 ans. C'est un de mes oncles, le gendre du grand-père qui a pris la tutelle de la famille. Je dois dire aussi que cette famille était très laïque, socialiste. Je n'ai pris conscience en somme, que vers 20-21 ans quoique j'aie des souvenirs très anciens.

Le monde dont j'ai pris conscience était à la fois un monde ouvert sur la forêt, sans barrière, on pouvait aller partout, c'était un monde de collines, de rochers, et puis en même temps un monde de paysans et d'artisans qui vivaient durement. La fabrique exportait ses produits dans le monde entier ou presque, c'est à dire dans toute l'Europe et dans les colonies françaises, le Vietnam par exemple, elle marchait mais la vie était dure, il fallait beaucoup économiser, et, jusque vers l'âge de 15-16 ans, j'ai connu tout à fait la vie de paysan, tous les travaux de paysan, labourer, passer la herse, tailler les vignes, soigner les chevaux, il fallait se lever à quatre heures du matin en été par exemple, pour nettoyer les écuries, faire la toilette des chevaux, leur donner l'avoine, les chevaux devaient partir dès que le soleil se levait. Je me souviens que lorsque la fabrique ouvrait à 8 heures, il y avait des ouvriers qui revenaient des champs, ils avaient déjà travaillé depuis le matin. *C'était une vie assez dure et j 'ai toujours gardé au fond de moi-même ce sentiment d 'appartenir à un autre monde, différent de celui dans lequel nous vivons à présent.* À l'âge de 10 ans j'étais mis en pension, il n'y avait pas de collège ou de lycée à proximité. Ça a été très dur, et vers l'âge de 15-16 ans, tout s'est effondré. La fabrique a fermé, le village s'est trouvé au chômage, la plupart des hommes sont partis chercher du travail ailleurs. Il y a eu comme une espèce de catastrophe, de rupture profonde.[156]

Si ce « sentiment d'appartenir à un monde différent de celui dans lequel nous vivons à présent » renvoie en effet aux résidus encore actifs d'un très ancien patrimoine social médiéval, c'est cependant surtout dans le phénomène de la « fabrique » - et dans l'effondrement de celui-ci -, que s'ancre la prise de conscience du coefficient d'altérité/ancienneté de la vie menée par les hommes et les femmes de son village. La modernité s'est manifestée par « une espèce de catastrophe, de rupture profonde ».

[156] E. Ortigues, *Entretien de Jussieu*, p. 7-8. Nous soulignons.

Il n'est pas étonnant qu'Ortigues fasse référence au roman du grand juriste italien Savaltore Satta (1902-1975), *Le Jour du jugement*, dans lequel ce dernier raconte la vie immobile et imprenable, presque figée dans la mort, de la petite ville sarde de son enfance : Nuoro[157]. Lui-même parle ici de son village du Midi : Camps-La-Source. Il lui a consacré, en 1993, une monographie intitulée *Camps-La-Source. Pays de chapeliers*[158], centrée sur l'histoire des fabriques de chapeaux et la solidarité corporatiste singulière que celle-ci avait installée : « Au cours des siècles, les solidarités professionnelles et les liens familiaux s'étaient entrelacés, ils avaient créé parmi les habitants un art de vivre très particulier. Le mélange d'économie agricole et d'économie industrielle avait été longtemps le trait le plus remarquable de la Provence intérieure. On comprend alors que la fin de la chapellerie ait produit une profonde discontinuité entre les générations »[159]. Cette discontinuité est celle d'une texture sociale, un changement de « démographie », qui se manifeste comme une modification de la manière d'habiter ce lieu qui fut auparavant, et ne l'est plus de la même manière, un « village ». Car le village, dans le lexique ortiguien, ce n'est pas d'abord une entité géographique et administrative, c'est surtout la continuité et la contiguïté des « générations ». C'est l'unité géographique, purement coutumière d'abord, progressivement administrative ensuite, de la communauté d'origine. Au village, les gens se connaissent car ils se pratiquent, ce qui revient à dire qu'il va de soi qu'ils connaissent les ascendants des gens de leur « pays », tout comme ils savent qui sont leurs fils et leurs filles. Alors qu'« aujourd'hui les nouveaux habitants se connaissent à peine ». Le nouveau villageois est un « habitant », aussi bien pourrait-il, à peu près identiquement, être l'habitant d'une grande ville : c'est, quoique résidant d'un village, un urbain[160]. La vie villageoise d'un village comme Camps, lorsque Ortigues était enfant, serait ainsi représentative de ce que, dans sa récente enquête sur la « civilité urbaine », Carole Gayet-Viaud, reprenant ici E. Goffman, définit comme relations « ancrées », par opposition à la socialité urbaine, faite de relations que Goffman, dans *La mise en scène de la vie quotidienne*,

[157] Salvatore Satta, *Le Jour du jugement*, Gallimard, coll. Folio, trad. de l'italien par Nino Frank, 1981. Voir l'évocation de ce roman, après une brève référence à Dante, dans E. Ortigues, « Les repères identificatoires dans la formation de la personnalité », in *Travail de la métaphore*, J. Dor, dir., présentation de Maud Mannoni, Denoël, coll. « L'espace analytique », 1984, p. 109.
[158] Aux éditions Serre, coll. « Les Régionales ».
[159] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de chapeliers*, p. 8.
[160] Même constat dans *Camps-La-Source. Pays de chapeliers*, p. 7 : « La population, qui dépassait les 1.100 habitants à la fin du XVIIIe siècle, n'était plus que de 439 en 1954 ; elle était descendue à son niveau du XIVe siècle. Elle est remontée ensuite rapidement à 1.113 habitants en 1990 et 1.167 en 1992. Maintenant les villas tapissent la colline, à l'écart des anciennes habitations tassées les unes contre les autres, et les résidents s'en vont travailler ailleurs… »

appelle des relations « anonymes »[161]. L'équivalent ortiguien de cet « ancrage », c'est ce qu'il appelle « enracinement », et c'est un déracinement au contraire, selon ses termes, qu'il faut analyser[162].

Le Nuoro jugé par Satta est en quelque sorte la version littéraire du Camps-La-Source historiquement raconté par Ortigues : c'est une même manière de « mettre en place les caractéristiques d'une Communauté qui s'est donné, dans le mélange d'agriculture et d'industrie, sa physionomie propre »[163]. La nouvelle socialité géographiquement villageoise, mais sociologiquement urbaine, qu'est le régime d'habitation des nouveaux campiers tel que le caractérise Ortigues, n'est plus une socialité de relations ancrées ou « enracinées » : ce n'est plus une socialité de la coutume, et donc de la mémoire, mais une socialité qui, ayant perdu la mémoire de ses récits, a dès lors, besoin d'histoire — tout comme la foi religieuse, aujourd'hui, insiste Ortigues, a besoin d'histoire. Ce besoin d'histoire et donc de critique — puisque la première est pour lui l'instrument de la seconde —, Ortigues explique que les circonstances de la genèse de ce travail les lui ont rendus particulièrement sensibles.

> C'est ainsi que tout a commencé pour moi à la mort de mon père en 1981. Ses vieux amis chapeliers m'avaient attendu à la sortie du cimetière. Ils m'ont dit : « Les jeunes ne savent plus ce que nous avons fait, ils ne comprennent plus ce que nous étions. Tu devrais leur expliquer. »
>
> Jamais je n'ai si bien senti la différence entre la coutume et l'histoire. Tant que la communauté villageoise était assurée d'elle-même par la continuité de la tradition, elle n'avait guère de raison de s'interroger sur le passé. Or, voici que le renouvellement de la population et des façons de vivre a fait naître en ces lieux une curiosité nouvelle à l'égard de l'histoire. C'était plus qu'une curiosité, c'était le besoin de récréer une culture commune entre les vieilles familles et les habitants venus à date plus récente s'établir à Camps. Ce que le temps avait aboli pouvait redevenir un bien commun grâce à la connaissance. Comment se forme un peuple sinon par les histoires qui d'âge en âge se transmettent ?[164]

De la coutume à l'histoire : c'est une autre formulation de l'assise de l'effort théorique d'Ortigues, après celles que nous avons commencé à rassembler dans les pages qui précèdent. C'est un double mode de communauté : la coutume *l'assurait d'elle-même* (naturalisme de la

---

161 Voir Carole Gayet-Viaud, *La Civilité urbaine*, Economica, 2022, p. 6 : « L'expérience de l'altérité et de l'étrangeté supposée par la ville est couramment définie par la négative, considérée comme un étalon du « rien » relationnel : n'ayant ni l'assise, ni la consistance temporelle des relations « ancrées » et durables », ni la profondeur ou l'importance des relations de proximité, ni donc, leur variété. » Au contraire, les relations « ancrées » - ou, pour le dire avec Ortigues, « enracinées » sont durables, au sens où, comme l'indique Carole Gayet-Viaud, « chacun y identifie l'autre personnellement, au sein d'un réseau de connexions (professionnelles, amicales, familiales) qui portent et contraignent les relations » *(ibid.)*.

162 Voir ici même, *infra*, p. 150.

163 E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de chapeliers*, p. 11.

164 E. Ortigues, *Camps-La-Source*, p. 8.

communauté d'origine) ; l'histoire la fait *se connaître elle-même* (historicisme de la communauté d'objectif). « [L]e besoin de récréer une culture commune », ainsi qu'il le décrit, cherche à faire unité, à lier entre elles deux « populations » d'habitants, les « vieilles familles » et les nouveaux venus. Ce qui peut sembler assez extraordinaire de la part de ces vieux chapeliers venus faire cette demande au fils de l'un d'eux, qu'ils savent être un intellectuel et un savant, c'est ce souci de l'unité, de la communauté, cette ouverture aux « étrangers », auxquels il faut « expliquer ». Par l'histoire, cette mise en *récit* auquel l'*explication* est confiée, la société close travaille à la possibilité de son ouverture et à la garantie de son intégrité ou, mieux, de sa cohésion. C'est une intellectualisation de la conscience de soi dont on voit qu'elle va dans le sens d'une « conscience sociale de soi »[165]. Dans le cas présent, cette intellectualisation fait en quelque sorte fonction d'*Aufhebung* du récit, où l'histoire comme discipline scientifique et sociologique prend la relève de « l'art de raconter », sans qu'elle ne soit jamais certaine de réussir, comme science, aussi bien que « les histoires », fables, légendes, historiettes, contes, ou même les mythes… Le paradoxe de cette évolution, qui nous fait passer au régime général d'existence-selon-la-rationalité, et partant à cette histoire rationnelle qu'est la science historique, consiste en ceci que quelque chose est gagné (une meilleure « connaissance de l'homme ») en même temps qu'autre chose de tout aussi fondamental est perdu, que « les histoires » fabuleuses ou mythiques savaient, elles, intégrer (l'enracinement de « l'histoire » au cœur même de l'existence concrète, celle dont n'est pas exclue sa part de sensibilité). Des histoires à l'histoire, les usages de la reconnaissance gagnent en émancipation sociale et en affranchissement individuel ce qu'ils perdent en efficience d'intégration. Si bien que l'histoire comme enquête historiographique est un savoir auquel Ortigues accorde une place à part dans la constellation des sciences sociales, puisque tout se passe comme s'il en allait d'une relève de l'« art infini de raconter », lequel passe de la religion à la littérature et à l'histoire[166]. « Enfin, s'il fallait assigner à quelque discipline un rôle inspirateur ou

[165] Pour reprendre la formulation décisive que propose B. Karsenti. Sur cette « conscience sociale de soi » comme régulative de l'expérience des Modernes informée par les sciences sociales, voir l'introduction de Bruno KARSENTI, *D'une philosophie à l'autre*, Gallimard, Paris, 2013, Introduction.

[166] « L'art infini de raconter », dit Ortigues, « est seul capable d'exprimer à la fois le plus intime et le plus étrange » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 14). Or, dans son lexique, l'expression est toujours ce qui est en prise avec l'émotion comme individualité saisie d'abord au niveau du corps propre. Le travail consiste à savoir comment l'expression émotionnelle « peut devenir discursive », sans que, se « développant » discursivement, « elle cesse d'être émotionnelle » (E. Ortigues, *op.cit.*, p. 24). C'est à partir de cela qu'Ortigues explique le déphasage de la religion en *droit* et en *littérature* : « C'est là quelque chose qui est important, dans la mesure où cela touche l'émotion. Car il faut également se rendre compte que, si depuis le XVIIIe, la religion a cédé une part d'elle-même au *droit*, comme je l'ai dit, elle a aussi cédé une autre part d'elle-même à la *littérature* romanesque et théâtrale. La connaissance du cœur humain est désormais passée dans le domaine de la production littéraire, alors qu'il s'agissait auparavant d'une caractéristique de la religion. » (E. Ortigues, *op.cit.*, 14-15.) Comment dès lors, l'histoire et la

foncièrement pédagogique dans la connaissance de l'homme, c'est l'histoire qu'il faudrait nommer. Pour nous aider à percevoir les configurations et les transformations du paysage humain, l'analyse s'alimente à ce qui précède toujours la théorie, et qui est l'art infini de raconter. L'histoire, le récit, est le clair-obscur d'un esprit qui s'éveille, le mélange de savoir et d'ignorance d'où naissent nos questions sur la vie. La forme narrative est la forme triviale de l'expérience humaine, la forme d'où l'on part pour interroger, et à quoi l'on revient quand défaillent les explications. »[167] L'on peut certes y « revenir », mais l'évolution qui a donné lieu au « changement réel », à la transformation de l'époque en une autre, est inéluctable, puisqu'il s'agit, nous le verrons, d'une évolution vers une unité, « qui ne doit rien au hasard. »[168] Ce qui signifie que, si l'explication peut s'avérer défaillante, il n'est plus imaginable qu'on accepte de s'en passer, puisque c'est bien par elle, l'explication (ou l'analyse, ou la théorie) que *l'unité* viendra aux modernes, autrement dit que l'esprit moderne s'ajustera philosophiquement à l'évolution sociale (économique, technique, scientifique, politique…) qui le contraint à l'effort de conscience de soi. Deux fronts de recherche se révèlent alors décisifs : 1/chercher à déterminer les conditions épistémologiques de la rationalité de la science historique et la faire travailler partout où elle le doit (chapitre 2) ; 2/ réfléchir au statut de la sensibilité sociale moderne : à savoir, à la place qu'il faut accorder, dans la vie des modernes, à l'émotion.

littérature se partagent-elles l'évolution de l'art de raconter ? Disons, avant d'y revenir, que, pour la « connaissance du cœur humain », l'histoire est à la littérature ce que la réflexion est à l'émotion. Le sens de l'œuvre littéraire est en elle-même, c'est une structure de relations internes à sa « lettre : son originalité ou sa singularité est le fondement de son individualité, c'est en cela qu'elle est pleinement « expressive ». Le récit historique, au contraire, est discursif – et donc réflexif – en tant qu'il peut – et doit – se « développer ». L'histoire moderne s'avère moins de l'ordre d'un récit que d'une argumentation : c'est (devenu) une science. « [D]ans la manière d'écrire l'histoire, même si on est d'accord sur ce que disent les documents, il y a certes tout un travail de reprise dans lequel se présentent diverses orientations. Mais il n'en reste pas moins que c'est là un domaine où l'argumentation est scientifique, et où il arrive même que l'on puisse rejoindre les bases de sciences naturelles. » (E. Ortigues, *op.cit.*, p. 59.)

[167] E. Ortigues, article « Sciences humaines », *Encyclopedia Universalis*.

[168] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 15.

CHAPITRE 2 — « SAVOIR CE QUE NOUS FAISONS » POUR « SAVOIR CE QUE NOUS DEVONS FAIRE » : VERS UN UNIVERSALISME DESCRIPTIF

> L'historien n'est pas celui qui sait. Il est celui qui cherche.
>
> L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*

§ 7. Solitude de la pensée. Le monde de la responsabilité et l'exigence de description

« Si, à partir de la situation des sciences modernes de la nature, on tente d'avancer pas à pas vers les fondements mouvants, on n'a pas l'impression de simplifier trop grossièrement les circonstances en disant que, *pour la première fois au cours de l'histoire, l'homme se retrouve seul avec lui-même sur cette terre* », constate, en 1953, Werner Heisenberg lorsqu'il cherche à comprendre « le changement des bases de notre existence » dont les sciences de la nature sont un « symptôme », celui qu'il prend pour guide de son analyse[169]. Dans une certaine mesure, tout le travail d'Ortigues pourrait être lu comme une vaste méditation sur cette solitude, qu'il évoque lui aussi (et qui fut souvent, dans le champ intellectuel, la sienne propre). L'évolution de l'expérience de cette solitude par les humains et des conditions qui la rendraient viable pour les sociétés met en question l'idée de *responsabilité*. Or, cette responsabilité consiste à assumer quelque chose comme un « vide », que ce qu'il appelle « représentation »

[169] W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Gallimard, Folio, p. 135-136. Souligné par W.H. Voir l'introduction de C. Chevalley, *op. cit.*, p. 89-92. Face à cette « solitude » nouvelle, comparer les orientations du physicien et du philosophe est instructif. En réfléchissant le savoir dont il est l'acteur que l'on sait, la mécanique quantique, Heisenberg conclut qu'il est devenu impossible de « fonder sur la connaissance scientifique des professions de foi destinées à influencer le comportement dans la vie. » (*Op. cit.*, p. 141). Ortigues, qui travaille lui aussi à partir du constat que la question des modernes est : « quel chemin prendre ? », fait cependant clairement de la science (physique-histoire), l'instrument réflexif (et non pas *directement* normatif) indispensable à l'élaboration d'une réponse normative. Le rapport est synthétique, pas analytique. Dire, comme nous l'avons vu, que l'origine est construite (travail de la tradition), implique aussi, pour Ortigues, que le rapport à la nature ne fut jamais immédiat pour devenir dérivé, ou critique : il le fut toujours – mais différemment de ce qu'il est pour les acteurs du « changements réels », les modernes.

(techniquement assimilée à un usage substantialisant de l'imagination[170]) n'assume guère, et « personnifie ». L'effort philosophique d'Ortigues doit donc aussi se lire comme une manière de « penser la pensée » : de chercher à savoir à quelles conditions l'articulation de la pensée à ce qui la dépasse doit trouver une autre grammaire que celle de la représentation, et doit se trouver elle-même dans l'idée d'univers et dans l'idéal de la communauté humaine, plus que dans les mythes étiologiques ou dans l'idéologie de la clôture communautariste. La pensée est fondamentalement une pensée *du monde*. L'opposition monde-religion est donc décisive. Ortigues fait de l'absence de la question politique du monde (la « communauté humaine ») et, corrélativement, de l'absence de la question scientifique du monde (l'« univers inhabité »), l'un des fils directeurs de sa conceptualisation des religions de la foi : « Dans la Bible, par exemple, il n'y a pas "le monde", insiste-t-il : il y a "le ciel et la terre". Il n'y a pas de mathématiques, il n'y pas de monde. (…) "Entre le ciel et la terre" : nous pourrions traduire cela par l'idée d'un monde *habité*. Mais il n'y a pas l'idée d'*un univers inhabité* ; c'est l'habitation de l'homme, voilà tout. »[171] Il y a cependant quelque chose de problématique ici, comme s'il s'agissait de disqualifier *a posteriori* les religions comme autant de réalismes imaginaires, de faux réalismes, dans un style au fond feuerbachien, ou même déjà hégélien, qui n'est guère celui d'Ortigues. Mais indéniablement, pour lui, l'articulation réalité/religion ne tient plus : le discours religieux n'est plus à la mesure de la tonalité moderne de notre rapport à l'extériorité comme réalité — et cela, que ce soit d'un point de vue « ontologique » — ce qui est assez évident — mais aussi d'un point de vue moral, ce qui est plus étonnant.

Il faudrait alors caractériser la responsabilité comme l'effort (d'honnêteté) consistant à mettre le « vide » à la place de la « transcendance ». Or, du vide ne saurait procéder aucune force normative, alors que toute transcendance inclut *en elle-même* un régime d'autorité. La transcendance est l'origine — et toute origine est transcendante. Mais, pour Ortigues, penser en

[170] Ce qui fait la carence inéluctable de la représentation, telle qu'Ortigues l'analyse dans les *Entretiens de Courances*, c'est sa dualité immanente, « dualité entre elle et son objet » (*op. cit.*, p. 121). Dualité qui est celle de la conscience, même comprise comme intentionnalité (*op. cit.*, p. 29). Il lui oppose ce qu'il appelle l' « affirmation » comme régime d'unité, « unité nécessaire de l'esprit » (p. 121). Au contraire de la représentation qui marque une séparation entre la conscience de son objet, l'affirmation ou la négation sont de l'ordre d'« un lien direct entre la pensée et de ce qui existe » (*op. cit.*, p. 22) : « La pensée s'affirme en affirmant quelque chose » (*op. cit.*, p. 22) ; ce qui n'est pas du même ordre que de dire que « toute conscience est conscience de quelque chose », puisque cette affirmation est expressive : il y a une « fonction dynamique de la représentation en tant qu'elle rend développable ce que vous affirmez. Le sens est essentiellement développable. » (*Op. cit.*, p. 22). Pourtant le développement représentatif demeure imaginatif ; il faut parvenir à un développement « réaliste », ce qui implique de *décrire*. Décrire, ce serait alors toujours décrire des relations. « C'est l'imagination qui se représente des choses, alors que nous avons à comprendre des relations » (*op. cit.*, p. 121). Décrire se joue au niveau de ce que l'on fait : « la conscience est toujours une propriété de l'action », ligne de pensée où Ortigues fait se rejoindre Bergson (« la conscience est une action possible ») et Alain Berthoz (« Le cerveau est un organe d'anticipation. ») (*Op. cit.*, p. 29).

[171] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 125.

termes de transcendance implique un schème de dédoublement du monde (monde intelligible/monde sensible) et donc une perte du monde *comme monde*, c'est-à-dire comme unité de la réalité. C'est ce que rappelle une rapide remarque faite à propos d'une affirmation de Vuillemin, dans les *Entretiens de Courances* :

> Il y a, si vous voulez, un certain réalisme des mathématiques ; mais ce n'est pas le réalisme d'un monde intelligible, c'est le réalisme du monde tout simplement. Dans sa dernière conférence à la Société française de philosophie, Jules Vuillemin disait à propos des mathématiques : « il y a un monde intelligible ». Moi je dirais : il y a un monde, tout simplement. Les mathématiques en effet sont une intelligence *du monde* ; et c'est pourquoi elles s'appliquent à l'expérience. La pensée ne s'achève vraiment que lorsqu'elle rejoint l'expérience. S'il y a un réalisme des mathématiques, c'est au sens où il y a une *anticipation* du monde, sans laquelle il n'y aurait pas de monde du tout. Quand vous dites : « il existe un monde intelligible », que veut dire « il existe » ?[172]

La pensée ne peut ni ne doit se recourber sur elle-même ; mais, nous le disions, elle ne peut plus se décharger de l'autonomie dont elle a découvert qu'elle était *la sienne*, de cette autonomie qui a désormais pris figure de raison[173]. C'est comme recherche de *l'unité du monde* que la pensée se découvre. Autrement dit comme « esprit ». La pensée « humaine » se comprend *en elle-même*, à savoir comme puissance autonome de jugement, mais d'un jugement qui prend acte de ce qui est fait, de ce que « nous », individus sociaux, faisons. Le changement, alors, consiste en ce que *ce que nous devons faire* (le régime des normes) ne s'abstrait plus de *ce que nous faisons* (les pratiques sociales). Autrement dit, la « responsabilité » nomme un changement de rapport à l'héritage dont nous parlions plus haut. Non pas parce que « nous », modernes, serions autre chose que des héritiers — en tout cas pas selon Ortigues[174]. On est toujours le « descendant » de quelqu'un. Mais parce que notre rapport à cet héritage n'est plus

---

[172] E. Ortigues, *Les Entretiens de Courances*, p. 125. La religion ne serait pas tant une pensée « sans monde » que parce qu'elle serait sans « position du problème du monde ».

[173] *Désormais* : au sens où le passage de la Coutume à la Critique, n'est pas de l'ordre d'une apparition de la « raison » (la tradition est puissamment raisonnable), mais d'un changement de rapport de la raison au principe des normes qu'elle invoque. Il est difficile de ne pas conserver le schème du processus de la conscience de soi, si hégélien, paraît-il. La tension éliasienne de l'engagement et de la distanciation semble mieux à même de faire écho aux analyses d'Ortigues.

[174] Voir au contraire, parmi d'autres possibles, la remarque de Zygmunt Bauman sur le malaise contemporain des « individus modernes » : « Ils vivent pour survivre (aussi longtemps que possible). Puisque le monde n'est ni leur terrain ni leur propriété (s'étant délestés des fardeaux de l'héritage, ils se sentent libres mais un peu déshérités – comme si on leur avait volé quelque chose, comme si quelqu'un les avait trahis), ils ne voient rien de mal à l'exploiter à volonté ; cette exploitation n'est pas plus odieuse que de voler ce qui a déjà été volé. » (Z. Bauman, *La Société liquide*, Pluriel, 2006, p. 16). L'enjeu serait à terme de systématiser ce qu'une philosophie anthropologique de la personne telle qu'on la trouve chez Ortigues oblige à nuancer ou à modifier dans ce que certaines pensées critiques du « contemporain » ou de l'individu proposent, de manière toujours fortement suggestive, mais sociologiquement, donc politiquement, contestable aussi (pensons à des auteurs comme D.-R. Dufour, G. Debord, Z. Bauman ou même aux pages puissantes de J. Baudrillard ou de Z. Žižek). Voir sur ce problème l'ensemble que forment parmi d'autres, bien sûr, les travaux de Vincent Descombes, de Bruno Karsenti, de Julia Christ, de Pierre-H. Castel, de Francesco Callegaro**,** d'Antoine Bocquet, de Gildas Salmon, articulés aux avancées de la sociologie pragmatique.

établi par cette sorte d'orchestration sociale qu'est le rite. Les Modernes ont perdu (ou cherché à perdre) la solide, mais pesante noblesse de leur héritage : ils sont voués (ou se sont voués) à *s'interroger* sur ce qu'ils reçoivent, puisque cela ne leur est plus statutairement donné. Ortigues parle alors d'un mouvement de « retour », de « reprise » : on ne reçoit pas l'héritage qui nous constitue comme une personne (transmission symbolique) selon le même processus que celui par lequel on reçoit ce qui constitue notre patrimoine génétique (transmission biologique). La transmission ne saurait se réduire à l'hérédité. Le circuit du sens n'est pas de même facture. Le procès du sens forme un « circuit systématique différent » de celui de la causalité : c'est ce que connote l'idée qu'il est « sélectif » (sélection qui est au principe du processus d'identification).

> Il n'y a en effet pas de causalité linéaire, pas de causalité qui passe *directement*. Il y a en réalité *reprise*, sans quoi il n'y aurait pas d'individualité, pas d'expression ; reprise qui implique aussi causalité, mais dans un circuit systématique différent. Je crois que ce que Freud avait dit sur la théorie de l'identification (c'est-à-dire sur l'enfant qui s'identifie au parent, qui emprunte au parent tel ou tel aspect significatif) est le contraire du mouvement d'hérédité. C'est un retour, une reprise ; il y a donc toujours un mouvement, centrifuge si vous voulez, qui est celui de la conscience. Il ne suffit pas, qu'un héritage soit offert, il faut qu'il soit reçu. Or il est reçu d'une manière sélective, il est en quelque sorte « filtré » par l'enfant.[175]

À l'idée d'une *reprise implicite*, par quoi l'on pourrait définir une société traditionnelle, s'oppose alors la modernité comme possibilité — ou destin — d'une *reprise explicite*, d'une désacralisation de la transmission, ou d'une distanciation prise vis-à-vis de l'intangibilité, ou surtout de l'irrévocabilité, de ce qui fut reçu. Pour les Ortigues, une psychanalyse comme clinique de l'identification personnelle, n'est pas autre chose qu'un espace de parole qui s'organise autour du questionnement de l'héritage reçu et de ses conditions. La personne qu'est l'individu moderne peut « accepter » (ou, justement, refuser) certaines composantes de la part qui lui est donnée en héritage, lequel imposé en bloc. Elle peut, dans un mouvement de reprise possible, qui l'émancipe, « sélectionner » certains traits, en évincer d'autres : s'en détacher. La psychanalyse est le laboratoire de cette identification explicitement sélective. Sélective, l'identification subjective le fut toujours ; la configuration moderne (et spécifiquement ici : la psychanalyse qui y prend place) lui permettrait de devenir discursivement ce qu'elle est expressivement. L'erreur serait de penser que la modernité *individualise* le processus d'identification, le faisant basculer dans le solipsisme (ce qu'Elias appelle l'*homo clausus*). Mais l'articulation indissoluble, à la fois théorique et clinique, de l'identification et de ce qu'a découvert « la psychanalyse » atteste qu'un tel positionnement solipsiste est un mythe. La cure

[175] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 32.

intègre de part en part ce que les Ortigues, dans *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, appellent la « donne familiale » : les parents de l'enfant qui est amené à consulter, bien sûr, mais, plus encore, la longue chaîne de ses ascendants. La question qui se pose, en revanche, est celle de savoir de quel régime relationnel on parle lorsqu'il est question de psychothérapie psychanalytique et de la psychanalyse comme « théorie de la personnalité », puisque c'est à un niveau « infra-institutionnel », disent Marie-Cécile et Edmond Ortigues, que « ce que Freud avait dit » doit trouver le sens de son effectuation.

L'émancipation moderne ne revient nullement à ne pas hériter, mais à ne pas être *naturellement* « attaché » à ce dont on hérite : donc à pouvoir se rapporter *symboliquement* à cela. Ce rapport symbolique est une possibilité de « détachement », presque au sens où Alain fait par endroits de l'acte de (se) délivrer le modèle même de l'acte libre. Ortigues apporte cette précision dans les *Entretiens de Courances*, en résumant l'effort proposé dans sa propre Thèse :

> c'était une tentative pour essayer de dire qu'il est possible, après tout, de concevoir une religion qui ait une unité et en même temps une évolution (et donc une éventuelle universalité), mais qui ne soit pas liée, dépendante absolument, de son origine : il y aurait une relativité de son origine, un certain détachement de l'origine… Il me fallait retrouver une expression, une libération qui reprenne l'essentiel sans être théologique. Et cela, c'est le problème du symbolisme. On accepte l'héritage, avec détachement.[176]

Ajustées à la problématisation du monde, à la question du monde, seraient les religions qui conserveraient leur « unité » en assumant leur « évolution ». Peut-on, cependant, demander une telle chose à une religion : se détacher de l'origine où elle se fonde ? L'histoire peut-elle ne pas dissoudre l'absoluité de l'origine dans la relativité des commencements ? Passer de l'origine à l'histoire, donc d'une justification juridico-théologique à une justification descriptive et argumentative, c'est progressivement mettre au centre de la vie humaine la question du monde comme *monde humain* et comme *univers inhabité*, différent d'un *habitat consacré* : le monde de la responsabilité. Dire, avec Ortigues, de la responsabilité qu'elle est cette assomption du « vide » face à laquelle la pensée cherche ses *propres* limites, sans projeter dans ce vide le schéma normatif d'une origine puissante venant suspendre la conscience critique

[176] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 130. Le schème du détachement est évoqué dans des termes similaires dans un entretien donné par Marie-Cécile et Edmond Ortigues en 2004 : « Du point de vue historique, l'autorité, c'est l'Écriture ; le Décalogue est dans la Bible, c'est la référence aux origines mythiques. Par contre, il y a des hommes doués de raison ; le droit, c'est cela, c'est la loi qu'on établit en fonction de la manière dont les hommes se reconnaissent entre eux. Il n'y a pas de référence à la divinité et au culte, c'est le rapport entre les hommes, c'est un fait nouveau qui suppose un certain détachement par rapport à l'origine (biologique et culturelle), enfin, c'est ce que qu'on appelle la laïcisation. » (Gerber, S. et Raffy, A., « Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues », *Le Coq-héron*, 2004, nº 176, p. 46)

de soi (des limites qu'*il faut* sonder) risque de paraître donner à cette responsabilité un tour de fait abstrait, ou spéculatif. Mais, outre qu'il faut maintenir cette notion — risquée — de « vide », justement pour se passer de celle de transcendance ou, symétriquement, éviter le piège de l'enfermement dans une autoréférence, il faut d'autre part concevoir le schéma ortiguien comme un schéma de description de la vie active de l'esprit, de « l'esprit vivant » comme « intelligence agissante ». Schéma issu de sa longue enquête sur l'histoire comparée des religions et de son expérience directe de la vie coutumière, provençale et sénégalaise. Il s'agit d'être au clair avec ce qui nous sépare d'une métaphysique de l'esprit absolu. L'histoire, telle qu'il en préconise la pratique (scientifique), débouche, on l'a dit, sur la réflexivité moderne : sur ceci que les obligations ne proviennent plus d'un présent communautaire qui s'aliène dans un passé glorieux et puissant, reconstruit comme origine (réflexivité traditionaliste), mais d'un présent social qui s'autonomise comme puissance intrinsèque de juger les normes et leurs principes (réflexivité rationaliste). Mais pour juger autrement, il faut savoir différemment : l'objectivation prend le pas sur la divination ou sur la révélation. La « sociologie », au sens d'une attitude générale prise face aux pratiques sociales[177], apparaît donc comme un facteur décisif : c'est elle, dans ses proto-formes comme dans sa pleine constitution disciplinaire, qui a concentré l'enquête sur *ce que nous faisons*.

Mais on devine l'objection. Elle revient à dire qu'on ne voit pas comment reconnaître à nos normes d'être des normes justes si l'on ne peut pas les juger universelles, ce qui semble impossible si, comme ici, l'on ne veut plus les percevoir comme des émanations d'une puissance supérieure, ni comme des prescriptions d'une Raison pratique, ni comme l'expression d'un contrat social abstrait. De quelle responsabilité parle-t-on, s'il faut, comme il le semble ici, fonder les normes sur les faits et se contenter d'un relativisme appauvrissant ? Au fond, pourquoi parler de raison si c'est pour refuser l'idée d'une prescription universelle, qui serait seule à mettre le droit, la morale et la religion en phase, *via* l'action de l'État, avec l'universel dont l'idée même de norme ne peut se passer ?

[177] En suivant la remarque de Cyril Lemieux, qui, dans son étude déjà citée sur N. Elias, déclare tenir « pour équivalentes (…) les notions de ‘‘sociologie’’ et de ‘‘sciences sociales’’. » Telles qu'il les utilise dans cet article, poursuit-il, « le terme de sociologie ne [renvoie] donc pas à une discipline particulière des sciences sociales mais plutôt à une attitude face à la réalité sociale qui s'observe dans d'autres disciplines des sciences sociales que la seule sociologie et qui fonde leur unité. » (in « ‘‘Les arbres nous cachent la forêt’’. L'évolutionnisme méthodologique de Norbert Elias », in *Sociologie politique de Norbert Elias*, dir. Cédric Moreau de Bellaing et Danny Trom, Éd. EHESS, 2022, p. 350.

§ 8. L'usage de l'histoire. La critique ortiguienne de la moralisation de la foi chez Kant

C'est cette objection, pointant en direction du statut de l'universel, qui fait le fil directeur d'un texte important d'Ortigues, non daté mais tardif, qui porte sur « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit »[178]. Ortigues y interroge la stratégie par laquelle Kant ramène la foi à l'universelle légalité d'une raison pratique, mais conserve aussi pour elle d'être analysable dans les termes particularistes d'une tradition doctrinale interne aux institutions ecclésiastiques. Or il y a là quelque chose comme un subreptice double-jeu, dont l'étude critique mène loin, explique Ortigues : à savoir qu'elle amène à définir, par contraste, l'universel autrement qu'à partir d'une conception prescriptive de la raison, et, partant, à montrer le caractère épistémologiquement et politiquement incontournable de la pratique de l'histoire comme instrument fondamental de la philosophie de la religion, sur quoi notre précédent chapitre (Chapitre 1) a débouché. L'analyse, rapide et assez surplombante, puise dans l'argument de *La Religion dans les limites de la seule raison* (1793), mais aussi dans la problématique du *Conflit des facultés* (1798) et dans la troisième partie des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785). Les enjeux sont importants et homogènes : position de la rationalité distincte de la figure de la Raison ; idée d'une philosophie de la religion transitive de l'opposition entre une voie rationaliste-prescriptive et une voie rationaliste-descriptive ; usage analytique de l'opposition fondamentale des *sacra* et des *auguria*, articulée à celle des deux formes de la foi : la foi comme *loyauté* et la foi comme *croyance*.

Résumons le problème que se pose Ortigues dans cette lecture de Kant. C'est celui de « l'interprétation philosophique des doctrines religieuses »[179] et de la place que doivent y tenir l'empirique et le rationnel, ou l'histoire, d'un côté, et la règle comme loi, de l'autre. L'enjeu est donc d'opérer un passage d'une philosophie de la religion à une autre. Autrement dit, c'est la question de savoir quelles sont les conditions épistémologiques d'une philosophie critique des religions, ajustée à la *raison pratique* telle qu'Ortigues — dans le sillage de saint Thomas *(actus humanus)*[180] —, la conçoit. D'emblée, Ortigues veut faire entendre qu'une « philosophie de la

[178] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 101-113.
[179] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 102.
[180] Voir Saint Thomas, *Somme théologique*, Ia IIea, Q.6 à Q.21. L'expression d'« acte humain », dans le propos d'Ortigues, souvent mise entre guillemets (et parfois laissée en latin), laisse peu de doute sur la référence à Saint Thomas. L'usage qu'il en fait est cependant peu explicité par Ortigues. C'est dommage, car tout se passe comme s'il avait un moment cherché, par les voies de la philosophie analytique (Russell, Ayer, Quine, surtout, peut-être Dennett et Putnam, aussi, mais les références sont là très allusives) à en forger une nouvelle conception. Il semble que c'est vers une intégration des travaux des biologistes qu'il réactivera ce même projet (Darwin, G. Edelman, F.

religion » ne peut pas être de l'ordre d'une interprétation doctrinale, geste d'herméneutique philosophique « en usage depuis l'Antiquité », que Kant reprend à son compte, mais de manière originale et surtout ambiguë. Car si les Anciens trouvaient dans l'histoire des enseignements pour leurs doctrines (des *exempla*), Kant trouverait, lui, dans le contenu doctrinal historiquement étudié de quoi confirmer « la législation de la raison pratique »[181]. Le « christianisme historique » s'avère, le plus souvent, confirmer la loi morale donnée dans l'usage pratique de la raison.

> Il y a donc une double attitude de Kant par rapport à l'histoire : d'une part il accepte l'herméneutique doctrinale des anciens ; d'autre part, il estime que sa doctrine morale et religieuse est fondée sur les nécessités internes de la raison qui sont à l'abri de toutes les objections provenant de la critique historique.[182]

En d'autres termes, Kant demande à l'histoire quelque chose qu'elle ne peut lui donner que parce qu'il se méprend sur elle. Il demande à l'exégèse telle qu'il l'entend (« l'exégèse rationnelle ») de montrer que la « foi » chrétienne est une illustration de la « morale »[183]. L'histoire, ici, est une validation empirique d'une « nécessité *a priori* ». Le point critique est là, car il est alors loisible à Kant d'extraire son interprétation du texte religieux (biblique) de la tradition, donc des institutions, dans lesquelles elle se pratique, et de rabattre le discours confessionnel (particulier) de la foi sur le discours rationnel (universel) de la Raison[184]. Bref, la dissolution de l'historique dans l'empirique conduit à la dissolution du particularisme religieux dans l'universalité d'une rationalité morale *a priori*. Or, le diagnostic que fait Ortigues quant à ce projet universaliste prescriptif, c'est que, loin de permettre d'unifier — de pacifier — les relations de la foi et de la raison, il aboutit au contraire à un conflit définitif : celui « des facultés » (académiques) :

> Kant n'avait aucun moyen de traiter de la « foi d'église » comme un problème sémantique ; s'il l'avait fait, son projet universaliste n'aurait pas abouti à l'impasse du

---

Jacob, A. Berthoz), notamment à partir de la notion d'expression, après ce qu'on pourrait appeler sa période « analytique » (1967-1986), laquelle succède à sa période « structuraliste » (1955-1966). Outre la *Somme théologique* elle-même, l'étude classique d'E. Gilson, citée dans la *Lettre à Rome*, et notamment son magistral chapitre sur l'acte humain (*Le Thomisme*, Vrin, 1942, III, I, p. 349-376), paraît aussi à l'arrière-fond de l'usage que fait Ortigues de ce concept.

[181] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 104.

[182] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 104.

[183] « C'est ce qu'il cherche dans l'Écriture, et lorsqu'il n'en trouve pas [des *exempla*], comme dans le cas de la Trinité, par exemple, Kant conclut qu'il n'y a rien à en tirer. » (E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 104.)

[184] Jean-Pierre Fussler, dans son édition critique de l'ouvrage de Kant, approfondit le contexte politique du débat, à savoir la censure : « La *critique*, est, pour les Lumières, à l'ordre du jour (*Critique de la raison pure*, A XI, note). Contre l'alliance des Eglises et des États, la question de la laïcité est posée avec l'affirmation de la liberté de conscience, d'expression et de culte. La raison, également partagée, peut seule être l'instance souveraine dans le débat public. » (in Kant, *La Religion comprise dans les limites de la seule raison*, traduction et présentation par J.-P. Fussler, GF, 2019, p. 8).

> « conflit des facultés », conflit insoluble puisque le philosophe, ayant adopté une interprétation normative de la religion, ne peut qu'opposer à l'orthodoxie ecclésiastique une orthodoxie kantienne. Le « conflit des facultés », que Kant tente de réduire à une dispute académique, est en réalité un conflit entre deux normes de la foi, une norme philosophique et une norme théorique. Étant donné qu'aucune question de fait ne suffit à régler un conflit de normes, l'herméneutique de Kant aboutit à une impasse théorique, sans solution possible.[185]

Il faut donc s'entendre sur ce qu'on appelle histoire — et la pratique qu'on en a. On l'a dit, pour sauver la pureté rationnelle dans son rapport à l'empirique, la stratégie kantienne en matière de religion consiste à confiner l'*historique* dans l'*exemplaire*. Le recours à l'histoire est un attachement à « l'exemplarité du christianisme », mais la rationalité de la loi morale ne trouvera rien d'une attestation dans un recours à l'historique (« la loi morale, rappelle Ortigues, n'est pas concernée par la question de savoir ce qui est historiquement attesté. »[186]). C'est là qu'Ortigues introduit le rapport à l'histoire qu'il préconise. Il faut en venir à une conception *sémantique* et non *empirique* ou *doctrinale* de celle-ci[187]. Il faut parvenir à saisir ce qui se joue à même « l'histoire du vocabulaire », en l'occurrence, celui de la foi. L'important est de savoir comment se rapporter à « ce qui est historiquement attesté ». « Dans tout ce qui suit, j'emploierai les mots « témoignage historique » pour signifier très précisément ce que l'étude philologique et critique des documents permet de reconnaître comme « historiquement attesté ».[188]

> L'histoire est l'expérience humaine recueillie dans le langage. Elle est une science de réflexion. Un document n'est rien d'autre qu'un ensemble de signes où s'expriment des pensées, des sentiments, des attitudes, des liens sociaux, des mœurs, des mentalités, à travers lesquels la vie humaine témoigne de soi. La réalité humaine ne se reconnaît qu'à travers les expressions de toute sorte qu'elle produit d'elle-même. Aucune religion ne pourrait se comprendre en dehors de ce contexte vivant et tourmenté. Mais Kant ne s'intéresse guère à la complexité des témoignages humains. Il pense que la loi morale repose sur les nécessités *a priori* de la raison. Il est davantage préoccupé de prescrire une forme universelle de la raison que de décrire et de chercher à comprendre la religion des autres.[189]

---

[185] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 107-108.
[186] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 104.
[187] Si et seulement si l'on peut réduire l'historique à l'empirique dans ce traité de Kant. Ortigues, ici, ne cite pas de texte.
[188] Par exemple, qu'il est faux de faire du Serpent de la Genèse une représentation symbolique de Satan, alors que « la présence de Satan est attestée dans le livre de Job » : « au temps où le serpent était doué de parole, c'est-à-dire vers le IXe-VIIIe siècle, Satan pourrait-on dire, n'était toujours pas né dans l'esprit des scribes israéliens » : ceci est ce dont l'histoire des textes peut témoigner. Voir E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 104-105.
[189] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 105.

Aux yeux d'Ortigues, Kant serait tout à fait passé à côté de ce rapport à ces *signes* exprimant « le contexte vivant et tourmenté » au sein duquel pouvoir discerner ce que les hommes appelaient et appellent « Dieu ». En se perdant dans ces fantômes que sont, d'un point de vue historique, et la « religion morale » et la « foi morale », il a fait de Dieu « un spécialiste de la législation », « le magistrat suprême qui préside interminablement au procès de Kafka dans son Kremlin céleste. »[190] Mais *spécialiste* ou *magistrat*, ce sont des fonctions générales, dont le fonctionnement abstrait n'est guère affecté par une situation historique, politique, communautaire. Le Dieu kantien est une puissance anonyme. Or, il est au contraire décisif de noter que « Le Dieu de la Bible ne peut se confondre avec aucun autre parce qu'il est un dieu national, et, quelles que soient les formes diverses de ses épiphanies, *il peut être identifié par un trait constant qui fait de lui le dieu de l'alliance, le dieu de l'élection.* Au contraire, le dieu de Kant ne peut être identifié que comme un spécialiste de la morale kantienne, un doublet de la raison législative. »[191] En définitive, son usage prescriptif de l'histoire fait que Kant oblitère de son analyse la dimension des *auguria*, la dimension de la révélation. Dès lors, précise Ortigues, Kant passe à côté du tournant opéré par son temps, à savoir que « le vocabulaire théologique du XVIIIe siècle est en pleine mutation[192]. C'est ainsi par exemple que le mot "religion" commence à désigner un fait social au sens moderne, bien qu'il reste encore obscurément attaché au sens traditionnel qui voyait dans la religion une vertu morale, vertu qui était considérée comme une partie de la justice puisque la religion consiste à rendre à la divinité ce qui lui est dû. »[193] En cherchant à *moraliser la foi*, il se désolidarise du long processus de « socialisation de la foi »[194].

---

[190] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 106.
[191] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 106. Nous soulignons.
[192] Ortigues fait allusion au travail pionnier de l'historien anglais Edward Gibbon (1737-1794), auteur d'une monumentale *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788) : « Kant adopte la théorie antique des exempla ou des types, alors qu'il n'accorde aucun intérêt philosophique à la conception documentaire des témoignages historiques, c'est-à-dire aux méthodes scientifiques, que commençaient à pratiquer les historiens du XVIIIe, comme d'Edward Gibbon par exemple. » (« La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 104). Une remarque de Robert Mankin retrace bien l'esprit des recherches de Gibbon dans le même sens que celui qui importe à notre auteur : « S'appuyant sur la lecture critique de documents originaux, la tâche est essentiellement scientifique, et dès le deuxième chapitre de l'ouvrage, Gibbon salue la modernité européenne comme un moment de liberté, de goût et de science. » (Mankin Robert, « Incorporer la science : le cas d'Edward Gibbon », in *Dix-huitième siècle*, n°40, 2008, p. 229)
[193] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 106.
[194] Voir Dominique Iogna-Prat, « Socialiser la foi. Une esquisse de parcours ecclésial », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2013. Dédiée à la mémoire d'Edmond Ortigues, cette étude de Dominique Iogna-Prat présente le problème de la foi en tant qu'elle « socialise » et qu'elle « institue », au Moyen Age, avant que la transition de la foi à la croyance ne vienne interroger – et confirmer – son rapport à l'institution et sa dynamique intrinsèque de socialisation (p. 12-14). Les analyses d'Ortigues, qui passent souvent sous silence les acteurs des débats, trouvent là d'importants étayages et tout un contexte d'élaboration. Voir l'importante mise au point de

§ 9. Philosopher sur la foi depuis l'apport d'une « sémantique de la foi » : la tension logique des « deux pactes »

Ce problème d'histoire sémantique concernant le vocabulaire des dimensions de ce que nous appelons, nous, « religion », est précisément la méthode préconisée par Ortigues. On voit qu'il milite, en la prônant, pour un dépassement du conflit des normes, sans pourtant penser qu'on puisse lui substituer une dispute scientifique, une argumentation contradictoire. Soit il faut dire que c'est trop tôt ; soit, plus profondément, que c'est impossible, *compte tenu de ce que « la religion est un fait social, une institution »*. Compte-tenu, donc, de ce que les « croyances » qu'elle implique sont des « croyances religieuses », et que dans ce cas « croire-vrai » ne se dit pas dans le même sens que pour « la croyance en général »[195]. C'est ce que relève clairement la note du texte d'une conférence faite à l'Institut du monde arabe en 2002.

> C'est une erreur de croire qu'une religion peut se réfuter comme on réfute une doctrine scientifique ou philosophique[196]. Car la religion est un fait social, une institution. L'ignorance est le principal obstacle au progrès moral de l'institution religieuse. (…) L'histoire littéraire des trois religions monothéistes est encore largement mal connue, et insuffisamment étudiée, même par les spécialistes. Or, pour que le pluralisme religieux soit viable dans la société présente, l'une des tâches les plus importantes aujourd'hui est de faire entrer l'histoire des religions dans l'histoire de la littérature, car le sentiment religieux a seulement besoin d'être explicité, d'être analysé dans son expression[197].

« Rendre viable le pluralisme religieux », reviendrait ainsi à travailler à l'ouverture des îlots de clôtures que sont, dans les sociétés modernes, les religions. Sans penser qu'il en va, avec le phénomène religieux, de quelque chose comme un archaïsme avec lequel on doit, pour un temps indéfini, bon gré, mal gré, composer. Non : les religions font partie du régime général d'existence des sociétés modernes, comme de toutes les sociétés. Simplement, elles n'y ont pas le même statut, ne serait-ce que parce qu'elles sont, dans leur forme sociale dominante, des *religions monothéistes*, et parce qu'elles sont *plusieurs*. À l'ignorance comme obstacle, Ortigues oppose lui aussi la connaissance comme issue. L'histoire, ici, est cette part de la connaissance qui attaque à la bonne hauteur : celle du « sentiment religieux », autrement dit, celle des émotions. Ce sera ce qu'il appelle « l'histoire littéraire des trois religions

D. Iogna-Prat sur le passage de la charité paulienne comme « moteur de socialisation communielle » (saint Paul) à la foi en tant qu'elle peut « dire la norme », parce qu'« elle s'est installée dans une institution » (d'Augustin à Baudouin de Ford, p. 2-3).

[195] Voir E. Ortigues, *Le Monothéisme*, chap. VII, p. 72-80.

[196] Dans le même sens, voir E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 61.

[197] E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 182.

monothéistes », dont le modèle, et sa référence centrale, demeure à ses yeux l'étude du théologien protestant Adolphe Lods (1867-1948), L'*Histoire de la littérature hébraïque et juive* (Payot, 1951)[198]. C'est en partant du régime expressif des émotions que les traditions religieuses auront une chance de se saisir du *sens* de leur évolution. L'efficace de l'histoire est réelle, mais personne ne peut anticiper comment, à partir d'elle, les traditions religieuses entreprendront d'évoluer. Car *elles évolueront*, puisque toute tradition évolue. Un raidissement traditionnaliste ou fondamentaliste, n'est pas autre chose qu'une évolution, une reprise au présent d'un passé, même si c'est une évolution qui se figure être plus fidèle à l'origine de moins questionner son rapport à elle. L'histoire, au contraire, offrirait au sentiment religieux de pouvoir s'analyser « dans son expression », autrement dit, puisque l'expression est le niveau d'existence fondamental de l'individualité, de saisir sa propre individualité, mais *historique* justement, et pas seulement « théologique » (ou confessionnelle, ou auguro-sacrale, ou traditionnelle, etc.). Et l'historique implique d'être contextuellement saisi, donc de faire entrer « les autres » dans l'enquête sur soi, d'une manière structuralement analogue à ce que fait une psychanalyse personnelle. On voit à quel point quelque chose comme une communauté de raisonnement relie l'historiographie telle qu'Edmond Ortigues la théorise, et l'accueil inconditionnel psychanalytique tel que Marie-Cécile Ortigues le pratique. L'enquête, au fond, est de même nature : c'est la réponse à la question : « que cherche-t-il ? », « que cherche-t-elle ? » (cette personne ou cette communauté). Et l'instrument proposé est de même extension : *permettre à l'expression des émotions de faire l'objet d'une réflexion*[199]. L'histoire littéraire, l'histoire des sources de la foi et l'écoute analytique sont bien ce qui rend un destin questionnable. La question est celle de savoir si, et à quelles conditions, il est possible de « réfuter » une religion, ou, comme nous le dirons tout à l'heure, de lui permettre de « différencier la Coutume et la foi » : « la critique historique peut être un instrument utile à l'intelligence de la foi et au progrès de la conscience morale »[200]. C'est, en un sens, toute la visée du programme d'une philosophie de la religion, aux yeux d'Ortigues.

Au sein d'un tel travail historique, l'analyse philologique, ou sémantique, de la foi a une valeur particulière, compte tenu de la centralité de la notion de foi dans l'architecture de notre

[198] Voir E. Ortigues, *Les Entretiens de Courances*, p. 198 : « Sur mon bureau, à l'étage, il y a l'*Histoire de la littérature hébraïque et juive* d'Adolphe Lods. J'en possède deux exemplaires : l'ancienne édition ici à Courances, et à Paris la réédition récente. (…) C'est en effet le seul ouvrage qui présente une histoire de la *littérature* hébraïque et juive : les documents bibliques sont chacun traités à leur époque. Ce n'est pas une histoire de la Bible, mais une histoire des *écrits* bibliques : voilà ce qui en fait un ouvrage essentiel. »

[199] « La conscience religieuse ne devient accessible à la réflexion que par l'intermédiaire de l'histoire, au sens étymologique du mot ''histoire'', qui désigne la science critique des témoignages, des documents, des signes de la vie. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 204).

[200] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », in *Le Temps de la parole*, p. 206.

conception de la religion. En la comprenant toujours peu ou prou comme une croyance subjective, nous nous heurtons à un obstacle épistémologique, celui de prendre la foi en un sens attributif plutôt que relationnel[201]. C'est contre cet obstacle qu'intervient le savoir historique : « Qu'est-ce qui fait, par exemple, qu'une croyance religieuse se caractérise ou se donne à décrire comme une foi ? On ne peut essayer de répondre à cette question que par une étude historique assez complexe et difficile… »[202] Cette étude faisait l'objet de l'article « Foi » de l'*Encyclopedia universalis*, rédigé par Ortigues[203]. L'intérêt de l'article sur « La foi kantienne… » consiste à intégrer ces résultats dans la perspective plus générale de caractérisation d'une philosophie de la religion.

Il s'agit donc de rappeler qu'il faut distinguer deux significations du mot « foi », toutes deux distinctes de ce que les modernes mettent sous le vocable de la foi, à savoir le phénomène de la croyance. C'est « la bonne foi, la loyauté, la sincérité, la droiture », du côté romain (la *Fides* cicéronienne), ou « la sincérité, la probité, la fidélité » (l'*emounah* des Hébreux), du côté du judaïsme ancien[204]. Dans les deux cas — quoiqu'elles admettent de grandes différences dans les coutumes respectives qu'elles impliquent —, « le point important à noter est que *Fides* et *emounah* appartiennent au vocabulaire de la justice et du droit, même si, en Israël surtout, le droit est inséparable de la religion ».

> *Fides* et *emounah* se rencontrent sur une valeur sémantique centrale : elles rendent un acteur crédible, fiable, de telle sorte que, si vous reconnaissez sa volonté, vous pouvez le croire. La croyance de l'auditeur n'apparaît qu'en réponse à la bonne foi de l'acteur. Il s'agit maintenant d'expliquer pourquoi le christianisme a provoqué sur le mot « foi » une inversion de sens, de telle sorte que, par une rotation à 180°, nous sommes passés de la foi qui nous rend crédibles à la foi qui nous rend croyants.[205]

Nous reviendrons vite sur la question décisive qui est celle de savoir en quoi consiste cette « rotation à 180° », à savoir sur ce passage à la croyance qu'Ortigues décèle dans saint Paul, et qui fait intervenir ce profond changement du rapport à la foi qu'est le christianisme (et après lui, l'islam). Le point décisif, pour l'heure, sur lequel repose toute l'argumentation, est qu'*on ne sort pas*, s'agissant de la mutation chrétienne de la signification de la foi, *de la question du droit, du problème institutionnel* : « la foi chrétienne, comme la fidélité juive, est

---

[201] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 218. L'opposition entre le *sens attributif* et le *sens relationnel* de ce qu'on dit de quelqu'un (ici : « il ou elle a la foi ») est au cœur du « réalisme » ortiguien, c'est-à-dire au cœur de sa critique des faux réalismes. Nous verrons qu'il doit l'impulsion de cette opposition centrale pour lui à sa lecture de l'anti-psychiatrie de Laing et d'Esterton.
[202] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 105.
[203] Article repris dans E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 213-238.
[204] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 107-110 ; E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 218-228.
[205] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 109.

intrinsèquement liée à une question de *droit*, une institution divine, un pacte divin, un droit divin »[206]. Le *« conflit des facultés »* comme échec d'une traduction philosophique du *conflit des normes*, Ortigues en change le terrain, et le place sur celui d'un *« problème logique »*. Aux yeux d'Ortigues, Kant, en retard sur les mutations de la critique philologique de son temps, a commis la « faute logique » d'entremêler la foi comme « croyance morale » et la foi comme « acte d'allégeance », comme loyauté de la foi jurée. Où se situe l'élément *logique* de ce « vice logique », dès lors ? Dans l'enchevêtrement subreptice d'un niveau d'analyse partiellement et « inconsciemment descriptif » (Kant puise dans son christianisme une conception de la foi comme « foi d'église », « foi morale », bref comme « attitude propositionnelle qui consiste à "croire que…" »[207]) et d'un niveau d'analyse généralement et consciemment prescriptif (il déplace la personnification divine, celle de Jésus-Christ, vers la personnification de la Raison). L'erreur revient à délier la question de la foi comme *croyance* (que le Verbe s'est fait chair, ou que la personne de Jésus-Christ est la promesse tenue, celle du Salut des hommes, etc.) de celle de la *fidélité* qui ne peut pas ne pas s'articuler à cette croyance, fidélité au Dieu des chrétiens comme allégeance divine, « foi promise accomplie en Jésus-Christ »[208]. En cherchant à rationaliser la religion, en la ramenant à une forme universelle, Kant, aux yeux d'Ortigues, a cru pouvoir passer de Dieu à la Raison, négligeant ceci d'essentiel — mais que seule la critique biblique permet de « savoir » — que le « dieu de la Bible ne peut se confondre avec aucun autre parce qu'il est un dieu national, et, quelles que soient les formes diverses de ses épiphanies, il peut être identifié par un travail constant qui fait de lui le dieu de l'alliance, le dieu de l'élection[209]. Au contraire, le dieu de Kant ne peut être identifié que comme un spécialiste de la morale kantienne, un doublet de la raison législative. »[210]

Ce qu'Ortigues nomme ici un « vice logique » est, dans tout son travail, très présent : c'est l'absence (ou le refus) du discernement du conflit fondamental qui oppose deux « normes de la foi » : « la norme philosophique » et la « norme théologique »[211]. À savoir, un conflit entre deux régimes de pacte ou de convention : un « conventionnalisme civique » et un « conventionnalisme théologique », historiquement donnés dans le « pacte romain entre les

---

[206] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 109.
[207] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 111.
[208] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 109.
[209] « Le Dieu de l'Abraham avait une personnalité juridique : il était le Dieu de l'Alliance. C'est par là qu'on l'identifiait, par là que le Dieu des armées put devenir le Dieu des Écritures, car il tient sa singularité d'un adjectif possessif : « Écoute, Israël : Yahvé, *notre* Dieu, est le seul Yahvé (Dt, 4, 4). La théologie de l'adjectif possessif *(Mein Gott !)* résume celle de l'Élection et de l'Alliance. » (E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 227). Sur l'analyse ortiguienne de la théologie de l'adjectif possessif, voir E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 17-37.
[210] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 106.
[211] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 107.

hommes », d'un côté, et dans le « pacte biblique entre les hommes et dieux »[212], de l'autre. *Différence qui interdit réellement de dissoudre l'une de ces deux « normes » dans l'autre.* Et qui doit donc empêcher de faire d'une « religion de la foi » (christianisme, islam[213]) une morale universelle (ou le contraire) ; ou de penser qu'un droit civil puisse jamais valoir absolument comme droit ecclésiastique (ou le contraire). Le conventionnalisme religieux *n'*est *pas* d'un autre ordre que juridique, ce qui le met structurellement en tension avec le droit de l'État (c'est le piège du droit divin, et c'est la question centrale, nous le verrons, de la *Lettre à Rome*).

Cette dimension intrinsèquement juridique du religieux est bien connue pour ce qui concerne la sphère des religions de la Coutume, des religions antiques, du judaïsme ancien. Mais ne faudrait-il pas, dès lors, en conclure que le monothéisme de la foi, chrétien puis musulman, en substituant la croyance exclusive en Dieu à l'allégeance exclusive à Dieu, rendrait dès lors possible de concilier, institutionnellement comme individuellement, une législation civile (à laquelle obéir) et une foi divine (à laquelle croire), ce qu'il faudrait exiger désormais de *toutes* les confessions, y compris les plus ancrées dans la donne coutumière ?[214] C'est cette distribution qui se trouve au principe du déplacement par l'opinion de la religion dans ce qu'elle appelle alors la « sphère privée ». Or, non. Cela ne saurait se faire sans difficulté, montre Ortigues, puisque cela impliquerait, non pas d'*articuler un pacte (civil) et une foi (religieuse)*, mais bien de *superposer deux pactes*. Or l'allégeance ne se partage pas ; la souveraineté est inaliénable. Quelle autre étude qu'historique, qu'une approche « sémantique » ou de philologie critique, aurait pu nous faire prendre conscience d'un tel vice logique, questionne Ortigues ? La prise en charge de ce conflit des normes de la foi, ou des pactes, est la tâche qu'il met au premier chef à l'idée d'une *philosophie de la religion*. Si la question :

---

[212] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 108.

[213] Au sens où « [l]e christianisme et l'islam sont les deux seules religions de la foi. », insiste Ortigues. Dès lors, parler de « foi juive », expression utilisée par Kant, c'est faire une « erreur historique » : « Dans l'*Encyclopedia Judaïca* publiée en anglais en 1971, les rédacteurs de l'article *« Belief »* protestent vigoureusement contre la tendance, habituelle de nos jours, à prêter au judaïsme une « foi ». Ils expliquent que la croyance en Dieu dans le judaïsme ne comporte aucune règle de foi. Les théologiens juifs sont d'accord en cela avec les théologiens chrétiens du Moyen Âge qui ont toujours opposé la loi de l'Ancien Testament et la foi du Nouveau. *Lex* et *Fides*, ces deux mots suffisaient pour distinguer les deux religions monothéistes. Georges Dumézil, dans son livre *Idées romaines,* rappelle que le christianisme a, le premier, introduit dans l'histoire l'idée de la foi-croyance. Cette idée fut ensuite transmise à l'islam, par l'intermédiaire de l'Église judéo-chrétienne (celle des Homélies Clémentines) » (E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 107.)

[214] On voit bien la violence politique, impraticable, d'une telle conclusion : celle-ci rendrait proprement inconciliable avec l'idée d'un pacte républicain toute autre religion qu'une religion « de la croyance ». Mais l'enquête historiographique montre justement qu'aucune religion n'est affaire de croyance « pure », puisque « [l]es croyances sont les composantes émotionnelles d'un genre de vie et d'organisation sociale. » (E. Ortigues, « Qu'est-ce qu'une guérison rituelle ? », in *Le Temps de la parole*, p. 102). En rappelant la dynamique d'allégeance inscrite *dans la foi elle-même*, le propos d'Ortigues va tendre à généraliser cette opposition inconciliable à *toutes les religions*, qu'elles soient « de la Coutume » ou « du Livre », et à chercher les conditions d'une progressive évolution de ce conflit, où l'histoire, comme intelligence de la relativité historique, sera l'instrument d'une éducation de la sensibilité religieuse.

« quel peut être le statut des confessions religieuses à l'intérieur de l'État ? » est la question centrale de la philosophie de la religion, et si elle est si pressante, c'est que la relégation du religieux dans l'individuel « pur » (et donc illusoire) n'est, en toute rigueur, pas possible. Car « religieux », dans la compréhension *anthropologique* qu'en explore Ortigues, ne veut justement pas dire seulement « croyance », mais qualifie la totalité de l'institution du social et donc implique en fait l'intégralité des processus de la socialisation des *fidèles* comme *croyants* et comme *membres*. C'est justement le point devenu aveugle pour la conscience moderne et son projet rationaliste et individualiste (projet qu'Ortigues ne condamne nullement, au contraire ; mais qu'il cherche à rendre plus clair pour lui-même). Quand il parle de deux pactes, il ne s'agit pas de deux régimes d'obligations vis-à-vis desquels nous pourrions nous distancier et pour lesquels nous pourrions faire l'effort d'opter plus ou moins massivement. En fait, le pacte divin, la foi comme loyauté ou comme allégeance, implique bien plus que la récitation d'un *credo*[215] : c'est l'irréversible constitution d'un lien d'appartenance (voir *supra*, Chapitre 1, § 2), et, partant, c'est ce qui fonde et qui construit le cadre d'existence de la personnalité d'un individu intégré ou investi[216] dans une dynamique religieuse (à savoir, « pendant des millénaires », tout simplement sociale). C'est dès lors, pour reprendre la dualité éliasienne, un *engagement* de tout « l'être humain » dont la question se pose de savoir si — et comment — un effort de *distanciation* peut en être possible.

Ortigues dit donc « logique », là où nous aurions plutôt attendus le mot « politique », et là où les médiévaux, par exemple, auraient plutôt fait usage du terme « théologique », comme s'il en allait pour lui d'un impératif de rigueur inhérent à la relecture anthropologique qu'il propose du théologico-politique. Or, à le lire, l'anthropologique vient en amont du politique, qu'il comprend comme coextensif à la question de l'État. Le problème logique revient à savoir comment s'articulent le droit divin et le droit civil. Car ce travail historique sur le vocabulaire de la foi, faisant de celle-ci un problème de droit, implique que la religion catholique (musulmane, aussi bien[217]) *fonctionne* comme un droit (divin), au sein de sociétés qui, par ailleurs, ont forgé leur *propre* droit (civil).

---

[215] Et, si l'on parle de la religion de la Coutume, n'intègre même aucun *credo*, aucune « profession de foi ».

[216] *Investi* : Au sens passif du terme (l'enfant socialisé selon les rites de son groupe, ou religieusement éduqué) tout comme au sens actif du terme (l'individu devenu actif dans la vie institutionnelle de son groupe, ou le membre régulier d'une Église).

[217] Ce point est capital : « *Lex* et *Fides*, ces deux mots suffisaient pour distinguer les deux religions monothéistes [le judaïsme ancien et le christianisme]. Georges Dumézil, dans son livre *Idées romaines*, rappelle que le christianisme a, le premier, introduit dans l'histoire l'idée de la foi-croyance. Cette idée fut ensuite transmise à l'islam, par l'intermédiaire de l'Église judéo-chrétienne (celle des Homélies Clémentines). *Le christianisme et l'islam sont les deux seules religions de la foi.* » (E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 107 ; nous soulignons).

> Bien avant Kant, précise en effet notre auteur, les philosophes ont médité sur les rapports entre la nature et la convention dans la genèse d'un ordre politique, en même temps que les théologiens méditaient sur le conventionnalisme divin qui obligeait à distinguer la théologie naturelle et la théologie révélée, et qui faisait analyser la destinée humaine en distinguant un état de nature hypothétique et un état positivement historique introduit par l'institution divine de la loi mosaïque puis de l'Église du Christ. [218]

Il y a là un « double conventionnalisme », une dualité fondamentale, et c'est elle, en tant que dualité normative, qui pose un problème logique d'unification, d'articulation ou de conformité. « C'est tellement vrai qu'aujourd'hui encore, le problème central d'une philosophie de la religion est posé par le double modèle du conventionnalisme : le modèle biblique et le modèle grec. Il serait inconcevable de prétendre, comme Kant, examiner les maximes morales de la religion en oubliant que la difficulté centrale est celle des rapports entre droit civil et droit ecclésiastique : quel peut être le statut des confessions religieuses à l'intérieur de l'État ? »[219] On voit qu'il ne s'agit pas de rabattre l'opposition sur le conflit qui opposerait la religion d'un côté et la politique de l'autre. La force de l'argument d'Ortigues est de ne pas renvoyer la justice et le droit (du) religieux dans la sphère d'un imaginaire infra-politique qui, comme tel, serait faux : la fiction n'est pas, comme on sait, extérieure au droit[220]. Autrement dit, raisonner en termes de pacte « mythologique » (alliance, premières conventions, contrat social…) n'annule nullement l'effectivité de la convention. Les « philosophes », ajoute Ortigues, le savent bien lorsqu'ils cherchent à fonder la philosophie du droit (Platon, Hobbes, Rousseau, Kant, pour ne citer qu'eux), mais leur approche non-historiographique de la religion leur a fait ignorer qu'il en est, pour les religions, exactement de même. Légitimer le pacte civil en invalidant le pacte religieux, c'est finalement contradictoire. Les « philosophes » sont ainsi bel et bien philosophes quand ils pensent ces faits sociaux que sont la politique, le droit, l'État ; ils oublient en quelque sorte de l'être quand ils théorisent la religion en perdant de vue qu'il en va d'un fait social : à savoir une justice[221], un droit, un système de règles sociales et pas seulement un ensemble de rituels sacrés séparés de la vie sociale civile, articulés à un *credo* sourcé dans la représentation

[218] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 110.
[219] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 110.
[220] Ce que vient rappeler la remarque en apparence triviale faite ici même par Ortigues : « Même si nous pensons aujourd'hui que ce pacte est mythologique, nous devons savoir comme philosophes que l'imaginaire ne change rien à la logique : peu importe que Roméo et Juliette soient des êtres imaginaires, il n'en reste pas moins que Roméo, c'est Roméo, que Juliette, c'est Juliette, et que leur amour est une relation réflexive, symétrique, et qui aurait pu devenir transitive si le couple avait eu des enfants. » (E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 110).
[221] Sur le rapport anthropologique « spécifiquement religieu[x] » de la justice et de la coutume, Voir B. Karsenti, *La Place de Dieu*, *op. cit.*, p. 121-129.

des fidèles : dans leurs croyances. À ces philosophes, semble dire Ortigues, il manque la philosophie de la religion qui convient.

C'est sur une telle analyse que repose les termes du débat entre raison et tradition. Là encore, le problème logique fait surface, et conduit à la critique du dispositif kantien (rabattre la prescription morale universelle de la Raison sur la foi religieuse). Qu'il s'agisse du juriste ou du théologien, tous deux s'appuient sur l'autorité absolue d'un code (code de lois ; droit divin des Ecritures), pour proposer les interprétations appropriées « aux circonstances changeantes de la vie »[222], interprétations « autorisées à l'intérieur de l'institution » (judiciaire ; religieuse)[223]. La tradition, c'est le système mental et argumentatif au sein duquel telle interprétation se trouve être « autorisée » (se trouve justifiée comme transitive de l'autorité légitime). La Bible serait donc au droit ecclésiastique ce qu'est le droit constitutionnel au droit civil et aux différents droits positifs : un code dont l'interprétation casuistique dépend d'une « tradition » comme discipline interprétative. Autrement dit, ni le droit, ni la religion, ne peuvent être placés sous une législation de la raison indépendante du schème traditionnel, ce que pourtant, sous le vocable de « religion », Kant promeut, par exemple dans *Le Conflit des facultés* : « La religion, ce n'est pas la substance de certains enseignements en tant que *révélation divine* (car c'est là la théologie), mais celle de tous nos devoirs en général en tant que *commandements divins* (et, subjectivement, de la maxime d'y obéir en tant que tels). »[224] La Raison, dans la critique que fait Ortigues, ne saurait être la source de l'autorité sociale (juridique-étatique ou juridique-religieuse), puisqu'elle confine l'historique dans l'empirique interprété comme « véhicule » de la foi[225]. « Or, Kant, explique Ortigues, utilise la méthode d'interprétation doctrinale dans le but avoué de changer la nature de l'autorité de la foi. Ainsi l'herméneutique de Kant se trouve logiquement en porte-à-faux, elle amène le philosophe à jouer double jeu, en se plaçant à l'intérieur et à l'extérieur de l'autorité institutionnelle. »[226] Il est frappant de lire sous la plume d'Ortigues que « le droit divin des Ecritures (…) forme en quelques sortes le droit constitutionnel de l'Église », puisque c'est justement l'absence d'un droit *constitutionnel* comme tel dans les institutions ecclésiastiques qui faisait le fonds de sa critique du fonctionnement de l'Église d'après-guerre. Car le droit divin se donne comme éternel, étanche à toute possibilité d'évolution, au contraire du droit constitutionnel de l'État.

[222] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 111.
[223] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 111.
[224] Kant, *Le Conflit des facultés*, I^e^ section, I, appendice I, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, t. III, p. 837.
[225] Voir Kant, *Le Conflit des facultés*, I^e^ section, I, appendice I, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, t. III, p. 838. Voir, de manière encore plus nette, la remarque que, quand il s'agit de « religion », « la foi que la raison nous inspire, dans le registre pratique, est déjà en soi suffisante. » *(*Kant, *Le Conflit des facultés*, *op. cit.*, p. 843).
[226] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 112.

Différence qui n'a pas échappé à Kant, lorsque, confrontant la faculté de droit à la faculté de théologie, il oppose la détermination de l'interprète statutaire des lois à l'incertitude de l'identité de l'interprète autorisé des Ecritures ; et lorsqu'il oppose, réciproquement, le changement auquel sont soumis les lois profanes à la clôture du Livre sacré[227]. Mais Ortigues semble ici réunir la religion et le droit pour montrer que la « législation » se distingue de la « doctrine » comme « interprétation autorisée » intra-institutionnelle, donc comme tradition. Au contraire, la législation de la raison, que prône le criticisme kantien, rejette la tradition comme rapport de justification de l'autorité, et en même temps s'y réfère comme à un véhicule empirique. C'est en ce sens qu'Ortigues explique que Kant ne joue pas « franc-jeu ».

Il y a donc trois personnages, dans l'analyse ortiguienne : 1/ le théologien, 2/ le philosophe critique, celui « de la religion dans les limites de la seule raison » (pas seulement Kant, dès lors) et 3/ le philosophe historien (qui pratique une philosophie de la religion telle que la préconise Ortigues). Le théologien est écarté par les philosophes puisque obligé par une tradition qui lui ferait rater la raison ; le philosophe historien, lui, réfute le philosophe critique, et reconnaît à la tradition, qu'il étudie historiquement et non plus confessionnellement, d'être la source de l'autorité religieuse comme droit. C'est une manière de renversement dont il s'agit : mettre le « droit » dans l'anthropologique, ou construire un plan d'immanence qui passe par le droit et l'anthropologique (plan d'immanence qu'on peut alors appeler « religion »), au contraire de la tendance à ne penser qu'on ne peut parler de « droit » que comme émanation de l'instance qui organise la vie sociale, à savoir l'État. La question de la foi n'est pas séparable d'une pensée du « droit » — du droit ancré dans l'origine, le droit divin.

§ 10. Description, raisons d'agir et « progrès de la conscience morale »[228] : le format contextuel de l'universalisme

[227] Voir ce que précise Kant dans *Le Conflit des facultés*, I^e^ section, I, appendice I (Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, t. III, p. 822-823) : « Mais il y a un point par lequel pourtant la faculté de droit est, pour la pratique, dans une situation meilleure que la faculté de théologie : car elle a un interprète manifeste des lois, soit en la personne d'un juge, soit, quand on fait appel de la décision de celui-ci, en celle d'une commission juridique et (en dernière instance) en celle du législateur lui-même ; il n'en va pas de façon aussi favorable en ce qui concerne l'interprétation des formules d'un livre saint de la faculté de théologie. Pourtant cet avantage est, d'un autre côté contrebalancé par un désavantage qui n'est pas moindre, en ceci que les codes profanes doivent rester soumis au changement, chaque fois que l'expérience accroit ou améliore la compréhension, alors qu'au contraire le Livre Saint ne tolère aucun changement (diminution ou augmentation) et prétend être clos pour toujours. » La théologie peut présenter une « norme claire et déterminée pour tous les cas », ironise Kant – façon de renvoyer le droit à son historicité comme à une fragilité, et la religion à son anhistoricité comme à une prétention. Face à eux, c'est bien la loi morale comme pure législation de la raison qui se voit mise au fondement du droit, de la vertu et de la piété.
[228] E. Ortigues, *Le Temps de la parole*, p. 206

10.1. Description et éducation. La voie indirecte des progrès de la conscience morale

Revenons alors, sur cette base, à l'équivoque kantienne (son « double jeu ») et à la question méthodologique de la description qui s'articule à la critique de cette équivoque. On voit à quoi tient la violence de la « voie directe » analytiquement prescriptive : elle écrase ce qu'implique logiquement la foi (obéir *d'abord* à la puissance divine : logique de la tradition), ou elle écrase ce qu'implique logiquement le droit (à savoir, que la souveraineté politique émane de l'association des individus, pas de la puissance divine : logique de la « modernité » comprise depuis les présupposés de la philosophie politique classique). Réciproquement, donc, on voit pourquoi, aux yeux d'Ortigues, s'impose épistémologiquement *et (donc)* moralement la « voie indirecte », analytiquement descriptive[229]. Elle subordonne la dynamique intentionnelle de l'activité humaine, et donc la possibilité de son identification (pratique) ou de son évaluation (axiologique), à la description que l'on en fait toujours implicitement — ce qu'une « méthodologie des descriptions » cherche à mettre explicitement au cœur de la recherche elle-même. Pour penser une pratique (un geste, une parole, un rituel, etc.) comme religieux, ou comme moral, par exemple, il faut pouvoir le décrire *comme* religieux ou *comme* moral. Les critères mis en jeu ne seront pas les mêmes et « notre jugement » ne saurait s'abstraire de leurs

[229] Dans *La Connaissance des autres*, Frédéric Fruteau de Laclos soulève une question difficile, dont il montre qu'elle est incontournable : celle du primat – en effet incontestable, chez Ortigues – de la dimension « culturelle » et « humaine » du critère de l'indirect, sur lequel nous reviendrons plus largement par la suite : « (…) pourquoi ce privilège accordé à l' ''indirect'' culturel et humain au détriment de l' ''indirect'' naturel et mondain ? Si l'on parvient à gagner sur l'indirect humain en rétablissant les médiations communautaires ou civilisationnelles qui donnent sens à l'existence des sujets, ne devrait-il pas être permis d'envisager un élargissement comparable en direction de l'objectivité phénoménale dans laquelle les sujets déploient leur existence, qui donne sens à cette existence au moment même où ces sujets lui attribuent un sens ? » (*op. cit.*, p. 316). Dans cet accent mis sur le « culturel » par le philosophe dont l'œuvre relève, note F. Fruteau de Laclos, d'une « anthropologie psychanalytique » (*op. cit.*, p. 283 ; p. 312), se perdrait ce que l'étude de la logique (modale) aurait dû permettre à Ortigues d'établir : à savoir les « principes méthodologiques d'un empirisme bien compris. » (*op. cit.*, p. 312). Chez lui, dès lors, note F. Fruteau de Laclos, c'est à un trop abrupte passage de la logique à la psychologie que l'on est confronté (p. 313), du fait, notamment, que la psychologie est « comprise comme une psychanalyse », dans son travail. Si, indéniablement, l'articulation du logique et du psychologique est loin d'être évidente chez Ortigues, comme le montre bien F. Fruteau de Laclos, il semble toutefois que le scrupule repose notamment sur la compréhension du projet anthropologique ortiguien comme projet d'une « anthropologie psychanalytique » mais aussi de l'idée d'une assimilation de la psychologie à la psychanalyse (*op. cit.*, p. 318). Nous avons eu plus haut l'occasion de dire en quoi il nous semble que la réflexion anthropologique d'Ortigues ne saurait être dite — au sens de ce que portent grammaticalement ces adjectifs — ni psychanalytique, ni historique, ni philosophique, ni biologique, etc., pour la raison que l'idée d'une assimilation disciplinaire ne peut pas convenir au format de ce qu'il faut, selon lui, appeler « anthropologie ». La psychanalyse, dès lors, n'est pas ce à quoi l'on devrait ramener toute la psychologie : c'en est un niveau, celui de la *personnalité*, qui est un niveau *critique*, au sens de la réflexion sur les conditions de possibilité des attributions psychologiques, dont l'*individualité* est, cette fois, le support. C'est dans la « Note sur l'appareil psychique » de 1967 (Ortigues, Edmond. « Note sur l'appareil psychique. » *Enfance aliénée*, UGE, Paris, 1976, pp. 17-22) que ce positionnement de la psychanalyse apparaît, tournant qui trouve un régime conceptuel ferme dans la contribution de 1971 (Ortigues, Edmond. « La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie. » *La Notion de personne en Afrique noire*, Éditions du CNRS, Paris, 1973, p. 565-571). Il reste que l'analyse de F. Fruteau de Laclos pose clairement et avec force le problème de la cohérence de l'aspiration empiriste d'Ortigues.

différences. Différences que Kant, tel que le lit Ortigues, écrase sous le poids d'un universel univoque.

> La philosophie de la religion fournit donc une occasion privilégiée de tester ou de mettre à l'épreuve la manière dont Kant utilise les deux fonctions complémentaires du jugement moral : la fonction descriptive et la fonction prescriptive. Ce qui est soumis à notre jugement ou à notre appréciation morale, c'est toujours une activité intentionnelle, c'est-à-dire une activité considérée *sous une certaine description.* Il faut pouvoir décrire une conduite comme religieuse si nous voulons juger des intentions ou des maximes qui l'orientent. Une philosophie de la raison pratique ne peut fournir des règles de jugement qu'à la condition de montrer comment se combinent description et prescription. Kant aborde d'un point de vue essentiellement prescriptif le problème de l'universalisme ou de l'universalité morale en matière de religion. C'est pourquoi la philosophie religieuse de Kant est foncièrement solipsiste. C'est la raison qui, dans une sorte de solitude universelle, prescrit une forme de religion qui serait seule moralement valable, alors que par ailleurs cette raison paraît très mal informée sur le caractère religieux des croyances et des pratiques qu'elle critique. Ce qui doit faire l'objet d'une description pertinente, c'est le caractère durable des intentions qui inscrivent une conduite dans l'histoire d'un individu ou d'une tradition. Qu'est- ce qui fait, par exemple, qu'une croyance religieuse se caractérise ou se donne à décrire comme une foi ? On ne peut essayer de répondre à cette question que par une étude historique assez complexe et difficile…[230]

Suivre la voie indirecte revient à changer de méthode du jugement moral : c'est se placer sur le terrain d'une « éducation de la sensibilité », et laisser « à chacun » le temps de « s'orienter dans la pensée » - c'est-à-dire dans la normativité. L'enjeu fort est ici de laisser le temps d'une sorte d'auto-éducation, c'est-à-dire d'un changement de régime anthropologique (émotionnel *et* intellectuel). C'est à une culture (au sens actif du terme : il y insiste[231]) que pense Ortigues, pas à une discipline. Il s'agit de laisser les effets de contexte travailler, pas de s'en extraire. Et les religions (au contraire de « la religion » assimilée à l'universalité d'une législation morale rationnelle) n'existent que dans ces « contextes » sociaux que sont les révélations et les cultes qui y sont afférents.

> Une religion est une règle de vie, une structure traditionnelle qui appartient à la préhistoire du droit. Elle inclut des mythes, des rites, des coutumes à l'intérieur d'un système normatif qui fait l'éducation de la vie émotionnelle. Qu'est-ce alors qu'une philosophie de la religion ? C'est un usage de l'analyse historique susceptible d'éveiller la réflexion en laissant les communautés religieuses évoluer *par elles-mêmes*, par leur propre créativité. Il n'y a pas d'autre solution. Pascal l'avait bien vu : il n'existe pas de Dieu hors contexte, hors de la charité animant les solidarités humaines. La philosophie

[230] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 105. Nous soulignons.

[231] Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 170 ; et p. 180 : « Le malheur de l'anthropologie culturelle, c'est qu'elle a répandu un sens passif de la culture ; on en a fait un héritage, et on a rendu les gens prisonniers de leurs traditions. Mais la culture, comme je vous le disais tout à l'heure, a d'abord un sens actif : on se cultive en cultivant quelque chose ! Pour maintenir le sens actif de la culture, il faut donc parler d'anthropologie *sociale*. »

> de la religion doit apprendre le métier de la critique philologique et historique. C'est dans cet esprit que j'ai écrit mon livre *Le Monothéisme*.[232]

L'enjeu de la critique ortiguienne de la philosophie kantienne de la religion est donc d'opposer à l'usage que fait Kant de l'histoire, un usage prescriptif sous-tendu par sa conception législative de la raison, un usage descriptif de l'histoire, appuyé sur une conception « scientifique » de la raison. La raison passe ici, même si un tel clivage peut sembler rigide, de la métaphysique (de la nécessité *a priori*) à la science (hypothético-déductive). C'est le statut de la raison comme « raison pratique » qu'Ortigues veut entériner, dans le sens de l'articulation de la physique et de l'histoire.

> Le problème moral de l'universalisme est abordé indirectement par voie descriptive, en laissant à chacun la responsabilité de ses convictions. Il est normal qu'il en soit ainsi. Nous ne pouvons pas savoir ce que nous devons faire, si nous ne savons pas ce que nous faisons. Or la portée réelle de nos actes est loin d'apparaître clairement dans la complexité sociale ou psychologique où nos intentions n'ont pas toujours le sens que nous leur donnons au premier abord. Les études positives de l'histoire et de la sociologie nous présentent un miroir de ce que nous sommes, et sollicitent par-là nos réactions. On corrige les mœurs en les décrivant. *Castigat ridendo mores.*[233]

« Nous ne pouvons pas savoir ce que nous devons faire, si nous ne savons pas ce que nous faisons. » C'est en cela que *décrire* consiste. En arrière-fond, se manifeste une conception de l'agir qu'Ortigues réfère, dans le même passage, à Aristote, mais dont la notion « d'acte humain » indique surtout la facture thomiste[234]. C'est pour Ortigues une manière de penser un régime non-kantien de la raison pratique, c'est-à-dire une manière de pouvoir se donner les moyens de décrire la rationalité de l'action *à même l'action elle-même*, comme une « propriété de l'action » sans en passer par ce qu'il appelle une conception « personnalisante » de la raison. Personnaliser la raison, c'est suspendre son autorité au mystère d'une nécessité *a priori*. Quand, chez Kant, la raison se fait pratique, c'est sous la forme catégorique d'un impératif, en vertu de ce *fait nécessaire inexplicable* (le *Faktum der Vernunft* de la *Critique de la raison pratique*) et *indiscutable* qui fait d'elle ce pouvoir absolu de commandement moral. « Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, poursuit Ortigues, Kant déclare inexplicable la manière dont la raison devient pratique en adoptant des intérêts humains, de même que sont déclarés par Kant

---

[232] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 205.
[233] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 112. C'est le poète Jean de Santeul (1630-1697) qui serait l'auteur de la formule latine citée ici *(Corriger les mœurs en riant)*, qu'il fait à propos de la comédie satirique. Mettre incidemment la comédie à la place de l'histoire nous semble être significatif du scepticisme inexorable d'Ortigues (pour qui Montaigne et Hume sont du reste des références centrales).
[234] Voir *infra,* chap. 7, § 27.4.4.

inexplicables la possibilité de la liberté, l'origine du mal ou la conversion de notre caractère intelligible. L'autorité de raison devient chez Kant un argument d'autorité législative parce que le seul critère de la raison est la nécessité *a priori*. »[235] Kant a cherché à rationaliser la foi, autrement dit à la « moraliser ». Mais, selon la lecture d'Ortigues, il n'a finalement pas fait autre chose que de déplacer l'argument d'autorité : que la raison soit l'autorité absolue ne fait pas — ou pas radicalement — sortir de la logique du schéma religieux, donc de l'hégémonie de la prescription sur la description, ou de ce qu'on pourrait appeler la violence de la « voix directe » par contraste avec la sagesse de la « voie indirecte ». C'est là un point de lexique de première importance pour appréhender la proposition épistémologique et morale que promeut Ortigues, lexique dont il fait souvent usage, quoique d'une manière qui peut sembler équivoque. L'article sur la « foi kantienne » permet de préciser plus clairement le sens de ce qu'Ortigues entend fréquemment par l'idée d'une « voie indirecte » d'analyse, sur laquelle nous reviendront dans notre deuxième partie. Il permet de distinguer, en écho aux trois personnages déclinés plus haut, non pas deux mais trois positions « spirituelles » — passage de « deux » à « trois » qui permet de faire un pas de côté vis-à-vis d'une conception trop rigide de l'opposition du prémoderne et du moderne.

1/ En premier lieu, il y a cette configuration, que l'on a déjà étudiée, et qui définit toute religion institutionnelle, confessionnelle : l'instauration de l'autorité de l'origine comme origine divine, origine absolue car transcendante, laquelle s'appuie sur une tradition ancrée dans un « mythe » (qu'il soit d'orientation étiologique ou eschatologique[236]). 2/ En second lieu, Ortigues identifie une forme de la critique — ici représentée par Kant — dont il note qu'elle conserve au fond le même rapport à l'autorité, mais en en internalisant la source, laquelle est désormais reconnue comme « la » raison, commune, accessible à tous, et, en droit, la même pour tous. La raison est immédiatement — directement — pratique : c'est elle qui légifère, à titre de Grand Sujet. Les différences (nationales, politiques et morales : la diversité des « mœurs ») dans le rapport au rationnel seraient ici à mettre au compte d'un décalage (géographique, dans le meilleur des cas) de situation par rapport à une évolution linéaire et dont le terme est identifiable (la Liberté). 3/ La troisième position, qu'Ortigues défend, est à la fois

[235] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 113.
[236] Voir E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 57-62, sur l'idée que la religion d'Israël, en interprétant les prophètes dans le sens littéraire des apocalypses plus que dans le sens d'une étiologie, n'a pas rompu avec le mythe, mais a procédé à un « transfert du côté de l'eschatologie » de « la création de son propre mythe ». (E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 60).

plus modeste, plus lente et plus rigoureuse : c'est une autre forme de critique, « la critique historique, sociologique et conceptuelle »[237].

> Kant aurait pu jouer franc-jeu s'il s'était simplement livré à une critique historique, sociologique et conceptuelle de la religion. Un tel travail de recherche empirique et conceptuel n'aurait pas été pour autant dépourvu d'influence morale. Car l'histoire et la sociologie de la religion, telles qu'elles sont pratiquées de nos jours, éduquent la sensibilité religieuse, comme l'histoire de l'art éduque la sensibilité esthétique. Les études descriptives sont une manière indirecte de poser le problème moral ; leur influence sur la culture commune change l'attitude des gens à l'égard de la religion, comme on voit aujourd'hui où croyants et incroyants participent aux mêmes méthodes de recherche scientifique concernant la composition de la Bible ou l'histoire des dogmes.[238]

Décrire, au sens très simple décliné d'abord ici, implique ce détachement dont nous parlions plus haut : c'est laisser à la réflexion le temps d'être douée d'une « influence morale ». L'opposition centrale prend place dans celle, canonique, du particularisme (traditionnaliste) et de l'universalisme (rationaliste). Mais le débat a lieu au sein de ce qu'il en est de ce dernier. Car celui-ci peut, comme on voit, prendre la figure d'un universalisme rationaliste abstrait (a-contextel : prescriptif et non-descriptif), ou celle d'un universalisme rationaliste concret (contextuel : descriptif et (seulement alors) prescriptif). À dire vrai, il n'y pas là quelque chose comme une option : Ortigues entreprend vraiment de remettre la question de la raison *pratique* sur les rails théoriques qui devraient être les siens, à savoir ceux d'une *propriété* de l'action accessible — et accessible seulement — au travail de description de *cette* action prise dans *ce* contexte, c'est-à-dire faite à partir de cette *intention*. Et non plus ceux d'une législation *a priori*, *personnifiée* comme « Raison », à partir de laquelle Kant a cru possible et partant nécessaire de situer la « doctrine philosophique de la religion » dans la continuité de la « morale » comme Raison pratique. Le « problème épistémologique de la description » se pose ainsi sur fond de la tension du *doctrinal* et du *procédural*.

> Ce qui est considéré par Kant comme rationnel, c'est un contenu doctrinal conforme à la législation de la raison pratique. (…) En d'autres termes, la raison dont parle Kant a une signification doctrinale, mais non procédurale, comme c'est le cas lorsqu'un historien fait une étude critique des documents suivant une procédure rationnelle

[237] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p 112. *Conceptuelle* : entendre « philologique ». Le passage d'une forme de critique (métaphysique) à l'autre (historique) ne préjuge pas, cependant, de ce que la seconde doit à la première.

[238] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 112. La possibilité, devenue effective, que « croyants et incroyants participent aux mêmes méthodes de recherche scientifique concernant la composition de la Bible ou l'histoire des dogmes » est, pour lui, le meilleur témoignage du bien-fondé épistémologique et de la pertinence morale de la méthode historique en matière de religion. Nous retrouverons ce critère à propos de la référence rapide que fait Ortigues à la série télévisée *Corpus Christi* (Arte, 1997) : voir *infra*, chapitre 4, § 17.

d'analyse, c'est-à-dire une procédure dont chaque étape peut être justifiée par des arguments empruntés à l'étude philologique de divers documents qui s'éclairent l'un l'autre par comparaison. »[239]

C'est donc la philosophie de la religion qui fonctionne, dit Ortigues, comme une mise à l'épreuve de l'idée philosophique de la raison. La théorie kantienne de la foi, articulée à la métaphysique de l'*a priori*, montre là ses limites : c'est la dimension descriptive du travail rationnel que la critique kantienne raterait en cherchant à fonder le sens du religieux sur une morale rationaliste, celle de l'impératif catégorique. On voit que, chez Ortigues, penser la religion, que ce soit à partir de « phénomènes » comme la foi, le monothéisme, la tradition, l'origine, la révélation, etc., ce n'est pas étudier l'un des secteurs de la culture, ou le fait central des civilisations du passé : c'est se situer au cœur même de la donne anthropologique (donc au cœur de la question pratique de l'existence individuelle et sociale) et au centre de la pensée comme activité intellectuelle de l'esprit. Mais ceci ne se comprend qu'à la condition d'établir le « fait religieux » dans toute sa portée sociale, intellectuelle et émotionnelle. Ce que les études ortiguiennes cherchent sans cesse à faire et à clarifier. La « philosophie de la religion » a donc, note Ortigues, *valeur de test* pour toute philosophie dans son rapport à la rationalité. Cette idée cardinale de sa réflexion est détaillée dans une page du texte cité plus haut, que nous lisons ici : « La philosophie de la religion fournit donc une occasion privilégiée de tester ou de mettre à l'épreuve la manière dont Kant utilise les deux fonctions complémentaires du jugement moral : la fonction prescriptive et la fonction descriptive. Ce qui est soumis à notre jugement ou à notre appréciation morale, c'est toujours une activité intentionnelle, c'est-à-dire une activité considérée *sous une certaine description*. Il faut pouvoir décrire une conduite comme religieuse si nous voulons juger des intentions ou des maximes qui l'orientent. », disait Ortigues plus haut. La description est l'opération fondamentale de la philosophie ortiguienne de la connaissance, qui est une version relativiste de la philosophie du jugement. *Relativité-description-jugement* ne sont pas ici des dimensions ou des opérations dissociables, et sont au cœur du type d'empirisme que défend Ortigues, qu'il a deux fois qualifié de *pluri-systémique*[240]. Il s'agit dans tous les cas de se situer au niveau de l'empiriquement observable ; plus précisément, il s'agit de *rendre observable*. La description est donc d'abord une orientation méthodologique de l'acte d'observation : « L'observation ne consiste pas simplement dans ce que l'on peut appeler la perception brute ; observer, c'est percevoir quelque chose de telle manière qu'on puisse le décrire, que cela devienne *descriptible*. D'où l'insistance acharnée avec laquelle j'ai répété aux

[239] E. Ortigues, *Le Temps de la* parole, p. 104.
[240] Voir *infra*, p. 163, n. 471 et p. 268, n. 804.

psychanalystes : décrivez ! décrivez ! décrivez ! »[241] Décrire, ce n'est donc pas sortir de l'abstraction, c'est sortir de la réification des abstractions[242]. Réification dont le moi est l'exemple typique[243]. Ce qu'Ortigues veut montrer ici, c'est qu'il n'y pas de prescription *(universelle)* sans description *(particulière)* antécédente — ou au moins sans cesse articulée à elle. Tout se passe pourtant comme si décrire recelait en soi le jugement moral. « Kant a raison de dire qu'il ne suffit pas de décrire pour être en droit de prescrire, mais inversement, on ne peut prescrire sans caractériser, c'est-à-dire sans introduire une façon pertinente de décrire ». Se pose alors une[244] question : à partir de quand s'opère la bascule ? Jusqu'où faut-il pousser la description pour « être en droit de prescrire » ? S'il s'agit de deux opérations distinctes, où se situe le seuil ? Car, à lire Ortigues, il semble que décrire intègre en soi le prescrire, qui, à la limite, tendrait à disparaître, à devenir inutile (car au fond toujours douteux quant à sa légitimité). C'est l'autonomie de la morale en régime de connaissance scientifique qui, ici, fait problème, tant se dessine l'idée d'une morale de la connaissance elle-même, d'une intégration-dissolution du prescrire dans les « caractérisations » du décrire.

L'universalisme prescriptif kantien est, dit Ortigues, « foncièrement solipsiste » : il ignore les différentes croyances et les pratiques des « religions des autres ». Bref, en cherchant à rationaliser la foi, il passe à côté de ce qui indexe celle-ci, *comme pratique*, à la *situation d'une tradition*. La critique, en matière de religion, ne serait donc pas suffisamment relativiste, puisqu'elle passe à côté, nous le verrons, de ce qui permet de « discuter ». Or, pour Ortigues, la critique est la condition de la connaissance, et partant de la morale, au sens où elle rend possible la discussion, ce qu'il faut comprendre ici comme une distanciation (au contraire du dogmatisme, de l'absolutisme, du despotisme[245], singulièrement dans la forme « totalitaire » de ce dernier qu'Ortigues, marqué par les années de guerre, semble sans cesse avoir en ligne de mire). On ne peut pas légitimement prescrire sans décrire : savoir les raisons d'agir, c'est pouvoir juger[246]. Il faut donc pouvoir comprendre le sens des pratiques, et pour cela maîtriser

[241] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 143.
[242] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 144.
[243] Voir notamment E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 48.
[244] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 106-107.
[245] Remarquons que dogmatisme et despotisme sont deux dynamiques « absolutistes », à savoir deux mouvements qui isolent et séparent, qui particularisent, au nom d'un mauvais relativisme (absolument particulariste) contraire du bon relativisme (contextuellement universaliste) : « le relativisme enferme une époque en elle-même comme dans une sorte d'isolat culturel ayant valeur absolue. Le relativisme est un absolutisme qui s'ignore, il est donc tout le contraire d'une relativité qui s'efforce de rendre possible une compréhension mutuelle, un dialogue, entre des acteurs ayant au départ des points de vue différents. » (E. Ortigues, *Le Temps de la parole*, p. 106)
[246] Pour notre auteur, tout se passe comme si décrire recelait en soi le jugement moral, comme si la relation du décrire au prescrire était analytique plus que synthétique. Par exemple : « Kant a raison de dire qu'il ne suffit pas de décrire pour être en droit de prescrire, mais inversement, on ne peut prescrire sans caractériser, c'est-à-dire sans

le sens des mots, travailler sur le vocabulaire qui nourrit le discours tenu — ici le mot « religion » et le mot « foi ». Jouer « double jeu » ou jouer « franc jeu » : il en va de l'idée — en réalité, de la pratique — que l'on (se) fait de la raison.

> Kant aurait pu jouer franc-jeu s'il s'était simplement livré à une critique historique, sociologique et conceptuelle de la religion. Un travail de recherches empiriques et conceptuelles n'aurait pas été pour autant dépourvu d'influence morale. Car l'histoire et la sociologie de la religion, *telles qu'elles sont pratiquées de nos jours*, éduquent la sensibilité religieuse, comme l'histoire de l'art éduque la sensibilité esthétique. Les études descriptives sont une manière indirecte de poser le problème moral ; leur influence sur la culture commune change l'attitude des gens à l'égard de la religion, comme on le voit aujourd'hui où croyants et incroyants participent aux mêmes méthodes de recherche scientifique concernant la composition de la Bible ou l'histoire des dogmes.[247]

10.2. Description et composition

L'éducation de la sensibilité n'est donc pas dissociable de l'explicitation de nos raisons d'agir. Un mot du texte ci-dessus est important, c'est le mot « composition », tout comme importe le rapprochement avec l'histoire de l'art. L'histoire de l'art serait de l'ordre d'une éducation de la sensibilité esthétique (la perception), tout autant que l'histoire des religions serait une éducation de la sensibilité sympathique et institutionnelle (morale et sociale). Les maîtres, ici, sont Dumézil, Lévi-Strauss, Faure ou Malraux. Dans « L'athéisme », Ortigues est revenu sur le rapport éducation-composition-comparaison :

> À l'ère des croyances athées succède une incroyance réconciliée avec l'histoire du sacrée et la mythologie. Les travaux de Georges Dumézil sur l'histoire comparée des religions indo-européennes et ceux de Claude Lévi-Strauss sur la « pensée sauvage », bien que d'inspirations différentes, ont habitué les esprits à considérer qu'un dieu, un rite, une institution, un épisode légendaire sont tous des éléments comparables entre eux au même titre. Certes, il est vrai qu'une personne divine et un geste rituel ne sont pas des « réalités » de même ordre et par conséquent pas comparables au regard d'une croyance naïvement réaliste. Mais, dans le tableau d'une religion, tous ces éléments hétérogènes sont également des valeurs de composition qui se définissent les unes par rapport aux autres, à la manière des valeurs harmoniques dans une composition musicale ou de la même façon qu'en un tableau de Rembrandt, l'anecdote est transfigurée par un jeu réciproque des valeurs picturales essentiel à l'œuvre d'art. D'ailleurs, au même moment, les historiens de l'art, avec Elie Faure et André Malraux, aboutissent à des résultats convergents. Pour pouvoir généraliser la méthode comparative dans l'histoire

introduire une façon pertinente de décrire » (E. Ortigues, *Le Temps de la parole*, p. 106-107). Se pose alors une question : à partir de quand la bascule s'opère-t-elle ? Jusqu'où faut-il pousser la description pour « être en droit de prescrire » ? S'il s'agit de deux opérations distinctes, où se situe le seuil ? Car, à lire Ortigues, tout se passe comme si, à la limite, la sphère de la prescription comme autorité législative autonome tendait à disparaître, à devenir inutile (car au fond illégitime). C'est l'autonomie de la morale en régime de connaissance scientifique qui, ici, fait problème, tant se dessine l'idée d'une morale de la connaissance elle-même, d'une intégration-dissolution du prescrire dans les « caractérisations » du décrire.

[247] E. Ortigues, *Le Temps de la* parole, p. 112.

> des arts aussi bien que des religions, il a fallu renouveler la sensibilité intellectuelle aux effets de composition ; il a fallu découvrir que ce qui nous émeut, ce qui nous touche dans une représentation, c'est la transformation qu'elle opère. L'art et la religion attestent également que les représentations n'acquièrent une valeur expressive qu'en devenant transformables les unes dans les autres par voie de métaphore ou d'autres figures de rhétorique, de même que, dans les jeux d'enfants, un bâton devient un bonhomme ou une fusée. L'imaginaire ne s'ajoute pas à la réalité, il la recompose et en redistribue les rapports dans notre sensibilité ; il nous permet de relier ou de confronter des fragments de l'expérience humaine qui, dans la réalité actuelle, paraissent sans rapport entre eux.[248]

L'importante série de ces six termes qui s'articulent ici (*composition-comparaison-transformation-expression-imagination-émotion*) forment en quelque sorte le système de l'éducation de la sensibilité. Pourquoi ne pas tout simplement parler ici d'une analyse structurale ? Manifestement, Ortigues n'en éprouve guère le besoin. Tout se passe comme si le structuralisme avait correspondu, pour notre auteur, à une réalisation paradigmatique particulièrement précise et serrée — mais par là même restrictive — de l'intuition de la *composition* comme condition expressive de la signification. C'est une problématique que nous retrouverons à partir de la distinction entre la fonction expressive et la fonction logique du langage[249]. Ce qui importe ici à Ortigues, c'est le travail de mise en relation des « unités distinctives », le travail de distanciation par rapport au réalisme des termes. C'est la seule manière de rendre compte des manières d'identifier un dieu : identification sociale et institutionnelle, dont la question augustinienne (Qu'est-ce que j'aime quand j'aime mon dieu ?) donne la clef. Ortigues fait souvent à cet égard deux remarques à rapprocher, qui tendent à montrer que ce qu'on n'a pas vu comme différentiel et classificatoire l'est en fait toujours bel et bien. Voir l'importante remarque sur la religion africaine :

> Nous parlions hier ensemble des religions africaines, où le culte (c'est-à-dire les sacrifices) s'adresse essentiellement à des génies, à des ancêtres, à des divinités domestiques, alors qu'il ne s'adresse pas à Dieu. Mais justement, c'est un signe distinctif : Dieu se distingue des autres parce qu'on ne lui adresse pas de sacrifices. On peut éventuellement le prier, et finalement, se soumettre. Ce qui est important, c'est de voir quelles sont les unités distinctives : ne pas prendre les termes isolément, mais les prendre dans leurs relations avec les autres, en tant que tel terme a des caractéristiques distinctives. La révélation, ce n'est pas seulement une littérature, une Écriture sainte ; c'est aussi une institution, une loi instituant un peuple élu, une société close sur son origine. Voilà ce qui fait difficulté.[250]

[248] E. Ortigues, *Le Temps de la parole*, p. 184.
[249] Voir ici même, *infra*, §§ 31.1 et 31.2.
[250] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 18.

Il y a ici un saut argumentatif étonnant : on passe de la question du signe distinctif à la question de la révélation, donc de la légitimation et de l'identification d'un dieu. On passe du plan littéraire (structural) au plan institutionnel (historique). Il faut alors sans cesse revenir au refus ortiguien de la séparation de ces deux plans, et bien voir que le saut n'en est pas un. C'est l'articulation des signes et du culte, des *sacra* et des *auspicia*, qui, là encore, est en jeu, comme le montre une remarque faite en ce sens dans « Religion, laïcité, humanisme » :

> D'où vient que l'interprétation des Ecritures n'est pas seulement un processus rationnel mais une formation de liens communautaires ? C'est que la révélation divine n'est pas seulement une littérature, mais une institution : l'institution d'un peuple élu, l'institution d'une Église, l'institution d'une *Umma*. Le Dieu unique est un dieu révélé, c'est-à-dire un Dieu institutionnel qui s'est manifesté dans l'institution historique d'une communauté.[251]

À n'en rester qu'à un stricte plan « rationnel », un plan rationnel-abstrait, on raterait la spécificité du fait religieux, et, au mieux, la religion serait la préhistoire de la morale (Kant) et l'on confondrait la croyance et la foi. Ce qui doit être fait, c'est l'articulation de l'analyse des signes (du plan littéraire) et du culte (du plan rituel). Une religion n'est pas une idéologie, une superstructure conceptuelle, c'est aussi un ensemble de pratiques, qui engagent l'émotion. L'analyse historiographique veut intégrer ces deux plans. C'est ce qui fait que le phénomène de la tradition est incontournable : c'est elle qui oriente et systématise l'appréhension sociale, institutionnelle, *donc historique*, du plan des signes. C'est ce que la lecture herméneutique, rivée à un principe rationnel, chez Kant notamment, ne peut pas percevoir. L'herméneutique, en ce sens est bien doctrinale mais pas historique. Ce sur quoi insiste la suite du texte :

> On ne peut séparer le Coran et la *Sunna*, l'Écriture et la tradition qui en donne une interprétation authentique. Il en est ainsi dans l'islam comme dans le christianisme ou le judaïsme talmudique. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que la révélation scripturaire est donnée dans la mentalité d'une époque et qu'il importe aux fidèles de discerner les vérités éternelles enrobées dans les coutumes ethniques. *Au cours des siècles, la société change ; et quand on croit répéter le passé, on fait tout autre chose*. D'où vient que l'islam est divisé en sunnites et en chiites, comme le christianisme est lui-même divisé en plusieurs confessions ?[252]

Nous reviendrons sur le statut de ces étonnantes « vérités éternelles », bien peu ortiguiennes, en apparence. Ce qui ressort ici, c'est le lien entre la tradition et la « mentalité », la tradition comme configuration d'une mentalité. Le point de vue traditionnaliste dénie à la société sa propre puissance de changement : son évolution, son « changement réel » (dénié au

[251] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme, in *Le Temps de la parole*, p. 205.
[252] *Ibid*.

profit d'une effort de conservation prisonnier d'un faux réalisme). Il faut opposer le réel de l'évolution au faux réalisme de la permanence, qui est un conservatisme, ou un traditionalisme, autrement dit un fondamentalisme. Ortigues revendique ici la méthode historique, qui sera une étude de la réflexivité de la tradition, du questionnement interne de l'institution, qui, toujours, « s'interroge sur ce qu'elle est ». La tradition est sous le coup d'un risque de recourbement d'elle-même, recourbement qui est le corrélat de l'inertie de la clôture qui en est la cause politique. L'interrogation sur ce qui légitime et doit faire norme s'opère toujours au présent, mais ce présent de la vie sociale se tord et se recourbe en contrainte d'une répétition fidèle de ce qui est politiquement interprété comme puissance originelle de légitimation (passé), devant *par conséquent*[253] éternellement continuer de l'être (futur). La *répétition* traditionaliste s'oppose à la *reprise* réflexive. Le recourbement traditionnaliste occulte et écrase la problématisation-au-présent derrière et sous la fermeture-du-futur (eschatologie dogmatique) comme fidélité-au-passé (à l'origine). La tradition n'est donc pas en tant que telle étanche au changement — les traditions, bien sûr, évoluent — ; elle est sans cesse sous le coup du risque de ne pas saisir et (donc) de ne pas vouloir ce qui l'articule au changement comme évolution marquée par une téléologie de l'ouverture sociale. S'il y un « processus de civilisation » sous-jacent au texte ortiguien, c'est un processus d'ouverture, le passage d'un format de communauté à un autre (communauté d'origine/communauté d'objectifs). Autrement dit, tradition et traditionalisme, ce n'est pas la même chose. Le dogmatisme traditionnaliste se comprend comme une pathologie du traditionnel, lequel est inhérent au religieux et indissociable de lui (ce sur quoi insistait déjà la *Lettre à Rome*[254]). Le traditionalisme s'avère alors un processus de naturalisation de la Coutume. Le décollement moderne s'opère quand *l'élément d'interrogation interne au traditionnel* s'extériorise et s'autonomise : s'émancipe de « la pression sociale de l'autorité »[255], ou se fait réflexif, ce qui est ici la même chose. Autrement dit, 1/ quand c'est d'une autre politique qu'il s'agit (ce qu'étudie « Religion, laïcité, humanisme ») ; 2/ quand les Coutumes sont historicisées ; et donc 3/ quand un autre régime de « discussion » devient possible : celle entre croyants de différentes confessions ; celle entre croyants et incroyants. Ortigues, on s'en doute, récuse donc toute position d'extériorité de la foi vis-à-vis de la raison.

> L'analyse historique doit se donner pour tâche de différencier la Coutume et la foi. La Coutume vient des ancêtres alors que la foi est tournée vers l'avenir éternel. C'est une grande tentation d'anthropomorphisme qui nous fait associer la singularité divine avec le particularisme d'une communauté, où la foi est noyée par la pression sociale. (…) La

[253] C'est ce « par conséquent » qui résume le passage de la tradition au traditionalisme.
[254] E. Ortigues, « Lettre à Rome », in *La Révélation et le droit*, p. 30-31 ; voir *infra*, notre chapitre 5.
[255] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme, in *Le Temps de la parole*, p. 205.

> critique historique peut être un instrument utile à l'intelligence de la foi et au progrès de la conscience morale.[256]

On voit l'enjeu considérable de l'« analyse historique », sa dimension philosophique et politique : permettre au « fidèle » de *délivrer sa foi* des « usages » et des « croyances » d'un passé qui n'est plus. Il ne s'agit pas de revenir à l'origine, d'en saisir l'autorité de manière purifiée (puisque origine toujours construite : P. Gisel). Il s'agit pour la foi de parvenir à devenir *foi-au-présent* (tournant que Vatican II aurait su prendre). Cette délivrance est présentée comme une réorientation vers « l'avenir éternel », vers lequel est par principe tourné la foi. Là serait ce qui distingue en effet le croyant de l'incroyant. Le fidèle situe la vérité dans l'éternité divine. L'incroyant la saisit comme ensemble de valeurs socialement construites. Quand Ortigues parlait des « vérités éternelles », tout à l'heure, il parlait du contenu *dogmatique* (substantialiste, faussement réaliste, mais, paradoxalement, légitime *du point de vue du sentiment religieux*) de la foi que l'analyse saisit comme contenu *symbolique* (comme valeur)[257]. Le symbolique comme « valeur » est *une mise au présent de l'éternel*, là est le principe de son processus d'historicisation.

C'est à ce point qu'apparaît le problème : jusqu'où cette délivrance peut-elle aller sans basculer dans cette dissolution d'elle-même qu'impliquerait l'enquête socio-historique ? Jusqu'où l'intelligence de la foi pourra-t-elle demeurer une foi consciente d'elle-même sans être aspirée par le mouvement évolutif qui semble conjoindre intimement conscience de soi et conscience morale ? Le phénomène de la foi et le processus d'émancipation semblent être deux dimensions contradictoires, et l'idée d'une « foi émancipée », un oxymore, dans ce cadre. Sauf à concevoir qu'une dogmatique rationnelle soit possible. Ici se pose le problème de l'athéisme et du rapport aux religions qui serait un rapport d'« héritage » dans le processus (anthropologique) de saisie du sens de l'« agir humain ».

> L'individualité ne peut se comprendre, l'individualité humaine ne peut se concevoir, qu'au-delà d'elle-même. Ceci est l'essence même de la philosophie. C'était aussi l'essence de la religion ; seulement, la religion est fondamentalement un réalisme de l'imagination, un « réalisme imaginaire » », comme je viens de le dire…[258]

---

[256] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme, in *Le Temps de la parole*, p. 206.

[257] Voir, en renfort, l'analyse de B. Karsenti dans *La Place de Dieu*, *op. cit.*, p. 116 : « si l'anthropologie religieuse peut requérir son adjectif qualificatif, ce devrait être justement par ce biais : en se faisant plus en autrement historienne qu'elle ne l'a été. Non pas en se séparant de l'histoire des religions pour aller vers une étude de l'esprit humain et de la fonction symbolique, mais en *intégrant le symbolisme à l'histoire*, et par là en donnant à l'histoire des religions une autre tournure. »

[258] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 144.

Le texte « Religion, laïcité et humanisme », on l'a dit, opposait la « pression sociale de l'autorité » à l'« intelligence de la liberté ». Or, l'intelligence de la liberté est une éducation de la sensibilité, qui se rapporte autrement à la pression sociale de l'autorité, et c'est depuis la forte opposition qu'Elias installe entre « engagement » et « distanciation » qu'il faut lire cette tension.

10.3. Description et relations

Décrire, c'est travailler à faire correspondre des observations à des schémas conceptuels. C'est donc quitter le terrain des « entités » pour entrer dans celui des processus, à savoir dans la mise en relation de « nos analyses » et de la « base empirique » qu'il faut leur apporter. La base empirique : autrement dit, plus généralement, « les bases perceptives à partir desquelles s'élaborent »[259] un processus. Par exemple, le processus de formation de la conscience de soi. « Pour rendre compte de l'identité personnelle, en effet, nous sommes tentés de faire appel à des entités mentales comme le *moi*, la *conscience*, le *psychisme*, etc., explique Ortigues. Ce vocabulaire mentaliste n'a de sens que dans la mesure où nous pouvons lui faire correspondre certaines observations. C'est donc pour donner une base empirique à nos analyses que nous parlons de ‘‘repères identificatoires’’ ou de signes de reconnaissance entre soi et autrui. L'hypothèse sous-jacente est que la conscience de soi, chez l'enfant, s'acquiert en même temps que la capacité de communiquer avec autrui. »[260] Le travail de description s'oppose donc à la manœuvre de « dénomination » à partir de termes abstraits, qui sont des mots « fascinants ». Analyser un terme abstrait, c'est le remplacer par des descriptions, par des exemples, qui vont peu à peu montrer ce que nous mettons sous ce terme »[261]. Pour échapper à l'abstraction de la nomination, il faut pratiquer une « mise en perspective », qui permettra de saisir « les relations entre les choses »

> Toute description implique une mise en perspective. Cette perspective n'apparaît pas toujours clairement dans une description isolée, mais le but de la recherche scientifique c'est de relier entre elles les diverses descriptions que nous donnons aux choses. Et c'est la façon de lier entre elles ces descriptions qui constituent en quelque sorte la théorie. Si le but de toute science c'est de décrire le monde, décrire, c'est établir des relations entre les choses, les événements, les situations. Les termes théoriques ne sont que les moyens pour établir de telles relations. Les relations, vous ne les voyez pas, vous les concevez en cherchant à mettre de l'ordre dans vos observations. Ainsi quand on parle de la reconnaissance, ce n'est qu'une manière, un biais pour aborder le problème du lien entre les hommes en tant que ces liens illustrent, exemplifient un certain nombre de catégories

[259] E. Ortigues, « Les repères identificatoires dans la formation de la personnalité », in *Travail de la métaphore*, p. 104.
[260] *Ibid.*
[261] E. Ortigues, « La question de la reconnaissance. Entretien avec Anne Levallois », *Psychanalystes*, 1984, p. 6.

> que nous appelons les parents, le père, la mère et même la personne humaine… À proprement parler, le père, ça n'existe pas, c'est une abstraction. Ce qui existe ce sont des individus qui se reconnaissent comme père et fils ; c'est là l'intérêt du terme de la reconnaissance mutuelle.[262]

La théorie ortiguienne des relations, disséminée dans ses textes, reste à faire. Au départ, dans le sillage de ce que Russell proposait dans « De la dénotation » (1905), il s'agit de déjouer les illusions de la substantivation grâce à des procédures techniques d'élimination de la nomination[263]. C'est ce qu'Ortigues appelle « l'élément logique » de la théorie générale des descriptions[264]. Puis s'imposent le registre physique et le registre littéraire comme terrains sur lesquels rien de solide ne se passe si l'on ne se met en situation de *rendre descriptible*[265]. À chaque fois, c'est la question de l'échelle, celle du « cadre de référence » qui est mise au centre, à savoir le principe de la relativité, dont la physique einsteinienne est le paradigme même[266]. Ce qui encourage Ortigues à mettre le travail du physicien Laurent Nottale au premier plan. Il s'agit d'une piste à suivre sérieusement, puisque l'ouvrage de ce dernier, *La relativité dans tous ses états* (Hachette Littératures, 1998), est reconnu par lui comme cet ouvrage de physique qui — ce n'est pas rien — « est aujourd'hui notre meilleure métaphysique »[267]. Il en va de ce dont on parle lorsqu'on emploie le mot de « réalité », lorsqu'on cherche à définir la nature de « ce qui existe », effort qu'Ortigues ne nomme à peu près jamais « ontologie », restant plus près du travail qui s'opère dans les sciences que dans celui d'une philosophie qui résisterait mal à la tentation de s'en rendre indépendante ; et qu'il n'appelle « métaphysique », sans doute, que par défaut ou par commodité, puisque celle-ci serait — réminiscence comtienne ? — un moment fondamentalement immature de la connaissance : « Toutes nos capacités d'apprentissage, tous nos savoir-faire dépendent de notre aptitude plus ou moins grande à anticiper des séquences

---

[262] E. Ortigues, « La question de la reconnaissance. Entretien avec Anne Levallois », *Psychanalystes*, 1984, p. 7.
[263] Voir B. Russell, « De la dénotation » in B. Russell, *Écrits logiques et philosophiques*, PUF, présentation et traduction par J.-M. Roy, 1989, p. 203-218.
[264] Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 51-52.
[265] « Ainsi, pour les descriptions, il y a d'abord la théorie de Russell, l'élément logique ; ensuite, ce que disent les physiciens lorsqu'ils présentent leurs équations comme décrivant la réalité ; enfin, ce que font les romanciers et les hommes de lettre qui décrivent eux aussi. Et prétendre qu'il serait plus facile de décrire que d'expliquer est une erreur : c'est ce qu'on dit quand on ne décrit pas. Il y a un passage de Montaigne dans un chapitre sur les conférences *(Essais*, III, 8), c'est-à-dire sur les conversations, où Montaigne dit très clairement cela en se moquant des brillants causeurs, ceux qui cherchent « les causes » de ce qu'ils incapables de décrire. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 52.)
[266] La référence à Einstein est explicite. Elle est délicate à manier cependant, car l'écart entre la mention de la théorie de la relativité et l'usage qu'on en fait, sans le recours à la subtilité du formalisme physico-mathématique de la théorie, fait problème. Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 141 et p. 142, surtout. Il est certain que la spécialisation requise peut faire obstacle, mais il est non moins certain, pour Ortigues, qu'on ne pensera pas la vie spirituelle des modernes indépendamment de ce qu'enseigne la physique, ni indépendamment des leçons de l'histoire critique.
[267] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 32.

régulières de causes et d'effets. De là naissent les *pourquoi* de l'enfant. Toute enfance est métaphysique. Au départ, tous nos problèmes sont métaphysiques ; il faudra beaucoup de réflexion et de maturité pour s'apercevoir que les solutions, quand elles existent, sont seulement scientifiques, c'est-à-dire hypothétiques : ''Si… alors.'' Lorsque la conscience s'éveille, elle enveloppe un vague sentiment de l'infini. Chaque perception d'objet découvre en effet une perspective d'univers et, par là, s'offre à d'inépuisables réflexions. »[268] La « métaphysique », ainsi schématiquement caractérisée — et épistémologiquement recadrée — comme théorie de la réalité, est le savoir qui cherche à *reprendre* le sens pré-réflexif du sentiment habituel de la causalité comme croyance (Hume)[269] sur « une autre base, plus conceptuelle », donc qui se donne les moyens d'*expliquer* parce qu'elle a su inventer, expérimentalement notamment, une manière de *décrire*[270]. « Par exemple, poursuit-t-il, lorsque Lavoisier a utilisé la balance pour faire de la chimie, il a trouvé un moyen de rendre descriptibles des comportements chimiques qu'auparavant on ne pouvait pas saisir. C'est donc un procédé expérimental qui permet de rendre les choses descriptibles. Mais les procédés expérimentaux et les procédés rationnels peuvent parvenir à ce même résultat, qui est de rendre descriptible. »[271]

Dans l'ouvrage cité, L. Nottale met la question de la variation d'échelles au cœur d'un dispositif d'extension du principe de relativité, basé sur la définition des « cadres de référence » (en l'occurrence, en science physique : les systèmes de coordonnées)[272]. Il n'est pas anodin que ce soit ce physicien, ayant proposé de systématiquement « étendre la relativité »[273], qu'Ortigues reconnaisse pour sa part comme celui qui forge la plus rigoureuse des métaphysiques, ce qui peut surprendre. Quand L. Nottale affirme, par exemple, de la position d'un objet, de son orientation, de sa vitesse ou de son accélération, qu'en tout rigueur tout cela *« n'existe pas »*[274], il ne dit pas autre chose que ce qu'Ortigues affirmait d'un « père » ou d'une « mère » : ainsi « nommés », ou en tant qu'on s'y rapporte depuis le prestige qu'ont ces « noms », cela n'existe pas[275]. Car seules les relations « existent », ou plutôt seul peut être pensé existant ce qui peut

[268] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 49.
[269] La conception de la croyance comme « anticipation » pré-réflexive « de séquences de causes et d'effets », qui structure nos habitudes, fait notamment l'objet de brefs développements dans *Le Monothéisme* (p. 48-49 et p. 72-73) et dans les *Entretiens de Courances* (p. 31-32).
[270] Cette *reprise* pourrait donc se définir comme ce qui opère la distinction entre les « conditions d'acceptabilité » (la crédibilité et ses degrés) et les « conditions de vérité », donc entre la croyance et la connaissance. Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 155-156.
[271] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 52.
[272] L. Nottale, *La relativité dans tous ses états*, *op. cit.*, p. 97-99.
[273] L. Nottale, *op. cit.*, p. 202-203.
[274] L. Nottale, *op. cit.*, p. 100.
[275] On voit ce qui sépare l'approche descriptive (ou historienne) ortiguienne d'une « direction de conscience » logico-éthique comme celle des stoïciens, qui fonde la formation de l'homme sur un rapport déontologique aux

être mis en relation avec autre chose que lui. L'acte intellectuel de mise en relation, Ortigues l'appelle description, en tant qu'il s'agit de relations que l'on cherchera à « analyser dans des situations concrètes »[276].

Rendre descriptible, c'est donc sortir d'une conception réifiée de l'intériorité en se rapportant à la « situation »[277], laquelle implique nécessairement un « rapport à l'univers », ce qu'Ortigues appelle une « perspective d'univers », qui témoigne de la dynamique centrifuge de la personnalité : « Il est important de saisir que ce qu'on appelle le sens interne ne se réduit pas à des sensations kinesthésiques. Le sens interne, c'est ce qui m'ouvre ou me ferme à un horizon. Ma vie intérieure est faite justement de l'ouverture ou de la fermeture à un monde universel et humain, alors que le fou est enfermé dans son monde à lui. Le sens interne a un champ, c'est-à-dire qu'il a un horizon dans lequel il peut situer les objets et se situer lui-même. Mais si l'on n'introduit pas d'emblée cette perspective d'univers dans la notion de conscience, l'on ne comprend rien. »[278] Pas d'individualité sans perspective d'univers, autrement dit : l'individualité humaine advient comme spiritualité : « L'esprit, c'est la perspective d'univers dans laquelle chacun se trouve, ce n'est pas seulement l'individu, l'individu isolé. »[279] Il peut paraître surprenant d'introduire le terme d'*univers* lorsqu'on souhaite circonscrire une *situation* : ici, les dimensions — les échelles — ne semblent pas être compatibles. Mais justement : introduire l'univers *comme perspective*, c'est une exigence bel et bien métaphysique, celle de la vérité. C'est se donner les moyens de « l'extension maximale »,[280] et partant, grâce au rejet d'une *vérité hypostasiée* au profit du *terme « vrai »*

noms, au contraire. Voir Épictète, *Entretiens*, II, 10 (« Comment il est possible de découvrir les devoirs en partant des noms »), trad. R. Muller, Vrin, 2015, p. 180-183 ; et la profonde remarque de Laurent Jaffro, présentant le problème de la conduite convenable *(kathêkonta)* dans le *Manuel* d'Épictète (chap. XXX) : « Ces fonctions nous sont signifiées par des noms, comme celui de père, de frère… Toute la question est d'être à la hauteur de ces noms, de la même manière que les prénotions étaient des noms auxquels nous devions conserver un sens. Ce sont les noms qui nous font découvrir les *kathêkonta*, depuis le rôle de fils, de jeune ou de vieux, jusqu'à celui d'homme, de citoyen, et de citoyen du monde. (…) Les noms peuvent être volés, détournés ou respectés ; dans ce cas, ils nous servent de règles, ils sont des noms qui doivent être mérités. Constamment, nous devons nous rappeler quel est notre nom, quels sont nos devoirs. » (L. Jaffro, « Épictète portatif », introduction à *Manuel d'Épictète*, traduction E. Cattin, GF, 1997, p. 26.)

[276] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 50 : « La subjectivité est tissée de relations vivantes à soi et à autrui ; ces relations sont analysables dans des situations concrètes. Par contre, en substantivant le moi ou le soi, vous masquez ces relations, vous supprimez le verbe qui concrétise la relation à soi. Quelqu'un, en disant « moi », se situe dans le contexte présent. Si vous négligez le contexte où quelqu'un s'affirme, vous niez sa présence personnelle. Le pronom est un terme relatif. En le posant dans l'absolu, vous le rendez opaque. »

[277] La notion de « situation » est donc décisive dans la théorie ortiguienne de la personnalité comme « présence d'esprit » : « L'identité personnelle se donne donc à reconnaître dans la conscience du présent, c'est-à-dire dans une situation qui implique l'espace et le temps. Voilà pourquoi je dis que la psychologie se distingue de la physiologie par son cadre de référence spatio-temporel. La psychologie suppose un plus grand espace que la physiologie. » (E. Ortigues, E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 28.)

[278] E. Ortigues, E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 28.

[279] E. Ortigues, E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 49.

[280] E. Ortigues, E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 153.

manié comme prédicat, pouvoir « poser la question du principe logique de non-contradiction dans son universalité. Là s'introduit l'idée d'univers, qui est également l'universel, mais l'universel concret, existant. »[281] Dans la visée d'Ortigues, cette perspective d'univers comme « extension maximale », c'est — en débat évident avec Kant — ce qu'il faut appeler *le transcendantal*, comme le faisaient les Scolastiques, dit-il. Mais un transcendantal redéfini au niveau d'une « intelligence opérante » toujours à la fois intuitive et discursive[282], et non pas limité au domaine d'un *a priori* isolable et autonome, coincé, aux yeux d'Ortigues, dans le piège de la représentation[283].

> On peut dire que l'idée d'univers n'est pas seulement la référence très vague à tout ce qui existe, mais la *référence à toutes les possibilités de l'expérience.* Or, parler des possibilités de l'expérience, c'est parler des relations. L'univers est un ensemble de relations — relations causales en particulier — qui permettent de relier une réalité à une autre et qui sont constitutives du jugement de réalité. La vérité, au sens d'un contenu concret, au sens où on l'entend souvent dans le langage courant n'est alors pas autre chose que l'univers, cet horizon de toutes les relations que nous avons à explorer.[284]

L'idée d'univers — donc d'universel — telle qu'Ortigues la reprend et la travaille ne peut donc pas être décorrélée de ce qui unit *systématiquement* son approche de la personnalité et de son insistance sur « le présent » comme dimension fondamentale de la *« mise en ordre* (réussie ou non) *de l'expérience*, une mise en ordre des relations qui s'introduisent dans l'expérience. Nous pouvons alors effectivement distinguer deux systèmes, deux ensembles de relations, qui correspondent d'une part à la vie émotionnelle inconsciente (mais cette dernière reste une manière obscure de réagir à l'environnement), et d'autre part au système conscient (dans lequel ce qui est vécu se trouve conceptualisé, explicité). »[285] Or, cette mise en ordre de

---

[281] *Ibid.*
[282] E. Ortigues, E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 27, p. 30, p. 140 et p. 157.
[283] La critique de la représentation traverse tout le travail d'Ortigues, et, explicitement, le propos des *Entretiens de Courances*. En creux s'y joue la refonte du *jugement* comme *affirmation*. La notion de représentation n'est pas annulée mais il faut la limiter à sa pertinence sémiologique (elle « fonctionne essentiellement en liaison avec l'usage des signes », (E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 22). D'un point de vue épistémologique (ou gnoséologique), la théorie de représentation, en séparant la conscience et l'objet de la conscience, reconduit, dit Ortigues à l'argument du troisième homme *(ibid.)*, à savoir à une régression à l'infini. Ce qui serait encore le vice de l'intentionnalité husserlienne, quoique celle-ci a su approfondir « l'élément intuitif que Kant avait nommé, désigné, mais sans le développer. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 29). « S'il n'y avait que cette ''conscience de quelque chose'', on trouverait le même problème que celui de la représentation, avec l'argument du troisième homme, etc., et le problème de l'affirmation ne serait pas résolu. » *(ibid.)*. La critique de la représentation est ainsi le corrélat d'une redéfinition de l'activité de la perception (*i.e.* de la conscience) comme « affirmation, », donc de « l'unité nécessaire de l'esprit », synthèse d'intuition et de discursion : « la pensée est discursive, c'est-à-dire qu'elle est à la fois conceptuelle et intuitive » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 121).
[284] E. Ortigues, E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 153.
[285] E. Ortigues, E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 134.

l'expérience, comme « passage de l'inconscient au conscient, ou de l'implicite à l'explicite »[286] est une *activité* de l'esprit, une *activité d'expression*. Et l'expression est un processus *au présent.* L'expression est ici un concept essentiel en tant qu'il s'agit toujours, pour Ortigues, de ce qui anime l'individualité *vivante*[287]. En régime d'humanité, l'expression est *d'abord* de l'ordre de l'*émotion* (nécessairement particulière) mais elle débouche sur le champ de la *réflexion* ou du concept (possiblement universels)[288]. Cet « au-delà de l'individu » est l'une des insistances les plus vives de la philosophie d'Ortigues ; c'est sa reprise de la question même de la pensée — ou du « Connais-toi toi-même » : « Le mouvement expressif est un mouvement porteur de pensée. Cette pensée peut-être simplement émotionnelle, c'est-à-dire liée à l'individu ; ou elle peut être, comme chez l'être humain, au-delà de l'individu. Voilà pourquoi, en soutenant que la conscience est à la fois intuitive et discursive, je veux dire qu'il y a chez l'être humain une dimension personnelle, mais aussi une dimension universelle — et cela, chez tout être humain. Nous ne sommes pas *que* des personnes. »[289] La méthodologie de la description consiste à aménager les voies qui, *selon les situations* (ou les biographies), vont de l'une à l'autre de ces deux formes, ou plutôt de ces deux seuils, de la pensée comme *continuum*. Se fondant dans cette méthodologie, la conception psychanalytique des Ortigues et la clinique mise en œuvre par Marie-Cécile Ortigues consistent essentiellement dans un tel passage.

> C'est également à partir de là qu'il faut comprendre toute la psychanalyse. Lorsque par exemple on raisonne aujourd'hui sur le rapport Parents-Enfants, en parlant de communication « inter-générationnelle », ou encore « trans-générationnelle », on suppose toujours un schéma semblable à celui de l'hérédité, qui va du passé au présent. Mais il s'agit d'un schéma extérieur à l'expression, justement, ou qui n'a pas d'expression ! L'expression, quant à elle, va du présent au passé. C'est à travers ce rapport au passé que l'individu peut se comprendre lui-même ; voilà ce qui s'exprime chez lui.[290]

De l'individu humain à la pensée humaine, il s'agit donc de l'universel comme « découverte de l'esprit », comme « découverte ce qui « fait l'unité du monde et de ce qui fait l'unité de la communauté humaine »[291]. Or cette découverte ne s'analyse que depuis le présent,

---

[286] E. Ortigues, E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 135.
[287] Ce qui donne à la biologie une importance anthropologique et épistémologique incontournable. Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 27 *sq.*, et l'usage qu'il propose des contributions de Darwin, de K. Lorentz, de G.-M Edelman, de F. Jacob et d'A. Berthoz, notamment.
[288] « Quand on parle de la pensée, c'est bien de cela qu'il s'agit : d'un mouvement expressif. Certes, tous les mouvements expressifs n'ont pas les mêmes conséquences : un physicien qui a des mouvements expressifs capable de changer votre vision des planètes, des constellations et de tout le reste, voilà qui est évidemment beaucoup plus important que l'aboiement d'un chien ! Mais il n'empêche que c'est aussi un mouvement expressif. Écrire, par exemple, est un mouvement expressif. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 29-30.)
[289] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 30.
[290] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 31.
[291] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 145.

puisque penser l'esprit, c'est penser un régime expressif de *présence à soi* qui *cherche à (se) comprendre* en organisant l'univers. C'est seulement l'*activité* de la pensée qui permet à celle-ci de « conférer à l'expérience ses valeurs propres. »[292] Nous sommes donc loin d'un idéalisme de l'esprit absolu — puisqu'ici la spiritualité installe partout des réseaux de relativité ; tout comme nous sommes loin d'une philosophie de l'Histoire, puisque l'histoire comprise au présent n'est nulle part ailleurs que « dans » le document comme « source » de la connaissance historique et de l'indéterminable changement moral qui s'ensuit de celle-ci. L'*humanité* (comme communauté) ; le *monde* (comme organisation commune de l'expérience, comme « milieu commun ») ; le *présent* (comme notre seul temps) : il s'agit là d'un triangle fondamental. « *Nous sommes le présent du monde*. Voilà ce que j'appelle les valeurs intrinsèques de l'expérience », résout Ortigues[293].

[292] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 142.
[293] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 141. Voir Alain, *Propos sur le bonheur*, Gallimard, 2018, p. 180 : « Toute la force de l'esprit dans ce jeu est de ne jamais croire qu'il constate alors qu'il a seulement décidé. Là se trouve le secret d'être toujours assuré sans rien croire. Il a résolu, voilà un beau mot, et deux sens en un. »

CHAPITRE 3 — L'ÉQUIVOQUE MORALE DE LA FOI : MONOTHÉISMES ET TRADITION

§ 11. L'analyse historique : « différencier la coutume de la foi »

Cette conception relativiste de l'universel permet dès lors de clarifier la raison pour laquelle Ortigues assigne comme tâche à l'analyse historique de « différencier la Coutume et la foi » : « La Coutume vient des ancêtres alors que la foi est tournée vers l'avenir éternel. C'est une grande tentation d'anthropomorphisme qui nous fait associer la singularité divine avec le particularisme d'une communauté, où la foi est noyée par la pression sociale. (…) Il n'est pas inconciliable d'admettre le contenu divin ou « incréé » du Coran, et de l'étudier comme un document de la littérature universelle. La critique historique peut être utile à l'intelligence de la foi et au progrès de la conscience morale »[294]. Nous allons pourtant voir qu'on ne sort pas si aisément du pathétique de la foi, et que le malaise dans l'universalisme peut, concernant le fait religieux tel que l'analyse Ortigues, sembler constitutif. L'histoire critique des religions, qui prend les *Ecritures* comme des *documents*, a ceci d'indispensable qu'elle élimine les anthropomorphismes qui seraient comme les scories de la vie coutumière des commencements. Ces sortes de restes demeureraient pris dans un discours cherchant ensuite à (s')orienter à partir d'un jugement sur « l'avenir éternel », ou plutôt à partir de l'avenir éternel comme structure ultime de jugement. La force de la question augustinienne (« Qu'est-ce que j'aime quand j'aime mon Dieu ? ») serait de l'avoir senti : d'avoir senti — ce n'est pas rien de le sous-entendre des confessions de l'évêque d'Hippone — que Dieu n'était peut-être qu'un pseudonyme.

On mesure cependant les résistances que ne peut pas ne pas affronter cette « conciliation » (le Texte comme Écriture sainte d'une communauté *et* comme littérature du patrimoine universel), et les efforts qu'elle exige — au point que l'idée même d'une « conciliation » paraît céder face à ce que serait un mouvement de disparition de la foi dans une morale laïque parce que *finalement* athée. Ce serait là le sens de la reprise moderne du tournant eschatologique monothéiste — dont elle provient. Il faut donc approfondir cette rare mais très importante remarque d'Ortigues quant au statut de la foi, puisqu'il semble qu'assez tôt finalement, il s'en est détaché, du fait de l'enfermement de celle-ci, par l'Église qu'il connaît alors, dans le contraire de ce que doit être la foi conforme à « l'esprit de l'Évangile »[295]. Dans

[294] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », in *Le Temps de la parole*, p. 206.
[295] Lettre à Rome.

ses textes plus tardifs, au contraire, tout se passe comme si « l'analyse historique » offrait réellement la possibilité de mettre « la foi » au service de la spiritualité moderne : « À condition d'éliminer de vieux anthropomorphismes, l'infinité divine facilite l'acceptation de nos limites pour que nous soyons, généreusement, des hommes comme les autres. Cette solution est tellement simple qu'elle paraît incroyable. »[296]

Mais s'agit-il encore, avec cette « solution », de religion, ou bien d'un passage inéluctable vers une « acceptation *athée* de nos limites » ? La question est, il faut le dire, d'une gravité réelle : la foi rigoureusement historicisée peut-elle demeurer une foi ? Tout dépend de l'usage que nous faisons du mot « vrai » et de la fonction qui nous lui reconnaissons : une fonction finaliste ou une fonction logique. Et tout dépend du statut de la négation dans l'idée de l'athée comme « négateur de Dieu ». C'est la question centrale posée par le texte d'Ortigues que nous avons déjà croisé, « L'athéisme aujourd'hui », et que nous approfondirons plus loin. À l'issue d'une analyse historique du mot « athée » et du régime de négation qu'il implique, Ortigues conclue : « En résumé, le terme ‘‘athéisme’’ désigne un concept philosophique qui demeurera toujours lié pour la communauté religieuse aux péchés d'impiété ou d'infidélité. « L'insensé dit dans son cœur : ‘‘il n'y a pas de Dieu’’ (Ps 14,1 ; 53,1). Pourquoi ‘‘insensé’’ ? Parce que le contraire de la foi, c'est l'absence de salut (hors de la foi, point de salut). L'inverse de la foi, c'est la perdition, le malheur éternel, le gouffre d'où l'on ne revient pas. La foi est ‘‘substance des choses que l'on espère’’ (He 11,1) »[297]. C'est l'articulation nouvelle de la foi et de l'espérance, nouvelle au sens où ce serait la marque même du tournant monothéiste vers un monothéisme, non plus seulement *moral* (Amos), mais *absolu* (Isaïe, Jérémie…). Le *salut* réside alors dans l'*espérance* : « Suivant ce critère, comment l'incroyant pourrait-il être autre chose qu'un être en perdition, un être à sauver ? » Il y a là un changement de source de l'autorité : « Le besoin de salut, dans l'histoire des hommes, n'est-il pas la source principale de l'autorité ? La parole de Dieu tient son autorité du fait qu'elle apporte le salut »[298]

Dans le chapitre V du *Monothéisme* (intitulé « Prophétie et tradition »), Ortigues détaille ce passage à l'espérance qu'est l'innovation eschatologique comme messianisme. Quel est l'enjeu de l'enquête de ce chapitre ? De montrer qu'il faut revenir au phénomène de la tradition après l'impasse du romantisme ou du subjectivisme religieux où débouche « la bifurcation du XVIIIe siècle » (à savoir, la séquence qui commence avec l'opposition Descartes/Hobbes pour aboutir à Kant, laquelle faisait l'objet du chapitre IV de l'ouvrage). Cette séquence bouclait en

[296] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », in *Le Temps de la parole*, p. 206.
[297] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 190.
[298] *Ibid.*

quelque sorte la configuration théologique thomiste par la dialectique de l'idéal. Saint Thomas avait su articuler la question de l'existence de Dieu en un double problème : un problème d'inférence (remonter à l'existence d'un être premier) et un « problème d'identification de cet être comme divin, digne d'adoration ».[299] C'est l'articulation, chez saint Thomas, de la théologie naturelle et de la théologie révélée, et donc l'articulation de la métaphysique et de la théologie, par laquelle s'établit l'équilibre de la nature et de l'histoire (comme histoire sainte)[300]. Au XVIIe, cet équilibre est rompu et le problème de la théologie naturelle — ou problème « métaphysique » — se repose avec Descartes, tandis que le problème de la théologie positive ou révélée — ou problème « institutionnel » — est refondu par Hobbes[301]. Ortigues retrouve alors les conclusions de ses études sur la foi kantienne, que nous étudiions plus haut : la dualité des deux problèmes se voit à nouveau articulée chez Kant, mais de manière profondément subvertie.

> Ces deux moments de l'argumentation se retrouvent dans l'idéalisme kantien. Kant a remplacé la métaphysique par l'*idéal*, ce qui a pour effet de transformer le problème de l'inférence : l'existence de Dieu est admise comme un postulat. De ce fait, le problème de l'identification apparaît sous un jour nouveau. En effet, le postulat de l'existence de Dieu est indépendant de toute religion statutaire ; il justifie la libre décision de la conscience dans un acte de foi morale. Il en résulte que Dieu n'est plus identifiable que dans la foi morale de chaque individu.[302]

Nous l'avons vu : Ortigues interprète l'effort kantien en matière de philosophie de la religion dans le sens de la promotion d'une « religion morale, qui se pose en rivale des ‘‘religions statutaires’’ »[303]. Il cite ce texte de *La Religion comprise dans les limites de la seule raison*, où Kant légitime problématiquement — au sens que revêt le terme de « problématique » chez lui — le devoir de « se fabriquer un dieu », quand bien même cette fabrication serait toute personnelle. Ortigues voit dans ce texte le témoignage de ce que, pour une métaphysique de l'idéal (une religion morale), « le critère moral n'est donc pas suffisant pour unir les hommes dans la croyance commune au *même* Dieu. Le débat théologique se déplace vers la psychologie de la *représentation*. »[304] La conséquence est claire, et souvent critiquée par Ortigues : on aboutit, depuis cette désinstitutionalisation de la foi désormais nouée à l'idéal, à l'époque « où chacun devient l'apôtre du ‘‘ce que je crois’’ »[305], bref, à la privatisation de la foi, autrement

[299] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 49.
[300] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 24-28 et p. 37.
[301] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 37-50.
[302] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 49.
[303] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 37
[304] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 50.
[305] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 51.

dit à un impossible individualisme religieux. Impossible aux yeux d'Ortigues, en tout cas, puisque se perd alors, justement, le critère institutionnel, ou la dimension sociale essentielle à toute forme de religion. Aucun dieu ne peut être *individuellement originel*, pas plus que la société ne peut être *individuellement originelle*. L'origine est toujours une origine sociale. Les grandes métaphysiques de l'existence de Dieu (Descartes, Malebranche et Spinoza sont les noms que cite Ortigues ici), par lesquelles cette désinstitutionalisation aurait commencé son parcours, se seraient trompées de régime argumentatif : elles ont, dit Ortigues, hypostasié Dieu sous la forme de l'idée d'infini, « idée d'une réalité indéniable qui résiste à tous les doutes »[306]. Le fondement du discours est ici mathématique, et c'est de la mathématique que l'on part alors pour aller à la « théologie ». Mais, constate Ortigues : « Il suffira de changer la théorie des idées pour obtenir des versions différentes de la théodicée »[307], et donc pour perdre la possibilité qu'il en aille alors véritablement d'un dieu :

> On remarquera que le Dieu des philosophes et des savants est un dieu sans identité confessionnelle. Il n'est plus socialement identifiable comme objet d'un culte particulier, d'un culte légitimé par le témoignage d'une histoire sainte. Il n'est plus désigné par le génitif théologique « dieu d'un tel », Dieu d'Abraham ; ni par l'adjectif possessif qui marque l'alliance du peuple à son Dieu : « Mon » Dieu, « Notre » Seigneur. C'est un dieu sans papier, sans Ecritures attestant son identité, un dieu sans alliance ancienne ou nouvelle, un dieu sans « foi » ni « loi ». Est-ce encore ce que les hommes appellent un dieu ?[308]

Face aux métaphysiciens classiques, un philosophe comme Hobbes aurait, au contraire, conservé le schème théologique de l'origine, pour construire une théorie politique attachée à résoudre « le problème du mal » par une conception du contrat social compris comme « un engagement décisif pour faire face aux menaces de mort inhérentes aux limites de la sociabilité humaine »[309]. Le discours hobbesien, à lire Ortigues, ne serait pas d'ordre mathématique, mais fondamentalement conforme à l'argumentation juridico-théologique : celle du droit ; celle de la théologie d'avant lui. L'analogie des régimes de discours et de raisonnement du droit et de la théologie est souvent mise en avant par Ortigues : dans le *Monothéisme*, il enrégimente Hobbes dans cette manière de raisonner et de justifier.

---

[306] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 45.
[307] Ortigues compare ici « l'aventure héroïque de la théologie naturelle [ou métaphysique mathématique] chez les trois grands cartésiens » : « pour Descartes, l'idée de Dieu est celle que j'ai en moi, bien que sa « réalité objective » me dépasse et qu'il faille en expliquer l'origine ; pour Malebranche, l'idée se présente d'emblée dans son sens objectif comme l'ordre éternel ou le plan suivant lequel l'être infini réalise sa création ; enfin, pour Spinoza, la théorie de la substance n'est pas seulement ce qui existe en soi mais « ce qui se conçoit par soi, et non par autre chose". Par-là se définit un principe d'ordre dans la production des êtres et des idées puisque ce qui est conçu par relation à autre chose dépend de ce qui est conçu par soi. » (voir E Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 47.)
[308] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 47-48.
[309] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 39-40.

> La théologie et le droit ont le même schème général d'argumentation. On établit la légitimité d'une proposition ou d'une décision en s'appuyant sur la jurisprudence antérieure (la tradition) et en dernière instance sur le décret divin de la révélation qu'est le pacte d'alliance conclu entre Dieu et son peuple sur le mont Sinaï, pacte renouvelé sur le Calvaire. Le pacte d'alliance divine remplit à l'égard du peuple élu ou de l'Église une fonction analogue à celle que remplit le contrat social exprimé par le droit constitutionnel dans l'institution politique. Il importe que la communauté reste fidèle à ses origines, puisque c'est de là qu'elle tient sa légitimité. Les méthodes d'argumentation peuvent être très élaborées, que ce soit dans la subtilité des discussions talmudiques ou dans la doctrine des « lieux théologiques » systématisées lors des controverses du XVIe siècle entre protestants et catholiques[310]. Dans tous les cas, ces méthodes traduisent l'une des caractéristiques les plus profondes de la sociologie religieuse : la coutume assure la continuité entre les générations ; la tradition est la transmission d'un héritage grâce auquel un peuple survit à la discontinuité des naissances et des morts. Le propre d'une religion est d'unir les vivants et les morts dans une même communauté. C'est pourquoi la théologie raisonne comme Hobbes : elle assure la continuité sociale contre les dangers qui la menacent. Dans la seconde partie de ce chapitre [le chapitre IV que nous commentons ici], nous verrons comment Spinoza, à la suite de Descartes, a abandonné ce type de raisonnement défensif au profit d'un raisonnement démonstratif et de l'évidence actuelle.[311]

Hobbes adopte un raisonnement défensif, et envisage le fondement de l'institution sociale avec pour visée de poser des garanties contre le mal qui viendrait la menacer. Le pacte social est l'analogue du pacte d'alliance, dans ce mode d'argumentation, et l'analogue aussi du raisonnement jurisprudentiel : il en va de la nécessité de la survie d'une spiritualité collective par le truchement d'un rapport de continuité vis-à-vis de ce qui vient *fonder* cette spiritualité : son origine construite. La coutume, sur le plan des pratiques, et la tradition, sur le plan de la transmission, assurent la résistance à « la discontinuité » des générations, puisque « le propre d'une religion est d'unir les vivants et les morts dans une même communauté. » Il est frappant de constater que, pour commenter Hobbes, qu'il ne cite pas, Ortigues ouvre la Bible (Saint Paul, les livres de Jonas, de Job, L'Ecclésiaste…). Car ce que pose Hobbes est, dit-il, « encore plus vrai de la communauté religieuse, unie dans l'espérance de la rédemption pour une lutte incessante entre le bien et le mal, la vie et la mort, le bonheur et le malheur. C'est pourquoi les arguments théologiques sont jugés différemment suivant que l'on se place à l'intérieur ou à l'extérieur des limites de la communauté. Le même raisonnement qui, de l'intérieur, est une expression de la piété, sera perçu de l'extérieur comme un plaidoyer apologétique. »[312] Il ne s'agit donc pas de défendre Hobbes contre Descartes, mais d'y voir une comparaison qui « a valeur de test » pour penser la relève moderne de l'équilibre thomiste — avant sa

[310] Ortigues renvoie bien sûr tacitement ici à ses études sur le Concile de Trente (voir *infra*, chap. 7, § 27.4.2.)
[311] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 39.
[312] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 40.

psychologisation romantique et individualiste, post-kantienne. Les grands rationalismes cartésiens ont annulé le poids de la tradition, rendant alors impossible l'« identification » *religieuse* de Dieu ; mais si Hobbes, aux yeux d'Ortigues, a su maintenir le cadre théologico-politique comme lien du religieux et du social pour répondre au problème du mal qu'imposent les limites de la sociabilité, c'est dans le sens, semble dire Ortigues, d'une confirmation de la clôture — donc, sur le plan des religions, d'une pluralité des particularismes communautaires, s'opposant avec violence[313].

La situation s'est donc finalement clarifiée : l'équilibre de l'édifice thomiste, d'une rigueur théorique et théologique pour lui sans pareil, n'est plus *philosophiquement* praticable, puisque cet équilibre « suppose la crédibilité des témoignages historiques rapportés par les Écritures divinement inspirées »[314], ce qu'Ortigues juge, pour son propre compte, impossible. Mais ni la métaphysique sans la théologie (sa lecture de Descartes) ni la clôture théologico-politique (sa lecture de Hobbes), ni la critique de l'ontologie divine au profit d'une fondation d'un idéal rationnel (sa lecture de Kant) ne peuvent faire fonction d'une relève moderne de la synthèse médiévale. Pour le dire sans doute brutalement : les philosophes modernes — Hume et Spinoza exceptés[315] — n'auraient pas pris la bonne voie pour comprendre ce qu'il est en de « la religion ». Le problème se formule dès lors ainsi : comment trouver les coordonnées d'une philosophie de la religion qui soit une « science des religions », et qui dépasse l'argumentation juridico-théologique, mais aussi la métaphysique de l'infini ? Ou bien : comment conserver le

[313] « La période qui s'étend depuis la Renaissance et la Réforme jusqu'à la double Révolution, américaine et française, est essentielle pour comprendre ce que nous sommes. Dans ce contexte, la comparaison entre Hobbes et Descartes prend au XVIIe siècle valeur de test. Hobbes médite sur les limites de la sociabilité : l'espèce humaine étant la seule espèce animale où les congénères s'entretuent, elle n'a pu survivre qu'en formant des sociétés closes. On sait ce qui en a résulté : plusieurs confessions monothéistes, inconciliables entre elles, ont rendu l'unicité divine méconnaissable. *Pour échapper à l'emprise des contraintes sociales*, les cartésiens ont tenté d'élucider en elle-même l'« idée » de Dieu, sans autre appui que la connaissance de la nature. Ce fut un double échec : les diverses tentatives de théodicées n'ont été intégrées ni par la religion traditionnelle ni par la science. » (E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 48 ; nous soulignons.) Notons l'initiative d'*émancipation politique* qu'Ortigues place en amont de l'effort métaphysique chez « les cartésiens ».

[314] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 27.

[315] Ces deux auteurs, en un sens, font en effet *exception* : « Avec la physique nouvelle, le problème de la théologie naturelle, a été renouvelée par Descartes, et le problème institutionnel l'a été par Hobbes. Ces deux lignes de réflexion seront réunies par Spinoza dans son *Traité théologico-politique*, tentative la plus lucide qui ait été faite pour insérer le particularisme institutionnel de la religion dans la lumière naturelle d'une réalité divine absolument universelle, dégagée de tout anthropocentrisme. Cependant, au XVIIIe siècle, la théologie naturelle tend à se concevoir comme une religion naturelle, une religion morale, qui se pose en rivale des religions statutaires, selon le mot de Kant. Le problème métaphysique et le problème institutionnel, que Spinoza avait tenté de concilier en réinterprétant les imaginations pieuses dans son rationalisme mystique, sont de nouveaux traités séparément par Hume, qui écrit d'une part ses *Dialogues sur la religion naturelle*, d'autre part son *Histoire naturelle de la religion*. Par opposition à celle d' ''histoire sainte'', Hume emploie l'expression d' ''histoire naturelle'', mais ce qu'il entend par là s'appellerait aujourd'hui ''histoire sociale'', ou ''anthropologie culturelle''. Ainsi, du XVIIe siècle à nos jours, s'est peu à peu dessinée la philosophie actuelle qui fait entrer la science des religions dans le programme de l'histoire sociale et de l'anthropologie culturelle. » (E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 37-38.)

sens social de la religion sans aliéner, en tant que personne, sa crédibilité propre ? C'est-à-dire : comment contrarier la tendance qui conduit de la jonction de l'idéal et de la foi vers le subjectivisme du « ce que je crois », sinon en se rapportant à la tradition, comme processus collectif, indissolublement social *et* religieux (et religieux parce que social), mais sans nécessairement se situer à l'intérieur de la tradition ? Et comment se rapporter à la tradition, depuis l'extérieur de celle-ci, sans perdre le sens de ce qu'elle véhicule ? On peut formuler ainsi la « solution » — la *seule*, insiste Ortigues — d'un tel problème : *sociologiser* notre approche *scientifique* du phénomène religieux en enquêtant *historiquement* sur lui. Le triangle philosophique ortiguien, en matière de religion, se situe bien là, qui relie, voire unit, sociologie religieuse, science des religions et histoire critique des religions.

§ 12. Monolâtrie nationale, monothéisme moral, et monothéisme absolu. Une étude du judaïsme à partir des prophètes d'Israël

12.1. L'unité de la tradition et le mythe eschatologique

C'est ce recours à la dynamique de la tradition qui fait l'objet du chapitre V du *Monothéisme* (intitulé « Prophétie et tradition ») : « En joignant la foi et l'idéal, la philosophie kantienne nous fait entrer dans la période contemporaine, où chacun devient l'apôtre du ‘‘ce que je crois’’. Comme rien n'est absolument nouveau sous le soleil, il peut être utile à ce propos de *méditer sur les rapports entre l'individu et la collectivité* à propos des prophètes et de l'accueil que la tradition leur a fait. »[316] Il s'agit donc de remettre la tradition au centre la dynamique sociale de la religion et de relancer l'enquête sur le processus par lequel une tradition installe une continuité là où les changements historiques introduisent des ruptures. L'enquête procède alors d'une thèse en apparence assez sibylline, que nous allons approfondir : à savoir que « l'unité spirituelle d'une tradition est rétrospective »[317].

Le fil directeur de ce chapitre consiste en une brève présentation du livre d'Amos et de sa révision, par la tradition exilique et post-exilique, dans le sens d'un tournant eschatologique. Cette analyse est représentative de la méthode historiographique que préconise Ortigues. C'est, une fois encore, le théologien luthérien Adophe Lods qui paraît être la référence centrale du philosophe. Les analyses de ce chapitre du *Monothéisme* suivent de près les travaux du bibliste,

[316] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 51. Nous soulignons.
[317] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 56.

notamment *Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*[318], et sa grande synthèse : *Histoire de la littérature hébraïque et juive*[319]. Que permet d'établir la critique biblique, ici ? Quelle option philosophique s'impose dès lors que l'on en passe par ce travail d'enquête ?

Ortigues fait du livre d'Amos le lieu textuel — signe d'un bouleversement social et institutionnel — où peut s'attester ce qu'on peut appeler le *travail d'une fidélité* : sa nécessité, mais aussi son coût. Ce qui intéresse Ortigues, c'est de montrer le passage du « monothéisme moral » (celui des prophètes du VIIIe siècle avant J.-C., Amos le premier) au « monothéisme absolu » - c'est-à-dire s'édifiant vers « un horizon ouvert sur toutes les nations »[320] (à partir du Second Isaïe[321]). Mais, c'est ici que, pour Ortigues, le problème devient réel : sa thèse consiste à établir que la fidélité à l'origine maintient sa tendance particulariste et exclusive là même où les prémisses d'une ouverture se manifestent. La « juridiction universelle » nouvellement proclamée — autrement dit le monothéisme proprement dit — n'exclut nullement l'« égocentrisme national » (et donc la violence ?), au moment même où elle semblait pouvoir, et en fait devoir, l'annuler…

> Pour dissuader les exilés de servir les dieux babyloniens, Yahvé utilise l'argument de prophétie : c'est moi qui ai annoncé l'exil, et pas un autre. Pour proclamer le monothéisme universel, le Second Isaïe s'appuie sur la tradition prophétique antérieure, c'est-à-dire sur le monothéisme moral qui présentait les événements heureux ou malheureux de l'histoire d'Israël comme des rétributions temporelles et collectives voulues par un Dieu de justice et de miséricorde. Dans la prosopopée d'Isaïe, Yahvé devient le porte-parole d'un égocentrisme national au moment même où il proclame sa juridiction universelle de juge et de sauveur. Au moment où le « serviteur » devient le témoin d'un Dieu universel, il ne renonce pas pour autant à son nationalisme ou particularisme ethnique. Cette équivoque morale est le pathétique de la foi.[322]

Ce « pathétique de la foi » est ce qui mobilise le plus vivement Ortigues dans son étude de la configuration monothéiste de la religion. À le lire, tout se passe comme si la tradition se refermant sur soi ne pouvait pas échapper à cette — grave — équivoque morale. Le problème des religions, ou les religions comme problème, si l'on veut, résiderait là : non pas du tout dans leur existence même en tant qu'elles viendraient faire honte à la raison, pour le dire avec Freud[323]. Mais dans leur impossibilité de s'*ouvrir* en discutant *entre elles* sur une base qui ne serait pas d'ordre apologétique, mais qui se situerait au niveau des « principes ». Le problème qu'a en vue Ortigues, c'est celui de la possibilité du dépassement, par la foi, de sa dimension

[318] Éd. Albin Michel, 1935[1] ; voir notamment les p. 85-92 et les p. 326-329 de l'ouvrage.
[319] Éd. Payot, 1950 ; voir notamment les p. 230-241 de l'ouvrage.
[320] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 13.
[321] Ortigues se réfère à Is 43, 9-10.
[322] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 13-14.
[323] Voir les premières remarques chapitre II du *Malaise dans la culture*.

« dramatique », donc de son enfermement dans une Histoire nationale, une histoire politique. C'est donc, dite dans les termes de la nécessaire dualité éliasienne, le problème de la possibilité d'une distanciation vis-à-vis de l'Histoire *(Geschichte)* au profit d'un engagement dans l'histoire *(Historie)*. Seule l'histoire comme enquête critique, pourrait permettre à la foi de s'approfondir *comme foi* sans se méconnaître elle-même du fait de son ignorance du caractère réflexif de la tradition qui la soutient.

> Il est clair que la religion n'est pas réductible à la prose des moralistes. Elle n'est pas réductible à des principes. Elle est de part en part l'essence dramatique d'une histoire collective. Est-il même possible de transcrire les espérances messianiques dans une théologie qui réduirait la puissance du mythe à simple rationalité d'une doctrine ? Si tel était le cas, le judaïsme et le christianisme pourraient se réconcilier, ils échangeraient des arguments qui ramèneraient leurs divergences à des différences d'école, comme il en existe dans toutes les disciplines. Mais les enjeux sont sans commune mesure avec les controverses des docteurs.[324]

Autrement dit, donc, c'est la nécessité, pour une tradition, de parvenir à une pleine lucidité quant à sa dimension *réflexive*, et partant, évolutive (mais d'une évolution non déterminée, et donc non *a priori* déterminable). Il faudrait, pour cela, pouvoir passer du mythe à la « prose »[325], autrement dit, au fond, de la religion recourbée sur elle-même comme religion originée dans un mythe national, à la religion ouverte sur l'horizon — en droit universel — de la morale, cette prose du social.

Ouvrons une parenthèse que la présente étude n'aura cependant pas les moyens de refermer. Une autre manière qu'a Ortigues de dire ce passage consiste à l'exprimer comme un passage, non pas *de la religion à la science*, mais *de la religion aveugle à la science à la religion communiquant avec les sciences*, quoique cela ne soit encore, à ses yeux, que trop rare. La « civilisation d'Israël » — selon une proposition qu'Ortigues affirme souvent — aurait été étanche à la « science », elle aurait « tout misé » sur la religion, dit Ortigues dans les *Entretiens de Courances*. C'est une civilisation s'accomplissant dans l'idée de peuple, pas une civilisation cherchant à établir les causes premières de l'ordre d'un cosmos. La texture de « la civilisation d'Israël », pour reprendre l'expression d'Ortigues, c'est l'Histoire, une histoire collective inscrite dans un nouveau régime de révélation ; ce n'est pas le *Logos* comme *ratio*. Mais cette affirmation, ainsi formulée, rend-elle justice au judaïsme ? Que signifie l'expression « civilisation d'Israël » ? Est-elle légitime ? Et peut-on lire la Bible hébraïque en lui opposant

[324] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 61.
[325] Il faut rendre hommage à Alain d'avoir su penser, avec la profondeur qu'on lui connaît, le statut moderne de la prose, son exigence et la « morale » qu'elle implique et qu'elle impose. Voir le *Système des beaux-arts*, Livre dixième.

la découpe du concept et l'idée, même encore naissante, d'objectivité ? Peut-on schématiquement comparer la civilisation d'un peuple qui serait intégralement historique, les Hébreux, à une civilisation qui serait celle de la philosophie, les Grecs ? Que signifie, dès lors, pour un peuple, de n'être qu'« historique » — autrement dit de n'être pas, de ne pas chercher à être, « autre chose » qu'un peuple, s'il faut le dire ainsi ? Une partie de la difficulté réside dans la vétusté de l'appareil de références théologico-historiques d'Ortigues sur ces questions. Par exemple, l'ouvrage d'A. Bertholet, *Histoire de la civilisation d'Israël*, Payot, édité en1929, qu'il utilise sur la question du rapport des Hébreux à la science. On a évoqué aussi, bien sûr, le travail d'A. Lods, référence prépondérante d'Ortigues, travail certes magistral mais déjà ancien quand ce dernier publie *Le Monothéisme* (1999). En arrière-fond, se pose la question du statut récent de l'Hypothèse documentaire, et de ce que l'on peut retenir, ou ce qu'il faut rejeter du système Graff-Wellhausen, base méthodologique de la longue enquête de Lods[326] et base philosophique incontournable pour Ortigues[327]. Jusqu'à la fin, il fera de l'Hypothèse documentaire comme stratification des quatre documents fondamentaux (J, E, D, P) une base historiographique indiscutable, sans faire allusion aux débats théologiques contemporains portant sur l'évolution de la théorie, ni s'interroger sur le sens idéologique de l'Hypothèse. Questionnement que l'on peut pourtant, à lire Shmuel Trigano, juger incontournable[328].

Poursuivons cependant, cette parenthèse suspendue, l'argument d'Ortigues sur le rapport complexe et tourmenté de la tradition à sa propre réflexivité. L'étude attentive du livre d'Amos montre cette réflexivité traditionnelle à l'œuvre, dans le tournant sans précédent qu'elle prend au VIe siècle av. J.-C. : le tournant eschatologique. C'est un point particulièrement important, puisqu'un tel tournant engage la foi dans une dimension nouvelle, celle de l'espérance, et puisqu'il retravaille en profondeur la dimension mythique du monothéisme juif, *mais ne l'annule pas,* pas plus qu'il ne l'annule pour le christianisme ou pour l'islam. L'enjeu n'est pas sans risquer de demeurer quelque peu en filigrane pour le lecteur de l'ouvrage, mais il est cependant décisif. Ortigues veut montrer que l'on ne peut pas s'autoriser du tournant eschatologique du monothéisme des hébreux (puis chrétien, puis musulman) pour penser que celui-ci, le monothéisme, sort la religion de sa facture mythique. C'est une affirmation

[326] Voir le résumé de la mise en place de ce nouveau paradigme critique (1853-1900) que donne Lods, in *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, *op. cit.*, p. 106-115 ; ainsi que la justification méthodologique par ce dernier du « littéraire » comme critère d'étude dans l'*Introduction* de cet ouvrage, p. 9-20.

[327] Voir la première page du *Monothéisme* et le rappel de l'Hypothèse des quatre documents composant le texte biblique (J, E, D, P) selon la version canonique de Graff-Wellhausen : E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 3.

[328] Voir notamment de Shmuel Trigano : « L'archéologie de l'hypothèse documentaire. Hausen et Goethe selon Bernard M. Levinson », *Pardès*, vol. 50, 2011, p. 181-183 ; « Les fondements théologiques de la science biblique », *Pardès*, vol. 50, 2011, p. 173-180 ; « La procession de la parole dans le texte de la Torah », *Pardès*, vol. 50, 2011, p. 165-171.

politiquement massive, notamment dans l'usage idéologique qui peut être fait du christianisme : dire que l'Ancien Testament nous fait sortir du mythe, d'une part et, d'une part, que le christianisme, c'est l'*accomplissement* de l'œuvre religieuse des Hébreux, autorise à affirmer qu'il en va, avec le christianisme, d'une religion capable d'une rationalité théologico-politique indépassable et sans égale[329]. L'argument attendu revient à dire que la parole mythique est par nature *étiologique* et s'avère dès lors impuissant à servir de cadre discursif pour ce qui apparaît socialement à un moment de la vie d'un peuple comme prenant la forme de l'attente, de la promesse, de menaces — lointaines. Ou, pour le dire autrement, que le *mythe*, comme tel, n'est pas le format discursif conforme à la religion d'un peuple, le peuple juif, conscient de ce qu'il a une *histoire* :

> Jusqu'ici, j'ai parlé des bases anthropologiques de la religion de manière générale. Si maintenant nous considérons la Bible, nous voyons que l'idée de révélation devient extrêmement complexe. La révélation ne se présente plus comme un simple mythe étiologique, mais comme l'histoire de la religion d'Israël, en tant qu'elle est la source commune du judaïsme et du christianisme. Le *fait nouveau*, c'est que *la révélation se présente comme l'évolution spirituelle d'un peuple* ; elle est toujours une forme sacrée de solidarité limitée, mais porteuse d'un itinéraire collectif au cours duquel le dieu national se transforme de plus en plus clairement en juge universel.[330]

La révélation, avec le judaïsme ancien, a changé de sens : « ce n'est plus un simple mythe étiologique », c'est le texte de « l'évolution spirituelle d'un peuple », qui attend le Jugement dernier du « Juge universel ». Mais ce qu'entreprend de montrer Ortigues est que le monothéisme conserve bel et bien une facture mythique, par la création d'un mythe inédit : le mythe eschatologique. « Le monothéisme a vraiment créé un mythe, mais c'est un mythe eschatologique, celui qui perdure encore au fronton de nos cathédrales sous la figure du jugement dernier. »[331] Or, pour Ortigues, qu'il y ait « mythe », cela veut dire qu'il y a malaise dans la rationalisation : c'est dire que nous sommes sur le plan d'une histoire dramatique, l'histoire de « nations », ou de communautés, qui luttent pour l'autorité de leur origine, donc sur un mode émotionnel et fermé.

Cette dimension mythique, toutefois, l'esprit moderne n'est plus réellement en mesure de la reconnaître. Ce qui fausserait, le plus souvent, son approche du religieux. L'incapacité des

---

[329] C'est la mauvaise direction que semble avoir emprunté le propos de René Girard, dont on sait la considérable influence actuelle (voir notamment https://www.lapresse.ca/international/etats-unis/2025-01-05/j-d-vance/le-vrai-heritier-du-philosophe-catholique-rene-girard.php ; et https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/va-savoir/comment-le-camp-trump-a-fait-une-opa-sur-le-philosophe-rene-girard-braconnage-appropriation-hors-les-murs-6395480)

[330] E. Ortigues, « La Révélation et le droit », in *La Révélation et le droit*, p. 196. Voir aussi E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 196-197. Nous soulignons.

[331] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 60.

modernes de discerner les cadres émotionnels et mentaux du passé, leur carence de sens de l'antique, et donc du coutumier, est un argument récurrent et très significatif de la démarche ortiguienne. C'est aussi, nous le disions plus haut, ce qui définissait sa singularité : sa double appartenance, émotionnelle, tout à la fois au monde ancien, si étrange cela paraît-il, et au monde moderne. Mais c'est surtout la compétence propre de l'historien que de se donner, par l'étude intellectuelle, ce sens de l'ancien. Et Ortigues, s'il est philosophe, se définit, notamment dans les *Entretiens de Courances*, comme « philosophe et historien ».

> L'oracle de Sophonie [1, 7-8[332]] peut être mis en parallèle avec celui d'Amos (9, 1-4) : la colère de Dieu est une furie vengeresse, un acharnement qui ne connaît pas de limite et va croissant jusqu'au paroxysme de la fureur. Le prophète semble décrire avec un art de clinicien la crise paroxysmale. Nos esprits modernes comprennent mal cette fureur extrême, sans doute parce que nous avons quelque peine à reconnaître un mythe lorsque, sans avertissement, il se présente à nous.[333]

Que transporte la texture mythique, que contient-elle qu'il faille « reconnaître » ? Nous le disions à l'instant : une forme de violence (une « fureur extrême ») manifestement articulée à l'idée d'« ennemi » ; une violence, donc, d'une autre nature que celle d'un châtiment encouru par soi pour des fautes et des errements que l'on doit corriger, comme celle qui concerne la période « morale » de l'évolution monothéiste. Cette violence trouve le principe de sa terreur dans une « différence infinie », dans l'unilatéralité absolue du *jugement* : « La colère de Dieu n'est pas un trait de caractère, c'est un trait surréaliste qui juge de tout sans être jugé par rien ; c'est la sainteté terrifiante dans sa figure absolue, à quoi rien ne résiste ; c'est une puissance proprement mythique, sans commune mesure avec tout ce qui existe. »[334] Le *Monothéisme* est publié en 1999, mais nous lisons une remarque analogue dans l'article de 1985, intitulé « L'athéisme aujourd'hui », qui approfondit ce propos :

> La foi donne à tout problème moral ou social une dimension surnaturelle qui le rend insoluble. Elle en fait un conflit global qui conduit à des impasses, comme l'illustre abondamment l'histoire des hérésies. Chaque problème renvoie immédiatement à tous les autres dans ce qui est religieusement vécu, de sorte qu'une orthodoxie se présente comme une totalité spirituelle, incompréhensible à ceux qui sont « dehors ». Comme la théocratie islamique, l'Église catholique, à certaines époques, a donné le modèle exemplaire des systèmes totalitaires qu'elle a condamné ; elle a pu le faire en toute innocence, car la transcendance intérieure à la foi fait que la relation religieuse au monde est sans converse ; la foi juge de tout sans être jugée par rien.[335]

[332] Référence d'E. Ortigues.
[333] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 60.
[334] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 60.
[335] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 196-197.

La colère de Dieu est un trait « surréaliste » ; la foi confère à tout une dimension « surnaturelle » : dans les deux cas, le rapport au monde comme monde est écrasé par le faux réalisme religieux, dans une attitude d'« innocence », souvent sincère du reste, construite et protégée par l'organisation même d'institutions religieuses formant un « système » — dès lors suspectes d'une logique qu'Ortigues n'hésite pas à taxer de « totalitaire ». *Juger de tout sans être jugé par rien* : cette « relation sans converse », comme Ortigues le reprend de Jules Vuillemin[336], n'est pas conciliable avec les options sociales et intellectuelles de la modernité. Notons que c'est aussi, très précisément, ce qui peut caractériser l'épreuve subie par lui, son exclusion de l'Église comme clerc, en 1952. À savoir, comme il le précise, l'expérience de ce procès d'un autre âge — et surtout d'un autre « droit » —, puisqu'il ne fut pas question d'argumenter ou de prouver, mais de « renoncer », et puisque tout se fit sans l'assistance d'un avocat[337]. La colère de Dieu — avant la foi en Dieu, selon l'évolution que retrace Ortigues — a donc une facture « tragique »[338], « insistante, répétitive »[339], qui expulse la possibilité de l'argumentation et de la controverse. Contrairement à la religion romaine, précise-t-il, qui « privilégie la divination inductive des présages », la religion d'Israël « privilégie la divination inspirée, celle des prophètes »[340]. Les textes prophétiques donnent la parole à Dieu : c'est Dieu Lui-même qui parle par eux, comme Ortigues le rappelait dans le texte cité plus haut (« c'est moi qui ai annoncé l'exil, pas un autre. ») Les textes prophétiques fonctionnent sur le mode de la prosopopée, ce que les nouveaux prophètes vont mettre à profit pour affronter une tout autre situation politique, et donc morale, en incurvant le discours des anciens prophètes vers ce qu'Ortigues appelle « l'argument de prophétie » : le discours eschatologique, annonciateur d'un accomplissement lointain, sinon final (le Jugement dernier). L'argument de prophétie (la prosopopée divine) sera donc *utilisé*, lors de l'Exil et du Retour (Isaïe, Ézéchiel, Jérémie…), pour, *indissolublement*, accentuer la séparation du peuple vis-à-vis des autres nations *et* exalter l'unicité divine. Et cela sous la forme de *menaces* (Ortigues cite ici Jr 16, 13 : « Chacun de vous suit avec obstination les penchants de son cœur mauvais, sans m'écouter. Aussi vous jetterai-je hors de ce pays, dans un pays inconnu de vous et de vos pères ; là, vous servirez jour et nuit d'autres dieux, car je ne vous ferai pas grâce ») ; puis sous la forme de *promesses* (Ortigues cite

[336] Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 123 et p. 203. Une remarque de Georges Canguilhem, « Du vital au social » :
[337] Voir « L'intermède historico-théologique » des *Entretiens de Courances* : « Alors un procès s'est ouvert, qui a abouti à des séances solennelles où j'ai comparu devant des juges ecclésiastiques, installés derrière une grande table, avec des cierges. Vous n'avez bien sûr pas d'avocat ; on vous demande simplement de renoncer aux idées que vous avez soutenues, et c'est tout. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 95).
[338] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 55.
[339] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 60.
[340] *Ibid*.

ici Jr 23, 5, Za 1, 12 et Za 3, 8). « Les nouveaux prophètes invoquent l'autorité de leurs devanciers pour élaborer à la fois le messianisme et l'argument de prophétie justifiant l'espérance messianique. »[341] La colère de Dieu, le « jour de Yahvé », durant la longue séquence qui va des prophètes anciens aux prophètes nouveaux, a changé de sens (de direction), mais elle ne rompt pas, lors de cette évolution, avec son sens « religieux » déposé dans la forme du mythe (elle reste le témoignage d'une fidélité à l'origine d'une intensité — d'une virulence — sans pareil). Du temps des premiers prophètes (Amos, Sophonie, notamment), c'est une colère dirigée *vers l'intérieur*. Dieu, cédant à une « furie vengeresse »[342] va faire triompher la justice et l'équité au sein d'un peuple, le sien, qui a sombré dans le crime de l'impiété[343]. C'est l'origine de ce qu'Ortigues, à la suite de Lods, appelle le « monothéisme moral », porteur, ajoute le théologien, de « germes d'universalisme »[344], et qui, de ce fait, retient toute l'attention d'Ortigues. Interprété par les nouveaux prophètes, le « jour de Yahvé » devient le « Jugement dernier », et se tourne *vers l'extérieur* : c'est la revanche finale de Yahvé sur toutes les nations, alors même que Yahvé prend la figure d'un juge universel, selon l'équivoque que rappelait Ortigues plus haut, ce qui causait son scepticisme quant à l'universalisme de cette nouvelle dimension du monothéisme, qui se substitue au monothéisme moral : le « monothéisme absolu ». Car la revanche de ce Juge universel n'est pas moins sanglante, comme y insiste Ortigues : « Dans Isaïe 63, 1-6, un prophète anonyme a composé l'extraordinaire poème du vendangeur. Il décrit, en termes saisissants, les vêtements tachés de rouge du Dieu Yahvé qui a foulé, non pas des grappes de raisin, mais le sang des peuples : ''Je foulai les peuples dans ma colère, je les broyai dans ma fureur, et je fis couler à terre leur sang'' (Is 63, 6) »[345] À ce moment-là, dit Lods, « les promesses tendent à éclipser complètement les menaces. »[346] C'est l'attente du jugement dernier, celle du retour d'Elie, qui prend la forme mythique de la « violence de l'espoir ». Les textes des vieux prophètes sont remaniés dans ce sens apocalyptique, ce que la critique textuelle repère aisément :

> Sous la domination grecque, les apocalypses de Daniel, d'Hénoch, etc., spéculeront sur les signes avant-coureurs du Jugement dernier. Le genre littéraire des apocalypses n'a pas la même structure que les oracles prophétiques. L'auteur d'une apocalypse commence par raconter le passé sous des figures symboliques qui donnent à cette vue

[341] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 58.
[342] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 59.
[343] Voir A. Lods, *Les Prophètes d'Israël et les début du judaïsme*, p. 89. Quels sont, précise Lods, les crimes que dénonce Amos, quels sont les griefs de Yahvé ? « Ingratitude (2, 9-10) » ; « incompréhension des intentions divines (4, 6-11) ; « prostitution sacrée » (2, 7) ; voire « adoration d'autres dieux » (8, 14 ; 5, 26)…
[344] Voir A. Lods, *Les Prophètes d'Israël et les début du judaïsme*, p. 79.
[345] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 61. Voir A. Lods, *op. cit.*, p. 327 : « Le ''Jour de Yahvé'' n'est plus, comme pour Amos, Esaïe ou Sophonie, le jour du châtiment *d'Israël*, mais le jour où la vengeance sera tirée *des nations*. »
[346] A. Lods, *op. cit*, p. 327.

> rétrospective l'allure d'une prévision ; puis, quand il arrive au moment présent, celui où il écrit, il utilise les représentations symboliques, devenues familières au lecteur, pour avancer des prévisions sur la venue des derniers temps. Pour dater la rédaction d'une apocalypse, il suffit de repérer le moment où la prévision du passé décolle du présent pour se transformer en prévision du futur.[347]

C'est exactement dans cet esprit qu'Ortigues veut promouvoir la méthodologie d'une philosophie de la religion qui pourra se présenter comme science, pour le dire comme Kant. De fait, le savoir qu'elle suppose est d'abord celui du bibliste, donc du théologien, et fort rarement celui du philosophe. Mais alors, dira-t-on, ce dernier a toutes les chances de rater son affaire, d'errer quant à ce qu'*est* une religion, et en l'espèce, cette religion (monothéiste). Décalées seraient les études philosophiques sur la physique contemporaine d'un auteur n'en maîtrisant pas les équations. Décalées, de la même manière, sont les propos philosophiques sur la religion, qui n'en maîtrisent pas la structure (religion de la Coutume) ou qui n'en connaissent pas l'histoire (religions du Livre). Exigence sans aucun doute difficile, et qui déroute inévitablement — problème considérable — la division du travail intellectuel. S'il faut, même un peu, quelque chose de l'immense savoir du bibliste pour philosopher sur le rapport des modernes à la religion, la tâche peut s'avérer écrasante. Mais, d'une manière ou d'une autre, nous dit Ortigues, elle ne semble pas négociable.

Dans le cas particulier de l'étude du livre d'Amos, telle qu'Ortigues la propose ici, ce que la critique historique, l'analyse des textes, des modes d'argumentations, etc., permet d'établir, c'est ce travail de la fidélité dont nous parlions, à savoir la dimension « rétrospective » des remaniements par lesquels une tradition se construit une unité. La thèse, nous l'avons dit, peut sembler d'une évidence déroutante : « l'unité spirituelle d'une tradition est rétrospective » ; mais il s'agit pour Ortigues de s'adresser aux confessions religieuses, comme s'il fallait leur dire que, si elles sont certes nécessaires à leur *légitime* besoin d'être fidèle à l'origine qui les fonde, leurs traditions ne *prescrivent* pourtant pas *a priori* les chemins qu'il leur faut prendre. La tradition ne donne pas directement le sens (prospectivement) ; elle le donne indirectement (rétrospectivement). Autrement dit : la tradition *travaille* le passé, remanie sans cesse les témoignages ; les modes de fidélité à l'origine évoluent ; le rapport à l'origine se construit en vertu de circonstances imprévisibles et changeantes. Ce qu'il est urgent de promouvoir, selon le philosophe, c'est la *conscience collective* d'une telle réflexivité traditionnelle. La tradition a toujours fait l'objet d'une progressive mais permanente réélaboration, mais il en va d'un concept *traditionnaliste* de la tradition, au contraire de son

[347] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 58.

concept *philosophique (*donc *historique*), d'effacer la différence sous la répétition. En tant qu'elle est vectrice de continuité, la tradition doit pouvoir posséder une unité : mais son unité n'est qu'*a posteriori*. Amos, par exemple, ouvrait une voie que ses prédécesseurs ont refermée (la voie selon laquelle tous les peuples seraient égaux). C'est cette « conscience » — qui n'est pas autre chose que le savoir historique lui-même — qui pourra seulement lui permettre d'évoluer autrement qu'en poussant sans cesse devant elle la dangereuse nécessité de reconstruire le mythe. Que le rapport religieux ait progressivement pris la tournure de l'attente et de l'espérance n'exclut pas — c'est ce que veut montrer Ortigues dans ces pages du chapitre V du *Monothéisme* — qu'il ait conservé la forme de la virulence qu'exprime, à ses yeux, celle du mythe. Ou peut-être plus radicalement : c'est parce que la tradition a conservé la forme du mythe, a construit son rapport à l'origine dans un régime de révélation qui, quoiqu'eschatologique désormais, demeure mythique, que le rapport religieux n'a pu que continuer d'être, au fond, l'expression d'une idolâtrie de l'origine, dans laquelle gît la violence de la clôture, celle de l'exclusivisme national.

Or, nous commençons à le comprendre, ce mythe, Ortigues cherche à nous dire que nous y sommes encore pris — sans le savoir, puisque, le plus souvent, en carence de compétence historique. Et rester pris dans le régime mythique de la religion, c'est ne pas pouvoir donner à la tradition le maximum de chance d'être affectée par « la morale ambiante » et lui donner, comme nous le verrons dans un instant, sa capacité de créativité — c'est-à-dire sa capacité d'émancipation : sa liberté. Lorsqu'il disait, dans un texte cité plus haut (cf. *supra*, p. 117) : « Le monothéisme a vraiment créé un mythe, mais c'est un mythe eschatologique, *celui qui perdure encore au fronton de nos cathédrales* sous la figure du Jugement dernier », Ortigues nous renvoyait à l'actualité de notre religiosité (en l'occurrence, celle du christianisme ; mais d'un christianisme diffus, culturel, et pas strictement celui des chrétiens pratiquants et informés). Ces monuments que sont nos cathédrales — ces « temples » — témoignent *visiblement* de la persistance de notre rapport mythique à la religion[348] — et c'est d'un tel rapport mythique dont il faut sortir si nous *voulons* que la tradition évolue *désormais* autrement que sur le mode naguère incontournable de l'idolâtrie de l'origine. Ce qui est nouveau, c'est que « nous » puissions le « vouloir », justement (ou plutôt que nous ne puissions pas ne pas le vouloir) — ce qui témoigne d'un rapport de déhiscence vis-à-vis de la religion, même quand nous sommes des « fidèles » ou des « pratiquants ».

[348] Voir *infra*, p. 257-260, notre commentaire de la discrète mais régulière allusion, dans les textes d'Ortigues, au spectacle – mythique – donné par la statuaire des tympans des églises.

12.2. Présent et liberté

Il s'agit donc de relier deux plans illusoirement tenus pour contradictoires : la tradition, d'un côté ; l'évolution, de l'autre. Ce qui revient à reconnaître et à assumer la *créativité* du travail de la tradition, c'est-à-dire sa liberté interne, l'indétermination du chemin normatif qui est le sien.

> Une religion est une règle de vie, une structure traditionnelle qui appartient à la préhistoire du droit. Elle inclut des mythes, des rites, des coutumes, à l'intérieur d'un système normatif qui fait l'éducation de la vie émotionnelle. Qu'est-ce alors qu'une philosophie de la religion ? C'est un usage de l'analyse historique susceptible d'éveiller la réflexion en laissant les communautés évoluer *par elles-mêmes*, par leur propre créativité. Il n'y pas d'autre solution.[349]

Nul ne sait, nul n'a jamais su d'avance quels changements une tradition va intégrer, dans quel sens elle entreprend de se modifier — compte-tenu de la leçon historique selon laquelle une tradition évolue quand on assume que *« le sentiment religieux évolue »*[350]. Car, comme part religieuse de la vie de l'esprit, une tradition épouse la condition spirituelle elle-même, à savoir que l'esprit existe fondamentalement *au présent*, comme nous l'introduisions plus haut. C'est au présent, en réponse aux questions vitales que posent à un peuple circonscrit un contexte social et politique déterminé, que l'autorité d'un passé est reconfigurée, pour envisager un futur dans une direction *que ce passé ne définissait pas d'avance*. On peut comprendre la rudesse d'une telle thèse puisque ce serait une manière de dire que l'origine n'est, *en réalité*, jamais absolue. Mais il faudrait plutôt dire que l'origine *est* absolue (sans quoi, ce ne serait plus l'origine), mais que les voies par lesquelles lui être fidèles, elles, ne le sont pas. Comme élaboration active d'une réponse à « ce qu'il [*i.e.* le peuple, ici] cherche », l'évolution de la tradition n'est pas autre chose qu'un témoignage de la liberté de l'esprit. La notion de liberté est rarement au centre des analyses d'Ortigues, mais elle est sous-jacente à sa thématisation de l'esprit humain comme « intelligence agissante », autrement dit comme intelligence (se faisant, au présent) libre.

> La liberté n'est pas le simple fait de choisir, mais le fait de créer un carrefour pour se mettre soi-même en demeure de choisir. On a discuté indéfiniment pour savoir si, lorsque j'arrive au croisement, je n'étais pas déterminé à prendre à droite ou à gauche. Mais peu importe que je sois déterminé ! L'important, *c'est qu'il y ait un croisement* ; et cela, ce n'était pas donné d'avance. Sur la terre vierge, il n'y avait pas de croisement ; ce sont les hommes qui ont fait des chemins. Telle est la liberté : l'activité créatrice de l'esprit. Cette liberté est à la source des sciences et à la source de la morale. Mais les

[349] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 205.
[350] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 197. C'est Ortigues qui souligne.

> êtres humains spontanément préfèrent la servitude, parce qu'est plus commode à vivre et moins exigeant.[351]

« Ce sont les hommes qui ont fait les chemins » : l'activité créatrice de l'esprit revient à créer des carrefour « pour se mettre soi-même en demeure de choisir ». Le « présent » comme temporalité réflexive fondamentale (ou le « présentisme » comme méthode, si l'on peut dire) est la condition de l'autonomie, à savoir la condition d'un mouvement dont la trajectoire n'est pas anticipable. Ce qui est une autre manière de définir le champ des valeurs intrinsèques de l'expérience. « Nous en revenons toujours à la même conclusion, dit Ortigues : on ne peut anticiper les cheminements futurs de la traditions. »[352] Or, dans ce travail de réappropriation d'un passé (d'un certain rapport au passé construit comme origine, dont la justification est *à présent* désajustée), on ne peut pas *savoir a priori* : « dans quelles directions le feront-ils ? Quelles valeurs du passé choisiront-ils en se donnant un avenir ? Nul ne le sait. Nous savons seulement une chose : les religions n'évoluent guère que sous la pression de la morale ambiante. »[353] Notons que c'est très exactement ce que Marie-Cécile et Edmond Ortigues diront de l'enfant : qu'il « choisit » des traits distinctifs, que lui aussi se réapproprie un passé. La cure psychanalytique, comme manière de laisser place au présent de cette enfance, rend possible, pour cet enfant, la construction de « croisements » dans son expérience, qui n'auraient pas d'existence s'il n'était pas écouté et accueilli dans ce qu'il cherche — construction qu'il faut accueillir inconditionnellement[354] dans la dynamique d'un obscur mouvement de recherche, puisant sélectivement dans un passé qui n'est plus pour ouvrir un avenir qui n'est pas encore.

12.3. Violence des déchirements ou véhémence politique du messianisme ?

Cet antique prophète, Amos, n'est peut-être pas choisi par hasard, car, nous l'avons évoqué, Ortigues repérait chez lui, dans le sillage de Lods, une tendance à une forme inouïe d'ouverture que le travail de la tradition, réfléchissant à nouveaux frais sa loyauté à l'origine divine dans l'épreuve (l'exil), a refermé. Quand Dieu dit au prophète : « Pour moi, n'êtes-vous pas comme des fils de Nubiens, fis d'Israël ? — Oracle du SEIGNEUR. N'ai-je pas fait monter

[351] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 148.
[352] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 60.
[353] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 62.
[354] Voir M.-C. Ortigues, « L'accueil », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, p. 13-18.

Israël du pays d'Egypte, les Philistins de Kaftor et Aram de Qir ? » (Am., 9, 7)[355], Ortigues s'interroge :

> [Q]ue faut-il conclure de l'oracle d'Amos déclarant qu'au regard de Dieu les Israélites sont comme les Kouchites, les Philistins et les Araméens ? Sans doute que l'élection divine ne dispense pas du châtiment, comme il est dit en 3,2[356]. Peut-on aller plus loin, et conclure que tous les peuples sont égaux ? Mais égaux à quel titre ? Sont-ils tous égaux par nature, en tant qu'être doués de raison et de conscience morale ? Ce point de vue rationaliste est étranger au prophète. Il a pour seule mission de faire connaître les desseins de Dieu. Or il n'en dit pas assez pour nous faire savoir si la Providence traite de manière égale tous les peuples. La tradition admet plutôt le contraire.[357]

« La tradition admet le contraire » : comprendre que, *jusqu'ici*, elle n'a pas admis ce jugement divin d'égalité des peuples. C'est-à-dire qu'elle est demeurée fermée. Peut-elle seulement, en restant fermée sur elle-même, *admettre* ce qu'elle *dit* autrement que comme ayant *toujours été dit* ? Le sens de la réflexivité traditionnelle n'est-il pas, finalement, davantage donné d'avance, dans la réflexion d'Ortigues, qu'il ne le reconnaît ? Conditionner l'ouverture de la tradition à l'avènement de la conscience de son historicité, cela ne signifie-t-il pas qu'il s'agit pour elle de ne plus demeurer elle-même ? Ortigues cite sur ce point un passage de *Fidélité et utopie* (1978) de Gershom Scholem, dans lequel ce dernier reconnaît et légitime l'idée que le peuple juif n'est pas « un peuple comme les autres », que « [l]a raison que les juifs ont d'exister n'est pas la même que celle des Serbes. Les Serbes ont une raison d'exister sans qu'il soit besoin de faire appel à une théologie, sans qu'il soit besoin de recourir à une métahistoire »[358]. Ortigues s'étonne : « il y aurait donc des peuples théologique et des peuples qui ne le sont pas. Cela fait une différence infinie, autant que le ciel s'élève au-dessus de la terre ». Mais surtout, il s'interroge : « Scholem n'aurait-il pas mis là le doigt sur un fond commun à toutes les confessions monothéistes ? Les protestations d'universalisme recouvrent mal ce fond tragique », ajoute-t-il, en associant « la sublimation mystique » et sa figure inversée, la schizophrénie, comme les deux « déchirements des ''raisons d'exister'', des raisons communes d'exister ? »[359] La mystique et la schizophrénie : à savoir, deux polarités extrêmes de la négation du discours et de la dimension échangiste de l'argumentation, seule capable, celle-ci, de forger quelque chose comme un monde commun, horizon de ce qu'Ortigues entend

[355] Traduction : T.O.B. Traduction que retient Ortigues : « N'êtes-vous pas pour moi comme des Kouchites, enfant d'Israël ? oracle de Yahvé. Si j'ai fait monter Israël du pays d'Egypte, n'ai-je pas fait monter les Philistins de Crète et les Araméens de Qir ? »
[356] « Vous seuls, je vous ai connus, entre toutes les familles de la terre ; c'est pourquoi je vous ferai rendre compte de toutes vos iniquités. » (Am., 3, 2 ; trad. T.O.B.)
[357] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 54-55.
[358] G. Scholem, *Fidélité et utopie*, Éd. du Seuil, 1978, p. 54 ; cité par E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 55.
[359] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 55.

par universalisme. « Un tel point de vue ne relève d'aucun argument, d'aucune raison que l'on puisse échanger. La religion est un moyen d'exprimer d'obscures souffrances. (…) Nous sommes là dans un domaine où les arguments ne sont jamais décisifs. »[360] Comment trancher ? Comment les controverses peuvent-elles trouver quelque chose comme une fin ? Par la patience qu'auront les adversaires « de se soumettre au jugement que la tradition prononce après coup. ». La tradition serait alors cette pensée collective dominante et obscure, qui transmet la patience d'une obéissance, et ce qu'il nous faut reconnaître comme la noblesse d'une soumission.

Ce que refuse Ortigues, ce qu'il juge être la cause de la violence exclusiviste du monothéisme, c'est la « véhémence » de celui-ci, justement comme messianisme tout à la fois juif *et* universaliste. Véhémence du messianisme mise en avant par Scholem, dans le même ouvrage, et dont Bruno Karsenti a récemment livré l'analyse[361]. Ortigues tend, nous l'avons vu, à assimiler véhémence et violence, du fait de sa lecture du tournant eschatologique comme reprise mythique de la fidélité à l'origine. La condition de cette démonstration résidait dans l'assimilation tacite, dans ces pages du *Monothéisme* (peut-être pour de simples contraintes éditoriales) de l'eschatologie et du messianisme. Or, c'est peut-être là le point aveugle. Car le messianisme, explique B. Karsenti, « parvient à exprimer ce qui, dans la rédemption, est à la fois éminemment religieux *et susceptible d'exister à distance de la religion prise dans ses fondements.* La rédemption, dans son noyau messianique, emphatise non pas le fondement, mais la fin. »[362] En revenant à la pureté du messianisme juif, par-delà la désactivation de son paradoxe interne qu'a effectué le catholicisme[363], c'est à un autre rapport au « changement réel » que l'on accède, cette expression qui condensait, chez Ortigues, la cassure moderne, comme nous l'avons vu. Ce que les juifs doivent à leur messianisme — et la véhémence qu'il manifeste dans la transition (1492-1666) qui va d'une expression spéculative dans la mystique (son « mode mineur »[364]) à une temporalité de l'action, donc à une pleine politisation de leur historicité (son « mode majeur »[365]) — c'est d'appartenir pleinement à la modernité : de « faire partie » de l'émancipation qui fonctionne comme la fin sans cesse visée par le « changement réel » qui est l'expérience dont les modernes ont sans cesse à faire *leur* expérience. Ils en font

[360] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 56.
[361] B. Karsenti, « Véhémence du messianisme », in *Monothéismes et politique. Modernité, sécularisation, émancipation*, dir. Anoush Ganjipour, 2022, p. 275-293. Repris dans B. Karsenti, *La Place de Dieu*, Fayard, 2023, p. 401-421.
[362] B. Karsenti, « Véhémence du messianisme », in *Monothéismes et politique. Modernité, sécularisation, émancipation*, *op. cit*, p. 276.
[363] B. Karsenti, *op. cit.*, p. 278-280.
[364] B. Karsenti, *op. cit*., p. 283.
[365] B. Karsenti, *op. cit*., p. 285 : « Le messianisme juif est justement cet élément de repolitisation, de rappel politique, au sein d'une politisation empêchée, sublimée, transposée sur le plan mystique. »

partie *comme juifs*, dans cette « persistance » impliquant tout à la fois un rapport en intériorité et en extériorité, en tant qu'ils « doivent compter *à nouveau* pour les nations »[366]. L'historicité qui est la leur (la leur propre : grevée des épreuves et des souffrances infligées de manière répétée, continue), il devient cependant « pour eux admissible qu'elle ne soit pas *seulement juive* » : « à partir de ce moment, le message messianique devient disponible à une appropriation qui ne les concerne plus alors exclusivement. Il ne se limite plus à eux et à leurs stratégies d'évolution, et a désormais un rayonnement bien plus large. »[367] Le messianisme implique que « [l]a fin reprend ses droits », — ou, pourrait-on dire : commence de les prendre —, donc qu'il devient requis de la faire, de travailler activement à l'émancipation, en tant que juifs, avec et parmi d'autres. La mystique qui en faisait l'« écrin traditionnel »[368] n'est pas ici l'analogue inverse du silence esseulé de la schizophrénie, c'est le réservoir de la disposition politique. Il n'y a justement pas de « déchirement des raisons communes d'exister » comme le disait Ortigues : la communauté juive, en intériorité, ne s'est pas fragmentée[369] ; et sur le versant de l'extériorité, elle s'est politisée d'une manière inédite (posant alors la question du monde, donc du monde commun).

Ortigues n'a pas orienté sa réflexion sur l'eschatologie vers les droits de la fin — dont, en fait, il se méfie : il l'a rabattu sur les commencements, sur la tradition en tant qu'elle statue sur la fidélité à l'origine. « Par principe, ajoute B. Karsenti, la modernité ne scrute pas les commencements, mais la fin ». Mais il ne semble pas qu'Ortigues, depuis le critère très serré du « rétrospectif », qu'il met en avant, ait pu reconnaître à la tradition la possibilité de scruter la fin — ce qui certes, est pour elle un mouvement qui semble paradoxal. Mais c'est proprement le « paradoxe » du messianisme dans sa pureté juive (« amortie » par sa reconfiguration catholique). La réflexion sur le messianisme juif montre l'inédite jonction du politique et du religieux qui s'y joue, dès lors qu'on se décale par rapport à la référence des anciens prophètes à « leur vœux de restauration de la maison de David. »[370] Ce détour par la véhémence du messianisme (la libération, sans cesse dialectiquement « contenue »[371], de son potentiel de politisation) est important, car il témoigne *a contrario* des réticences d'Ortigues vis-à-vis du

[366] B. Karsenti, *op. cit*., p. 289.
[367] B. Karsenti, *op. cit*., p. 292.
[368] B. Karsenti, *op. cit*., p. 290.
[369] B. Karsenti, *op. cit*., p. 277.
[370] B. Karsenti, *op. cit*., p. 288.
[371] B. Karsenti, *op. cit*., p. 288 : « C'est donc à une politique que, littéralement, *on ne comprend pas*, que le messianisme contenu (et il est essentiellement *contenu*) a donné naissance dans la coulisse ou l'antichambre où il se tient, dans cette position étrange de l'attente redoublée, de l'attente *de la fin de l'attente*. En lui, la politique a subi une complète altération par rapport à la politique franche et claire des anciens prophètes et à leur vœu de restauration de la maison de David. Essentiellement contenu, il est aussi renforcé dans cette contention et ne cesse de mettre à l'épreuve les barrières qui le contiennent. »

théologico-politique. Le religieux, au sein de la modernité tardive, n'est pas pensé par lui comme une ressource, un terrain de dispositions à l'action politique cherchant à *réaliser* la fin, si l'on accepte de définir l'émancipation comme cette réalisation (au sens processuel du terme). Les religions issues de la révolution monothéiste, semble-t-il nous dire, au pire, sont des obstacles à la pleine saisie de l'expérience du changement réel ; au mieux, doivent travailler à s'*adapter* à cette expérience — au sens restreint qu'il faut reconnaître à l'adaptation[372] — en se laissant affecter par « la morale ambiante », dans l'espoir que les traditions religieuses, dans leur vitalité propre, soient moins répétitives et plus créatives. Mais créatives dans leur conciliation avec *ce qui a changé* (les droits de l'homme, la dignité de la personne humaine, le libre-échange : autrement dit les *acquis* de la démocratie libérale). Pour Ortigues, le changement *fut* un réel ; il est *fait*, c'est le travail de son acceptation et de sa préservation qu'il faut continuer de faire, contre la négation que représente à ses yeux la figure contemporaine du despotisme qu'est le totalitarisme. Ortigues retourne l'équation. Pour lui, nous savons *en principe* ce que c'est qu'être moderne ; mais notre connaissance de cette condition nouvelle a effacé les traces de ce dont elle provient, et *notre condition anthropologique* vient accuser des frictions avec *notre modernité*, laquelle a rendu certains contours de cette condition même opaques, incompréhensibles (c'est le cas du complexe d'Œdipe, ou de l'ancienne unité religion-justice-droit). On pourrait dit que notre rapport à l'*Histoire*, notre focalisation sur notre historicité, nous a fait perdre de vue les *structures* dans lesquelles s'établit, toujours et partout, notre humanité (c'est l'apport propre de la pensée structuraliste). Dire « les structures », cependant, ce serait là adopter une formulation trop large. Ce sont les conditions *a minima* de structure qui intéressent les Ortigues quand ils sont sur le terrain de l'anthropologique, comme le montre tout le chantier d'*Œdipe africain* (1966-1986), sur quoi devra déboucher, dans un autre travail, la présente étude sur les religions chez Edmond Ortigues.

[372] Sens *limité* du schème de l'adaptation dont on sait qu'il est le plus souvent occulté. Voir la belle page de Canguilhem sur le site lamarckien (et non pas darwinien) du schème de l'adaptation tel que compris le plus souvent, dans *La Connaissance de la vie*, Vrin, p. 174 : « Le changement des circonstances est initial, mais c'est le vivant lui-même qui a, au fond, l'initiative de l'effort qu'il fait pour n'être pas lâché par son milieu. L'adaptation, c'est un effort renouvelé de la vie pour continuer à ''coller'' à un milieu indifférent. L'adaptation, étant en effet un effort, n'est donc pas une harmonie, elle n'est pas une providence, elle est obtenue et elle n'est jamais garantie ».

13. La foi chrétienne : confiance, croyance et charité

13. 1. De la foi qui nous rend crédible à la foi qui nous rend croyant. Un problème de droit

On a déjà noté qu'Ortigues installait sa conception de la transition du judaïsme vers le christianisme puis vers l'Islam à partir du critère de la foi, c'est-à-dire de la complète mutation du sens du mot « foi », mutation qu'il date de la prédication paulinienne. Ce changement témoigne du déphasage de l'unité primitive de la religion et du droit, ou de la justice, cette homogénéité que nous autres modernes, avons, dit-il, bien du mal à saisir. Il en va du sens qu'il faut donner à ce que Durkheim appelait la « vie religieuse »[373], nous l'avons vu dans notre premier chapitre, mais qu'Ortigues ne pense pas comme le grand sociologue. « Pour toute l'Antiquité, y compris le judaïsme, la religion est un ensemble d'observances rituelles, un culte auquel les dieux ont droit de sorte que la piété est une partie de la justice. Il n'y a pas d'orthodoxie. Les dieux de l'Antiquité ne s'intéressaient guère à ce que les hommes croient ou ne croient pas. »[374]

> Fides et *emounah* appartiennent au vocabulaire de la justice et du droit, même si, en Israël surtout, le droit est inséparable de la religion. *Fides* et *emounah* se rencontrent sur une valeur sémantique centrale : elles rendent un acteur crédible, fiable, de telle sorte que, si vous reconnaissez sa volonté, vous pouvez le croire. La croyance en l'auditeur n'apparaît qu'en réponse à la bonne foi de l'acteur. Il s'agit maintenant d'expliquer pourquoi le christianisme a provoqué sur le mot « foi » une inversion de sens de telle sorte que, par une rotation de 180°, nous sommes passés de la foi qui nous rend crédibles à la fois qui nous rend croyants.[375]

L'essentiel, comme nous l'avons déjà esquissé, c'est de comprendre qu'il y a moins *dépassement* (de la loyauté juive qui ne serait pas ce que les modernes appellent la foi) que *« carambolage »*, et en fait *nouage*, de la loyauté juive et de la foi dans sa version chrétienne commençante. Ce qui modifie le concept courant du mot « foi » (c'était l'objet de l'article « Foi » rédigé pour l'*Encyclopedia universalis* de le montrer) : le fondement *juridique* de l'allégeance ne disparaît pas dans l'adhésion *morale* à un nouveau régime de croyance que serait « la foi » : il lui reste puissamment intérieur, il lui est intimement ajointé. L'annonce eschatologique des prophètes s'avère bien sûr, ici aussi, déterminante. Le processus est précis, il nous faut citer plus longuement le texte dans lequel Ortigues en rend compte de manière ramassée :

---

[373] Voir B. Karsenti, *La place de Dieu,* Fayard, 2023, p. 24.
[374] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 187.
[375] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 109.

> C'est dans le grec de Saint Paul que nous pouvons le mieux observer cette mutation. En premier lieu, nous constatons que Saint Paul oppose à l'ancienne alliance la nouvelle, l'alliance eschatologique annoncée par les prophètes. Paul se sert du mot grec *Ekklesia* pour traduire l'hébreu *Kahal*, qui veut dire la congrégation, la réunion et spécialement l'assemblée de ceux qui sont réunis pour attendre l'avènement glorieux du Messie. Chaque individu est appelé à entrer dans cette assemblée, non pas du fait de sa naissance, non pas du fait de la chair, mais par une élection divine l'appelante à la conversion. En second lieu, il apparaît que cette adhésion personnelle est une réponse à la fidélité de Dieu car, Saint Paul y insiste, Dieu a été fidèle à sa promesse, le messie est venu. Notre fidélité doit répondre à la fidélité de Dieu. C'est précisément cette « fidélité en réponse » qui sera la *Pistis* chrétienne, la foi croyance. Il s'est produit une sorte de carambolage entre l'hébreu et le grec. En jouant sur les mots on pourrait ainsi traduire la pensée de Saint Paul : Dieu nous a donné sa foi, sa foi jurée ; en acceptant ce don, nous l'avons fait nôtre ; en devenant nôtre cette fois divine est devenue notre foi croyance. Mais elle n'a jamais cessé d'être *Fides divina*. C'est pourquoi la foi chrétienne n'est pas une seule croyance morale, c'est un acte d'allégeance au roi messianique, au Christ qui règne éternellement dans l'Église, car c'est à lui que le Père a transmis son royaume. La foi chrétienne, comme la fidélité juive, reste donc liée à un problème institutionnel, un problème de droit (…).[376]

L'idée même d'une participation des religions à ce mouvement qui serait celui de la sécularisation semble d'emblée problématique, si, dans ce qui structurent en profondeur, le rapport au droit semble ne jamais exclure un sens divin. Aussi bien, nous l'avons déjà noté, le lexique de la sécularisation n'est pas celui d'Ortigues, même si la lecture qu'il propose de la laïcité n'en est pas toujours aisée à distinguer. Cette dynamique institutionnelle sous-jacente à la « mutation » du mot « foi » se repère, négativement, comme la leçon de l'histoire du mot « athée » et du régime de signification que ce mot dénote. Il ne signifie pas d'abord « incroyant », car la *croyance* ne faisait pas grand-chose à l'affaire, mais l'*impiété*, l'absence de conformité rituelle « aux mœurs ancestrales »[377]. L'athée commet un *délit d'impiété*, à quoi le christianisme va progressivement substituer un *délit d'infidélité*. Ortigues rappelle l'importance de saint Paul ici : certes, « le chrétien (et aussi le musulman) croit qu'il faut croire pour être sauvé, puisqu'il s'agit à présent de « faire son salut »[378]. « Toutefois, précise Ortigues, « le lien de confiance rituelle (ou de *fiducia*) entre l'homme et le divin demeure si prégnant dans tout l'Antiquité qu'il rend presque inconcevable, pour la majorité des gens ce que nous appelons aujourd'hui l'athéisme »[379]. « Souvenez-vous qu'autrefois, écrit saint Paul aux Éphésiens, vous étiez des gentils selon la chair, appelés incirconcis (…). Vous étiez en ce temps-là sans Christ, sans droit de cité *(politeia)* en Israël, étrangers aux alliances prophétiques,

[376] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 109.
[377] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 187.
[378] *Ibid*.
[379] *Ibid.*

sans espérance et sans dieu *(atheioi*) dans le monde » (Ep 2, 11-12)[380] : il n'est là pas question d'incroyance, mais d'un état de non-salut, un être-au-monde-sans-salut, puisque sans le seul *vrai* Dieu sauveur, celui qui donne « droit de cité ». Or seul celui-ci autorise, selon les modes d'une *politeia*, d'un « droit de cité », une participation à la vie de communauté en Christ, dans le monde où s'espère le salut. Foi et salut sont donc, en régime de christianisme, absolument unis, et l'on voit que le salut repose sur une foi qu'il ne faut pas réduire à la croyance, mais qui implique une dimension relationnelle, un pacte de confiance. L'histoire de l'athéisme permet de repérer la transition des dispositions « religieuses » encadrant l'avènement de l'idée (au sens pratique, aussi bien) de foi, à partir du sens que prend, dans les textes, sa négation sous l'appellation plurivoque d'« athéisme » : l'*impiété*, comme négation rituelle, qui ne suppose pas la foi ; l'*infidélité*, comme négation finaliste, qui la place au centre d'un nouveau régime d'attitude religieuse; et l'*incroyance*, comme négation logique, qui en rejette l'incrédibilité. Le résultat le plus fondamental de l'enquête ortiguienne sur le sens de l'avènement chrétien, dans la longue histoire du monothéisme, revient à montrer le sens de pacte inhérent à la foi, ce pacte que nous avons déjà étudié lors de notre analyse de sa lecture de la foi kantienne. Dans la foi *persiste* la question de la participation et, partant, de la reconnaissance — donc du « droit ». Ortigues, ici, montre comment se modifie, donc demeure, la relation, coextensive durant « des millénaires », du droit et de la religion. Même au sein du régime du « changement réel », tant que l'on parle de religion, cette relation ne disparaît jamais.

13.2. Croyance et confiance

Ce point difficile est, pour saisir la construction ortiguienne, d'une très grande importance. Il revient à mieux appréhender, comme l'établit l'article « Foi » repris dans *La Révélation et le droit*, l'ambiguïté de l'usage du verbe croire : le contraste entre son « usage déclaratif » (je crois que…) et son « usage performatif » (« Je vous crois, je crois en vous, je crois en Dieu »)[381]. C'est aussi la même distinction (dans l'ordre inverse) que travailleront les deux derniers chapitres du *Monothéisme*, qui suivent immédiatement les deux chapitres que nous avons lus précédemment, et qui bouclent l'argument de l'ouvrage : le chapitre VI (« La Foi ») et le chapitre VI (« La croyance »). Quel est l'enjeu ? De montrer que 1/ la croyance, en tant que jugement, n'est pas du même ordre que 2/ la confiance, qui implique une relation. Et de tirer les conséquences morales de cette distinction fondamentale.

1/ D'une part, en effet :

[380] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 188.
[381] E. Ortigues, *La Révélation et le* droit, p. 232.

> La croyance peut prendre des formes différentes (opinion, persuasion, idéologie, conviction, etc.). Elle a néanmoins deux caractéristiques générales. D'une part, elle comporte — d'une façon plus ou moins implicite — un jugement : croire, c'est tenir pour vrai une proposition. En cela, on peut se tromper : une croyance peut être vraie ou fausse. D'autre part, la croyance est un guide du comportement. Elle se traduit non seulement dans ce que je dis, mais encore dans ce que je fais. Dans mon attitude s'opposent affirmation ou négation, acceptation ou refus. Une croyance est donc soumise à deux sortes de conditions : des conditions de vérité (l'opposition du vrai et du faux ne dépend pas de nous, mais de ce qui existe indépendamment de nous) ; et des conditions d'acceptabilité (l'opposition du « oui » et du « non » dépend de nous).[382]

Les pages 72 à 75 du *Monothéisme* reprennent cette différence interne à l'analyse du concept de croyance comme jugement, sous la forme d'une double alternative : « l'alternative psychologique du oui ou du non » et « l'alternative logique du vrai et du faux ». L'enjeu de cette distinction consiste à interroger le statut « extra-épistémique » de la vérité[383], comme « ce que nos croyances anticipent, en attendant la sanction de la réalité »[384]. L'enjeu consiste, là encore, à fermement distinguer le vrai et le bien, ou le vrai et le souhaitable — autrement dit, ajoute Ortigues, à « ne pas confondre le principe de réalité et le principe de plaisir. »[385] Ou encore, pour le dire dans son lexique propre : à ne pas permettre que se rendent indistinctes les frontières du registre du primaire vis-à-vis du registre du secondaire.

2/ D'autre part :

> La confiance (…) est une relation. [Elle] peut s'orienter dans deux sens complémentaires, actif ou passif (avoir confiance, être fiable). Alors que la croyance est une affaire individuelle, un jugement personnel, la foi implique une reconnaissance réciproque entre les personnes, entre celui qui donne sa parole (ou inspire confiance) et celui qui la reçoit (ou fait confiance). On notera que le sens actif du mot « confiance » est du côté de celui qui « reçoit ». C'est par l'histoire des formes de reconnaissance entre les personnes que la foi se distingue de la croyance.[386]

Il ne s'agit pas de faire basculer la foi du seul côté de la confiance, mais de corriger la conception actuelle, courante, de la foi, qui l'assimile le plus souvent à la seule croyance, oblitérant par là son sens relationnel, et donc social (mais le social ici, c'est le communautaire, la « cité », dont la question est de savoir comment celle-ci se déploie comme régime relationnel fondamental dans l'articulation moderne de la société et de l'État). « Un Romain veut être

[382] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 232-233.
[383] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 74. Sur ce positionnement « extra-épistémiques » de la vérité en lien avec une philosophie du jugement, l'analyse aussi concise qu'éclairante que propose Jules Lagneau dans son cours sur le jugement demeure une référence forte. Voir J. Lagneau, « Le jugement », in *Célèbres leçons et fragments,* PUF, 1965, p. 238-271.
[384] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 75.
[385] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 76.
[386] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 233.

reconnu en vertu de son statut d'homme libre et de citoyen, alors qu'un Grec veut être reconnu pour lui-même — ce qui ne lui réussit pas toujours[387]. L'adhésion du chrétien à la Parole de Dieu [pôle *auguria*] a besoin d'être reconnu dans la communauté de l'Église par le moyen des rites du baptême et de l'Eucharistie [pôle *sacra*]. Il apparaît donc bien, dans tous les cas, que ce sont *les formes sociales de la reconnaissance entre les hommes* qui permettent d'analyser le genre de relation de confiance exprimée par le mot ''foi''. »[388]

Mais cette dualité se complique ; complication qui vient lui conférer le sens d'un problème philosophique déterminant pour penser le statut moderne de la religion — lequel n'est pas autre chose que ce qu'en premier lieu Ortigues veut approfondir. Car, entre croyance et confiance, il ne s'agit que très rarement, bien sûr, d'une indépendance ou d'une séparation étanche. Ce n'est qu'exceptionnellement le cas, comme pour le sentiment de « communion », jusque dans la « dissolution des formes constituées »[389] qu'est par exemple l'érotisme pour Bataille. La continuité des êtres dans la fusion fait de la passion amoureuse une expérience de même ordre que celle du sacré, et de la mort. C'est une expérience dans laquelle il n'y a nulle place pour la croyance. « L'érotisme des corps, l'érotisme des cœurs, et l'érotisme sacré »[390] est une quête de continuité immédiate, qui, partant, rejette le processus de la tradition — la société du travail et de la raison, la société de l'interdit opposé à la violence[391] —, laquelle est un travail de la continuité, une continuité tissée de médiations. Cependant, ajoute Ortigues, « c'est toujours sur la base de certaines croyances que notre conduite s'oriente dans la vie. »[392] Entendre : dans la vie sociale. La foi est donc de fait *toujours* transitive de la croyance, autrement dit, d'un rapport à la vérité[393]. Mais de quelle transitivité s'agit-il ? Il y a ici un carrefour théorique à notre sens décisif pour saisir le sens de l'intervention d'Ortigues. Dans un ouvrage intitulé *Qu'est-ce que croire ?* (Vrin, 2003), Roger Pouivet consacre un chapitre aux croyances religieuses, dans lequel il convoque lui aussi « l'idée de confiance », à partir du double usage du verbe croire (croire que… ; croire en…). Il distingue alors « (a) [l]a croyance que Dieu existe : une croyance propositionnelle » ; « (b) [l]a croyance dans une doctrine révélée. On croit par exemple que Jésus-Christ reviendra et jugera le monde. À parler strictement, c'est *en cela* que consiste la foi » ; en enfin « (c) [l]a croyance comme confiance

[387] Ortigues pense-t-il au cas de Socrate ? À quel autre Grec, sinon ?
[388] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 233.
[389] G. Bataille, *L'Érotisme*, Minuit, p. 25.
[390] G. Bataille, *L'Érotisme*, Minuit, p. 22.
[391] G. Bataille, *L'Érotisme*, Minuit, p. 48-52.
[392] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 233.
[393] « La foi oriente la confiance, mais elle l'oriente sur la base de croyances qui peuvent être vraies ou fausses. Leur valeur de vérité ne dépend pas de ce que nous savons, mais de ce qui existe et peut éventuellement contredire ou réfuter ce que nous pensons. » (E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 233.)

en Dieu et engagement à son égard. Il ne s'agit plus de reconnaître intellectuellement que Dieu existe et de comprendre ce qu'il dit, mais d'une attitude existentielle, d'une certaine manière de vivre sur cette terre dans l'espoir d'une autre vie. C'est la foi *vivante*, qui ne peut jamais qu'être un don de Dieu. »[394] Symptomatique de ce qu'Ortigues veut discuter est alors l'option que prend R. Pouivet : « L'expression ''croyances religieuses'' recouvre (a), (b) et (c). Mais ici seule (a) nous occupera : une assertion *existentielle* ou *ontologique*. »[395] Voilà justement la réduction que refuse Ortigues. « On pourrait se demander : « Mais de quel Dieu s'agit-il ? », ajoute R. Pouivet. La réponse pourrait être, celui d'Abraham et de Jacob, le Dieu de la révélation juive et chrétienne : le Dieu de la Bible. On pourrait parler aussi du Dieu des trois grandes religions monothéistes. (…) On peut tourner les choses dans tous les sens que l'on veut et tâcher de finasser : dans les trois grandes religions monothéistes, les croyances religieuses supposent *fondamentalement* la croyance qu'un certain Être existe, Dieu. »[396] Ainsi se voit reconduit le primat de la question de l'existence sur celle de l'identification sociale de Dieu. Ce qu'Ortigues propose n'est pas de cet ordre, mais c'est ce qui est difficile à discerner, parce qu'il en va d'un autre rapport à la vérité, un autre positionnement de celle-ci, « extra-épistémique », comme nous venons de le voir, mais qui se dit presque dans les mêmes termes. Il s'agit, non pas d'un *rapport ontologique à la vérité*, rapport fondé sur une connaissance (savoir que Dieu existe), mais d'un *rapport normatif à la vérité*, rapport fondé sur une autorité absolue (« l'origine »), autorité dont il émane des signes (les *auguria*) et qui se révère par des rites (les *sacra*).

> La foi orient la confiance, mais elle l'oriente sur la base de croyances qui peuvent être vraies ou fausses. Leur valeur de vérité ne dépend pas de ce que nous savons, mais de ce qui existe et qui peut éventuellement contredire ou réfuter ce que nous pensons. La confiance en Dieu a pour fondement l'autorité de la révélation. La foi religieuse n'est pas seulement confiance, mais aussi obéissance à l'autorité divine.[397]

La foi n'est pas transitive des croyances qui nous permettent de « savoir que… », mais de croyances grâce auxquelles nous nous « orientons vers… », et qui impliquent un acte d'obéissance. Bref, la foi n'est jamais extérieure à la raison (« Quand nous faisons confiance à quelqu'un, c'est toujours en croyant ou admettant que certaines conditions seront réalisées. »[398]) : elle est sans cesse en débat avec elle, puisque l'autorité trouve son fondement normatif dans le jugement porté sur elle, donc dans la forme de justification qu'en permet le discours de la révélation. Nous avons déjà rencontré cet abyssal « ce qui existe », qui *rend*

[394] R. Pouivet, *Qu'est-ce que croire ?*, Vrin, 2003, p. 43.
[395] R. Pouivet, *Qu'est-ce que croire ?*, Vrin, 2003, p. 43.
[396] R. Pouivet, *Qu'est-ce que croire ?*, Vrin, 2003, p. 43-44.
[397] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 233-234. Nous soulignons.
[398] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 233.

vraies (ou fausses) nos connaissances[399], mais sur quoi la connaissance ne légifère pas, dont elle n'est pas la norme. Cela nous permet d'approfondir notre lecture de « ce qui nous dépasse », de ce qui « déborde nos représentations »[400], autant que l'obéissance déborde la connaissance. Ce qu'Ortigues place, nous l'avons vu, au principe de la pensée humaine. C'est aussi ce que vise le *leitmotiv* de cet auteur, qui fonctionne comme une relève « laïque » de l'amour de Dieu : « l'amour de ce qui existe indépendamment de nous ». N'y a-t-il pas là quelque chose comme une thèse réaliste ?

Puisque la foi ne s'assimile pas à la croyance, mais qu'il y a toujours « de la croyance » dans l'acte de se fier à Dieu, attendu que c'est obéir à Son autorité, le problème avance d'un cran : qu'est-ce qui nous garantit que cette obéissance ne vienne pas « se confondre avec une pression sociale irresponsable »[401], qu'est-ce qui maintient ici l'horizon de justice, et met un cran d'arrêt à la chute dans le despotisme d'une obéissance à une autorité dont il pourrait se faire que rien ne vienne la justifier ? C'est le débat interne de la théologie et la tension entre « deux sortes d'arguments : des arguments d'autorité (l'Ecriture, la Tradition), et les arguments de raison, tels que ceux qui concernent l'existence de Dieu. »[402]. Il nous faut pour l'instant passer plus rapidement sur ce problème, pourtant central (le problème des raisons de croire, qui est ici un problème de philosophie de la religion dont les sources sont l'histoire de la théologie). La discussion se concentre sur le paradigme de la théologie naturelle comme « période de transition entre la physique grecque (finaliste) et la physique moderne (mathématique). »[403]. Il en ressort ce point décisif que les arguments d'autorité (qui, sur la longue durée, évoluent dans leur forme, transitant du commentaire, puis de la dialectique, de la logique argumentative (Guillaume d'Occam) et de la méthode « des conclusions théologiques » (Melchior Cano) vers, enfin, celle de la critique historique) ne sauraient être de même facture que les arguments de raison, dont la forme (démonstrative) est celle de la « pensée hypothétique »[404]. Comprenons que la justification d'une autorité *absolue* ne saurait se faire par le truchement d'une *hypothèse*, d'un argument de possibilité. Le passage des *auctoritates* médiévales à la conception moderne du « document historique » résume la doctrine des autorités. C'est cette séparation de principe entre arguments d'autorité et arguments de raison (distinction, donc, de la « justification » et de

[399] Le troisième terme de notre triangle de lecture (religion – personne – connaissance) doit alors être l'étude critique de la question de savoir comment Ortigues théorise la manière dont « ce qui existe peut (…) contredire ou réfuter ce que nous pensons ».
[400] Pour lequel Ortigues reprend le terme de « mystère ». Voir E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 200.
[401] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 234.
[402] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 234.
[403] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 234.
[404] Statut hypothético-déductif des propositions de la science, critère central pour notre auteur, à propos duquel il renvoie premièrement aux savoirs grecs et à Platon (*République*, VI, 510 c-d).

la « rationalisation » hypothético-déductive, dont le modèle est la mathématique puis la physique) qui va nous conduire, pour finir, au problème du rapport de la *foi* à la *reconnaissance sociale* que cette analyse de la « foi » en régime de christianisme (donc de théologie) a mis au centre, contrairement à l'idée que l'on paraît s'en faire le plus souvent. Le dispositif de saint Anselme prend ici valeur de test :

> Or, pour justifier la doctrine des autorités, il faudrait que la croyance ne pût être traitée comme un hypothèse vraie ou fausse, mais fût assurée par une foi (une relation personnelle). Saint Anselme propose un argument (l'argument ontologique), dont le souci est précisément d'établir que l'existence d'un Être parfait est logiquement indubitable, indépendant de toute hypothèse cosmologique. Si Anselme avait raison, si la croyance en Dieu était logiquement ou de soi indéniable — sauf par un négateur « insensé » —, alors l'objet parfait de la croyance serait le motif de notre confiance, la source d'une foi. Il semble qu'un argument analogue se trouve à la base de toutes les tentatives visant à combler le fossé entre la foi-loyauté et la foi-croyance. Si ce type d'argument ne tournait pas dans le cercle vicieux de l'autojustification, alors on pourrait dire que la foi a réellement un objet.[405]

Dans le raisonnement d'Ortigues ici, l'argument qu'Anselme déploie dans le *Proslogion* (chap. II à IV) concentre dans sa pureté logique la preuve de l'existence de Dieu et contourne ainsi le mode hypothétique des sciences cosmologiques. Cet argument entreprend donc de réunir la dimension impersonnelle de la vérité et la foi comme relation personnelle. Il y aurait indéniablement, pour le théologien, un objet de croyance « parfait » — an-hypothétique —, dont la perfection même serait la « source » de la foi[406]. Alors serait comblé « le fossé entre la foi-loyauté et la foi croyance » ; ce qui donnerait un « objet réel » à la foi et finalement amenuiserait, tendanciellement jusqu'à zéro, le coefficient de confiance inhérent à celle-ci, au profit d'une croyance parfaite, raflant tout pour elle. Or c'est une vaine tentative, puisqu'il ne s'agit de rien d'autre que du « cercle vicieux de l'autojustification »… Objection bien rapide pour un argument aussi discuté. Mais qui ouvre à l'argument final d'Ortigues : « la foi a un principe ; elle n'a pas d'objet ». L'idée, sous-jacente d'abord, explicite ensuite, est que cette

[405] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 236.

[406] « La foi nous dit que vous êtes l'être par excellence, l'être au-dessus duquel la pensée ne peut rien concevoir. « L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a point de Dieu ; » a-t-il dit vrai ? la foi nous trompe-t-elle quand elle affirme l'existence de la divinité ? non, certes. (…) Cet être suprême existe si bien qu'il est impossible de concevoir sa non-existence. En effet, on peut avoir l'idée de quelque chose qui existe nécessairement et d'une manière absolue ; or ce mode d'existence est supérieur à celui qui caractérise les êtres contingents. Si donc on pouvait concevoir la non-existence de l'être suprême et faire de lui un être contingent, la pensée serait libre de concevoir au-dessus de lui quelque chose dont l'existence serait nécessaire ; par conséquent il ne serait plus l'être par excellence, ce qui implique contradiction. Il existe donc un être suprême, et cet être suprême existe si bien que la pensée ne peut concevoir sa non-existence. C'est vous qui êtes cet être par excellence, mon Seigneur et mon Dieu ; et vous existez avec tant de plénitude et de vérité qu'il est impossible de comprendre que vous n'existiez point ; et c'est justice. » (Saint Anselme, *Proslogue ou allocutions sur l'existence de Dieu et sur ses attributs*, in chap. II et chap. III, Au bureau de la bibliothèque ecclésiastique, 1838 – Wikisource.com)

structure *principielle* et non *référentielle* de la foi ouvre à la possibilité de la laïcisation, c'est-à-dire au processus d'émancipation *sociale* de son « sens moral ». Le christianisme n'est pas l'inventeur du sens moral de la foi, puisqu'elle a eu cette signification dès les commencements (pour les romains, pour les hébreux[407]) ; mais il est, historiquement, le foyer d'une universalisation de ce sens moral, *qu'il rend possible mais n'opère pas intégralement*. « [O]n peut bien trouver dans la Bible des injonctions à croire, mais il s'agit là d'une injonction à demeurer fidèle à l'Alliance que Dieu a conclu avec le peuple d'Israël ; la fidélité d'Israël est donc l'expression d'un loyalisme religieux ethnique, qui consiste à observer la Loi que Dieu a révélée à son peuple. C'est pour cela que les théologiens chrétiens ont toujours distingué la Loi de l'Ancien Testament et la Foi du Nouveau, *Lex* et *Fides*. L'histoire des origines chrétiennes (…) est l'histoire d'une transformation du concept de fidélité : la Bonne Nouvelle de l'avènement messianique, n'ayant pas été reçue par le peuple d'Israël, comme le dira saint Paul, va devenir, au cours du Ier siècle, le point de départ d'une nouvelle forme de religion, une religion dans laquelle on entre par conversion individuelle, indépendamment des appartenances ethniques. La forme de la religion a changé : elle n'est pas ethnique (nationale), mais « congrégationnelle » (une assemblée de croyants, l'Église). Lorsque les chrétiens parlent de la « loi d'Abraham », ils interprètent l'Ancien Testament non pas « suivant la lettre », mais « suivant l'Esprit ». Cette interprétation spirituelle sera reprise ensuite par l'islam. »[408]

Le nouveau format d'unité chrétien, qui est une nouvelle conception du sacré, est l'unité congrégationnelle, « spirituelle » (selon la nouvelle formule d'une *Fides*) ; elle se détache de l'unité ethnique, « nationale » (celle que tisse une *Lex*). Mais la « congrégation » échoue à faire que la *communauté religieuse* soit une base possible pour la *communauté humaine*. C'est déjà, en filigrane, la ligne critique de la *Lettre à Rome*, comme nous le verrons. Et ceci, pour la raison que la solidarité congrégationnelle est demeurée *jusqu'ici*, paradoxalement, une communauté d'origine (c'est la démonstration de bien des textes d'Ortigues), quand bien même son rapport à l'origine se serait spiritualisé et dé-nationalisé[409]. Le droit particulier dont se dote cette congrégation qu'est par exemple l'Église romaine (le droit canon) témoigne, selon lui, de son échec à s'ouvrir à la dimension fondamentale du droit comme droit : l'impersonnalité des

[407] « Historiquement, le sens premier du mot « foi » est celui que nous a légué la civilisation romaine : la bonne foi, au sens moral. L'idée religieuse de la foi-croyance fut introduite secondairement par le christianisme et reprise ensuite par l'islam. Ce double sens du loyalisme *s'est conservé jusqu'à nos jours, même si les expressions du loyalisme ont changé.* » (E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 214 ; nous soulignons.)
[408] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 216-217.
[409] On conçoit cependant que l'opposition du *spirituel* et du *national* serait largement à approfondir. Disons simplement qu'il pourrait s'agir là d'une caractérisation latérale mais parlante de l'*universalisme* (sur le versant de la philosophie de l'esprit) – et du *socialisme* (sur le versant de la politique).

normes. L'effort d'Ortigues peut être lu comme la mise au clair du constat de cet échec religieux et l'élaboration d'une idée de l'esprit conforme à ce qu'il *est* — on devrait dire : à ce qu'il fait (c'est le fil de lecture que le présent chapitre cherche à suivre).

Dans l'article « Foi » que nous lisons ici, cet effort consiste à penser l'esprit à partir de l'entité intellectuelle et pratique que recouvre le terme de « principe », comme nous allons le voir. Ce qui est une manière de penser l'opposition de l'idéologie et de la foi. L'idéologie est la foi qui s'est persuadée qu'elle a un objet : c'est le substrat d'un *despotisme de la fascination*[410] ; alors que la « foi », dûment reconduite, grâce à l'enquête historique, au hiatus entre la croyance et la loyauté qui la structure et en conditionne la légitimité et la vitalité, conduit à l'idée d'une *morale de la reconnaissance*. Il faut donc ne pas se dessaisir de la distinction entre l'évolution, d'un côté, et de l'histoire, de l'autre. Le hiatus analysé est inhérent à *l'évolution de la foi* ; *l'enquête historique sur la foi* opère, elle, comme un vecteur de réflexivité : elle clarifie, à partir de l'histoire des religions, l'idée de cette morale *pour les sociétés qui vivent déjà selon cette morale*, qui est une morale laïque de la personne humaine. Mais qui la vivent encore trop obscurément. La clarification historique, qui décrit les tortueux chemins de cette évolution, participe donc de la saisie intellectuelle par laquelle s'éprouve et se discute, se négocie, par ces sociétés qui en sont issues, le changement réel. On a vu plus haut, cependant, que, pour notre auteur, le « changement réel » *a eu lieu* et qu'il s'agit d'en prolonger et d'en garantir l'onde de choc (c'est ce qu'on peut identifier comme son libéralisme propre, proche en ce sens de celui d'un Tocqueville).

13.3. L'objet ou le principe : morale du bonheur et morale de l'autonomie

C'est, là encore, la formulation kantienne qui fera office de tremplin vers ce qu'Ortigues veut montrer : la reprise moderne du dispositif croyance/confiance inhérent à la foi dans le sens du fondement de la morale laïque comme « charité » — autrement dit reconnaissance de « l'autonomie de la personne humaine ». Kant, rappelle Ortigues, « faisait remarquer que l'affirmation de la liberté pose deux problème : un problème théorique et un problème pratique ». Conformément à ce qu'ambitionne le projet d'émancipation des modernes, c'est la « liberté » qui est mise en position d'idéal et de fin dernière, mais à titre, notons-le, de « problème ». Or la double modalité de « l'affirmation de la liberté » — théorique et

[410] « Comment distinguer la foi et l'idéologie ? C'est peut-être que l'idéologie a un objet, un objet fascinant ; elle est tendue vers un but qui est source d'espoir et de crainte. Nous avons vu cependant que la foi (indépendamment de la croyance religieuse) a toujours un sens moral ; elle est une vertu qui a pour principe la reconnaissance réciproque entre les hommes. Nous dirons que la foi, au sens moral, a un principe, mais qu'elle n'a pas d'objet. » (E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 236.)

pratique — va être relue par Ortigues dans un horizon à la fois proche et très éloigné de celui de Kant, mais très indicateur de la répartition des « problèmes » — et des savoirs — mise en chantier par lui ; indicateur, donc, de la systématicité générale de son propos.

En effet, « tel qu'on peut l'envisager aujourd'hui », dit-il, le versant théorique du problème de l'affirmation de la liberté « revient à s'interroger sur les rapports entre l'inné et l'acquis »[411]. C'est une réflexion qui s'engage dans les sciences, et notamment dans le rapport éthologie/biologie/neurosciences. C'est en effet un domaine dans lequel Ortigues a voulu largement puiser, pour approfondir, sur un terrain expérimental, empirique, la thèse déstabilisante qu'il place à l'arrière-fond de sa pensée de la liberté, que nous avons déjà mise en avant : à savoir que « l'homme est un animal constructeur ». « Il ne se contente pas de choisir son chemin quand il arrive au carrefour : il construit des carrefours ; il construit des organisations sociales complexes dans lesquelles il se met lui-même en demeure d'avoir à faire des choix, à prendre des décisions. »[412] Nous reviendrons sur ce point.

Tel qu'on peut l'envisager actuellement, d'autre part, le versant pratique du problème de l'affirmation de la liberté revient à poser le problème du fondement de la morale, ce qui impose que l'on fasse « une distinction entre 1/ la morale du bonheur et 2/ la morale de l'autonomie. »[413] 1/ À la morale du bonheur correspond une « théorie de la décision ». C'est le lieu de discussion du fondement de l'utilitarisme et du probabilisme moral. C'est-à-dire que le principe est ici « une éthique de la coopération bienveillante et rationnelle entre les hommes » (D. Hume et A. Smith en étant, précise Ortigues, les premiers promoteurs). 2/ Mais il y a une condition pour la bienveillance nécessaire à l'organisation collective de la coopération : c'est justement une foi : « la foi dans l'autonomie de la personne humaine ». La bienveillance est le fondement *a priori* de la technique sociale du bonheur, c'est la traduction laïque de la « charité ». Car « nul ne peut prétendre faire le bonheur des gens malgré eux »[414]. Ortigues insiste sur l'idée qu'un tel principe n'est pas de l'ordre d'une technique ou d'une pragmatique des interactions sociales. C'est un principe qui, conformément à ce que nous avons analysé de la dynamique de la foi, implique une confiance (un engagement vis-à-vis de l'autre), tendanciellement isolable d'une croyance (un savoir rationnel sur ce qu'« est » l'homme ou une maxime rationnelle universalisable comme impératif).

> La bienveillance (la charité) ne va pas sans une foi dans l'autonomie de la personne humaine, admise *a priori* comme constitutive de l'humanité en tous et en chacun. Il y a

[411] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 237.
[412] *Ibid.*
[413] *Ibid.*
[414] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 238.

là une notion *a priori* du bien moral, donc une foi. Cette foi est sans objet futur ou passé, puisqu'elle est la reconnaissance ici et maintenant de ce qui nous fait hommes, également humains, quoi qu'il en soit des apparences contraires. Que serait une foi qui n'est pas capable de se maintenir contre les apparences ? Le bien, en ce sens-là, n'est pas un objectif, il n'est pas quelque chose que nous aurions à faire ; il est ce qui nous fait exister moralement, ce qui nous constitue comme une personne morale dans le respect mutuel. Nous en sommes témoins les uns pour les autres. La foi a un principe mais elle n'a pas d'objet, sinon de nous faire exister moralement les uns pour les autres, de faire que chacun trouve en l'autre le témoignage de sa propre humanité. La foi est la rectitude, l'éternel préalable des œuvres.[415]

Dire que la fondation de la morale, comme « l'éternel préalable des œuvres », est une foi, c'est donc décentrer la problématique de la dignité de la personne humaine vis-à-vis du rationalisme (Kant), de l'utilitarisme ou du conséquentialisme, pour la centrer plus rigoureusement dans la transition qui va de la *religion de la foi* à la *foi dans la personne humaine*, c'est-à-dire (a) dans la dignité qui l'atteste, (b) dans le respect mutuel que je te dois comme tu me le dois, (c) dans l'autonomie « de tous et de chacun », etc. Formulations, parmi d'autres, et qui sont équivalentes, du principe de la foi laïque. C'est un point souvent évoqué par Ortigues lorsqu'il *commence* à présenter la notion de personne, avant de positionner l'opposition personne/individu, opposition qui forme la base de l'approche clinique et théorique des Ortigues en psychanalyse. C'est ce qu'on peut lire dans un échange entre Anne Levallois et Edmond Ortigues, publié dans un numéro de cette passionnante aventure que fut la revue du Collège de psychanalystes, sobrement intitulée *Psychanalystes* ; numéro de janvier 1984 dont le dossier portait justement sur le thème : « Psychanalyse et reconnaissance »

Anne LEVALLOIS. — Qu'est-ce que reconnaître un individu ? En quoi est-ce différent, si ça l'est, de reconnaître une personne ?

Edmond ORTIGUES. — On va laisser de côté, au départ, la distinction entre individu et personne. Il faut partir du plus simple : les hommes se reconnaissent entre eux. Reconnaître une chose, c'est la percevoir comme étant telle ou telle. Dire que les hommes se reconnaissent entre eux, c'est dire qu'ils se reconnaissent comme des êtres humains, que l'humanité se définit dans les relations que les hommes ont entre eux. Il se reconnaissent comme étant membre de ce que nous appelons l'humanité. Le point de départ, c'est cette reconnaissance mutuelle et ce qui caractérise l'humanité, c'est cela. L'humanité se définit elle-même, en quelque sorte.[416]

Propos dont le niveau à partir duquel il s'exprime, qui est « le plus simple », peut (comme nous l'avions dit, dans notre premier chapitre, d'un propos convergeant, l'idée des

[415] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 238.
[416] E. Ortigues, « La question de la reconnaissance. Entretien avec Anne Levallois. », in *Psychanalystes. Revue du collège de psychanalystes*, n°10, janvier 1984, p. 4. Voir les précieuses contributions d'Anne Levallois, la « co-penseuse » d'Ortigues, nous disait Dominique Iogna-Prat, à une psychanalyse post-lacanienne dans *Une psychanalyste dans l'histoire*, Campagne première, 2007.

« valeurs intrinsèques de l'expérience ») paraître déconcertant, mais qui prend un sens consistant à être reconduit à l'histoire de la notion de foi, comme l'article repris dans *La Révélation et le droit* permettait de le faire. C'est *l'abstraction* de la notion de personne, donc de celle d'humanité, qui, tout en étant nécessaire et incontournable, rend difficile le travail de la pensée, qui tend à alors à « se confiner dans des nominations ». Par exemple, en psychanalyse, dit Ortigues : « le réel, le symbolique, le moi, le surmoi — tout cela ce sont des dénominations »[417]. « Il faut briser cette fascination de la puissance allusive du nom en la remplaçant par des choses que nous puissions décrire. Autrement dit, analyser un terme abstrait, c'est le remplacer par des descriptions, par des exemples qui vont peu à peu montrer ce que nous mettons sous ce terme. »[418] Le *procès d'abstraction*, constitutif de l'évolution de la pensée des modernes, de leur mode de raisonnement propre, comme nous le voyons ici à propos de la foi en la personne humaine et comme nous le reverrons à propos de la normativité du droit, a donc la *méthodologie des descriptions* comme corrélat « réaliste » : les abstractions « n'existent pas », seules les relations existent[419]. Le geste descriptif n'est donc pas de l'ordre d'une destruction de l'abstraction ; c'est une conquête contre la « fascination » que les abstractions peuvent impliquer, le cran d'arrêt qu'elles mettent au travail de la réflexivité.

Il faut, dès lors, envisager le travail historiographique entrepris sur la dynamique interne de la foi depuis cette idée de la description. C'est, comme on l'a vu, une manière de donner une signification plus objective à la conception de la morale des modernes comme *héritage symbolique*, qui fera l'objet d'un approfondissement ultérieur (voir *infra*, chap. 8). Certes, explique Ortigues, « [d]ans ses Épîtres aux Galates et aux Romains, saint Paul oppose la Loi et la Foi, la lettre et l'Esprit. La rédemption par l'amour est la révélation de la foi nouvelle, la charité. »[420]. Mais la découverte de la charité, c'est aussi celle d'un terme : d'une *fin*. « Par contre, confirme-t-il, avec le christianisme disant que « Dieu est amour », avec cette conception de la charité, de l'amour du prochain… : là, en effet, il n'y a pas d'au-delà. On ne peut pas aller au-delà : c'est véritablement *un terme* de l'évolution religieuse. Et il a été pour moi très

[417] E. Ortigues, « La question de la reconnaissance. Entretien avec Anne Levallois. », in *Psychanalystes. Revue du collège de psychanalystes*, n°10, janvier 1984, p. 5.
[418] *Ibid.*
[419] Dans cet entretien avec Anne Levallois, Ortigues précise la voie qu'il faut emprunter pour, dans ce cas, « pouvoir décrire » : « La reconnaissance est de qui permet à des hommes qui sont en relation les uns avec les autres d'avoir le sentiment d'appartenir à une même communauté. Il y a deux manières principales dont la reconnaissance peut se faire : ou bien on se reconnaît simplement comme membre d'une même communauté, Français par exemple ou bien la reconnaissance s'effectue dans une relation directe et réciproque, par exemple l'amitié, l'amour, etc. Il ne faut donc pas confondre ces deux sortes de relation : premièrement les *relations collectives d'appartenance* à une communauté et deuxièmement *les relations personnelles de réciprocité* dans le dialogue, l'échange, etc. » (*ibid.* ; nous soulignons.)
[420] E. Ortigues, « Foi », in *La Révélation et le droit*, p. 231

important de comprendre cette évolution religieuse qui aboutit au christianisme, le christianisme lui-même aboutissant à un dépassement de la religion, celle-ci se réduisant pour l'essentiel à la charité, au détachement de soi. »[421] Si cette foi s'entend comme laïque, si, donc, il ne saurait être question, pour Ortigues, de parler d'une « religion de la personne », c'est qu'il s'agit d'une foi qui ne s'articule plus à la justification d'une autorité (comme le pratiquait, nous l'avons vu, le dispositif théologique), mais qui cherche à rationaliser son principe, c'est-à-dire qui ne peut pas ne pas chercher à suturer le principe moral (la foi) et la croyance (la raison) sur une base empirique, scientifique. La laïcité, de ce point de vue, est comme inscrite en germe dans le passage de la notion des *auctoritates* à celle des documents : c'est ce qui semble au philosophe l'idéal indépassable d'une évolution historique.

§ 14. Islam et laïcité : le bon prisme d'une analyse ?

14.1. Un retard, pas une impossibilité

L'analyse ortiguienne, nous le voyons, fait du christianisme et de la charité qu'il invente un aboutissement ultime de la mutation de la foi en direction d'une morale de l'amour du prochain s'animant comme détachement de soi. Dans sa lecture, le christianisme incarne le *terme* de l'évolution religieuse monothéiste, peut-être même le *télos* de celle-ci, qui conduit jusqu'à la reprise post-représentationaliste, à savoir *symbolique*, qui, à ses yeux, ne peut pas ne pas s'imposer quand on se dote d'une philosophie de l'esprit moderne. Non pas parce que l'*Histoire* aurait un sens et que la mise au centre de la personne humaine comme puissance détachement individuel formerait la pointe fine sociale, donc morale, d'un tel sens (quoiqu'une telle lecture ne soit pas si aisément éliminable[422]) ; mais parce qu'une *évolution* est attestable et

[421] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 149. Voir, dans le même sens : « Pascal l'avait bien vu : il n'existe pas de Dieu hors contexte, hors de la charité animant les solidarités humaines. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 205). « Si l'on pousse plus loin cette recherche de ce que Platon appelait le Bien, on s'aperçoit en effet qu'on est delà des représentations religieuses, et que l'héritage essentiel de la religion est de nous avoir appris la charité. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 144.)

[422] On a dit le refus ortiguien du schème de la « philosophie de l'Histoire », à ses yeux incapable d'enquête véritable, négligente quant aux sources, oublieuse du « détail significatif » et des « cadres de référence » à mettre au clair (voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 60-63). Si l'évacuation de l'Histoire paraît être le corrélat obligatoire de l'installation d'un rapport symbolique au Bien, autrement dit à la personne humaine comme principe universel de reconnaissance, comme nous le disions plus haut, il reste qu'il ne s'agit pas d'une opération anodine. C'est la puissance d'un texte comme « Héritage et décadence » de Dietrich Bonhoeffer que de montrer le lien indissoluble entre christianisme et « héritage historique », autrement dit de montrer que penser le monothéisme peut difficilement se passer d'un concept *historique*, et peut-être, dans ce cas, pas seulement *symbolique*, d'héritage : « La question de l'héritage historique n'est donc pas celle, non historique, des valeurs éternelles du passé. L'homme situé dans l'histoire prend conscience du présent tel que Dieu l'accepte en Christ », dit Bonhoeffer

documentable — avec ceci, cependant, qu'on en pourrait fixer quelque chose comme une limite indépassable : les Droits de l'homme, la morale de la personne, l'autonomie de la raison la souveraineté de l'État… Autrement dit, les attendus « humanistes » — laïques — de l'esprit moderne dont la philosophie politique fait ses piliers. Mais il faut alors immédiatement ajouter que l'humanisme, dans l'usage qu'en fait Ortigues, n'est pas le nom d'une attitude vague ; c'est un concept méthodologique, issu de ce moment de l'histoire qu'est la Renaissance, ou s'inaugura « l'introduction de la philologie comme base de la critique historique »[423]. En fait, il y a là une tension très vive, pour l'instant, à notre sens, indéracinable, dont nous avons déjà dit qu'elle animait notre lecture. Car cette reprise forte de l'humanisme comme esprit nouveau, dont l'histoire comme enquête est la méthode, ou qui a fait de cette méthode le fondement de son idée de l'esprit humain, semble n'avoir pas cherché à faire la critique des abstractions que l'usage moderne du terme « humaniste » véhicule, et qui firent l'objet des intenses controverses que l'on sait. Ortigues est-il allé aussi loin que sa proposition d'*humanisme méthodologique* l'y invitait ?

On peut mesurer ce qu'entraîne ce problème en se référant aux passages qu'Ortigues consacre à l'islam — ce qui s'impose du reste pour tenter de circonscrire le champ de l'analyse ortiguienne du monothéisme. C'est depuis ce positionnement philosophique et moral du christianisme, donc depuis ces attendus modernes, qu'Ortigues a eu l'occasion de proposer une analyse du phénomène « islamique », ainsi qu'il le nomme. Au moins deux textes, dans l'ensemble des publications d'Ortigues aujourd'hui disponibles, abordent la question religieuse « islamique » : la dernière page de « Religion, laïcité et humanisme » (2005) et surtout le texte d'une conférence donnée à l'Institut du monde arabe en février 2002, intitulé « Qu'est-ce que l'islamisme ? »[424]. L'analyse fonctionne comme une mise à l'épreuve de la philosophie de la religion dont nous avons présenté les schèmes principaux, qui sont mis à profit par l'auteur pour analyser le plus récent des grands monothéismes. L'angle d'approche est pourtant spécifique ici : c'est celui de l'islam en tant qu'au XXe siècle il a fait fonction de support constitutionnel pour la créations de certains « États indépendants, au lendemain de la Seconde Guerre

(« Héritage et décadence », in *Éthique*, Labor et Fides, Genève, 1965, p. 65). Du théologien protestant au philosophe catholique devenu – au moins philosophiquement – athée, c'est une tout autre conception du présent qui, on le voit, s'impose. Mais aussi une autre conception du rapport de l'Église et de l'État (voir D. Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 82) et de l'acte même d'*hériter*. Mais il est vrai que Bonhoeffer défend l'idée d'une nécessaire retour à l'origine (voir notamment D. Bonhoeffer, *op. cit.*, p. 1-2 *sq.* et p. 83) – dont on a vu à quel point sa conception anthropologique du schéma de l'origine détourne Ortigues de cette proposition religieuse.

[423] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme » in *Le Temps de la parole*, p. 205.

[424] E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 171-182.

mondiale. »[425] Cette création, dit Ortigues, fut vécue comme un échec : « échec du nationalisme arabe, échec du nationalisme marxiste. » C'est d'une situation de « crise »[426] que part Ortigues, crise qui révèle, comme un négatif photographique, ce qu'on appellera le problème « subjectif » de l'islam tel qu'il l'analyse : à savoir un rapport de tension extrême 1/ entre le besoin d'un fondement divin pour le droit politique et l'adoption de la forme étatique moderne, qui, par principe, exclut un tel fondement ; 2/ entre la dispersion de confessions musulmanes théologiquement animées par un message de paix et la guerre comme mode historique d'unification ; 3/ entre la foi et la loi ; ou, 4/ en résumé, et pour le dire conformément à l'orientation centrale de ce présent travail : entre l'origine et l'histoire. C'est l'annulation active de la transmission traditionnelle, effectuée par l'« islam politique », qui freinerait le mouvement de l'évolution religieuse, faisant commettre des contresens flagrants quant à la signification à donner aux Coutumes des origines. Celles-ci, comme pratiques normatives d'un temps ancestral, se voient dès lors, plus tard, privées de la signification sociale *appropriée*[427] au *présent* de la vie sociale. La tradition est *en tant que telle* un facteur de réflexivité sociale : sans elle, les Coutumes ne sont que stériles — ou violentes — répétitions d'*un* temps (le passé) qui n'est plus de *ce* temps (le présent). L'islam politique contemporain, qui serait en définitive, selon cette lecture, conforme au schéma théocratique, pose donc le problème — si souvent débattu — de son accord ou de son opposition avec « l'humanisme », cœur de la configuration laïque dont Ortigues a rappelé les principes.

L'analyse ortiguienne de l'islam s'arrime à l'idée de laïcité et, concernant l'*actualité* de la position de l'islam vis-à-vis de celle-ci, elle est critique. Ce qui n'entraîne pas qu'il s'agisse d'une incompatibilité dogmatique et cultuelle irrévocable, puisqu'une telle option serait contraire à l'hypothèse évolutive qu'il place à la base de son travail sur les religions. La solution est donnée ; nous la connaissons : c'est le travail historique de différenciation de la Coutume et

[425] E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 171. La stratégie de cet argument réside dans la brève présentation chronologique de la crise contemporaine de l'« islam politique », c'est-à-dire des créations révolutionnaires d'*États* prenant le Coran comme Constitution, comme Droit et comme Morale, bref, comme « principe » social global ou comme « règle de vie » intégrale, ou plutôt comme « règle *politique* de vie ». L'Egypte de Nasser (« socialisme islamique ») et le khomeinisme iranien (« islamisme révolutionnaire ») sont ici les cas paradigmatiques, quoique distincts. La chronologie s'étend jusqu'à la Guerre du Golfe et à « l'action violente » comme dernier recours, « illustrée » par Ben Laden. L'« Explication par l'histoire », qui succède immédiatement à ce rappel « des événements », intervient pour se saisir du problème à ce point exact : « Le propre de la révolution islamiste est d'avoir voulu s'appuyer directement sur l'Écriture sainte du Coran par-delà les traditions considérées comme trop humaines. » (E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? » *in Le Temps de la parole*, p. 176.)

[426] « L'islamisme politique est une crise interne de l'islam qui doit être comprise en elle-même. » (E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 171.)

[427] Terme qu'il faudrait prendre littéralement, ici : conforme à un *propre* – en l'occurrence, le propre d'un mode du temps.

de la foi, que nous avons longuement présenté, et qui permet que l'intelligence de la foi s'arrime à — ou favorise le — « progrès de la conscience morale »[428]. Autrement dit aussi, la solution, c'est le travail de lecture philologique et critique du Coran, dont Ortigues semble penser qu'il n'est encore que trop peu effectué — sans davantage préciser. Mais, dit-il, il y a retard. Il s'agit alors de savoir attendre, sans compromis, attendre le passage de l'apologétique à la critique, donc de « laisser à l'islam le temps de s'approprier peu à peu les valeurs spirituelles qui élargissent l'horizon de la sociabilité humaine. »[429] Indéniablement, il n'est pas question, pour Ortigues, d'accorder aux religions la possibilité d'être *en tant que religions* des vecteurs d'élargissement de la sociabilité humaine[430]. Il leur incombe, à le lire, de s'approprier les valeurs laïques qui structurent l'espace social moderne — et, au fond, de s'y *adapter*, ce qui, nous avons eu l'occasion de le dire, est une finalité que l'on peut juger faible. L'humanisme, dans ce cas proche de celui qu'on réfère aux « Lumières », revient à accorder à toute religion la possibilité d'une telle appropriation, quelle qu'en sera la forme religieuse, sur laquelle, dit-il, nul ne peut rien savoir *a priori* ni exiger d'avance.

14.2. Une foi ou une loi ?

Mais il faut alors s'entendre sur ce qui caractérise pleinement une religion comme l'islam, sa « subjectivité », le format de son articulation des *sacra* et des *auguria,* ou la spécificité du rapport interne entre « croyances » et « institutions » qu'elle installe. Or, concernant l'islam tel qu'Ortigues en parle, il y a une forte ambiguïté.

> L'islam peut-il accepter la laïcité ? *Apparemment* non. Si l'islam était une doctrine philosophique, nous dirions que son particularisme théocratique est exclusif de toute laïcité. Mais l'islam est une religion, c'est un fait institutionnel. Et l'islam n'est pas uniforme. Il se subdivise en plusieurs écoles qui, suivant les régions, donnent des interprétations différentes de l'Ecriture sainte. À la différence du christianisme qui opposait la foi et la loi, l'islam est une loi. Il est régi par une loi rituelle, la *Chari'a*, de même que le judaïsme est régi par les 613 commandements de la *Torah*.[431]

Il y a là une thèse d'une portée troublante, qui s'appuie sur l'apport de l'analyse historique de la foi comme passage incontournable vers la morale de la laïcité. Mais alors le problème est réel : s'il faut qu'un monothéisme soit un *monothéisme de la foi* pour qu'on puisse espérer sa conciliation avec une morale qu'il a rendue possible mais qui, comme morale, s'est

[428] E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 206.
[429] E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 181.
[430] Du moins cela n'est-il plus, dans le tableau historique proposé par Ortigues, du ressort des religions, depuis que le christianisme a forgé l'extrême moral des possibles : la charité, fondement de la morale laïque.
[431] E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 181.

séparée de la religion, que faire alors de versions monothéistes de la religion qui ne seraient pas des monothéismes de la foi ? C'est, pour Ortigues, le cas du judaïsme ; mais sur ce point, nous avons réservé notre jugement (au sens de la suspension exigée par l'approfondissement nécessaire de ce point théologique, que le présent travail ne peut qu'indiquer). Car de deux choses l'une : ou bien, sans introduction du phénomène de la foi, pas de contribution, ni de participation à la dynamique moderne ; ou bien il y a bien une telle participation, et alors il faut corriger ce monopole de la foi et sa place comme vecteur fondamental d'évolution vers la configuration moderne, pour montrer que *les* monothéismes sont promoteurs de la dynamique de la modernité. Ce qui, dans ce cas, veut dire qu'il faut remettre en cause le monopole du christianisme dans l'avènement de la modernité. Ce que ne fait pas Ortigues. Dans le texte sur « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », il précisait, en s'appuyant sur l'article « Belief » de l'*Encyclopedia Judaïca* (1971), que l'on ne peut pas parler de « foi » pour le judaïsme : l'Ancien Testament est de l'ordre d'une *Lex* et pas d'une *Fides*. Et il précisait, comme nous l'avons noté plus haut, que l'idée de la foi-croyance, inaugurée par le christianisme (comme Dumézil l'explique dans *Idées Romaines*), « fut ensuite transmise à l'islam, par l'intermédiaire de l'Église judéo-chrétienne (celle des *Homélies Clémentines*[432]). Le christianisme et l'islam, concluait-il alors, sont *les deux seules* religions de la foi ».[433] Or, pour exprimer le *retard* de l'islam sur la modernité laïque, Ortigues écarte la *foi* musulmane au seul profit de la *loi* islamique, la « loi rituelle » qu'est la *Shari'a*. Pourquoi oblitérer ainsi la dimension de la foi, dont il fait pourtant le moteur de l'évolution spirituelle ? Et qu'est-ce qui distingue alors l'islam du judaïsme, s'il faut, là encore, faire de la *Torah* une « loi » en ce même sens ? Autrement dit, c'est une plus ample analyse du sens de « loi » de la loi juive qui serait nécessaire ici. Problème qui pose immédiatement celui-ci : quel est le sens de « loi » de la loi de l'islam, quel sens de la *Shari'a* l'histoire de l'islam et sa théologie peuvent-elles nous donner ? Et pourquoi ne pas indiquer qu'il serait requis de faire, à propos de la « foi » dans

[432] Voir, sur l'importance de ce « premier roman chrétien », manifestement un véritable creuset de filières religieuses en débat (judaïsme, gnose, christianisme primitif, judéo-christianisme…), ce texte ancien d'Olivier Cullman : *« Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le judéo-christianisme et le gnosticisme »*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°4-5, Juillet-octobre 1930, p. 471-476. La transition vers l'islam va dans le sens de ce qu'en dit Ortigues : « On peut préciser le milieu auquel appartient notre écrit, en tenant compte de la grande analogie des idées qu'il professe avec celles de *l'Évangile selon Jean* : l'appréciation de Jean-Baptiste, le rôle du prophète considéré comme incarnation de la vérité, la christologie basée uniquement sur l'idée de la révélation et non pas sur celle de la mort du Christ, le dualisme gnostique, la notion du fils de l'homme. Les Prédications de Pierre représentent la tendance intellectualiste, la littérature johannique la tendance religieuse du gnosticisme judéo-chrétien. Celle-ci a conservé ainsi les éléments les plus précieux de ce judéo-christianisme qui, n'ayant pas saisi la nouveauté du message de Jésus, a dû disparaître, tout en léguant la doctrine du « vrai prophète » à l'Islam. » (*art. cit.*, p. 476)

[433] E. Ortigues, « La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *Le Temps de la parole*, p. 107. Nous soulignons.

l'islam, le même travail que celui fait sur la dynamique de la foi dans le christianisme ? Le problème de la foi ressurgit comme point de bascule, entre les religions de la Loi pure, et les religions de la foi. Comment discriminer ? Car les religions — toutes les religions, y compris celle de la Coutume, mais pas celles de la foi, si l'on suit Ortigues — fusionnent en leur sein et l'institution (disons : les pratiques par lesquelles une action collective est une action sociale) et la loi. Ce qu'Ortigues repère d'abord dans le livre de l'Exode (Ex 15, 25), dans un passage très archaïque et pour lui décisif où il est dit que le don de Dieu est celui d'une Loi, pas d'une « religion » au sens de ce que ce mot évoquerait pour nous. Mais évidemment, parler ici de *fusion*, c'est se placer depuis le point de vue d'une distinction de principe entre l'institution sociale et les lois qu'elle *se* donne, c'est-à-dire que l'idée d'une fusion n'a de sens que depuis la configuration laïque — celle des « Modernes », qui, eux, pensent au contraire en termes de *séparation*, permission que les religions de la foi, nous l'avons vu, ont rendu accessible. Les Modernes ne cherchent plus les signes sacrés qui fonderaient la loi qui fait de l'autre un parent, un allié ou un fidèle ; ils élaborent, distingués en divers « pseudo-spéciations » qu'ils appellent peuples, les règles qui font d'eux ces peuples.

14.3. La philosophie politique comme limite ?

Si elle est ouverte, on l'a dit, sans doute son argumentation elle-t-elle ici rapide, trop rapide pour une question aussi vaste et dont on sait les considérables implications sociales et politiques. Tout se passe comme si la discussion n'achoppait pas sur la base de la philosophie de la religion qu'il élabore, mais sur la persistance, chez Ortigues, d'un schéma politique canonique (celui de la philosophie politique moderne), qui ne pourrait pas donner tout son souffle à la philosophie des religions comme faits sociaux. Il y a là en tout cas un programme important de discussion à poursuivre, et qui concernerait, outre la clarification nécessaire du rapport foi/loi, les points plus proprement politiques de l'argumentation d'Ortigues : 1) la *facture dogmatique* de l'islam, pour lui, techniquement, de type médiéval et, par conséquent, l'insuffisance du travail critique opéré sur le Coran[434] ; 2) l'*unité guerrière* de l'islam, ou le

[434] « L'islam est une religion médiévale qui n'a pas connu l'humanisme de la Renaissance, c'est-à-dire l'introduction de la philologie comme base de la critique historique. Les musulmans n'ont pas fait sur le Coran le même genre de travail que les occidentaux ont fait sur la Bible, de sorte que la pression sociale de l'autorité n'a pas encore rencontré l'intelligence de la liberté. » (E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme » in *Le Temps de la parole*, p. 205.)

rapport à la guerre comme mode d'unité musulmane[435] ; 3) la *constitution théocratique* de « l'islam politique » du XXe siècle (Nasser en Egypte, Khomeini en Iran…). Sur ces trois problématiques, la discussion devra s'approfondir.

Pensons par exemple, entre beaucoup d'autres bien sûr, au travail exégétique de Mohammed Arkoun sur le Coran, qui puise aux sciences sociales, à la linguistique, aux théologies et à l'exégèse juive et chrétienne, en se situant, résolument et savamment, dans le sillage d'une « critique de la Raison islamique »[436]. La discussion méthodologique du chapitre I de *Lectures du Coran*, et la très suggestive dualité des deux schématisation du discours[437] : le discours de « l'être-au-monde-crée » (Schéma I : le discours coranique, conforme à ce qu'est langue comme « totalisation non-réflexive » ; notion reprise du Lévi-Strauss de *La Pensée sauvage*, cité ici M. Arkoun), par contraste avec le discours de « l'être-au-monde » (Schéma II : le monde de la perception, où le lien du discours au réel tend vers « une langue devenue une totalisation réflexive »[438]), doit être mise en avant, dans ce contexte. M. Arkoun a cette profonde remarque programmatique : « tout le problème, aujourd'hui, consiste à savoir lire le Coran, par exemple, selon le schéma I, sans pour autant renoncer au Schéma II »[439]. Le geste méthodologique ortiguien semble, au contraire, assumer les frais d'un tel renoncement : il faudrait s'assurer, par exemple en lisant des études comme celle-ci, que ce n'est pas au prix d'une perte dirimante.

La conception de l'islam politique, de fait sous-jacente à notre lecture politique de l'islam comme religion, donc comme fait social, serait aussi à approfondir. Est-il juste de concevoir ce projet à partir du prisme de la théocratie ? Ce qui engage tout le destin explicatif de l'islam *comme tel*, si l'on peut dire : en creux, l'argument revient à dire que s'il s'agit d'une religion qui a pu être mise en position de législation étatique, c'est qu'en elle la confusion du droit divin et du droit positif demeure active et préjudicielle. En 1997, dans *Faut-il avoir peur de l'islam ?*, Jocelyne Cesari alertait sur cette réduction : « L'islam politique apparaît désormais

[435] « L'obstacle qui paraît infranchissable, c'est la guerre. Mohammed est un prophète guerrier qui ne connaissait pas véritablement les prophètes-écrivains de la Bible. L'islam est une religion guerrière qui s'est diffusée en conquérant un empire. Allah est une divinité extrêmement narcissique. Et pourtant la plupart des musulmans pieux sont prêts à distinguer la religion et la politique. Le *jihad* peut s'interpréter soit comme un combat guerrier soit comme un combat spirituel. Certains *oulémas*, certains docteurs de la Loi, considèrent que le *jihad* guerrier est une affaire médiévale, et que ce se serait une erreur de prendre le Coran à la lettre alors qu'une bonne théologie doit faire la distinction entre les coutumes d'une époque et les obligations spirituelles d'une religion. » (E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 181.)

[436] Voir Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran* (1982), Albin Michel, 2016, p. 167.

[437] M. Arkoun, *op. cit.*, p. 72-74.

[438] M. Arkoun, *op. cit.*, p. 73.

[439] M. Arkoun, *ibid.*

comme le seul élément d'appréhension des sociétés musulmanes », écrit-elle[440]. En apportant de suggestives précisions sur la « théorie du califat »[441], mais aussi en circonscrivant rigoureusement la place sociale de la *Shari'a* dans ces sociétés sur le temps long, tout comme le statut du droit, J. Cesari infirme qu'il s'agisse dans ce cas de théocratie[442]. « Avec l'argument *ad hominem* selon lequel il n'y a pas de séparation entre le religieux et le politique dans l'islam, c'est véritablement dans le domaine politique que cette vision très essentialiste de la religion et cette conception très linéaire du progrès se sont illustrées de la manière la plus vivace »[443], ajoute J. Cesari. L'islam est ainsi toujours conçu comme une société close : « Dans cette vision le plus souvent nourrie par des justifications scripturaires, l'islam est toujours présenté comme un système clos, ''un prototype des sociétés traditionnelles fermées'', ce qui dénie toute capacité de transformation aux hommes et aux sociétés d'islam. »[444] Si risquée que soit son approche de l'islam, un tel déni n'est cependant pas partagé par Ortigues, car selon lui, l'islam, comme il en va pour *toutes* les religions structurées par une tradition, a assurément la capacité de réfléchir à sa place au sein des coordonnées sociales de « la morale ambiante ».

§ 15. « La seule argumentation qui reste accessible »

15.1. Approcher l'éternité de la vérité par l'histoire d'une transmission

Les documents qui engagent à cette discussion essentielle sont bien sûr très nombreux. Ortigues a survolé la problématique plus qu'il ne l'a approfondie ; il n'en reste pas moins que la conclusion qu'il propose, en termes de « solutions », semble, malgré ces raccourcis apparents, difficile à contourner ou à exclure. Au fond, dit-il, c'est du *dernier recours* qu'il s'agit, justement pour contourner les pièges qui ne peuvent que joncher ces débats qui gagneraient, paraît-il nous dire, à se fixer sur le terrain de « l'intelligence de la liberté », donc de la morale, puisque la laïcité est notre nouvelle situation morale.

> La seule argumentation qui reste accessible en ce domaine est l'histoire comparée des religions et des idéologies, car le simple acte de décrire ou de montrer éduque la perception, rend à ce qui existe dans les faits une actualité significative pour l'intelligence. Nos façons de vivre et de penser découvrent leur étrangeté par comparaison avec les autres. Ce qui paraissait unique devient observable en devenant

[440] Jocelyne Cesari*, Faut-il avoir peur de l'islam ?*, Presses de Sciences Po, 1997, p. 30.
[441] Jocelyne Cesari, *op. cit.*, p. 26 et p. 27. Théorie du califat (une « utopie consciente d'en être une », rappelle J. Cesari en approfondissant l'expression d'un auteur), méconnue et pourtant manifestement décisive pour une autre lecture de l'islam.
[442] J. Cesari, *op. cit.*, p. 27-28.
[443] J. Cesari, *op. cit.*, p. 23.
[444] J. Cesari, *op. cit.*, p. 22.

> comparable. C'est pourquoi l'humanisme d'Érasme et de Montaigne n'a pas voulu être une doctrine, mais une expérience à faire en lisant les Ecritures divines comme les lettres humaines. Ce changement de perspective a suffi pour transformer la théologie en histoire des religions.[445]

Dans la présentation qu'il en fait, l'islam demeure au contraire dans l'époque de l'apologétique (dans ce que nous appellerons plus bas « l'attitude théologique » partagée par nombre de chrétiens : voir *infra*, chap. 4, § 17). Apologétique qui, sous sa plume, est l'exact contraire de l'attitude critique (comparative et/ou historiographique). Or l'apologétique témoigne, nous l'avons dit, d'un usage traditionnaliste de la tradition, tourné vers le passé, alors que la foi, à nouveau reconnue ici comme subjectivité de l'islam, « est tournée vers l'avenir éternel » : elle regarde vers la fin. C'est *l'histoire des religions* qui, lentement, dégage le sens de *l'éternel religieux*, comme le disait un extrait que nous avons déjà commencé de lire (voir *infra*, p. 90), mais que nous reproduisons plus intégralement ici :

> L'analyse historique doit se donner pour tâche de différencier la Coutume et la foi. La Coutume vient des ancêtres alors que la foi est tournée vers l'avenir éternel. C'est une grande tentation d'anthropomorphisme qui nous fait associer la singularité divine avec le particularisme d'une communauté, où la foi est noyée par la pression sociale. La plupart des coutumes, qui se donnent aujourd'hui pour des marques d'appartenance à l'islam, sont en fait des usages et des croyances antérieurs à l'islam. Ainsi la circoncision, les interdits alimentaires ou vestimentaires, la condition des femmes, les traditions populaires du judéo-christianisme anti-paulinien, le docétisme, et même la théorie du prophète au singulier dont la conception est d'origine judéo-chrétienne mais non biblique… (…) Enfin, sur bien d'autres points, l'étude des sources du Coran devrait permettre de différencier les coutumes et le message que le Prophète voulait transmettre.[446]

Dans la séquence analytique constituée du triplet : *Coutumes (1)-monothéismes (2)-laïcité (3)*, ces trois termes désignent moins le nom d'une double mutation historique qu'ils n'indiquent un mode de rapport à l'origine (*rapport d'enracinement* / « apprentissage d'un déracinement », autrement dit *rapport de détachement*). Le programme consiste alors à identifier les sédiments coutumiers (1) qui ont animé l'organisation de la religion, mais qui, puisque les choses évoluent, la retiennent d'accéder à ce qu'elle est (2) (cette *recherche « essentielle »* qu'elle exprime, qu'il faut bien qualifier d'« humaine », ou qui se nomme « sagesse ») ; et cela afin que la laïcité (3) évolue elle aussi vers ce qu'elle est et dépasse l'état qui fut longtemps le sien : celui d'une « crise dramatique » : « D'où vient que le problème de la laïcité a été à ce point dramatique ? Ce problème n'a pas concerné seulement la politique,

[445] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 197.
[446] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme » in *Le Temps de la parole*, p. 206.

mais aussi la science, la morale, la littérature et la totalité de la civilisation dite moderniste. (…) Alors, de quoi s'agit-il ? (…) La laïcité, c'est tout simplement ce que nous appelons aujourd'hui ''le droit''. »[447] Au fond, « différencier la Coutume et la foi », cet impératif ortiguien des études religieuses, que nous avons déjà étudié, ce n'est pas autre chose que le travail de la tradition appelé, nous le disions, à devenir plus réflexif. Bien comprise, la *tradition* apparaît alors comme une critique (au sens réflexif du terme) de la *Coutume* : un autre mode de transmission s'impose, parce que les choses changent, ont changé. Bref, il s'agit de concilier les « obligations spirituelles » et les dispositions sociales laïques, en faisant le départ entre les coutumes ancestrales et le message éternel propagé par le Texte sacré. On remarquera que la *religion* et le *droit*, de confondus qu'ils étaient dans le régime social dit de la Coutume, sont ici pris, désormais séparés, dans une sorte de mouvement synergique — chacun exprimant d'autant mieux son régime de médiation que l'autre le fait aussi : la médiation toute *personnelle* inhérente à la foi ; et la médiation *impersonnelle* de la norme juridique. Les religions existent (niveau de l'être), le droit doit exister (niveau du devoir être) : la laïcité ne se réduit pas, on le voit, à l'athéisme. C'est tout cela qui permet d'appréhender un mot, énoncé deux fois[448], rapidement, mais gros d'un sens aussi important qu'ambigu dans ce contexte : le mot « éternel ».

> On ne peut séparer le Coran de la *Sunna*, l'Ecriture et la tradition qui en donne une interprétation authentique. Il en est ainsi dans l'islam comme dans le christianisme ou le judaïsme talmudique. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que la révélation scripturaire est donnée dans la mentalité d'une époque et qu'il importe aux fidèles de discerner les vérités éternelles enrobées dans les coutumes ethniques. Au cours des siècles, la société change ; et quand on croit répéter le passé, on fait tout autre chose. »[449]

Le travail historique, en *désenrobant* le dogme de ses couches coutumières, doit mettre au jour le « message » que porte la foi (par exemple, « le message du Prophète »). Ortigues esquisse une sorte de liste de ce fonds coutumier, à savoir, pour ce qui l'occupe ici, celui de l'islam (la circoncision, les interdits alimentaires, vestimentaires, la condition des femmes, les traditions populaires du judéo-christianisme anti-paulinien, le docétisme, la théorie du « vrai prophète »… La précision essentielle concerne le « judéo-christianisme », que la recherche actuelle sur la genèse de l'islam considère comme le sol, très accidenté et particulièrement

[447] E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 172.
[448] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme » in *Le Temps de la parole*, p. 205 et p. 206.
[449] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme » in *Le Temps de la parole*, p. 205.

complexe, sur lequel est née la foi musulmane[450]). Ce qu'Ortigues propose de mettre avec rigueur au programme des discussions, ce sont les « sources » des Livres sacrés, afin, en parvenant aux « détails » — à savoir à l'équivalent de ce que sont les « faits » pour l'expérimentation des sciences de la nature — de percer « la raison d'être » des idées sous-jacentes au geste d'Écriture sacrée[451]. Paradoxalement, donc, c'est par l'*histoire* qu'on découvrira le sens *éternel*, autrement dit qu'on mettra des mots sur ce que peut signifier « l'avenir éternel » par opposition à la crispation sur « le passé ancestral ». Quel est cependant, le statut de cette vérité éternelle religieuse, sous la plume d'Ortigues, compte tenu de la prise de distance philosophique qui fut la sienne ? Si le fidèle se rapporte à ses croyances sous la modalité contemplative du mystère recelant le vrai, le citoyen, ou disons, le membre d'une société démocratique, fonde son appartenance sur un attachement actif à l'idéal social réflexivement conçu. Or, tout se passe comme si la religion avait anticipé le « terme » même de l'avenir, avait su donner son nom à l'idéal, *sans être à même de lui donner son « intelligence »* : sans pouvoir en faire une réalité historique, une nature sociale, justement, et non pas une grâce divine. Ce nom, nous l'avons vu, c'est la charité.

15.2. Littérature ou institution

Mais le décisif est ici l'accent mis sur le rapport entre une révélation (ou une Écriture) et une tradition, selon le doublet fondamental déployé dès l'étude sur le Concile de Trente (1949). L'histoire critique, à savoir l'étude des documents, est l'histoire d'une transmission, c'est-à-dire de la manière dont une société s'est sans cesse normativement rapportée à elle-même dans un travail d'interprétation des « signes venus d'ailleurs » (la dimension augurale de

[450] Voir l'importante synthèse faite sur ce point par Guy G. Stroumsa, « Judéo-christianisme et islam des origines », *in Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 157e année, N. 1, 2013. p. 489-512.

[451] Dans l'étude de Guy Stroumsa citée dans la note ci-dessus, celui-ci propose toutefois de substituer la métaphore du « levain » à celle de la « source » : « C'est à son utilité heuristique que la filière judéo-chrétienne doit sa force. Ce sont aussi les idées juives, et les idées chrétiennes – et pas seulement leur propres théologoumènes – que certains groupes judéo-chrétiens ont pu transmettre à l'islam naissant. Cette force disparaît dès qu'on utilise la métaphore de source plutôt que celle de levain. Diverses raisons empêchent de concevoir le judéo-christianisme comme « source » de l'islam. L'évidence est trop décousue, les mécanismes précis par lesquels s'est accomplie la transmission des idées restent méconnus, et par ailleurs nous savons qu'elle fut parfois indirecte, par exemple à travers le manichéisme. (…) Il ne s'agit pas ici d'une vision téléologique de l'histoire des idées religieuses, car comme tout phénomène historique complexe, la naissance de l'islam est surdéterminée. Vouloir la délimiter de façon trop précise, c'est simplifier la réalité à outrance, figer la fluidité essentielle de l'interaction des idées et des sectes religieuses. Le mystère de la naissance d'une religion, de la transformation alchimique des idées religieuses, de leur passage de l'état fluide à l'état solide, reste entier. » (*art. cit*, p. 512).

toute révélation[452]), sans cesse effectué. « Au cours des siècles, la société change ; et quand on croit répéter le passé, on fait tout autre chose » : *que faisons-nous*, nous autres qui faisons ceci ? Cette question fondamentale, il faut dire que toutes les sociétés se la sont toujours posée, parce qu'elle est la question de « la société » en tant que telle, à savoir de la *normativité* sociale, donc de la *justification* de la normativité sociale. *Société-normativité-justification* formant, comme le premier moment de cette étude voulait le montrer, un triplet indissoluble. Triplet dont l'idée de *communauté*, ou de société d'origine, est le corrélat obligé. Mais, cette question, les modernes se la posent autrement. Ils se la posent sans que, pour eux la pensée *de* l'origine soit un enracinement *dans* l'origine. Autrement dit, l'attitude historienne, inhérente à la modernité, n'est pas de l'ordre d'une justification normative mais d'une justification descriptive. Le passage du clos à l'ouvert, ou de la société d'origine à la société d'objectifs, permet à la communauté de pouvoir épurer le lien communautaire de son attachement à la condition religieuse, et, avec « détachement » justement, de l'universaliser (dans l'idée laïque de « communauté humaine »).

L'histoire comparée des religions est donc inséparable d'une histoire des sociétés religieuses, des religions qu'ont formé les sociétés. Or, cette dimension sociale, Ortigues la repère tout à la fois sur le plan des textes, de la *littérature*, mais aussi sur celui des *institutions*. Il y a là une sorte de tension. C'est ce que relevait l'importante note finale de *Qu'est-ce que l'islamisme ?*, partiellement citée plus haut (cf. *supra,* p. 79) :

> C'est une erreur de croire qu'une religion peut se réfuter comme on réfute une doctrine scientifique ou philosophique. Car la religion est un fait social, une institution. L'ignorance est le premier obstacle au progrès moral de l'institution religieuse. Il a fallu un énorme travail pour faire avancer la critique biblique, mais les sources du Coran sont encore mal connues. Vous savez, par exemple, qu'après la mort de Jésus, l'Église a été divisée en deux courants principaux : d'une part le christianisme hellénistique de saint Paul, d'autre part le judéo-christianisme de saint Jacques, le frère de Jésus. Or le Coran demeure l'un des documents les plus représentatifs du judéo-christianisme : on y trouve les principaux thèmes judéo-chrétiens : d'abord le thème du prophète au singulier, puis l'importance de Marie et celle de la famille de Jésus dont il n'est pas question dans les écrits pauliniens. De même les références du Coran à l'Ancien Testament ont une étonnante ressemblance avec les *Targums*, c'est-à-dire les récits populaires en araméen inspirés des thèmes bibliques. L'histoire littéraire des trois religions monothéistes est encore largement inconnue, et insuffisamment étudiée, même par les spécialistes. Or, pour que le pluralisme religieux soit viable dans la société présente, l'une des tâches les plus importantes aujourd'hui est de faire entrer l'histoire des religions dans l'histoire de la littérature, car le sentiment religieux a besoin d'être explicité dans son expression. *La*

[452] Les *rites* – comme pratiques par lesquelles *est* fait ce qui *doit être* fait – ne se soutiennent que des *signes* par lesquels peut seulement s'identifier ce qu'il faut faire. Ce sont les signes venus d'ailleurs, autrement dit une révélation au sens élargi du terme (oracles, divination, Révélation du Dieu unique…), qui justifient normativement les pratiques cultuelles, qui font de ces cultes et de ces rites des cultes et des rites *obligatoires* parce que *justes*.

> *seule chose qui puisse être montrée, constatée, offerte au regard de tous,* c'est l'histoire littéraire des religions. C'est aujourd'hui ce qui nous manque le plus.[453]

L'histoire littéraire comme *enquête* fonctionne vis-à-vis des religions de la même manière que la science comme *expérimentation* fonctionne vis-à-vis de la nature : c'est avant tout « montrer une chose » qui ait ce type de publicité que possède un « fait ». Ce qui, dans la démarche historique, est rendu possible par le travail sur le « détail »[454]. « En histoire aussi, lorsqu'il s'agit vraiment de ce que j'appelle l'enquête, c'est immédiat ; il n'y a rien à dire, si c'est vraiment sur un fait que vous avez mis le doigt. »[455] L'histoire littéraire est l'enquête sur ces faits sociaux que sont les religions, en tant que leur histoire est celle de la formation, mouvementée et accidentée, des liens communautaires : c'est au fond l'histoire des tensions sociales. L'histoire littéraire des religions n'est pas à considérer selon nos codes — romanesques — du littéraire, mais comme reconstitution d'un ensemble social en tant qu'il s'est formé par opposition — religieuse *donc* politique — à d'autres groupements sociaux :

> D'où vient que l'islam est divisé en sunnites et en chiites, comme le christianisme est lui-même divisé en plusieurs confessions ? D'où vient que l'interprétation des Ecritures n'est pas seulement un processus rationnel mais une formation de liens communautaires ? C'est que la Révélation divine n'est pas seulement une littérature, mais une institution : l'institution d'un peuple élu, l'institution d'une Église, l'institution d'une *Umma*.[456]

En restant encore imprégné des coutumes d'« avant », le monothéisme ne peut pas, lui non plus, échapper à un tel particularisme : il se décline suivant plusieurs versions confessionnelles, qui sont autant d'anthropomorphismes. Mais, tout se passe comme si, en plus, la configuration monothéiste de la religion accentuait la dérive exclusiviste d'un tel particularisme, exclusivisme qui fait la pointe fine de la critique sur laquelle débouchent les études ortiguiennes sur le monothéisme. Car les monothéismes, dans leurs *différentes* versions, profèrent un *même* mot d'ordre : « Il n'y qu'un seul Dieu, et c'est le nôtre ». Là est la « difficulté ». Les limites de la sociabilité bloquent l'intelligence de l'idéal. L'interprétation de la foi est limitée par la particularité — et donc l'exclusivisme « politique » — des communautés. Ortigues demandait, au début du même article : « Pourquoi avons-nous le vague sentiment d'enlever à la foi ce qu'on attribue à la raison ? » De même, ici, on pourrait demander : pourquoi avons-nous le sentiment, peut-être pas tellement vague, d'enlever à

[453] E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 182. Nous soulignons.
[454] Sur le statut et l'importance du *détail* dans la démarche historiographique, voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 59-61.
[455] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 60.
[456] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme » in *Le Temps de la parole*, p. 205.

l'« institution » ce qu'on attribue à la « littérature »[457] — c'est-à-dire ce qu'on attribue à la lecture « humaniste », philologique, des textes où se dit la Révélation ? L'appréhension des textes sacrés comme documents « littéraires », là est pour Ortigues le sens définitif de la conquête humaniste. C'est l'étude historique des textes comme documents qui serait à même de montrer que « l'institution historique d'une communauté » est bien, en effet, *historique* : de part en part. Mais « historique » au sens que défend Ortigues. Donc, *rationnelle* (compréhensible, analysable) dans son commencement ; et non pas d'origine divine. L'origine placée en situation de fondement fonctionne au contraire comme un principe de clôture intracommunautaire, donc de tension, voire de violence, intercommunautaire. Il s'agit pour lui, dans ce cadre, de discuter du statut du religieux dans les sociétés modernes, donc de discuter de la version monothéiste de la sociabilité comme limitée, alors que celle-ci se trouve concurrencée par la version laïque de cette *même* sociabilité. Remarquons qu'il ne s'agit pas, comme il serait tentant de le conclure, d'opposer une sociabilité limitée (car religieuse) à une sociabilité non-limitée (puisque laïque). Non : la *limite* de ce qu'Ortigues appelle « sociabilité » est bel et bien structurelle. Tout réside dans la question de savoir comment les sociétés modernes négocient *leur insuppressible limite*, alors même que la gestion religieuse de cette même limitation semble ne plus pouvoir se concilier avec une évolution sociale qui s'émancipe des régulations religieuses.

[457] Ou, dit autrement : d'enlever à l'institution close ce qu'on attribue à la littérature ouverte. Le présupposé est ici qu'il n'existe, en régime « religieux », pas d'institution ouverte, ni, en régime « laïque », de littérature close.

DEUXIÈME PARTIE — APRÈS LA THÉOLOGIE, OU « LE DRAME DE LA LAÏCITÉ »

En ces temps merveilleux où la Théologie
Fleurit avec le plus de sève et d'énergie,
On raconte qu'un jour un docteur des plus grands,
— Après avoir forcé les cœurs indifférents ;
Les avoir remués dans leurs profondeurs noires ;
Après avoir franchi vers les célestes gloires
Des chemins singuliers à lui-même inconnus,
Où les purs Esprits seuls peut-être étaient venus,
Comme un homme monté trop haut, pris de panique,
S'écria, transporté d'un orgueil satanique :
« Jésus, petit Jésus ! je t'ai poussé bien haut !
Mais, si j'avais voulu t'attaquer au défaut
De l'armure, ta honte égalerait ta gloire,
Et tu ne serais plus qu'un fœtus dérisoire ! »

Immédiatement sa raison s'en alla.

C. Baudelaire, *Le Châtiment de l'orgueil*

D'où vient que le problème de la laïcité a été à ce point dramatique ? Ce problème n'a pas concerné seulement la politique, mais aussi la science, la morale, la littérature et la totalité de la civilisation dite moderniste. (…) Alors, de quoi s'agit-il ? (…) La laïcité, c'est tout simplement ce que nous appelons aujourd'hui « le droit ».

E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? »

[C]oncernant la question de la théologie, je crois que ceux qui n'ont pas fait d'histoire des religions ne peuvent pas comprendre de quoi il s'agit.

E. Ortigues, *Entretiens de Courances*

CHAPITRE 4 — DÉPOSER LE DISCOURS THÉOLOGIQUE ?

§ 16. Reformuler philosophiquement la « recherche de Dieu »

16.1. Sortir du « drame »

Pour établir les repères d'une lecture d'Ortigues qui témoigne de l'unité de sa pensée, on a pris ici le parti, dans ce travail, de repartir le plus exhaustivement possible de son étude du fait religieux. Pour la raison que c'est depuis l'étude des religions que les fils directeurs de son projet philosophique, sous le format d'une anthropologie générale de la personne, sont tirés, comme nous avons déjà commencé de le voir. Les religions sont d'abord le plan d'existence générale des sociétés, le plan anthropologique fondamental, sur lequel le monde est anticipé et éprouvé comme un « monde de justice ». Notre première partie, notamment à partir de la réflexion ethnologique qui fut essentielle à Marie-Cécile et à Edmond Ortigues lors de leur expérience africaine, présentait cette idée d'un ordre social fondé sur la légitimité comme fidélité coutumière à l'origine (chapitre 1), avant de montrer la nécessité de la méthode historiographique (chapitre 2), instrument d'enquête indispensable pour la l'étude des religions du Livre — le monothéisme — au plus proche de l'expérience religieuse des modernes, celle qui les conduit à la laïcisation de l'idée de charité (chapitre 3). C'est dans les schèmes qu'exploitent ces analyses qu'on a essayé d'articuler le format théorique de ce qu'Ortigues appelle une « philosophie de la religion ».

Le geste peut sembler radical : l'histoire, ici, s'est proprement substituée à la théologie, et en a comme annexé le domaine propre. L'histoire, dans l'usage radicalement méthodologique qu'il en fait, est au principe de la seule réflexion rigoureuse possible sur la question anthropologique de la religion — ou de la religion comme question anthropo*logique* et non plus anthropo*centrique*. Autrement dit, la philosophie, en se séparant du prisme de la métaphysique classique, toujours actif quand il s'agit de « penser Dieu », et en plongeant résolument dans la sociologie religieuse qu'offre l'enquête historique, sort la conception du religieux des limitations intrinsèques de ce qu'Ortigues appelle la « théologie ». Pourtant, il est manifeste que celle-ci est sans cesse sous-jacente à son propos, présente en permanence. Pas seulement parce qu'Ortigues fut théologien ; pas seulement parce que la théologie fut sa discipline et le domaine de ses premiers investissements intellectuels ; mais parce que la théologie est ce *après*

quoi Ortigues cherche l'objectivité du fait religieux. C'est *après la théologie* — pas seulement *contre* elle — qu'il poursuit les coordonnées d'une recherche qui s'était d'abord exprimée comme *recherche de Dieu*.

Il y a là quelque chose d'essentiel. Ortigues semble en débat permanent avec son « moment théologique » — débat pourtant implicite, au sens où les discussions ont rapidement cessé, pour la raison, évidente et massive, de son éviction, en 1952, du lieu privilégié où ces débats pouvaient avoir lieu : l'Église. Mais cet *« après »* est surtout de l'ordre d'un dépassement philosophique. On se rend progressivement compte qu'Ortigues, en « passant à la philosophie », pour des raisons qui ont leur part de contingence[458], a consciemment repris les problèmes qui l'animaient comme théologien, ce qui les a profondément transformés. La dimension axiale de cette transformation, qui n'a trouvé son lexique, ou son « formulaire », que progressivement, fut, cela est certain, présente dès le départ. C'est elle qu'il appelle « l'honnêteté intellectuelle », cet autre formulation du principe qu'il met à l'initiative de toute pensée : l'« amour intellectuel de ce qui existe ». Un passage des *Entretiens de Courances* est ici important. Au cours de la discussion à laquelle donne lieu la notion de « Biologie » retenue pour la lettre « B » de l'abécédaire qui ordonne le propos de ces entretiens, P.-L. Quellec-Wolff lit à Ortigues cet extrait de la page 43 du *Monothéisme* : « L'honnêteté intellectuelle est la vertu fondamentale, puisque le devoir de reconnaître ce qui est et de ne pas tricher avec l'existence, est la condition sans laquelle il n'y aurait que des vertus biaisées et des sentiments faux. La rectitude de l'esprit est par excellence la vertu du désintéressement, plus profonde que tout intérêt religieux ou autres utilités simplement vitales. » Tirée du chapitre V *(« La bifurcation du XVIIe siècle »)*, cette phrase y ponctuait un passage fort, mais d'interprétation difficile, dans lequel Ortigues critiquait la réduction du problème moral à celui de l'institution sociale religieusement, donc anthropocentriquement, comprise. Car, notait-il, « [l]e discernement du vrai et du faux, de ce qui existe ou de ce qui n'existe pas, se joue dans un univers infiniment plus vaste que le drame du bien et du mal sur notre planète. »[459] La question sous-jacente est celle du « Connais-toi toi-même », ou plutôt de l'*échelle* sur laquelle se pose en fait cette vieille maxime, canonique,

[458] Voir, sur les péripéties professionnelles faisant suite à la rupture avec la vie sacerdotale de notre auteur, les *Entretiens de Jussieu*, p. 10 : « Voilà comment s'est passée en quelque sorte la première période de ma vie. Je n'avais pas un sou, ils ne se sont pas souciés du tout de savoir ce que j'allais devenir ! Je voulais entrer au CNRS et cherchais un poste d'historien. On m'a dit qu'il n'y avait pas de poste. Jean Wahl m'a dit bien sûr, que l'on allait en trouver un. Pour cela, il suffisait de déposer un sujet de thèse en philo. Alors c'est ce que j'ai fait et j'ai été pris au CNRS, ce qui m'a permis de survivre. Mais je n'ai pas pu entrer aux Hautes Études, et ai donc abandonné l'histoire. » Cette ambition historienne déçue, mais surmontée, est décisive ; Ortigues la réalise finalement dans des interventions historiographiques médiévales, tout en l'intégrant dans le montage philosophique qu'il élabore, comme en témoigne Dominique Iogna-Prat qui donna ici l'impulsion et collabora à ces études (voir D. Iogna-Prat, « Edmond Ortigues et l' ''autorité des commencements'', in *La Révélation et le droit*, p. 16-18.)

[459] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 43.

qu'Ortigues reprend comme le centre du projet anthropologique de la philosophie (ou de la philosophie comme projet fondamentalement anthropologique). La réduction anthropocentrique du problème moral à celle du « drame du bien et du mal » *réduit* l'échelle de la question — ou de l'énigme : « Qu'est-ce que l'homme ? » —, et donc la question de la vérité, à celle de *l'homme lui-même* en tant que recourbé sur sa faute et ses espoirs, sur son péché et sur son salut, avec la dérive subjectiviste qu'Ortigues repère toujours ici, et réprouve. « La doctrine du péché et de la rédemption referme l'être humain sur lui-même. C'est bien ainsi que la religion apparaît communément aujourd'hui, source de dévouement dans notre habitat terrestre, abandonnant aux sciences profanes l'horizon universel de la connaissance. »[460] Or c'est à une *autre échelle* que le « problème humain » se pose, à savoir dans cette dimension que nous avons déjà évoquée, celle de l'« au-delà de soi », de ce qui nous dépasse, laquelle, quand nous nous y référons, nous fait sortir de la dimension du *drame*. La « planète » comme « habitat terrestre », c'est le lieu du « drame » ; la dimension à laquelle se hisser, pour sortir du drame comme milieu, c'est celle de l'univers, dans une transition qui irait d'un anthropo-centrisme vers un cosmo-centrisme si l'on nous permet cette formulation (et, s'agissant d'un univers dénué de centre, ce paradoxe). Il ne s'agit pas de dire que la science (titulaire de la distinction du vrai et du faux) doit s'adjoindre à la morale (titulaire de la distinction du bien et du mal), mais de reconnaître que le problème moral doit être posé *autrement*, à savoir, *lui aussi*, depuis ce plan général que dessine la question de la vérité telle que posée par la réflexivité scientifique.

Car la morale n'est pas traversée de la seule distinction du bien et du mal. Elle s'articule au contraire autour de *deux axes* : un axe horizontal, comme axe du bien et du mal, en effet ; mais aussi un axe vertical, celui de la servitude et de la liberté. « Ces deux axes sont indispensables pour *comprendre comment le discernement du bien et du mal peut être intériorisé et socialisé.* »[461] C'est la pensée des droits de l'homme qui est jeu ici, à partir de la double focale de l'intériorisation et de la socialisation. Les droits de l'homme sont la base *non dramatique* de la morale. Il n'y a pas de « drame » des droits de l'homme (si l'on se réfère au principe qui les fonde, pas à leur genèse ni à leur critique). Ou, disons plus, il *ne* doit *pas* y en avoir : il faut penser la morale de telle sorte que les droits de l'homme ne soient plus le drame qu'ils furent, notamment pour la pensée théologique, lorsqu'ils qu'ils prenaient la forme du « drame de la laïcité » (le *Syllabus errorum* de 1864, la crise moderniste, la condamnation des droits de l'homme par Rome…). Notons qu'Ortigues explique ici que ce sont « les rapports entre la morale et la religion [qui] ne vont pas de soi » ; pas les rapports de la morale et de la

[460] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 42-43.
[461] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 43. Nous soulignons.

science, lesquels, de son point de vue, ne seraient plus en situation de discontinuité (sans être de même nature, ils sont pris sur le plan d'une même rationalité). Une telle transition fonderait en tant que telle l'exigence de sortir de la théologie. Celle-ci ne serait pas susceptible de l'opérer, parce qu'elle serait, par définition, prise dans le « drame ». L'interprétation anthropologique du « Connais-toi toi-même », depuis des coordonnées non spéculatives (au contraire, pour le dire très vite, de celles de Feuerbach), donc « scientifiques » (biologiques, ethnologiques, psychanalytiques, historiques, épistémologiques) : ce pourrait être là une formulation générale du projet philosophique d'Edmond Ortigues. En réponse au commentaire que lui demande son interlocuteur en lui lisant ce passage du *Monothéisme*, Ortigues précise :

> Disons, si vous voulez, que c'était la question qui m'était posée par la théologie au départ. Il y a dans la recherche de Dieu quelque chose qui est déjà la recherche du vrai, la recherche du bien, la recherche fondamentale. Cependant, l'on s'aperçoit que la mise en pratique entraîne une série de conséquences sur ce que j'appelais tout à l'heure l'appropriation du divin (« il n'y a qu'un seul Dieu, et c'est le nôtre »), sur la constitution de sociétés closes qui ne peuvent s'universaliser qu'en convertissant les gens… On s'aperçoit que, dans un tel cadre, *il n'y a pas* une acceptation de ce qui existe en tant que cela existe. L'amour intellectuel de ce qui existe est fondamental, parce que c'est là que nous retrouvons à la fois le concret et l'universel.[462]

Le point de départ, c'est donc bien, précise ce texte, la « recherche de Dieu » en tant qu'il s'agit de la version théologique de la « recherche fondamentale », celle du Bien que la *République* de Platon fait culminer dans l'Idée de l'*αγαθόν* (508b *sq.*) comme cause absolue de la connaissance autant que de l'être. Ou, pour le dire avec un commentateur, comme « l'*αἰτία* suprême et *l'άρχή τον παντός* »[463]. Le Bien n'est autre que l'objet de la recherche elle-même, ce que Monique Dixsaut résume clairement : « Quand il s'agit du Bien, une distinction devient évidente et indiscutable : celle de l'être et de l'apparence, et par conséquent de la science et de l'opinion. Même si l'on ne sait pas clairement en quoi consiste cette distinction, on sait très clairement qu'elle existe. On peut dire alors que le Bien est la cause de cette distinction : il nous contraint à accorder une réalité à autre chose qu'aux apparences, une réalité à l'essence. Dans le moindre de nos actes c'est toujours le Bien, ce qui est bon pour nous, que nous recherchons. »[464] Au départ, dans le travail d'Ortigues, l'enquête *théologique* vaut pour cette

[462] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 147.
[463] De Strycker, Émile, « L'idée du bien dans la *République* de Platon », in *L'antiquité classique*, Tome 39, fasc. 2, 1970, p. 455.
[464] Cf. Platon, *République, Livres VI et VII, extraits*, traduction et commentaire par M. Dixsaut, Bordas, 1986, p. 96. Dans le même sens, De Strycker : « « L'objet de la recherche, de la dialectique, de la philosophie, est une valeur suprême, c'est l'*άγαθόν*, c'est le Bien. » (art. cit, p. 467). Le corollaire est important : « Ainsi donc, tant dans le *Phédon* que dans la *République*, Platon affirme que le Bien est l'explication totale et dernière non seulement au

recherche de la vérité elle-même, que Platon appelait, lui, *philosophie* — et dont la sagesse serait le *télos* commun. C'est ensuite qu'intervient le passage de la théologie à la philosophie.

16.2. Le déphasage théologique : le mystique et le symbolique

Mais quelle philosophie ? Car, ainsi posée, cette distinction entre théologie et philosophie peut paraître trop épaisse. Si, en effet, la théologie est tout à la fois recherche de Dieu *et* discours religieux, autrement dit discours tenu depuis un ensemble d'institutions qui sont celles d'une religion, alors elle peut être réputée condenser en elle tout à la fois une philosophie — sinon la philosophie — et une « sociologie » (une analyse de la vie sociale depuis le prisme d'une adhésion à, et d'un enracinement dans, l'origine) — sinon une politique. Une large part de l'effort d'Ortigues a consisté à rendre autonomes vis-à-vis de la théologie, et cette philosophie et cette sociologie (et aussi bien, dans son analyse de la laïcité, le champ politique comme espace de la souveraineté), ou, comme il le dit lui-même, à « retrouver ce qu'il y a de valable dans la tradition religieuse »[465]. Depuis *l'extérieur* de celle-ci, donc. Cette émancipation de la recherche sur le sens de l'existence — car c'est bien elle qui nourrissait le travail du jeune théologien — vis-à-vis de l'entreprise théologique trouve ses conditions institutionnelles et intellectuelles après la rupture d'Ortigues avec Rome, nous le disions à l'instant. Car dans l'Église de l'immédiat après-guerre, la recherche de la vérité n'est plus honnêtement praticable, ainsi que le dénonce notre auteur dans la *Lettre à Rome* (1952). Ni la philosophie, ni la sociologie — les sciences sociales comme sciences de la culture, à ce moment-là de la carrière de notre auteur — ne peuvent, *au sein de la théologie* comme superstructure ecclésiastique (donc au sein de la recherche en tant qu'elle est *cadrée*[466] par les institutions de l'Église), coïncider avec le programme de conscience de soi qui structure la

plan de l'agir, mais aussi à celui de l'être. (…) La pensée moderne a, surtout depuis Kant, une tendance à séparer radicalement l'un de l'autre les domaines ontologique et axiologique. Platon, au contraire, a consacré tous ses efforts à les faire coïncider. Pour atteindre le bonheur, l'homme doit être philosophe, c'est-à-dire « amoureux du savoir » ou, ce qui revient au même, « amoureux de l'être et de la vérité ». Si l'être et la vérité sont objet de désir et d'amour, c'est qu'ils sont des biens ; et le summum de l'être sera aussi le summum du bien, le Bien absolu. » (« L'idée du bien dans la *République* de Platon », art. cit, p. 456-457). Monique Dixsaut, encore : « Il n'y a donc pas de différence entre la valeur, la « bonté » d'un objet de connaissance, et sa vérité. Quand il est connu comme vrai, il est bon, c'est-à-dire utile. Pareillement, quand le sujet connaît vraiment, quand il sait, il est bon, il vaut quelque chose » (dans le même commentaire, *op. cit.*, p. 93) On s'attachera à savoir dans quelle mesure Ortigues, en mettant au cœur de son effort l'œuvre d'« amour inconditionnel de ce qui existe indépendamment de nous », opte ou non pour la reprise de cette « coïncidence » du plan de l'agir et de celui de l'être, ou des plans ontologique et axiologique de la pensée. Voir à ce propos les dernières pages du *Monothéisme* et la réflexion déployée dans *La Révélation et le droit*.

[465] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 130. Voir ici même la suite de ce texte, *infra*, p. 201, reprise aussi *infra*, p. 268.

[466] *Cadrée*, autrement dit, pour notre auteur, *cadenassée*.

marche des savoirs modernes. C'est ici que se pose la question de l'introduction des sciences sociales comme régime d'objectivation considéré comme dispensable ou au contraire indispensable pour la théologie comme pour la philosophie. Le travail d'Ortigues témoigne d'un changement de rapport théorique à la « condition humaine », à savoir d'un changement de paradigme de ce que Lévi-Strauss appelle, dans un texte de l'*Anthropologie structurale*, la « signification anthropologique »[467]. Le problème de fond du refus de l'intégration de la dimension sociologique de l'existence par la théologie est posé avec une très forte acuité dans la *Lettre à Rome*, comme nous le verrons au prochain chapitre. C'est une lettre de rupture, dans laquelle Ortigues critique radicalement le verrouillage de toute prise en compte de la « culture » dans la dogmatique et la pastorale institutionnelles. Cette critique fondatrice s'appuyait alors sur la notion de culture mise en œuvre par l'école de Ralph Linton et d'Abram Kardiner, dont Ortigues était, durant ces années-là (1950-1955), un lecteur assidu et convaincu, notamment depuis les cours que Merleau-Ponty avait consacrés au culturalisme. Dans sa production, le structuralisme s'installe ensuite comme cadre de réflexion anthropologique[468], avant que le passage par les auteurs analytiques (Ayer, Russell et Quine, surtout) ne vienne rebattre les cartes, et rendre possible le dernier moment de la production d'Ortigues, celui dont avons voulu partir, parce qu'il représente l'épure synthétique de ce vers quoi il a sans cesse semblé s'orienter. Ce dernier temps de l'œuvre est assez négligé, du fait de son côté « bricolage », qui fut parfois mal reçu, comme Dominique Iogna-Prat nous en informait. Mais c'est plutôt là une caractéristique intrigante : rien ne dit qu'un bricolage — si c'est le cas ici — ne « tienne » pas, qu'il n'ait pas sa cohérence propre — au contraire. Il faut à notre sens bien voir que le « dernier Ortigues » ne se met pas en porte-à-faux avec ce qu'il proposait durant les années 1960 ou 1970, mais qu'il intègre les problèmes qui l'animaient dans d'autres systèmes de coordonnées, pour lesquels le terme le plus propre à nommer quelque chose comme un paradigme est celui de « monisme poly-systémique » (autrement dit : une philosophie de la variation des échelles, ou de la différenciation des « niveaux d'analyse », qui fonctionne comme un élargissement et une abstraction des différences de niveaux linguistiques déjà mis à profit dans les années

[467] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (1958), Pocket, 2005, p. 419. Voir notre conclusion, p. 351, n. 1118.
[468] Ce que donne à voir l'article « Mythe, image et symbole » publié dans l'*Encyclopédie française*, en 1957, et surtout, bien sûr, *Le Discours et le symbole* (1962). On peut donc dater l'adhésion, jamais revendiquée comme telle ! – d'Ortigues au paradigme structuraliste des années 1955-1957 (sous l'influence de C. Lévi-Strauss, bien sûr, mais aussi de G. Guillaume, de J. Lacan et peut-être surtout de G. Dumézil) jusqu'à l'année 1966, date de la première édition d'*Œdipe africain* du couple Ortigues, dont le chapitre théorique est l'un des moments les plus fortement « structuralistes » de la production du philosophe, qui l'a plus particulièrement rédigé. Voir notamment la référence, en un sens hyperstructuraliste, qu'il fait au chapitre sur l'identification de *« Psychologie des foules et analyse du moi »* de Freud, décrit comme lieu fondateur d'une reconduction du « déroulement évolutif du complexe d'Œdipe à un problème de structure » (E. et M.-C. Ortigues, Ortigues, *Œdipe africain*, Plon, 1966, p. 67).

« structurales »)[469]. La dernière période d'Ortigues porte ainsi un projet de philosophie générale que l'on peut discuter, et dont certaines formulations sont déroutantes et parfois rugueuses, mais dont la fécondité et la « congruence avec la réalité », pour le dire avec Elias, n'est pas niable.

L'effort d'Ortigues peut ainsi être abordé comme un *travail d'extraction* de ce que la théologie englobait et unifiait sous la forme d'une théorie générale de l'être et de la cité (des hommes et de Dieu). Penser *en moderne*, ce serait donc exiger du savoir qu'il ait l'« honnêteté » de rompre avec cette magistrale pensée totale qu'était la théologie, parce que celle-ci *ne* serait *plus* en mesure de systématiser l'expérience humaine comme il lui fut possible de le faire, et comme, au Moyen Âge surtout, elle, et elle seule, le fit véritablement. Il faudrait dire qu'en quelque sorte la théologie est à la pensée sociale, donc « scientifique », de la religion, ce que la biologie vitaliste est à la biologie scientifique, comme Canguilhem le précise dans *La Connaissance de la vie*. Ce qu'on peut reprocher au biologiste vitaliste, « c'est de se prévaloir, sur le terrain philosophique, de sa qualité de biologiste. Le biologiste vitaliste devenu philosophe de la biologie croit apporter à la philosophie des capitaux et ne lui apporte en réalité que des *rentes* qui ne cessent de baisser à la bourse des valeurs scientifiques, du fait seul que se poursuit la recherche à laquelle il ne participe plus. »[470] Pour Ortigues, aussi bien, tout se passe comme si la « recherche » dont il parlait plus haut, qui ancrait la quête du sens dans la question religieuse, se poursuivait sans la théologie, dont les rentes ne feraient elles aussi que baisser à la bourse des valeurs scientifiques, par contraste avec le rendement des capitaux historiographiques.

Notre deuxième partie voudrait s'attacher à suivre la piste de cette prise de distance tout à fois disciplinaire et interne au travail d'Ortigues lui-même. Vers quoi cette émancipation épistémique s'orientera-t-elle ? Vers le déphasage de la théologie en une « philosophie » sourcée dans les sciences, et en une « sociologie » religieuse puisée à même l'histoire comparée des religions. Autrement dit, dans le formulaire ortiguien, vers l'articulation — et la

[469] C'est dans « La forme et le sens en psychanalyse », le chapitre théorique central de *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* des Ortigues, qu'est explicitée l'idée d'un « monisme poly-systémique » (E. et M.-C. Ortigues, *op. cit.*, p. 23), expliquant, par le schème de la différenciation des niveaux, « l'organisation individuelle du vivant » (*op. cit.*, p. 24), qu'il s'agisse de l'organisme, « des sociétés, des entreprises ou des administrations », mais aussi celle des « divers registres de la personnalité » (E. et M.-C. Ortigues, *op. cit.* p. 23). C'est la biologie – et avant tout le darwinisme neural de G.-M. Edelman (voir, de ce dernier : *Biologie de la conscience*, Odile Jacob, 1992 ; et *Wider than the Sky*, Yale University Press, 2005) –, qui permet de penser un tel monisme pluri-systémique, permettant de faire du monisme ou du dualisme comme tels « des simplifications extrêmes » *(ibid.*). C'est cette même appellation, utilisée dans les *Entretiens de Courances* pour définir l'« être vivant » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 26), qui peut être tenu comme nom du *paradigme* théorique dont Ortigues se réclame – démarche suffisamment rare chez lui pour être considérée comme décisive du sens qu'il veut donner à l'épistémologie sous-jacente à tout son propos.

[470] G. Canguilhem*, La Connaissance de la vie*, *op. cit*., p. 119.

séparation — du *mystique*, d'une part, et du *symbolique*, d'autre part. Le concept de « déphasage » utilisé par G. Simondon semble en effet particulièrement bienvenu, *mutatis mutandis*, pour nommer la transition de la théologie vers le mystique et vers le symbolique[471]. Si la théologie était bien ce « centre actif initial » qui articulait *en elle-même* un sens mystique (la théologie naturelle) et une histoire sainte (la théologie révélée), le schéma ortiguien revient à désintégrer cette unité en direction de ces deux modalités désormais autonomisées que sont, d'une part, l'« élément mystique », étudié d'un point de vue historique (l'histoire du « mot » mystique) mais aussi gnoséologique (le problème de « la connaissance du monde ») ; et, d'autre part, la « valeur symbolique » théologico-politique. Nous consacrerons ainsi les prochaines analyses à la problématique de la *Lettre à Rome* où se formule pour la première fois la critique de la théologie pratiquée, et à ses yeux étouffée, par l'institution ecclésiastique à laquelle Ortigues appartient encore au début des années 1950 (chapitre 5), avant d'approfondir son refus, plus surprenant, de prendre en compte l'effort de renouvellement interne à la théologie, et même à la « pluralité des théologies », comme le dit André Dumas (chapitre 6). L'étude du sentiment mystique, première direction du déphasage théologique, (chapitre 7), précédera celle du symbolique ressaisi comme valeur (chapitre 8), avant que la séparation actualisée dans cette nouvelle situation morale que définit la laïcité n'impose à Ortigues de poser les bases du positionnement du droit comme tel (chapitre 9). Ce parcours est au fond, nous le verrons, celui qui, de son point de vue, conduit de l'espérance d'une « *communion spirituelle* » à la recherche de ce qui fait la *« communauté morale entre les hommes. »*[472]

§ 17. L'inconsistance de l'« attitude théologique ». D'un historien à l'autre

Il s'agit donc du trajet complexe qui va du divin éprouvé *théologiquement* au religieux compris *symboliquement*, autrement dit : anthropologiquement. Trajet qui pose la question du coût intellectuel et politique de la version théologique de la « recherche fondamentale ». Quand elle est religieusement — et non laïquement — *mise en pratique*[473], celle-ci se claustre dans l'enfermement particulariste des monothéismes comme justification de la clôture sociale, et la politique défaillante qui s'y articule, ainsi que notre précédent chapitre y insistait (voir *supra*,

[471] Voir *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 2001, p. 159-162. « Par phase, nous entendons non pas moment temporel remplacé par un autre, mais aspect résultat d'un dédoublement d'être et s'opposant à un autre aspect. » (*op. cit.*, p. 159).
[472] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, *op. cit.*, p. 74.
[473] Sur le critère essentiel de la « mise en pratique », voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 61 et E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 47 ; voir *infra*, p. 311, n. 1027.

chap. 3). La théologie ne serait donc intrinsèquement pas en capacité d'accepter « ce qui existe en tant que cela existe ». Ce qui, du reste, ne fut jamais sa vocation, si l'on entend le « ce qui existe » au sens moderne du terme. Mais ce qui, aujourd'hui, la disqualifie, selon notre auteur. Car une telle acceptation, cet « amour intellectuel » nécessaire, n'est plus, à lire Ortigues, ce dont nous autres, modernes, pourrions faire l'économie. Elle est l'impératif de la sagesse des modernes à quoi la philosophie, séparée de la théologie comme métaphysique, d'abord ; séparée de la métaphysique comme philosophie scientifique, ensuite (comme philosophie réaliste, si l'on veut[474]), les soumet, comme manière de pratiquer, à nouveau frais, cette même, et pourtant autre, « recherche fondamentale ». Ortigues est bien placé, sans aucun doute, pour parler d'un tel coût, puisqu'il en a personnellement payé le prix fort (le difficile moment de la guerre et son exclusion de l'Église : nous y reviendrons). Sa démarche revient alors à examiner l'articulation de la question religieuse comme indissolublement *philosophique*, d'une part (se donner les moyens intellectuels d' « aimer ce qui existe indépendamment de nous » : c'est la question de la sagesse) ; et *« politique »*, d'autre part, au sens des modes institutionnels de négociation de la violence (le problème que pose la coexistence, donc l'impératif de conciliation, des différentes confessions monothéistes dans les sociétés modernes qui ne se vivent plus sans difficulté comme sociétés « closes » : c'est la question du despotisme, ou de la contradiction entre la souveraineté de l'État et le fondement divin du droit).

Or, la « théologie », c'est d'abord ici, en un sens affaibli, le nom d'une attitude générale qu'Ortigues veut écarter d'emblée, pratiquée au sein d'un milieu de pensée qui est celui des intellectuels catholiques. Milieu avec lequel il fut en dialogue, mais dont l'erreur de positionnement doctrinal, telle qu'il la juge, est patent. Ici, la critique d'Ortigues est très vive, et, pour saisir son propos, fort instructive. « Le mouvement des intellectuels catholiques s'est effondré du fait de son inconsistance. Il y a eu un feu d'artifice à un certain moment, avec les Dominicains et toutes les revues catholiques qui paraissaient avant la guerre, mais dont il ne reste plus rien. Et c'était vide, parce que la question de base n'était pas posée »[475]. Cette question qu'un Teilhard de Chardin, par exemple, savait poser[476], c'est celle de l'*évolution,* que la *Lettre à Rome* accusait l'Église ne pas *vouloir* qu'elle fût posée en toute loyauté, donc *publiquement*, par aucun fidèle. Ortigues voyait là quelque chose comme une contrainte de

[474] Au sens notamment où Ortigues peut être compté du côté d'un réalisme pour lequel la question du monde ne se pose pas en termes d'« accès » (ou de fondation transcendantale), mais de « ce que l'on a » et même assez exactement de ce que *« nous faisons de ce que nous avons »*, pour le dire avec Jocelyn Benoit (in *Éléments de philosophie réaliste*, Vrin, 2011, p. 10).
[475] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 94.
[476] Même si Ortigues juge pourtant que la très grande puissance évocatrice et poétique de sa pensée est un frein aux nécessités rationnelles du « dialogue philosophique » (voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 80).

professer une fidélité *complice*, qu'on le sût clairement ou qu'on se le cachât — donc malhonnête, ainsi que nous l'approfondirons dans notre prochain chapitre. Mais — ce qui est plus inquiétant — les catholiques d'aujourd'hui, pourtant bien mieux équipés pour l'indispensable travail de réflexivité de la conscience de soi des modernes comme « conscience sociale de soi »[477], n'en ont pas moins renoncé, affirme Ortigues, à ce qu'implique vraiment la recherche de Dieu. Car eux aussi installent le « ce qui nous rassure… ce qui nous arrange… ce qui nous plaît » — défini plus tard comme le régime du « primaire » — en lieu et place de « ce qui est vrai… ce qui existe… » — caractérisé comme le régime du « secondaire ». Distinction fondamentale pour Marie-Cécile et Edmond Ortigues, qui sera rappelée dans *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*[478]. Dans les *Entretiens de Courances*, Ortigues précise :

> Mais surtout, et plus fondamentalement, je crois que la *recherche* de Dieu n'est pas dans le goût de notre époque — même chez les croyants. Lisez par exemple ce qu'écrivent « les bons catholiques » ou « les bons protestants » : ils montrent tous que l'homme a besoin de Dieu. D'accord ; mais cela ne veut pas dire qu'Il existe. Seulement, bien sûr, ces bons auteurs ne se préoccupent que de cela : « Nous les croyants, au moins, nous nous en tirons beaucoup mieux que les pauvres types, ceux qui n'ont pas l'espérance d'une béatitude qui, au fond, raccommodera tout ce qui ne marche pas ici-bas. » Très bien, mais… cela ne prouve pas que c'est vrai ! Cela montre simplement qu'il doit être agréable de pouvoir penser ainsi — mais pas davantage.[479]

De cette incapacité à sortir du registre du « primaire » en théologie, donc à sortir ce que l'on a nommé l'« attitude théologique », laquelle consiste ainsi à « prendre nos désir pour la réalité », et donc à se tromper radicalement sur ce le sens de l'adjectif « vrai » (« vrai Dieu », « vraie religion »), Ortigues cite un cas contemporain, qu'il n'approfondit pas : « Les intellectuels catholiques, d'avant-guerre et d'aujourd'hui aussi bien, ignorent en fait tous ces problèmes : ils ne se rendent pas compte ! L'histoire, *ils la voient du dehors*, sans avoir de quoi il s'agit. Par exemple, l'auteur du récent ouvrage *Le christianisme en accusation* est à côté de la question, complètement à côté »[480]. Cet ouvrage de R. Rémond est d'une lecture utile pour repérer ce qu'Ortigues rejette catégoriquement*, alors qu'il s'agit pourtant de l'intervention d'un historien.* Comment l'historien patenté pourrait-il donc rater un problème historique ?

---

[477] B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, Gallimard, 2013, p. 23.

[478] Sur la distinction – capitale – du « primaire » et du « secondaire » par les Ortigues, caractérisée dans *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, voir aussi, ici même, p. 41 et p. 132.

[479] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 194. Et, dans le même sens : « Dans les pays protestants, les gens s'y intéressent davantage ***(****i.e. à la question de l'histoire des religions****)***. *A contrario*, la littérature catholique est pragmatiste en France : elle se borne à dire qu'il est bon, qu'il est utile pour l'homme de croire en Dieu. D'accord ; mais *l'amour de Dieu*, comme je vous le disais, c'est autre chose. Cette recherche de ce qui existe vraiment, ce n'est pas simplement : « nous en avons envie », ou « cela nous fait plaisir. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 199)

[480] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 94. Nous soulignons.

C'est, si l'on devine Ortigues, qu'il ne l'a paradoxalement pas approché « historiquement », au sens où Ortigues entend ce terme. C'est donc qu'au lieu de centrer son travail sur les enseignements de la question évolutive, il est resté encastré dans l'origine, sans « se rendre compte » qu'il ne s'en détachait pas. On pourrait répondre qu'il n'était pas question pour Rémond de s'en détacher, puisque, précisément, il parle en catholique[481]. Qu'en est-il ? On se défend mal, en effet, à la lecture de cet ouvrage, du sentiment d'être face à une apologétique raffinée plus qu'à une enquête historique. Rémond touche certes à la question cruciale de la dimension *littéraire* des textes religieux (bibliques, en l'occurrence[482]), c'est-à-dire à la question de leur existence historico-sociale, donc du fait qu'il s'agit de *documents* qui portent sur les formes de vie de sociétés anciennes. C'est justement là que le tournant devrait être pris : penser la religion comme une règle de vie collective[483] — donc la penser *sociologiquement* (c'est-à-dire *symboliquement)*, ce qui voudra dire, chez Ortigues : *philologiquement* —, ancrer l'enquête religieuse dans la question de la *coutume* et sortir du prisme exclusif de la croyance considérée comme *foi*. Pourtant, R. Rémond se refuse à opérer pleinement un tel passage, en effet radical au point de pouvoir, et de devoir, se comprendre *in fine* comme athéisme. Il ne s'agit pas pour Rémond d'*analyser* ce qu'il en est de la religion lorsque c'est comme foi qu'elle se pratique, il s'agit au contraire d'affirmer que la critique n'est pas contradictoire avec la foi, qu'elle ne l'empêche pas — du moins « pas nécessairement »[484] .

Il y a toutefois une différence, non pas de degré, mais bien de nature, entre, d'un côté, *admettre* sans plus le fondement historique du kérygme — à savoir l'humaine expression d'une révélation divine —, et, de l'autre, *enquêter* sur le kérygme *en tant que phénomène historique*, autrement dit détaché de toute référence extrinsèque et immanente à ses multiples, et chronologiquement changeantes, expressions documentaires. Du premier au second de ces modes, c'est une tout autre forme de théologie qu'il faut pratiquer. Comme celle que la série télévisée *Corpus Christi*[485] avait audacieusement mise en œuvre, et dont il n'est pas surprenant

[481] Voir *Le christianisme en accusation*, *op. cit.*, p. 48-49 et 154, par exemple.
[482] *Le christianisme en accusation*, *op. cit.*, p. 51.
[483] Voir notamment E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 11-12 et l'*Introduction* de E. Ortigues, *Le Monothéisme*.
[484] « Cette meilleure compréhension des textes et des réalités de l'époque ne vient pas nécessairement la contredire. Pour les chrétiens, la foi repose bien sur une réalité historique : un homme appelé Jésus qui a vraiment existé, en chair et en os, dont l'enseignement laisse quelques traces, mort sur la croix au début de notre ère et que ses disciples affirment vivant, ressuscité. Voilà le cœur, le fondement historique du kérygme. Cela n'empêche nullement de prendre en compte la manière tout humaine dont les premiers croyants vont rendre compte avec leur expression propre de l'espérance qui les habite ». (R. Rémond, *Le christianisme en accusation*, *op. cit.*, p. 52-53.)
[485] Série documentaire réalisée par Jérôme Prieur et Gérard Mordillat, diffusée sur Arte en 1997.

de voir que Rémond et Ortigues en ont deux lectures divergentes[486]. Un « vrai cours de théologie », comme l'est *Corpus Christi,* c'est donc un commentaire critique, car historique et philologique, des textes. Faire de la théologie, c'est savoir *lire* les textes anciens. Cette superposition de la théologie et des « méthodes historiques », sorte de quasi-fusion qui est de l'ordre d'une homologie méthodologique, Ortigues la tient, dit-il, des « choses (…) entendues dans sa jeunesse », et avant tout entendues dans les cours d'Emmanuel Podechard (1866-1951), qui fut son professeur à la Faculté de théologie de Lyon, initiation qu'il présente comme « capitale » pour tous ses efforts à venir. C'est de lui qu'Ortigues tient cet impératif heuristique radical dont finalement toute sa philosophie de la religion est la déclinaison : « la théologie, c'est de l'histoire »[487]. Même s'il faudra l'impulsion structuraliste (Dumézil, Lévi-Strauss), pour que cette démarche systématique trouve à s'actualiser pleinement — à moins que ce ne soient justement les méthodes historiques pratiquées dans son cursus de théologie qui soient à mettre au principe de son singulier rapport au structuralisme, toujours imprégné des questions de genèse, comme le montre l'argumentation de *Le Discours et le symbole* (1962).

[486] « On peut, dit l'historien, percevoir dans le succès rencontré par *Corpus Christi* une certaine ambiguïté qu'il faut savoir déchiffrer. Il traduit tout à la fois une forme d'intérêt pour le religieux, une évidente curiosité pour les origines du fait chrétien, une volonté de savoir et en même temps une distanciation délibérée par rapport à l'enseignement traditionnel de l'Église. Comme si, pour qu'un discours sur le fait historique chrétien soit aujourd'hui recevable, il fallait nécessairement qu'il soit tenu hors de l'Église » (R. Rémond, *Le christianisme en accusation*, *op. cit.*, p. 24). Mais, pour Ortigues, la question n'est pas que « le discours sur le fait historique chrétien » soit tenu depuis le sein de l'Église ou, au contraire, en dehors de lui, ce qui reconduit sans l'interroger l'opposition du clos et de l'ouvert. La question est, bien plutôt, celle du type de discours tenu, celle de la méthode pratiquée : « Je repense à la série *Corpus Christi*, une réussite qui a [eu] une forte répercussion en passant à la télévision : c'était le type même de cours que j'ai connus voici plus de soixante ans ! Nos professeurs pratiquaient exactement ainsi : procédant phrase par phrase en commentant un texte. Un vrai cours de théologie, avec un catholique, un protestant, un juif… ; des gens de croyances différentes, mais travaillant toujours de la même manière, et disant finalement la même chose. Cette excellente émission a frappé le public ; pour moi, cela n'apportait rien de nouveau – simplement, j'ai eu du plaisir à réentendre des choses que j'avais entendues dans ma jeunesse. C'est ainsi que l'on travaille, ou plutôt, qu'il faudrait travailler. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 198.)

[487] Voir le témoignage d'Ortigues dans les *Entretiens de Jussieu* : « C'est ainsi que j'ai fait ma licence de philo à la faculté de Lyon en même temps que je commençais ma licence de théologie. Là, j'ai découvert une formation qui a été capitale. C'était au début de la guerre. Le doyen de faculté de théologie s'appelait monsieur Podechard. C'était un vieil homme qui avait été l'élève de Loisy. C'était un savant, un très grand savant, qui nous disait toutes les années : « Messieurs, *la théologie, c'est de l'histoire*. Il faut étudier les témoignages de l'écriture, de l'église, au long des siècles et pour cela il faut apprendre les langues anciennes, faire de la philologie, apprendre les méthodes historiques », et j'ai appris en effet les méthodes historiques avec un homme qui était d'une compétence tout à fait remarquable, connaissant bien entendu l'hébreu, l'Araméen, et également le cunéiforme, les écritures anciennes. Monsieur Podechard, quelqu'un pour lequel j'ai une très grande estime, n'a pas publié. Il a juste publié sa thèse, parce qu'il ne voulait pas d'histoire avec l'église. Il savait que s'il publiait, cela n'irait pas… Je n'ai jamais su s'il croyait en Dieu. Il avait l'idée que la religion avait été nécessaire à l'évolution de l'humanité et il avait un sens de l'humanité qui était très remarquable. Il expliquait les textes anciens d'une manière tout à fait historique, sans faire d'apologétique, simplement en nous montrant comment les hommes avaient évolué, ce qui s'était passé et *cet apprentissage de la lecture des textes a été pour moi un point capital*. » (E. Ortigues, *Entretiens de Jussieu*, p. 8 ; nous soulignons.)

Dans certaines des recensions qu'il a livrées à la *Revue des Sciences Religieuses,* Podechard renvoie en effet à la méthodologie des sciences historiques comme à ce qui importe pour établir la théologie comme une discipline rigoureuse : il relève l'« érudition » des auteurs qu'il lit, s'avère sensible à la « précision des descriptions », reconnaît que tel auteur est d'autant meilleur « apologiste » qu'il « s'est efforcé d'être un véritable historien » ou l'admire pour l'attention qu'il porte aux « effets de composition » que pratiquaient les hébreux, et qu'il faut connaître en effet pour discuter leurs textes[488].

D'Emmanuel Podechard, il faudrait donc dire qu'il fut pour Ortigues le modèle même du théologien délivré de l'« attitude théologique »[489], et ainsi paradoxalement détaché de l'origine — au point qu'on puisse juger contingent, ou en tout cas incertain, qu'il crût en Dieu ou non. De même que le sont les auteurs de ce « vrai cours » qu'est *Corpus Christi*, savants de confessions distinctes mais qui, pourtant, *« disent finalement la même chose »*. Or, « dire la même chose », c'est la marque même de la *rigueur historique*, à prendre en un sens épistémologiquement fort : c'est la preuve qu'on a mis le doigt sur un fait[490]. Du point de vue de la scientificité des recherches sociologiques, l'histoire comme « enquête » a ceci de crucial qu'elle oriente vers une réduction de l'indétermination dont les discussions et les débats sont les signes. Il faudrait alors dire que ce qu'on appelle une « discussion philosophique » est tendanciellement l'indice d'un « trou »[491] dans le savoir. L'attitude théologique d'un R. Rémond, de ce point de vue, en resterait à une interprétation au mieux *syncrétiste*[492] de la pluralité confessionnelle, sans voir que c'est au contraire une démarche *philologique et comparatiste* qu'il est incontournable d'adopter si l'on veut savoir ce qu'« est » une religion. Inévitablement, du syncrétisme comme pluralité *de fait*, on passe vite à l'exclusivisme comme unicité *de droit*, ainsi qu'en témoigne la profession de foi monothéiste de l'historien, laquelle se ponctue par un très prescriptif « c'est ainsi », finalement symptomatique de l'attitude

[488] Voir par exemple la recension par E. Podechard de L. Desnoyers, *Histoire du Peuple Hébreu, des Juges à la Captivité*, tome II : *Saül et David* ; tome III : *Salomon*, 1930, dans la *Revue des Sciences Religieuses*, tome 10, fascicule 4, 1930. p. 696-700, d'où sont extraites ces formulations. Une lecture des Psaumes IX et X, donnée par lui à la même revue en 1921 et qui consiste en une étude extrêmement serrée de ces deux textes, attachée à montrer en détail qu'ils ne formaient originellement qu'un même ensemble, permet sans doute de percevoir l'esprit de son enseignement tel que le rapporte Ortigues (Podechard, E., « Note sur les psaumes », *in Revue des Sciences Religieuses*, tome 1, fascicule 3, 1921, p. 233-256). C'est à la lecture d'un travail comme celui-ci que la sibylline remarque d'Ortigues prend un relief singulier : « Je n'ai jamais su s'il croyait en Dieu ». Comme si en effet la rigueur du travail *historique* de *lecture* n'avait pas à puiser dans l'esprit de la foi – voire était le signe de qu'on s'en est intellectuellement dépris.

[489] Avant qu'Ortigues ne découvre l'enseignement de Dumézil, l'autre modèle – comparatiste – du *lecteur*.

[490] Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 60 : « En histoire aussi, lorsqu'il s'agit vraiment de ce que j'appelle l'enquête, c'est immédiat ; il n'y a rien à dire, si c'est vraiment sur un fait que vous avez mis le doigt. »

[491] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 146.

[492] R. Rémond, *Le christianisme en accusation*, *op. cit.*, p. 46.

théologique qu'Ortigues critique, quand lui-même entreprend de défendre un « cela existe », qui en est l'exact antinomie[493].

[493] « Je crains que nos contemporains n'instrumentalisent par trop la religion en en faisant une sorte de thérapie, à la recherche du bien-être et du confort psychologique. Ils ne perçoivent plus clairement ce qui constitue l'essence même du christianisme : non pas qu'il y ait un Dieu ou une idée du divin, mais que ce Dieu possède une nature propre, une identité *qui n'est réductible à aucune autre*. Pour ma part, je ne me résigne pas à confondre le Dieu des Évangiles avec celui de l'islam ou avec l'absence de Dieu proférée par le bouddhisme. C'est ainsi. » (R. Rémond, *Le christianisme en accusation*, *op. cit.*, p. 48. Nous soulignons.)

CHAPITRE 5 — THÉOLOGIE, HISTOIRE ET RÉFLEXIVITE SOCIALE : L'ENJEU D'UNE LECTURE DE LA *LETTRE A ROME* (1952)

§ 18. De l'espérance d'une communion spirituelle à la recherche de ce qui fait la communauté morale[494]

L'inconsistance de l'attitude théologique, quelque préoccupante et significative soit-elle, ne posait qu'un problème de fait, finalement mineur, mais qu'il fallait se donner les moyens de repérer : celui de la vanité de principe, aujourd'hui, de toute apologétique. Mais il en est tout autrement lorsque c'est de la théologie « des théologiens » eux-mêmes qu'il s'agit, les acteurs de la théologie « moderne », dont nous allons voir qu'Ortigues se détourne de la légitimité et de la puissance de leur savoir et de leurs apports. Et ceci pour des raisons d'abord inscrites dans l'organisation institutionnelle de l'Église elle-même : ce sera l'objet du présent chapitre ; puis pour des raisons d'ordre plus directement conceptuel, ce que le prochain chapitre approfondira (chap. 6).

Si une telle affirmation méthodologique est assumée et maintenue par un auteur que sa situation personnelle a rendu très informé des enjeux du débat qu'elle suscite et des risques qu'elle n'est pas sans faire courir à l'intelligence de la foi — à savoir : la dissolution même de cette intelligence —, c'est manifestement qu'elle implique pour lui quelque chose d'essentiel. « Il y a donc réellement un problème d'histoire des religions », déclare-t-il[495]. *Problème* réel, dont la méthode par laquelle l'approfondir — son « instrument », dit souvent Ortigues — est en effet historiographique, mais dont la portée est philosophique, en ce sens qu'elle vise l'idée de ce qui fait l'unité de l'humanité : « La connaissance historique, par laquelle la conscience change de registre en même temps que la communauté morale entre les hommes devient un

[494] Les pages du présent chapitre sont la reprise légèrement modifiée d'un article récemment publié dans les *Recherches de science religieuse*, à la suite du Colloque organisé par Dominique Iogna-Prat et Patrick Goujon en novembre 2024, aux Facultés Loyola, sur le thème « Théologie et sciences sociales ». Voir V. Mussat, « Théologie, histoire et réflexivité sociale : L'enjeu d'une lecture de la Lettre à Rome d'Edmond Ortigues », *Recherches de Science Religieuse*, 2025/2 Tome 113, 2025, p. 311-326. Je remercie très chaleureusement Dominique Iogna-Prat pour son invitation à participer à cette belle et forte réunion. L'accent est porté sur *La Lettre à Rome* pour problématiser ici le rapport d'Ortigues à la théologie, en guise de préambule, à partir des éléments de lecture du présent travail, à un commentaire ultérieur de la Thèse d'Ortigues qui semblait peut-être moins *philosophiquement* urgent au départ. En l'occurrence, sur la Thèse d'Ortigues, un travail collectif très informé et très instructif, déjà cité, coordonné par Dominique Iogna-Prat, a été publié en 2016 (voir ASSR, n°173, 2016).

[495] Edmond ORTIGUES, *La Révélation et le droit,* introduction par Dominique Iogna-Prat, édition revue par Pierre Le Quellec-Wolff, Beauchesne, Paris, 2007, p. 74.

objet plus sensible de recherche »[496]. Or, cette unité, la religion l'avait essentiellement formalisée comme « communion spirituelle », explique-t-il. De la *communion spirituelle* à la *communauté morale*, faut-il penser un passage de la théologie à l'histoire, et, avec elle, à l'ensemble organique de ce que nous appelons les sciences sociales, ou, comme préfère le dire Ortigues, des sciences humaines[497] ? La théologie verrait-elle s'effriter, pour cet auteur, sa fonction, sa puissance active dans le procès de l'intelligence de Dieu ? Comment comprendre qu'il paraisse n'accorder à celle-ci que la légitimité d'un moment de l'intelligence des relations des hommes à Dieu[498] — moment qui exigerait un « changement de cadre », à savoir d'être intégré, replacé, dans une philosophie de la religion ? Pour quelles raisons Ortigues semble-t-il progressivement et finalement récuser l'apport réflexif de la théologie ? Autrement dit : la théologie a-t-elle sa place dans la problématisation « sociologique » (au sens général du terme) du phénomène que sont les religions, ou bien s'y voit-elle dissoute, et à tel point relativisée et contextualisée qu'elle n'aurait finalement de sens que d'un point de vue historique ?

Pour esquisser une réponse à ce questionnement, nous proposerons à présent une lecture de la dernière intervention d'Ortigues encore théologien, entrant, en 1952, dans un conflit aigu avec l'institution ecclésiastique et adressant de ce fait à Rome une longue *Lettre* dans laquelle il précise la conception de « l'esprit de l'Évangile » qu'il juge théologiquement requise pour l'Église du temps présent. Conception argumentée avec force, non sans une certaine virulence, sur laquelle il prend, par « honnêteté », le risque de jouer tout son destin de prêtre et de professeur de théologie. Ce tournant historiographique témoigne cependant moins d'un changement de conception religieuse[499] que de ce qu'implique l'effort philosophique en permanence tourné vers « l'amour intellectuel de ce qui existe indépendamment de nous ».

§ 19. « Amener la croyance en Dieu à s'interroger sur ce qu'elle a de plus fondamental » : l'exigence de réflexivité et la nécessité de sa reconnaissance (1951-1952)

Le texte d'Ortigues appelé *Lettre à Rome*, texte de 1952, heureusement exhumé et édité par Dominique Iogna-Prat[500], se présente comme un « rapport » d'une cinquantaine de pages

[496] Edmond ORTIGUES, *La Révélation et le droit*, p. 74.
[497] Rappelons qu'Ortigues est l'auteur de l'article « sciences humaines » de l'*Encyclopedia universalis*.
[498] Pour ne pas dire une époque : à savoir, en définitive, le Moyen Âge (Saint Thomas et Guillaume d'Ockham en tête). Voir plus bas, chap. 7, §§ 27.3.
[499] Même si la question de l'athéisme final d'Ortigues, certes très largement suggéré par lui, demeure une question d'importance pour la lecture de ses derniers travaux.
[500] Dans E. ORTIGUES, *La Révélation et le droit*, p. 23-59.

dactylographiées, dont le titre est « Le problème de la liberté d'expression dans les structures actuelles de l'Église ». C'est un document exceptionnel en ce sens qu'il témoigne du conflit discret mais radical qui opposa le jeune théologien à l'autorité romaine. Le point de départ factuel de l'affaire fut la dénonciation anonyme de son collègue Paul Montuclard, lequel était lié au mouvement des prêtres-ouvriers — sans faire lui-même partie de ce mouvement, note Ortigues. Paul était le jeune frère de Maurice Montuclard, le fondateur du mouvement *Jeunesse de l'Église* (1936-1955)[501], et, comme on sait, l'éditeur, en 1943, en tant que directeur des éditions de l'Abeille, du livre-événement des abbés Henri Godin et Yvan Daniel : *La France, pays de mission ?*[502] Ortigues s'insurge contre l'immoralité de cette dénonciation anonyme, même s'il sait bien — là justement est le cœur du conflit — que cet anonymat n'a rien d'invalide du point de vue du Code de 1917[503]. Il rappelle ainsi la situation dans les *Entretiens de Jussieu* :

> Là-dessus est arrivé un autre fait important : un de mes amis qui s'occupait à ce moment-là des prêtres-ouvriers (la question des prêtres-ouvriers était très importante au début des années 50), a été dénoncé au Saint-Office, par une dénonciation anonyme, et il se trouvait sous le coup d'avoir un procès, et peut-être d'être réduit à l'état laïque. Comme je considérais que ces dénonciations anonymes étaient totalement immorales, qu'il n'était pas normal que le Saint-Office accepte cela, j'avais écrit à Rome que j'étais solidaire de ce collègue d'une part — j'avais envoyé un télégramme disant « je suis solidaire » et « lettre suit » — lettre qui était un rapport sur ce que je pensais et où je demandais si oui ou non il me considérait encore comme prêtre catholique. Cela a fait bien entendu un scandale. Il y a eu des démarches pour me faire renoncer. J'ai tenu bon en disant : j'ai posé une question, je veux que vous me répondiez par oui ou par non. Alors il y a eu un procès. Les procès, dans l'Église, sont toujours très solennels. De grandes tables, des cierges… Il y avait en principe trois sommations, trois séances disons, dans lesquelles j'étais sommé de renoncer à mes idées. À la troisième fois, le représentant de Rome a lu la sentence : j'étais réduit à l'état laïque et dans les 48 heures je devais quitter toute maison ecclésiastique.[504]

Le « rapport » ne recevra pas d'autre réponse que cette condamnation officielle. Une réponse était-elle possible, du reste, tant l'argumentation du jeune théologien tendait à remettre en cause les coordonnées institutionnelles de la foi et de la vie ecclésiastique de ces années d'après-guerre ? Tout l'argument de la *Lettre à Rome*, en effet, fonctionne comme une demande que soit reconnue requise, et donc autorisée, la réflexivité des acteurs de la vie catholique — les fidèles, mais surtout les clercs —, alors que l'Église exigerait d'eux d'incarner une

[501] Voir Thierry KECK, « Le Père Montuclard, l'action catholique et la mission (1936-1940), *Revue d'histoire de l'Église de France* 82 (1996), p. 301-310.
[502] Henri GODIN, Yvan DANIEL, *La France, pays de mission ?*, Préface de M. l'abbé Guérin, « Rencontres », Les Éditions de l'Abeille, Lyon, 1943.
[503] Sur la validité tacite de l'anonymat d'une dénonciation, voir le canon n° 1935 du Code de Droit Canonique CIC/1917, par contraste avec le canon n° 1717 du Code de Droit Canonique CIC/1983.
[504] E. ORTIGUES, *Les entretiens de Jussieu*, p. 10.

« mentalité » en demeurant docilement fidèles à un « système » institutionnel. Tel est alors l'amer constat d'Ortigues : « les décisions » et le « climat général de suspicion » paralysent « toute prise d'initiative théologique, philosophique ou même scientifique »[505]. C'est la possibilité même du travail de « conscience de soi dans l'histoire » qui se voit plus que découragé : structurellement prohibé. Or, ajoute Ortigues, « Les historiens ont bien des fois souligné que le problème de Dieu et celui de la conscience de soi dans l'histoire symbolisent entre eux. Les principales étapes de la religion correspondent aux principales étapes que l'homme a dû parcourir pour prendre conscience de lui-même dans ses rapports avec la nature et l'organisation de la société. C'est un fait bien connu de l'histoire des religions »[506]. Peut-être pas si bien connu, oserait-on ponctuer, ou en tout cas dont la « connaissance » serait non pas sauvée mais bien écrasée par la « reconnaissance » par les autorités catholiques du « régime bienheureux de l'hypothèse ». Celui-ci, aux yeux d'Ortigues, n'est en effet pas moins favorable à « l'action occulte des structures » que le serait le pur régime de la « thèse », distingué naguère par Mgr Dupanloup, partage qu'Ortigues critique sans ménagement[507]. L'histoire des religions, rappelle le théologien, témoigne de l'inaliénable nouage du rapport (théologique) des hommes à Dieu et du rapport (historique) des hommes au monde. Contre une théologie dés-historicisée, hanté par un « souci de préservation (…) tel qu'il a souvent pris la forme d'un fidéisme agressif »[508], Ortigues revendique la nécessité d'un sursaut réflexif de la théologie, sursaut qui, fort d'une reconnaissance de la nécessité d'un rapport critique — donc public — à la raison, permettrait que la religion retrouve enfin le chemin vers « son essence de communion spirituelle »[509]. La vie ecclésiastique, intellectuelle et pratique, ne saurait se faire et se penser

[505] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, dans *La Révélation et le droit, op. cit.*, p. 27. Au cœur de cette idée d'initiative se situe le travail collectif réalisé dans le cadre du « mouvement œcuménique entre protestants et catholiques », sous l'égide de l'abbé Couturier à Lyon, auquel Ortigues participa activement (voir E. ORTIGUES, *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, *op. cit.*, p. 89 s.)

[506] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome, op. cit.*, p. 27.

[507] La distinction de la « thèse » et de l'« hypothèse » (autrement dit la distinction des « propositions absolues » et des « propositions relatives », ou de la « théorie » et de « l'application ») provient de l'opuscule de Mgr F. DUPANLOUP, *La Convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Éd. Charles Douniol, Paris, 1865, p. 105 et 139. « Le régime de l'hypothèse » est le titre de la première partie de la *Lettre à Rome* (*op. cit.*, p. 36-44). Ortigues y critique sévèrement ce qu'il appelle « l'action occulte des structures ». Derrière une tolérance institutionnelle de façade envers ce qu'il faut, pour la religion chrétienne, d'adaptation dans un pays comme la France de l'après-guerre qui, de fait, n'est « pas totalement chrétien », dont la « population est mêlée » (*op. cit.*, p. 37 ; d'où l'idée de l'« hypothèse » dupanloupienne), le pouvoir central fait en réalité preuve d'une savante « rouerie juridique ». Il assoit son autorité sur un usage flottant et rusé de la forme même de la loi (la *vi formae*), indépendamment de son application. On est surpris de la charge sonnée par Ortigues : « paternaliste » (*op. cit.*, p. 39) et capitalisant à soi seul « l'autorité morale » en « prenant en charge dans sa tolérance bienveillante et maternelle la responsabilité des sujets, [et ainsi en] les laissa[nt] dans la mauvaise conscience de celui qui se sait dispensé, toléré » (*ibid.*), le pouvoir central romain n'a pas d'autre mode de gouvernement, en définitive, que despotique.

[508] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 29.

[509] *Ibid.*

autrement qu'au présent[510]. Ce qui impose de comprendre la dynamique de la tradition d'une autre manière que comme une défense guidée par l'invocation d'un passé figé et au contraire comme la source vive grâce à laquelle l'Église *« doit toujours pouvoir trouver dans ses principes de quoi lutter contre ses équivoques de fait »*[511]. À condition toutefois que de telles équivoques, celles de l'existence *humaine* dans le monde, l'existence *chrétienne* y compris, justement, ne soient pas systématiquement exclues de ce dont il faut « discuter » et puissent faire l'objet d'un questionnement (sociologique notamment, mais pas seulement : économique, psychologique et politique, tout aussi bien ; ce qu'Ortigues appelle alors la « culture » ; voir plus bas). Non seulement la théologie elle-même, mais « la philosophie du droit ecclésiastique » également, n'ont d'autre choix que de s'inscrire dans le mouvement historique d'une « conscience religieuse plus dialectique, plus réfléchissante »[512] — et d'avoir l'honnêteté de reconnaître qu'une telle réflexivité est de principe, qu'elle est et fut toujours déjà à l'œuvre dans l'édification du christianisme comme de toute religion, et qu'il s'agit, parce que le Dieu des chrétiens est un « Dieu vivant », de l'admettre et surtout de la favoriser.

§ 20. La « fonction de la culture »

Ce que conteste Ortigues peut paraître étrange parce que trivial ou évident peut-être, pour nous, aujourd'hui : à savoir que l'existence *chrétienne* partage les mêmes problèmes, et partant peut connaître les mêmes « équivoques », que l'existence *humaine* — ce que le régime de « l'hypothèse » n'admettait, constate Ortigues, qu'hypocritement et ce que le régime de la « thèse » nie tout bonnement. Il est crucial que cela soit compris et reconnu par l'Église elle-même, affirme-t-il, car quant au destin de l'humanité, celle-ci a clairement quelque chose de fondamental, d'universel, à rappeler — à « proclamer » — *sans cesse* :

> Se réfléchir en assumant l'envers de sa situation, sa relativité, c'est-à-dire en assumant la réciprocité humaine dans laquelle elle apparaît, permettrait à la communauté

[510] *« Pas d'autres chemins que le présent pour recréer en nous le sens de l'éternel »* (E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 28 ; nous soulignons). Or, pour Ortigues, le présent, c'est l'Europe sortie exsangue de la guerre, et peut-être déjà « à la veille » d'une autre. C'est donc tout ce qui a trait à la situation politique mondiale (la violence du « totalitarisme » trop peu condamnée par l'Église ; le « libéralisme bourgeois », critiqué dans son idéologie, pas dans son économie, *op. cit.*, p. 39), mais aussi à la question des savoirs (le progrès des sciences), aux questions morales nouvelles et problèmes économiques du moment … C'est cette complexe configuration historique (« notre époque », dit Ortigues) qu'on ne peut comprendre qu'à partir d'une saisie intellectuelle médiatisée par les schèmes de la « culture », compréhension dont le système clérical refuse même que l'on *en parle* (voir le rappel de l'inquiétante condamnation de *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, du Père Congar, Éd. du Cerf, Paris, 1950, in E. Ortigues, *op. cit.*, p. 30.). « Or précisément, constate Ortigues, notre époque saisit de moins en moins la valeur intrinsèque de sa propre histoire. Elle se réfugie dans la défense anxieuse des prestiges, dans les compensations idéalistes, nominales, sans contenu réel. » (*Ibid.*)

[511] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 30.

[512] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 33.

religieuse de se reconnaître elle-même au sein de la reconnaissance universelle de l'homme par l'homme, dont elle est faite pour proclamer l'inadéquation définitive, le drame fondamental.[513]

Dire le drame de la communication[514], autrement dit, pour cette communauté religieuse, s'adresser, depuis la « relativité » de sa situation, à toutes les autres communautés, c'est d'abord témoigner — comme *communauté* chrétienne — de ce que des conflits imprègnent organiquement la « coexistence humaine » en tant que celle-ci est « génératrice du sens de l'histoire »[515]. Mais c'est surtout proclamer — comme communauté *chrétienne* — que Dieu a envoyé son Fils aux hommes pour leur montrer les voies de l'espérance, apporter l'espoir d'une communion heureuse dans l'injonction d'un « ne s'arrêter jamais »[516]. Là est l'adresse propre du christianisme au monde, l'annonce essentielle dans laquelle il se reconnaît lui-même comme communauté517. « L'Église doit exister à titre de communauté distincte[518] parce qu'elle est faite pour signifier que l'humanité est toujours inadéquate par rapport à sa destinée éternelle. Cette inadéquation interne est le drame de la grâce et du péché »[519].

Mais il faut bien entendu que ces conflits, cette inadéquation interne, soient pensables et assumables, nous l'avons dit. Il faut penser un autre ordre temporel que le faux temporel de l'« hypothèse », un temporel mondain qu'Ortigues, alors sous l'influence de l'anthropologie américaine culturaliste[520] mais aussi de *La philosophie des formes symboliques* de Cassirer, condense dans le concept de culture. « En premier lieu, les catholiques se trouvent dans le plus

---

[513] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. p. 33. Nous soulignons.

[514] Voir, en écho, les analyses de Joseph CAILLOT, *L'Évangile de la communication*, CF, Éd. du Cerf, Paris, 1988, p. 58-61.

[515] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 35.

[516] « … l'élément stable du christianisme, c'est l'ordre de ne s'arrêter jamais. » (Henri Bergson, cité en exergue de l'ouvrage de Joseph Caillot, *op. cit*.)

[517] « Quand Jésus résume "la loi et les Prophètes", il parle d'aimer Dieu et le prochain. Il ne s'agit pas de se conformer à une nature. Il s'agit de *proclamer que l'humanité est cela même qui circule de l'homme à l'homme en Dieu*, qui s'accomplit dans cette circulation même, qui n'est le monopole de personne car en chacun elle appartient à tous et à tous en chacun. Ce ne sont pas les lois d'une nature en soi, lois qui ne seraient pas susceptibles d'approfondissement interne, qui ne pourraient pas passer dans le Sermon sur la montagne. Ce sont les lois de la communication, de la circulation spirituelle entre les hommes, les lois de ce *logos*, de ce verbe humain dans lequel Dieu, l'Unique, veut être présent. » (E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 48 ; nous soulignons.)

[518] On notera que « distincte » ne signifie nullement « close ». C'est même, fondamentalement ici, tout le contraire. (VM)

[519] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 49. Notons que c'est d'être indissolublement distincte *et* porteuse d'un message à l'adresse de l'humanité qui empêche en principe cette communauté d'être *close*. Voir *op. cit*, p. 51.

[520] Dans un numéro du *Supplément à la vie spirituelle* daté de 1951 et intitulé « Théologie et psychologie des profondeurs », Ortigues avait rédigé une brève mais importante « Note sur l'école culturaliste américaine », dont le lexique conceptuel (écran de projection, mentalité, dialectique, etc.) est fortement à l'œuvre dans l'argumentaire de la *Lettre à Rome*. Lorsqu'il parle de la « fonction de la culture », c'est en référence tacite à l'anthropologie culturaliste découverte par lui durant les cours de M. Merleau-Ponty (voir les résumés des cours donnés en Sorbonne (1949-1952), éditions Cynara, 1988) et dans l'ouvrage de C. DUBOIS, R. LINTON et A. KARDINER, *The Psychological Frontiers of Society* (New York, Columbia University Press, 1945). Sur le culturalisme kardinérien, voir le beau travail d'Anne Raulin (Anne RAULIN, *Les traces psychiques de la domination. Essai sur Kardiner,* Le Bord de l'eau, Bordeaux, 2016).

grand embarras pour prendre leurs responsabilités dans l'ordre culturel ou temporel, à moins d'y jouer des rôles secondaires sans initiative intellectuelle »[521]. C'est l'une des lignes critiques axiales de ce texte : l'occultation de la fonction de la culture[522] — occultation dont le régime de l'hypothèse est la mise en œuvre institutionnelle, tout à la fois aux niveaux dogmatique et juridique. La fonction de la culture est « la condition essentielle pour garantir la liberté de la foi »[523]. Cette liberté — c'est le changement qu'ont su lui imprimer les Modernes[524] — se définit comme une liberté du jugement. *Foi-liberté-jugement-culture* : il y a là un continuum notionnel qui forme l'arrière-fond du sursaut théologique que préconise Ortigues ici. Héritage, tel qu'il le comprend, de l'humanisme renaissant — une référence discrète mais centrale chez lui[525].

> Quand Rabelais, Montaigne… opposaient à la scolastique une nouvelle conception de l'éducation destinée à éveiller l'initiative de la conscience, en particulier dans l'activité de jugement qui ne peut être liée que par elle-même, ils définissaient la même fonction de la culture qui devait s'inscrire un jour dans le contrat social.[526]

Pourquoi, plus précisément, faire intervenir la culture dans la caractérisation de la conscience comme activité de jugement[527] ? Parce que la culture « consiste à s'incorporer une puissance de jugement et d'invention, non à réciter un système ou à imiter un genre. »[528] Il s'agit pour notre théologien de penser, nous le disions, les conditions d'une « garantie de la liberté de la foi », qui devrait pouvoir puiser aux inventions intellectuelles qui jalonnent l'histoire en la faisant, lesquelles sont écartées par le système clérical du fait, par exemple, de la contestable « pratique de l'Index » : « Faites le bilan des condamnations, supprimez de la littérature française tout ce qui, nommément ou par suite des règles générales, est à l'Index, vous pourrez conduire les élèves au certificat d'études, certainement pas au baccalauréat »[529]. Bref, les croyants semblent institutionnellement conduits à demeurer dans l'état de minorité décrit par Kant, victimes, en quelque sorte, d'une sacralisation qui ne trahit

[521] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 28.
[522] Expression fréquemment travaillée dans l'opuscule. Voir E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 34, 40, 41, 53, 54, 57.
[523] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 40.
[524] Voir le premier chapitre de *Le Discours et le symbole* d'Ortigues (1962), qui « cherche à (…) reconstituer », dans les termes d'une philosophie du jugement (donc du discours), « un certain *status quaestionis* de l'esprit moderne en tant qu'héritier de la civilisation judéo-chrétienne », (*Le Discours et le symbole*, Beauchesne, Paris, 2007, p. 42, n. 2)
[525] Sur l'importance de l'humanisme aux yeux d'Ortigues, voir notamment E. ORTIGUES, *Les entretiens de Courances, op. cit.*, p. 179.
[526] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 34.
[527] Comme le redira plus tard *Le Discours et le symbole* : « « la notion commune de conscience désigne un pouvoir de jugement intérieur à l'action. » (*op. cit*., p. 43).
[528] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 55.
[529] *Ibid.*

que trop une politique tacite. Plus techniquement, l'argument de la fonction de la culture comme condition de l'autonomie du jugement a une portée théologique cruciale, puisqu'il consiste à opposer deux régimes contradictoire du sacré. À la conception imaginaire d'un Dieu projeté comme « englobant univoque » à l'issue d'un processus de sacralisation lui-même univoque, dans lequel la charge profane du monde est dissoute, et, partant, les responsabilités des croyants, il faut opposer une conception dynamique — véritablement théologique — du sacré :

> Du point de vue théologique, on peut considérer le sacré comme l'aspect dynamique de l'analogie divine, c'est-à-dire de la dialectique propre à la religion, au témoignage du verbe de Dieu dans la parole humaine. Or on sait que, dans le christianisme, c'est la liberté « image de Dieu » qui est l'analogie fondamentale (Dieu est l'*initium*, l'initiative absolue, créatrice, libératrice). Cette analogie répond au sens même de l'incarnation du Verbe : la révélation de Dieu. Est donc sacré ce qui est nié comme moyen « utilisable » pour « correspondre » (analogie) à une présence, une communion de Dieu « qui n'est pas du monde », une participation non mondaine qui est pure relation de liberté à liberté (« grâce »). Mais la religion tend toujours à se dégrader en imaginant un Dieu conçu à partir de la nature en soi. La participation, au lieu d'être considérée au point de vue de la liberté, est projetée au-dehors dans une imagination spatiale, un « englobant univoque », simple moyen de défense contre l'angoisse. Le sacré devient univoque, c'est-à-dire utilise Dieu comme une espèce de « catégorie » qui s'ajoute aux autres pour surdéterminer l'expérience.[530]

Il y a là un rejet de la nominalisation, du recouvrement de l'activité de l'*initium*, l'initiative absolue créatrice, libératrice, avec quoi la liberté humaine se fonde d'être en dialogue. Ortigues critique le primat de l'attribut sur le « sujet agissant », puisque supprimer l'initiative, c'est supprimer la conscience, comprise comme puissance de juger et non plus comme écran sur lequel viennent imaginairement se projeter les valeurs édifiantes. Il y a là deux modes antinomiques de participation : une participation imaginaire et naturalisante, où Dieu « surdétermine l'expérience » (dès lors fermée à toute nouveauté, tout événement) ; et une participation qu'il faut qualifier de symbolique, puisqu'elle « oblige à parler » pour témoigner en son nom, auprès des autres, ces frères, de l'esprit de l'Évangile[531], dans le cadre d'une expérience toujours ouverte à sa propre détermination.

La culture, dans ce texte, c'est ainsi l'ensemble des dimensions du savoir anthropologique indispensables à l'effort théologique, à savoir les coordonnées historiques du « problème humain », ou de l'humanité comme problème, creusé dans la chair même du profane — ce profane que le régime de la thèse dupanloupienne déniait — et non pas une

[530] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 41.
[531] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 31.

solution sacrée donnée d'avance. Le sacré n'est pas ce qui vient supplanter et éliminer la culture ; s'en serait, au contraire, la « dégénérescence ».

Ainsi, à la conception normative-dogmatique (ossifiée) d'une tradition comme ce qui doit échapper à toute proposition de réforme, Ortigues oppose une conception normative-réflexive (vivante) de la tradition comme la source à partir de laquelle penser et lutter contre « les équivoques de fait » et cesser de faire d'un système de justification un système de dissimulation[532].

§ 21. Le sociologique, le juridique et le philosophique

La « fonction de la culture » comme médiation essentielle pour la saisie de la reconnaissance de l'homme par l'homme toujours en train de se faire (dans et par l'histoire), est donc tout autant nécessaire à la vie de la foi du croyant moderne, *de fait* socialement et religieusement engagé, mais aussi, puisque moderne, *en droit* libre. Il s'agit de hisser l'intelligence de la foi au niveau d'une conscience sociale *et* confessionnelle de soi, qu'Ortigues a défini comme activité du jugement, libre pour autant que, s'éprouvant liée (ayant reçu la grâce de croire), c'est bien *aussi* « par elle-même » qu'elle l'est, en tant qu'elle ne se vit pas — là serait sa « responsabilité » — sans l'effort de donner une « adhésion réfléchie »[533] à ce à quoi elle croit.

> Suis-je chrétien ? Ai-je réellement « l'esprit de l'Évangile » ? Cette question même oblige à parler. Dans les matières religieuses on peut accepter de n'avoir rien de personnel car l'esprit de Dieu est un esprit d'unité. Mais cette interrogation est la part indéclinable de chacun : elle se doit de tout mettre en question ; elle s'adresse à l'Église car la seule manière de « vérifier » une affirmation religieuse, c'est de savoir si elle permet d'accorder l'espérance de la communion spirituelle, fondement de l'Église, avec la totalité des problèmes posés par l'existence. Cet accord sera-t-il effectivement possible pour moi ? Je n'en sais rien. Je me refuse à *résoudre* la question religieuse à part moi, dans l'isolement, je me refuse à la *poser* autrement que par une disponibilité critique du mystère de Dieu, dans une démarche que nul ne peut faire à ma place.[534]

---

[532] On peut noter qu'à l'arrière-fond de cette antinomie semble jouer l'opposition congarienne de la structure et de la vie : « l'Église n'est pas seulement un cadre, un appareil, une institution ; elle est une communion : le phénomène, le "fait réforme" s'impose à l'étude comme fait constant de la vie de l'Église » (Y. M.-J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église, op. cit*., p. 8). Et d'ajouter : « De fait, la théologie catholique a peu étudié la vie de l'Église. »

[533] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 30.

[534] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 31. On voit que s'articulent fortement entre elles 1) « l'espérance de la communion spirituelle », 2) l'activité de jugement comme effort d'une adhésion réfléchie disponible au mystère de Dieu et 3) le recours à la sainteté de la tradition, puisque « l'unité de la tradition est avant tout l'unité d'une espérance, d'une Réalité à venir, le Royaume de Dieu, que nous annonce le passé et vers lequel nous marchons à travers le conflit de la lumière et des ténèbres. » (E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 32). Raison et tradition, pour le théologien, ne sauraient être antinomiques.

À condition, toutefois, que cet effort de questionnement *rationnel* disponible au *mystère* de Dieu ne soit pas, comme on l'a vu, découragé et entravé. C'est sur trois plans essentiels qu'Ortigues va dénoncer ce découragement et ces entraves, selon lui orchestrés par l'« action occulte » du « Système clérical »[535] : un plan sociologique, un plan juridique et un plan philosophique. Tous trois faisant appel au champ des sciences humaines en tant qu'il en va de la fonction de la culture ainsi caractérisée, et donc à une reconnaissance des nouvelles modalités de savoir indispensables à l'investissement intellectuel des acteurs d'une Église au présent. Il incombe à celle-ci, en prenant en compte la fonction de la culture : 1) de repenser le statut de ses acteurs à partir d'une véritable sociologie du clerc ; 2) d'interroger à nouveaux frais ses procédures juridiques à l'aune d'une philosophie du droit véritablement postmédiévale, c'est-à-dire d'un droit « fondé sur un bien commun en évolution »[536], « auto-constitution de l'humanité comme humanité »[537] ; et, pour cela, 3) de se saisir d'un concept moderne de la raison comme « raison pratique », raison mise au travail, conscience d'une opération plus que puissance de contemplation.

Ce triple chantier fait système, puisqu'il s'agit de réfléchir à « la notion juridique du clerc »[538]. En rappelant que « tout droit oscille entre deux pôles (…) le rite et le contrat social, ou, plus exactement : le *symbole de participation* émotionnelle (lien du sang, « alliance » religieuse…) », d'une part, et « le droit objectif fondé sur le *système de production* (au sens large : sciences, techniques, économie…) »[539], d'autre part, Ortigues indique que l'intégration par l'Église de cette seconde forme, *sous peine de décalage ingérable*, aurait dû présupposer une refonte de la conception théologique de l'état clérical : « L'Église ne pouvait intégrer le second type juridique qu'en soumettant à un nouvel examen les modalités de son pouvoir spirituel ou de l'état clérical (*« regimen fidelium »*, canon 948) pour le confronter avec la fonction propre d'une culture qui se veut "productive", génératrice d'un contenu et d'un style nouveau de communication humaine. Or, cela ne s'est pas fait. »[540] C'est poser la question du rapport entre la « sociologie du clerc » et la « théologie du sacerdoce »[541]. Le droit moderne

[535] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 55
[536] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 52.
[537] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 50.
[538] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 57. « Dans la notion juridique du clerc, il importe en effet de distinguer ce qui correspond à une exigence essentielle de la fonction sacerdotale et, d'autre part, la manière dont l'Église établit sociologiquement ses relations avec une civilisation donnée où une culture au sens large du mot. »
[539] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 53.
[540] *Ibid.*
[541] « Le style pontifical est trop occupé à idéaliser son propre langage : il y a des cordes qui lui manquent, il y a certaines réalités humaines qu'il ne semble pas comprendre. En outre, cette situation pose un problème intérieur à l'économie de l'Église. Car "l'État clérical" repose sur un statut économique "non servile", plus ou moins parasitaire

remplit la fonction d'un régime transversal de médiation sociale (un système opératoire de *production sociale* et pas seulement un symbole identificatoire de *participation communautaire*), mais l'Église n'a pas su laisser cette fonction sociale générale médiatiser *aussi* la vie de ses clercs, les laissant comme extérieurs au mouvement de transformation de la société (celle de « notre époque »), rivés, dès lors, à la seule « participation mystique (liturgie, genre de vie ecclésiastique, style d'expression…) »[542].

Le dernier pôle de ce système à trois termes (état clérical, forme juridique, modes de la pensée), c'est la remontée vers « les présupposés éthiques du droit », qui, cette fois, font moins appel « à un type sociologique » qu'à « une idée philosophique », elle aussi — là est l'essentiel — « reflet d'un état social »[543]. Cette idée, c'est celle de la raison comme « raison pratique », forme « inversée » de la raison pratique du Moyen Âge, distincte de « l'intellect spéculatif », précise Ortigues[544]. C'est la raison en tant que les Modernes l'ont « mise au travail » (plus qu'à la formulation de la morale chez Kant, il faut peut-être penser ici à la fondation pratique de toute la philosophie chez le Fichte de la *Doctrine de la science*[545]). Dans des analyses qui anticipent ce que développera plus à fond *Le Discours et le symbole* sur d'autres bases, celles d'une conception structurale du symbolique qui ne puisera plus aux schèmes du « culturel », Ortigues rappelle ici l'articulation indissoluble de la rationalité et de la réflexivité. Les lois de la pensée sont des « *lois de reprise* de l'initiative spirituelle »[546] : « elles agissent comme une puissance de négativité, de dépassement du donné pour permettre à l'esprit de se reprendre dans sa source créatrice », puisque « [l]a culture consiste à s'incorporer une puissance de jugement et d'invention, non à réciter un système ou à imiter un genre. »[547]

C'est à un complet changement de sens de l'idée de la raison du point de vue de la religion qu'en appelle ainsi Ortigues dans ce texte. Il faut cesser de la considérer depuis la lunette anti-moderniste de la « prétention rationaliste » (qui serait celle du « petit rationalisme »

---

du système économique régnant. Or, quel est le rapport entre cette sociologie du clerc et la théologie du sacerdoce ? Jusqu'à quel point le "prêtre" est-il lié à la représentation collective que l'on se fait aujourd'hui du "clerc" ? Résoudre cette question reviendrait à transformer tout le substrat humain sur lequel repose la vie religieuse du catholicisme » (E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 40).

[542] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 53.

[543] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 54.

[544] *Ibid*.

[545] Voir la « Seconde partie » des *Principes de la doctrine de la science* (1794-1795), dans *Fichte, Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. Philonenko, Vrin, Paris, p.123-180.

[546] E. Ortigues, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 5

[547] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 55.

décrit par Merleau-Ponty dans « Partout et nulle part »[548]) et la comprendre depuis cette « présomption fondée à chaque moment », celle de « l'accord de la raison et de la foi »[549]. La religion est, dans son essence, « espérance de communion spirituelle »[550], recherche de ce qu'Ortigues appelle une « réciprocité d'initiatives »[551]. Une réciprocité insurmontable des libertés — insurmontable au sens où elle ne peut admettre de configuration définitive et close, puisque le monde est un monde *historique*, et donc au sens où elle doit sans cesse être travaillée, reprise et négociée. La raison est ce travail même : « Cette réciprocité est insurmontable, elle est la raison même, le logos humain, l'*a priori* de la communication qui détermine la forme de l'expérience sans pouvoir s'y enclore définitivement. »[552]. La raison, intégrée *comme raison* dans une perspective religieuse, est l'ensemble des efforts réflexifs qu'impose la texture historique de la foi, son « être » de foi dans un monde « ambiant », celui des sociétés qui se sont mises à « transformer le monde », prend le risque de dire Ortigues dans une veine qui emprunte à la critique marxienne, et non pas dans le monde intégralement « sacré » que nous évoquions plus haut (lequel serait faussement « sans raison » et en ce sens *idéologiquement* « sacré »).

C'est bien ce qui peut confirmer l'importance centrale de la question de la réflexivité pour Ortigues, dans ces pages. La doctrine de l'Église s'est *de fait* constituée sur un ensemble de déterminations sociologiques : par exemple, celle du clerc comme « Monsieur le Curé, ''cet éternel dimanche qui se promène habillé de noir'' »[553] ; ou la forme pontificale comme traduction sociologique de l'exercice du pouvoir spirituel[554] ; ou encore l'assimilation de l'Église à un cadre sociologique déterminé, celui d'une société monarchique, chez Bellarmin[555]. Il s'agirait donc, pour l'Église, de penser ces catégories sociologiques déterminées *comme sociologiques* — alors qu'elle s'interdit ce travail de la raison, ce travail d'objectivation. De même, le droit ecclésiastique fonctionne *de fait* comme tout droit, c'est-à-dire comme un dispositif de règles par lequel une société se réfléchit et met en question la normativité des pratiques individuelles et collectives qui l'animent. Par exemple, pour ce qui

[548] MERLEAU-PONTY, « Partout et nulle part », dans *Éloge de la philosophie*, « Folio », Gallimard, Paris, 2008, p. 179-187.
[549] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 32.
[550] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 29.
[551] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 34.
[552] *Ibid.* Il serait intéressant de chercher à savoir, archives à l'appui, si les idées de « réciprocité des liberté », de « réciprocités d'initiatives », etc., proviennent par exemple des travaux de Maurice Nédoncelle, et notamment de ce qui a gravité autour de *La Réciprocité des consciences* (1942) de ce dernier. Ce pourrait être une pièce à verser au dossier du rapport d'Ortigues, penseur de la personne, au personnalisme, dont il ne parle pas mais qui fut sans aucun doute un terrain de pensée actif, au moins lors de sa formation théologique.
[553] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 48.
[554] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 53.
[555] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 43.

concerne « le principe général qui a commandé l'élaboration du nouveau droit canon en 1917 », « on est passé d'un droit architectural (comme dans la *Weltanschauung* des Sommes médiévales) à un droit fondé sur un bien commun en évolution »[556] : « nous voyons donc, ajoute Ortigues, que *l'Église se demande d'elle-même ce qu'elle est*. »[557] Il lui faut donc, *à présent* — son destin de communauté *religieuse* et *humaine* en dépend — faire explicitement et objectivement (réflexivement) ce qu'elle fait déjà tacitement et sans vouloir le reconnaître. Autrement dit, il lui faut penser rationnellement son architecture juridique, faire de son questionnement tacite un problème réel — explicite.

§ 22. « Replacer la théologie dans le cadre général de l'histoire des religions » ? De la réflexivité théologique à l'histoire critique des religions

La *Lettre à Rome* a ceci d'important qu'elle montre un théologien rappeler à la « théologie » tout ce qu'elle perd à ne pas se mettre à l'écoute de la vie sociale telle qu'elle se vit et se pense. Les sciences humaines sont le patient relevé d'une telle pensée de soi-même, d'une telle « conscience sociale de soi ». Dans ce texte, c'est bien sûr encore *depuis l'intérieur du labeur théologique* qu'Ortigues adresse ses propositions. Or le mouvement de rupture biographique qu'on rappelait plus haut va s'accompagner pour lui d'un mouvement de sortie hors de la théologie prise comme intelligence de notre relation à Dieu, comme savoir fondamental, car fidèle, au sens de croyant, du religieux. À quoi s'articule un mouvement de rupture concomitant, d'ordre conceptuel. En effet, à une forme d'« ontologie » de l'existence encore spéculative (qui, dans ces années-là de la production d'Ortigues, emprunte à Kojève, qu'il fréquente régulièrement, ainsi qu'à la phénoménologie du Merleau-Ponty de *La Structure du comportement*, notamment, comme le montrent les textes soumis au *Supplément à la vie spirituelle* de 1951 que nous évoquions plus haut), Ortigues va continûment opposer une conception plus anthropologique de la vie sociale de la personne humaine. Il ne la pensera plus en termes de négativité, ni de dialectique — ni donc, en termes d'histoire comme devenir (comme *Geschichte*) —, mais finalement exclusivement en termes d'histoire comme critique documentaire (comme *Historie*). L'idée même d'une philosophie de l'Histoire — très active dans la *Lettre à Rome* — sera donc de plus en plus, puis radicalement, écartée par lui[558]. Nous le disions plus haut : l'abandon du cadre théologique et confessionnel pour penser le sens de

[556] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 52.
[557] *Ibid.* Nous soulignons.
[558] Voir sur ce point E. ORTIGUES, *Entretiens de Courances*, p. 57 à 63.

l'existence humaine va s'accompagner d'une disparition de l'idée régulatrice de la communion spirituelle (dont la religion était l'*espérance* vive) au profit d'un questionnement historiographique et (donc) philosophique sur ce qui fait l'unité de « la communauté morale entre les hommes ». Questionnement dans lequel la religion a la première place, quoiqu'elle soit très différemment conçue, puisque, si le théologien veut intégrer la sociologie dans la théologie, le philosophe du religieux cherche au contraire à « replacer la théologie dans le cadre général de l'histoire des religions »[559]. C'est dans les textes du « dernier » Ortigues que le cadre d'une philosophie historiographique des religions est posé[560]. Ce sera alors sur d'autres bases : anthropologiques, d'abord, historico-philologiques ensuite, qu'Ortigues cherchera à établir une philosophie de la religion dont la question se pose de savoir si elle réduit, ou au contraire intensifie, le « principe de communion humaine »[561] que, dans son combat pour une Église vivante, il aspirait à mettre au cœur d'une théologie à ses yeux responsable.

[559] E. ORTIGUES, *Entretiens de Courances*, p. 202.
[560] Voir notamment d'E. Ortigues : *Sur la philosophie et la religion*, *op. cit.* ; L'introduction de *La Révélation et le droit*, *op. cit.*, et le texte qui a donné son titre au recueil : « La Révélation et le droit » ; *Le Monothéisme* (Hatier, Paris, 1999) ; « L'athéisme aujourd'hui » et « Religion, laïcité, humanisme », dans *Le temps de la parole*, « Philosophica », PUR, Rennes, 2012.
[561] E. ORTIGUES, *Lettre à Rome*, *op. cit.*, p. 58.

CHAPITRE 6 — L'INDIFÉRENTE « PLURALITÉ DES THÉOLOGIES », ET LE REJET DU PARADIGME HERMÉNEUTIQUE

§ 23. Une refonte herméneutique de la théologie ? Historicité et langage de l'interprétation (K. Barth ; J. Ladrière)

Le geste de déposer le discours théologique, puisque la proposition de sa revitalisation telle que la *Lettre à Rome* la formule n'a pas été, tant s'en faut, entendue, a pourtant quelque chose qui peut sembler excessif, voire injuste. Notamment si l'on admet que les dysfonctionnements institutionnels, que critiquait le texte que nous venons de lire, ne sauraient invalider le travail *de la réflexivité théologique elle-même*, que le « système », dans les circonstances historiques que l'on a rappelées, a pu freiner à bien des égards mais qu'indéniablement il ne détruit pas, ne serait-ce que parce que, lui aussi, évolue (en ce sens, Vatican II marque un tournant décisif). Peut-on même parler de « la » théologie ? De fait, et il faut s'en étonner, Ortigues n'est nullement un penseur « des » théologies, ou, pour le dire, avec le théologien protestant André Dumas, de la « pluralité des théologies »[562]. Tout se passe comme si notre auteur ne reconnaissait tout simplement pas au théologien d'aujourd'hui la légitimité d'un effort spéculatif de refondation théorique. Ou plutôt, s'en désintéressait, pour son propre compte. C'est tout à la fois la conséquence de la thèse radicale que reprend Ortigues en matière de théologie (« La théologie, c'est de l'histoire ! »), et la référence constante, nous le disions, aux historiens de l'école de Graff-Wellhausen. L'autorité de la théologie serait donc rapidement réduite à celle d'une contribution « historique » à la compréhension sociologique des religions, et sa contribution à la philosophie ne pourrait être qu'extérieure à elle-même.

Pour questionner la surprenante radicalité de la critique ortiguienne, et son sens, nous interrogerons, dans ce chapitre, la théologie elle-même, ou plutôt le renouvellement paradigmatique que fut son tournant herméneutique (à partir d'une étude de Benoît Bourgine sur Karl Barth et de la lecture d'un article de Jean Ladrière). Pourquoi ce renouvellement profond n'aurait-il pu être l'occasion pour Ortigues, de poursuivre le dialogue ? Aussi bien, lorsque André Dumas questionne la pluralité des théologies, c'est bien la forme moderne (sur

[562] voir A. Dumas, *Nommer Dieu*, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 1980, chap. XII « Pluralité des théologies et autorité de Dieu », p. 215-222.

ce « chemin moderne » qui va de Kant à Nietzsche et à Foucault, « sans passer ici par Hegel ni par Marx »[563]) du problème de la pluralité des interprétations qu'il vise : « la *pluralité des interprétations* s'acquiert par la triple abolition de l'origine et du terme, de la vérité transcendante aux goûts et du sujet convié aux choix »[564]. Le corrélat de cette situation moderne de l'interprétation, c'est, ajoute avec force André Dumas, qu'il y a « disparition de toute diachronie linéaire signifiante, au profit du repérage des synchronies circulaires, régulatrices mais non séméiologiques, offrant des structures mais non des signes. La scientificité est dès lors l'étude de ces régularités synchroniques. Si le structuralisme garde encore un sens, non seulement méthodologique mais idéologique, il est dans sa triple récusation de l'être principal, de la révélation instauratrice, mais aussi de la pratique totalisante de l'histoire. »[565]

Cette triple récusation pourrait aisément sembler conforme aux options philosophiques et méthodologiques d'Ortigues, même quand il dépasse le strict point de vue structuraliste, ou en tout cas se décale de celui-ci. Pourquoi, dès lors, ne s'est-il pas agi pour lui d'accompagner l'effort théologique dans la nécessaire refonte que cette crise n'a pas manqué de rendre impérative ? Quelles furent les nouvelles modalités de la réflexivité théologique, quelles rénovations, quels nouveaux paradigmes, et pourquoi Ortigues ne s'en est-il pas fait le partisan, ou tout au moins le discutant ? Il ne s'agit pas ici de refaire l'histoire, comme l'on dit, mais de nous donner les moyens de comprendre une philosophie à partir de ce qu'elle refuse : en l'occurrence, il s'agit du refus de la question même de l'interprétation. Dans la problématique qui est la sienne, Ortigues l'identifie plus particulièrement, mais très lapidairement, au tournant « herméneutique » pris par la théologie, en renvoyant à Karl Barth, mais aussi à Paul Ricoeur et à son travail sur la métaphore.

> Au XXe siècle, après la crise moderniste, le théologien Karl Barth a renouvelé la théologie systématique en renonçant à la théologie naturelle. L'ancienne théologie était à la fois une interprétation de l'Écriture et une explication du monde. La nouvelle théologie, protestante ou catholique, se conçoit tout entière comme une « herméneutique », c'est-à-dire une réflexion interprétative plus ou moins agnostique ou sceptique en ce qui concerne la possibilité de démontrer l'existence de Dieu par la causalité naturelle ou physique. Elle parle du sens de la création dans la Bible sans faire de « concordisme » entre la religion et la science. Désormais, la science est pour le monde et la théologie pour la conscience. Les métaphores divines ne se laissent plus éliminer par des explications causales harmonisant la science et la foi.[566]

[563] A. Dumas, *op. cit.*, p. 219.
[564] A. Dumas, *op. cit.*, p. 222.
[565] A. Dumas, *op. cit.*, p. 221.
[566] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 193.

L'argument est très rapide, et l'affaire trop importante pour que l'on puisse s'en contenter ; après tout, il ne s'agit rien de moins ici que de l'instruction d'une forme de procès de la théologie. Et ceci, paradoxalement, alors même qu'elle entreprenait de se *renouveler* — dit lui-même Ortigues —, de sortir de la crise en donnant une dimension existentielle nouvelle et un sens neuf à l'expérience de la foi. Karl Barth serait d'autant plus un interlocuteur avec lequel dialoguer qu'il est un acteur majeur de la controverse dans laquelle Ortigues prend lui-même position, à savoir « la problématique du rapport entre exégèse et dogmatique », pour le dire avec Benoît Bourgine présentant, dans un article de 2003, « la théologie de Karl Barth comprise comme une herméneutique de l'historicité »[567]. Dans cette étude, B. Bourgine retrace les efforts du théologien pour affronter, « contre les prétentions du ''tout-historique'', le problème herméneutique lui-même »,[568] en s'appuyant sur une lecture du quatrième volume de la *Kirchliche Dogmatik* (1932-1967), où Karl Barth élabore sa doctrine de la réconciliation. B. Bourgine prévient que sa propre intervention envisage « d'éprouver le bien-fondé du discrédit *herméneutique* dans lequel la théologie barthienne est tenue, spécialement dans l'ère francophone[569]. Positionnement stratégique pour nous, ici, puisqu'Ortigues se tient lui-même dans un tel discrédit, ainsi que le texte précédent le porte clairement, en tant justement qu'il prône pour sa part quelque chose comme un « tout-historique » radical.

§ 24. L'herméneutique de l'historicité comme science de la foi ? (K. Barth)

Contre le risque de « réduction anthropologique », Karl Barth propose une anthropologie théologique ou « théo-anthropologie »[570], à partir d'une conception très étoffée de l'historicité de la Révélation elle-même. B. Bourgine établit clairement que c'est dans une refonte de la christologie que celle-ci est saisie dans son principe : c'est « l'historicité de l'existence de Jésus-Christ, telle qu'elle est attestée par le Nouveau Testament »[571]. En Jésus-Christ, tout à la fois homme vivant et Dieu vivant, l'événement, l'être et l'histoire ne sont pas séparables : la « personne du Médiateur (son incarnation, ses deux natures) » et « son œuvre (ses fonctions sacerdotale, royale et prophétique ») ne sont pas dissociables[572]. Jésus, par son action (les événements de sa vie), « est vrai Dieu », dit Barth : « son être en tant qu'il est celui-

[567] Voir Bourgine, Benoît, « La théologie de Karl Barth comprise comme une herméneutique de l'historicité », in *Revue théologique de Louvain*, 34e année, fasc. 3, 2003. p. 281-305.
[568] Bourgine, B., art. cit., p. 281.
[569] Bourgine, B., art. cit., p. 282.
[570] Bourgine, B., art. cit., p. 302.
[571] Bourgine, B., art. cit., p. 284.
[572] A savoir le problème de « l'expression de la signification de la croix », Bourgine, B., art. cit., p. 285-286.

là est son *histoire*, et son histoire est son *être*. C'est ce que la doctrine de la réconciliation comme christologie met en lumière[573] ».

C'est ici que la conceptualisation de l'historicité par Karl Barth se fait particulièrement significative pour situer l'option ortiguienne. Nous suivrons là encore la savante analyse de B. Bourgine. Il va s'agir pour Barth de résister à la critique de Bultmann en approfondissant le positionnement proprement *herméneutique* de la théologie — positionnement auquel, justement, Ortigues ne croit pas ; refus qui, formellement, le rapprocherait de Bultmann, si toutefois il était resté du côté de l'entreprise théologique. Karl Barth ne contourne pas le sens premier de l'historicité, à savoir qu'une telle notion *doit* d'abord désigner « le caractère de ce qui appartient à l'histoire objective, c'est-à-dire de ce qui est reconnu comme s'étant réellement passé »[574]. Or, la résurrection — en cela un « lieu stratégique pour la théologie »[575], tout comme pour Ortigues, aussi bien — peut-elle entrer sous cette première signification ? C'est ce que récuse Bultmann ; et c'est ce qu'affirme Barth. « La résurrection, qui, selon Bultmann, ne s'est pas accomplie dans le temps ni dans l'espace ne remplit pas cette condition. D'autre part, un événement ne peut être reconnu comme historique que s'il est possible de prouver, conformément aux exigences de la science historique, qu'il s'agit effectivement d'un fait historique *(historisches Faktum).* Ce qui, s'agissant de la résurrection, n'est pas le cas »[576] Au contraire, pour Barth, « on ne peut exclure d'emblée ce qui ne répond pas aux requêtes de l'état actuel de la science historique », précise B. Bourgine[577]. L'événement de la croix, affirme Barth, est une « action qui s'est produite sur terre, dans l'*espace* et le *temps*, indissociablement liée au nom d'un *homme* déterminé »[578]. Le propos d'Ortigues, tel qu'on tente d'en saisir la trame, oppose, en ce point précis, un net refus : non seulement parler d'historicité impliquerait *avant tout* cette première désignation, mais elle l'impliquerait *seulement* — ce qui nous renvoie à titre de conséquence cohérente à ceci qu'Ortigues n'admet pas la catégorie d'*historicité* et s'en tient strictement au couple *histoire/historique*. Il n'est pas envisageable de conférer un quelconque sens historique à ce qui échappe à la science historique, à ce qu'on ne peut pas rendre ostensible, nous le disions plus haut (chap. 3), comme un fait[579].

---

[573] Karl Barth, KD IV/1, 140 = D fasc. 17, 134, cité par B. Bourgine, art. cit., p. 286.
[574] Paul Foulquié et Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1969[2], p. 322 (cité par B. Bourgine, art. cit., p. 289).
[575] B. Bourgine, art. cit, p. 290.
[576] B. Bourgine, art. cit, p. 291.
[577] B. Bourgine, art. cit, p. 290.
[578] KD IV/1, 269, cite par B. Bourgine, art. cit., p. 291.
[579] Outre ce premier sens de la notion d'historicité chez Karl Barth (1/ la dimension objectivement historique de l'historicité), B. Bourgine en repère trois autres : 2/ la dimension historique de la personnalité de Jésus-Christ : le

L'herméneutique comme mode fondamental de la connaissance théologique, c'est donc véritablement comme un « repli » qu'Ortigues la présente (« Désormais, la science est pour le monde et la théologie pour la conscience », disait le texte cité plus haut), alors qu'il s'agissait, pour Barth, d'y investir « la spécificité » de la théologie elle-même. Le propre de l'accent mis sur l'historicité, c'est d'ouvrir à la parenté de la pensée et de son objet : « Le rapport de la théologie à l'histoire que l'herméneutique de l'historicité met en œuvre peut valablement être proposé comme paradigme d'une démarche authentiquement théologique qui voudrait se présenter, après l'éveil de la conscience historique, comme science de la foi »[580]. C'est donc bien par son auto-compréhension comme herméneutique de l'historicité que la théologie gagne sa spécificité religieuse et sa rigueur épistémologique[581]. Si donc, pour Barth, c'est en s'éprouvant comme herméneutique — donc en étant « pleinement elle-même » — que la théologie « rejoint (…) les autres logiques scientifiques »[582], pour Ortigues, au contraire, c'est par là même qu'elle s'extériorise et se détache dramatiquement de la démarche scientifique.

§ 25. Penser la théologie comme un langage de l'interprétation (J. Ladrière)

25.1. La problématique du langage et les trois discours interprétatifs

Il y a là matière à approfondir, car l'enjeu est décisif pour saisir le sens, si radical qu'il peut en devenir surprenant, du refus ortiguien de l'interprétation, et partant de son refus de la vocation essentiellement herméneutique de la théologie. Dans un article daté de 1970, « La théologie et le langage de l'interprétation »[583], Jean Ladrière donne au problème toute sa profondeur[584]. Ce n'est pas, pour notre enquête, le moindre des intérêts de cette étude du philosophe belge qu'elle prenne son point de départ dans la question du langage en des termes

drame de son existence, le « mouvement » de « l'histoire de ce vivant » (art. cit., p. 292) ; 3/ l'historicité comme « réseau d'histoires personnelles et collectives connectées entre elles » (*ibid.*), l'histoire de la communauté des chrétiens appelés à participer à l'histoire du Salut : « L'historicité ainsi comprise dans sa logique d'inclusion/participation suppose en effet une temporalité spécifique ouverte par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts et tendue vers le dernier jour » (art. cit., p. 293) ; enfin 4/ « l'historicité des protagonistes de l'histoire commune entre Dieu et l'humain » (art. cit., p. 295), autrement dit, Dieu pensé comme « histoire en partenariat ». De ces quatre sens s'organisant, chez Barth, pour conférer à la notion d'historicité une consistance théologique et herméneutique, l'on peut faire le constat, à lire Ortigues, qu'il n'en partage pas un seul.

[580] B. Bourgine, art. cit., p. 297.

[581] « Elle doit cette spécificité (…) à l'historicité de son objet. La manifestation de Dieu en Jésus Christ détermine une facticité de nature historique à laquelle l'herméneutique théologique doit nécessairement s'accorder » (B. Bourgine, art. cit., p. 298).

[582] B. Bourgine, art. cit., p. 297.

[583] Ladrière Jean, « La théologie et le langage de l'interprétation », in *Revue théologique de Louvain*, 1e année, fasc. 3, 1970. pp. 241-267.

[584] C'est B. Bourgine qui renvoie à cette étude de Jean Ladrière (B. Bourgine, art. cit., p. 297 *sq.*). Sur un point précis, nous la lisons d'une manière quelque peu différente de lui.

qui entretiennent une grande proximité paradigmatique avec les analyses de la première partie de *Le Discours et le symbole* d'Ortigues, qui paraissait huit années plus tôt. Si la problématique du langage s'avère aujourd'hui incontournable, explique Ladrière, c'est que les « pensées formelles et formalisantes »[585] sont venues imposer au « grand rationalisme », qui est toujours le nom même de notre culture de pensée, dit-il, l'exigence d'une refonte. Trouver quelque chose comme un fondement dans l'immédiateté du *cogito* n'est plus praticable dès lors que « derrière ce qui apparaît dans cette trompeuse donation, il y a la vie secrète de la langue et son historicité insondable. (…) [L]e langage précède absolument la pensée, poursuit Ladrière, autrement dit (…) l'être est langage et (…) nous ne sommes parlants et pensants qu'à partir d'une appartenance première que nous n'avons jamais fini de comprendre, dans laquelle nous ne faisons jamais que commencer à nous établir »[586]. Les tentatives de formalisation de la condition humaine, psychique ou sociale, dont le paradigme demeure l'enquête sur la nature du langage, ont donc à bon droit espéré parvenir au « secret de la subjectivité » autrement et mieux que ne le faisaient la méthode réflexive et l'analyse transcendantale de la pensée rationaliste classique. Ladrière est ainsi légitime à placer le structuralisme dans la continuité du « grand rationalisme », et donc des grandes métaphysiques occidentales classiques : « Le ‘‘structuralisme’’ ne fait que reprendre une idée fort ancienne et remettre en mouvement un programme qui avait été élaboré par certains des plus éminents représentants du rationalisme classique, mais qui était resté chez eux comme hésitant devant les prestiges de la subjectivité pensante »[587].

Mais si l'opération de formalisation s'impose à la rationalité comme un incontournable retour sur soi, il reste qu'elle ne peut qu'échouer tant qu'elle demeure, justement, purement formelle. Ici, précisément, intervient, de manière tout aussi incontournable, la question de l'interprétation. Car si l'on comprend l'enquête formalisante comme la tentative de penser le langage de manière purement immanente, autrement dit comme la tentative de résorber la question du sens dans la question de la structure, ou bien, pour le dire autrement, de dissoudre les problèmes sémantiques dans les processus syntaxiques, alors le bilan est négatif. Car, explique Ladrière, de quelque manière dont on s'y prendra, on n'évincera pas de la question du langage le problème de son rapport au monde réel : « outre que la tentative de formalisation des langages naturels s'avère beaucoup plus difficile qu'il n'avait pu paraître au premier moment, le formalisme pur ne suffit pas à constituer un langage. Il ne peut jouer ce rôle, à sa manière, qu'à

[585] J. Ladrière, art. cit., p. 241.
[586] J. Ladrière, art. cit., p. 242.
[587] J. Ladrière, art. cit., p. 243.

la condition d'être associé à une interprétation, c'est-à-dire d'être relié, par l'intermédiaire de règles sémantiques, à des ‘‘objets’’, des ‘‘propriétés’’ »[588]. C'est l'impossibilité, explique Ladrière, de résorber la sémantique dans l'analyse qui place l'interprétation en situation d'irréductible. Conséquence négative des efforts de la linguistique formelle, dont c'est le mérite de renvoyer, justement en tentant de l'éliminer, au problème de la relation au monde.

Prenant appui sur cette relation transitive qui conduit de la raison au langage et du langage à l'interprétation, Ladrière propose alors de comparer la théologie, les sciences empiriques et la philosophie, comme *trois discours interprétatifs* dont les modalités sont distinctes. Il entend ainsi clarifier la situation discursive de la théologie, formuler son régime herméneutique propre et, partant, son autonomie. C'est précisément cette autonomie que les textes d'Ortigues que nous lisons lui refusent, puisque notre auteur récuse ce que Ladrière met, lui, en position de condition épistémique première : à savoir que les « langages de l'interprétation » (la science, la philosophie et la théologie) ont la propriété essentielle, comme nous allons le voir, d'être « spéculatifs ». La recherche d'Ortigues pourrait en un sens s'entendre comme une longue et systématique lutte contre la tentation spéculative de la pensée. Et si Ortigues combat l'herméneutique au profit de ce qu'il semble se refuser à nommer *techniquement*, mais qu'il faudrait chercher au croisement de l'empirisme, du réalisme ou du nominalisme[589], pour Ladrière, au contraire, l'herméneutique est au cœur de l'effort de rationalisation, même scientifique, quoiqu'il faille en distinguer les modalités. Le risque pris par Ortigues est donc, on va le voir, fort grand. Car Ladrière trouve dans le concept plurivoque de « langage de l'interprétation » les moyens de proposer une version de la capacité *critique* — donc rationnelle — de la théologie mais aussi de l'épistémologie (en invoquant le rationalisme critique de Karl Popper) et de la philosophie (en prenant comme référence paradigmatique la phénoménologie comme refondation rigoureuse du projet rationaliste moderne). Le *« Connais-toi toi-même »* comme impératif du projet de *conscience de soi* de la *raison* (mais ces trois expressions visent finalement la même chose) trouverait donc dans la reconnaissance d'un âge herméneutique de la raison une mise en œuvre générale et cohérente. Par contraste, en

[588] J. Ladrière, art. cit., p. 243.

[589] Sur le statut du nominalisme dans le travail théologique d'Ortigues, à savoir son « rôle moteur dans la mise en place d'une certaine conception de l'historicité du salut », voir Christophe Grellard, « D'une thèse l'autre : Le nominalisme dans l'œuvre d'Edmond Ortigues », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 173, 2016, p.131-144. Tout à la fois « central et marginal », précise Christophe Grellard, est « le rôle que joue le nominalisme chez lui, rôle qui est fixé en 1959 et qui n'évoluera plus. Le nominalisme est sans doute un élément moteur de la pensée d'Ortigues entre 1948 et 1959 puisqu'il est ce qui lui permet de prendre conscience de la façon dont l'histoire fut introduite en théologie. C'est un révélateur de l'historicité du christianisme, et par le lien qu'il institue entre théologie et histoire, on peut le situer au point de départ de la constitution des sciences sociales. » (Christophe Grellard, art. cit., p. 142.)

revendiquant pour l'enquête religieuse de s'en tenir d'abord à l'histoire comme enquête positive, ostension d'un fait, Ortigues court le risque de donner à penser qu'il retombe dans une « épistémologie simpliste », victime du spectre du « fait pur »[590]. Ortigues n'est pas sans parfois prêter le flanc à une telle critique, même si son très explicite rejet de ce qu'il appelle le « faux réalisme » devrait l'en protéger. Nous verrons (en *infra*, 25.4) que c'est sur le statut du « spéculatif » que gagne à se concentrer ce débat.

25.2. Science et théologie : vérification et présupposition

L'intérêt, pour une lecture d'Ortigues, de la présente étude de Jean Ladrière est d'une part de rendre moins équivoque que dans la version barthienne le statut herméneutique de la théologie, et donc de laisser à ce paradigme l'occasion légitime d'instruire plus largement sa défense face à la trop lapidaire attaque d'Ortigues. Comme nous allons le voir, Ladrière offre un cadre analytique comparatif dans lequel la théologie se voit clairement distinguée de la science et de la philosophie. Mais c'est d'abord sur fond d'une parenté forte avec la science et bien sûr avec la philosophie qu'une telle spécificité peut être établie : la théologie partage bel et bien le régime discursif des autres disciplines du « grand rationalisme », et c'est par une telle communauté épistémique qu'il faut commencer.

Ladrière insiste en premier lieu sur la parenté/distinction de la science et de la théologie, En faisant référence à Popper et à Feyerabend, il rappelle d'abord que l'enquête scientifique ne procède bien sûr pas du *constat*, de quelque manière qu'on veuille le caractériser, d'une réalité empirique qui serait donnée puis reformulée dans de supposées « propositions de base ». Non, la science opère à partir d'un « processus de vérification » qui fonctionne au niveau de propositions logiquement falsifiables, dont celles qui sont reconnues comme valides ont fait l'objet d'une convention, issu d'« un accord intersubjectif dépourvu d'ambiguïté »[591]. « Ceci nous montre, ponctue Ladrière, que, même dans les sciences empiriques, nous n'atteignons jamais des faits purs, indépendamment du langage, que nous ne pouvons parler des faits qu'en les interprétant, que le langage de la science doit donc être considéré comme un langage herméneutique »[592]. La science procède d'une interprétation, où le processus de vérification se

[590] Notons qu'une telle tension trouve à s'instruire de l'articulation de la section II (« compréhension et signification ») et de la section III (« Les directions de la recherche causale ») de l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* de R. Aron (Gallimard (1938), coll. Tel, 1986). Voir la forte présentation qu'en donne Aron lui-même en introduction (*op. cit.*, p. 11), présentation qui montre que, selon le plan sur lequel on se place (« épistémologique » ou « critique ») la tension même (de l'interprétation et de la causalité, pour le dire rapidement) se résorbe (section II), ou s'explique (section III), sans qu'il en aille d'une insoluble contradiction.
[591] J. Ladrière, art. cit., p. 252.
[592] J. Ladrière, art. cit., p. 252.

justifie non pas du souci d'atteindre à la réalité brute, mais d'une volonté de cohérence des différents champs d'investigation, volonté issue de la « perspective de compréhension » où l'on s'est située, autrement dit de la question dont on est parti. « La réalité n'est jamais présente de façon directe, massive, totalement évidente. Elle ne fait que répondre aux questions qu'on lui pose, du moins dans les meilleurs cas. Mais le sens de la réponse ne peut être déchiffré qu'à partir de la question »[593]. De sorte que « (…) si une réponse peut venir, c'est que la question est une vraie question, autrement dit que la théorie opère dans l'horizon d'une exigence fondamentale de vérité, c'est-à-dire selon une démarche qui cherche essentiellement à assurer un accord entre le langage et le réel qu'il vise »[594].

Or, la théologie n'échappe pas aux impératifs méthodologiques de cette même visée de vérité. Un processus de vérification analogue s'y exerce donc tout autant, puisque la théologie se doit, comme langage, de s'assurer de l'accord avec la réalité qu'elle vise. Mais il y a ici une première différence, qui est celle du type d'objectivité visé : « Comme l'objet, ici, n'est plus un secteur de la réalité empirique, préalablement isolé dans une démarche abstractive appropriée et considéré seulement dans ses régularités, mais *la révélation dans sa donation historique*, donc dans la singularité de son avènement, la vérification consistera à établir l'accord entre le langage proposé et le langage de l'interprétation initiale, dans lequel la révélation est rendue accessible, et tel qu'il a déjà été lui-même interprété dans la tradition. Autrement dit, elle consiste à établir la continuité du sens à travers les interprétations, d'un bout à l'autre du champ herméneutique ouvert par l'annonce elle-même de la révélation »[595]. Réalité accessible à la perception, du côté de la science ; et réalité historique, du côté de la théologie. La conclusion de Ladrière est ici décisive : « De part et d'autre on a affaire à des langages interprétatifs. Mais *il n'y a pas qu'une seule herméneutique* ; la manière dont le langage peut rendre manifeste un sens dépend de la nature de ce sens et de la manière dont il s'annonce. Le problème central de l'herméneutique est précisément de comprendre comment, dans un discours interprétatif, le langage s'ajuste à la réalité qu'il vise, se revêt du sens qu'il fait arriver jusqu'à nous »[596].

La dimension interprétative de la science elle-même est donnée par une structure de présupposition, où Ladrière semble évoquer sans le nommer le fameux problème du cercle herméneutique, puisque la vérification se situe de manière immanente dans le langage, lequel est alors « tout à la fois vérifiant et vérifié »[597]. L'enquête scientifique ne s'enclenche pas de

[593] J. Ladrière, art. cit., p. 254.
[594] J. Ladrière, art. cit., p. 254.
[595] J. Ladrière, art. cit., p. 255. Nous soulignons.
[596] J. Ladrière, art. cit., p. 256. Nous soulignons.
[597] J. Ladrière, art. cit., p. 255.

manière neutre, arbitraire ou indéterminée : « Elle détermine à l'avance ce qu'elle espère atteindre, grâce à une schématisation abstractive qui répond à une ontologie implicite, selon laquelle l'étoffe de l'univers visible est de nature logique. Bien entendu cette ontologie ne peut être tenue pour vraie à l'avance ; elle représente une sorte de croyance préalable, qui doit être mise à l'épreuve dans la réalisation même du dessein qu'elle sous-tend »[598]. Cet implicite de condition, comme « croyance préalable », on ne peut que le trouver à l'œuvre dans le travail du théologien : lui aussi, pour « vérifier », ne peut pas ne pas « présupposer ». Mais si la présupposition scientifique est de nature « ontologique », il n'en va pas de même pour la présupposition théologique : différence radicale qui permet de distinguer le régime herméneutique propre à la théologie : le « langage de l'interprétation » spécifique qu'elle est. « Dans le cas de la théologie, l'interprétation est commandée non pas par une *présupposition ontologique* mais par ce qu'on pourrait appeler une *présupposition valorisante*, qui n'est autre que la foi elle-même : c'est elle en effet qui fait voir dans les événements rapportés par la tradition la venue de la révélation, c'est-à-dire la manifestation salvifique de Dieu en Jésus-Christ, et qui fait voir dans la tradition elle-même la « présentification » authentique de cette manifestation au cours du temps. Il y a donc ici intervention préalable d'une disposition qui s'accorde à la parole révélante et l'accueille comme telle, donc d'un acte de reconnaissance, d'acceptation et de ratification qui est du reste aussi un acte d'abandon et d'espérance »[599]. C'est la version religieuse du cercle herméneutique : pour accueillir l'avènement du salut qu'est le don de Dieu en la personne du Christ, il faut déjà avoir la foi, alors même que la foi est foi en « la manifestation salvifique » du Christ. Autrement dit, alors que le scientifique explicite un savoir présumé, le théologien confirme une disposition précaire. Mais d'une présupposition à l'autre, du présupposé ontologique au présupposé valorisant, c'est le même rapport de fondement qui se joue, c'est une semblable visée de vérité.

25.3. Philosophie et théologie : spéculation et révélation

Le plus délicat commence ici. Partant de la nature valorisante de la présupposition théologique, il s'agit de savoir quel langage interprétatif sera à la mesure de cette valorisation, étant entendu qu'il ne peut plus s'agir des langages descriptifs de la perception. Ce qui est requis, pour que le langage théologique puisse dire cette sorte de trouée du réel qu'est la Révélation, c'est qu'il puisse « prendre appui sur les sens déjà constitués pour faire apparaître

[598] J. Ladrière, art. cit., p. 256.
[599] J. Ladrière, art. cit., p. 256-257. Nous soulignons.

un sens nouveau, [c'est donc qu'il doive] avoir un caractère transgressif, c'est-à-dire porter la compréhension au-delà du visible, lui faire dépasser les frontières assignées à l'expérience empirique par les possibilités de la perception »[600]. Il doit donc, précise Ladrière, être « spéculatif ». Le dispositif ortiguien opposera à cette idée une franche fin de non-recevoir.

C'est à ce point précis que la comparaison/distinction de la théologie et de la philosophie prend son sens propre, qui engagera une caractérisation générale de ces deux champs du savoir. Il s'agit pour Ladrière de pouvoir justifier que la transgression interprétative théologique ne peut pas s'assimiler à la transgression interprétative philosophique, et donc, là encore, de circonscrire le domaine de validité herméneutique propre à la théologie, que ni la science, ni surtout la philosophie, ne pourraient incarner. Autrement dit, tout comme il y a trois formes de « langages de l'interprétation », il y a, logiquement, trois formes de modalités spéculatives. La dimension spéculative du discours scientifique provient de ce que celui-ci est un discours « mathématique »[601], un discours formel. Mais ni le langage philosophique ni le langage théologique ne peuvent de fait se soumettre aux mêmes impératifs de mathématisation. Dès lors ni l'un ni l'autre ne sont « transgressifs » au même titre que la science l'est. Ce qui est en jeu, c'est le contraste entre la procédure de mathématisation et l'ouverture à une révélation dans sa double nature de « constitution » (philosophie) ou de « mystère » (théologie). Comment comprendre cette proposition ? « [S]i le langage philosophique est transgressif, ce n'est pas à la manière de celui de la science ; il ne consiste pas à poser des entités hypothétiques au moyen desquelles on peut reconstituer les traits observables de la réalité, mais au contraire, pourrait-on dire, à s'installer fermement dans le phénomène, dans la visibilité du monde, dans le plein de l'expérience, pour en faire progressivement apparaître, par une opération de radicalisation ou de ''remontée au fondement'', la genèse intérieure »[602]. L'opération spéculative propre à la philosophie, consiste, on le voit, à rendre compte de la phénoménalisation du phénomène, à dire l'être même du phénomène, si par « être » on entend « venue à la présence ». Ce qui n'est bien sûr pas autre chose que le programme, dans sa formulation la plus générale, de la phénoménologie (« rendre explicite toute la trajectoire du phénomène, c'est-à-dire l'acte même de sa constitution »[603]), considéré en creux ici comme le socle fondamental du philosopher

J. Ladrière, art. cit., p. 258.

[601] « Le langage scientifique, en tant que langage théorique, a certainement un caractère spéculatif, puisqu'il introduit des termes qui se réfèrent à des réalités non perceptibles, non seulement en fait mais même en principe. Ces réalités sont posées comme existantes au moyen d'hypothèses existentielles, qui indiquent d'ailleurs quelles en sont les propriétés. (…) La spéculation théorique de la science, conformément à ces présuppositions, est de nature formelle ; au fond, la force spéculative du langage scientifique est celle des mathématiques. » (J. Ladrière, art. cit., p. 258-259).

[602] J. Ladrière, art. cit., p. 259.

[603] J. Ladrière, art. cit., p. 260.

comme tel. Dans une veine implicitement heideggérienne, la phénoménologie est ainsi caractérisée comme la reprise rigoureuse du questionnement ontologique lui-même, au niveau duquel pourrait avoir lieu l'explicitation des conditions de validité de la présupposition ontologique scientifique. Cette dernière se rapporte à la phénoménalité *constituée*, elle reste donc dans une position d'extériorité par rapport aux phénomènes. Au contraire, l'ontologie comme saisie du processus de « phénoménalisation » de la phénoménalité, de sa *constitution*, se tient dans un rapport d'intériorité à celle-ci : « Ce qu'il faut dire, c'est d'où il vient, quel est son cheminement, comment il est advenu, quelle est sa destination, comment est appelée à se consommer son apparition, bref son origine et sa fin, c'est-à-dire toute l'ampleur de sa venue, de son éclat, de son auto-affirmation »[604]. De manière cohérente, en reprenant un argument central dans ce paradigme, le propos de Ladrière suit la ligne qui commençait par la philosophie comme langage ontologique et de là se rend à la question de la phénoménalisation comme constitution, pour ultimement déboucher sur ce qu'appelle le processus de phénoménalisation même : son fondement, ou ce que l'auteur de cette étude appelle « l'origine » comme « événement », « devenir manifeste de l'origine elle-même »[605]. Comprenons ici que manifester l'événement de l'être — autrement dit : l'origine —, ce ne peut être autre chose que *l'origine se manifestant elle-même*, « le mouvement même de sa manifestation ». Et soit ce mouvement sera *dit* (« devenir la parole même du fondement »), soit on considérera qu'il ne peut être que *montré* (« C'est la voie indiquée par Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus* »[606], ce qu'Ortigues analysera, nous l'étudierons longuement, sous le concept du « mystique »). Soit, donc, l'ontologie fondamentale ; soit l'effacement du discours ontologique devant l'élément mystique.

Ladrière pousse jusqu'à la limite de l'intelligibilité de ce qu'est la philosophie comme « langage du fondement ». Pour son compte, Ortigues tendra toujours davantage à se tenir autant que possible *en deçà* de cette limite — même si ce fut sans doute chez lui quelque chose comme une ascèse volontaire, justement mue par un refus raisonné du mysticisme, tout autant que de l'ontologie comprise comme langage de ce par quoi advient l'être — à condition qu'il ne faille pas toujours, pour tout philosophe, ménager une place à ce questionnement, sous une forme ou sous une autre. Pour Ladrière, toutefois, c'est cette idée de l'effort ontologique comme auto-manifestation du fondement de l'être qui autorise à tenir la philosophie comme *logos* et donc comme un discours de révélation : « Ainsi le langage du fondement est révélation ; lui

[604] J. Ladrière, art. cit., p. 260.
[605] J. Ladrière, art. cit., p. 261.
[606] J. Ladrière, art. cit., p. 260.

seul mérite vraiment d'être appelé ‘‘logos’’. Apparemment, nous sommes ici au plus près de la théologie. En réalité, nous en sommes plus loin que jamais »[607].

Car il en va de deux manière très distinctes de comprendre l'idée de révélation, laquelle recèle une singulière « équivoque ». La philosophie, explique Ladrière, s'efforce de révéler « l'opération fondatrice qui est cachée au cœur de la réalité visible »[608] : le langage ontologique reste immanent à ce qui, dans le réel, est de l'ordre de ses conditions de possibilité. Au contraire, le langage théologique « n'est pas celui de la révélation des opérations originantes mais bien celui de la révélation d'un mystère de salut »[609]. Rien d'une Révélation divine n'est de l'ordre de la possibilité : ce qui s'y joue, ce n'est pas « une constitution mais un appel » ; ni non plus « un destin mais une vocation » ; c'est « une initiative déconcertante » qui invite à « une métamorphose qui doit modifier jusqu'au point le plus extrême la qualité même de son existence » [610]. Il y a donc une fondamentale « transvaluation » opérée par l'interprétation théologique en tant que spéculative : au fond n'importe quel langage de départ[611] peut être mis à profit de l'effort herméneutique théologique consistant à faire parler — à interpréter — ces langages premiers pour en faire « surgir des significations nouvelles », propres à dire ce qu'ils ne *peuvent* pas dire *en tant que* langages de départ : dire l'événement du don de Dieu en Jésus-Christ, dire l'avènement du Royaume de Dieu. Événement et avènement qui ne sont de l'ordre ni du possible, ni du réel, ni du nécessaire, mais de l'œuvre d'amour à laquelle est appelé le croyant par sa foi et dans ses actes. Pour présenter cette transvaluation herméneutique de la théologie, Ladrière prend l'exemple du mécanisme de la métaphore — lequel, pour Ortigues n'apporte pas de suffisantes garanties d'intelligibilité, et qui même pour Ladrière semble être finalement de portée assez restreinte. Le même principe demeure, cependant : sur fond d'une première interprétation de la réalité comme nature ou comme histoire (langage premier, éventuellement déjà spéculatif, qui se tient au niveau de la « création »), un nouveau régime de compréhension peut être mis en œuvre, qui tâchera de dire « l'événement instaurateur » (langage théologique qui se hissera au niveau d'une puissance de renouvellement du comprendre, d'une « re-création ») : « Si le terme interprétatif introduit est emprunté au langage de la description (qui fait lui-même partie du langage quotidien), le rapport entre les deux sens est celui que l'acte de compréhension établit entre des traits visibles de la réalité historique et

[607] J. Ladrière, art. cit., p. 261.
[608] J. Ladrière, art. cit., p. 261.
[609] J. Ladrière, art. cit., p. 261.
[610] J. Ladrière, art. cit., p. 261.
[611] La théologie pourrait en droit « recourir au langage quotidien, au langage poétique, au langage technologique, aussi bien qu'au langage mathématique, à celui des sciences empiriques ou aux différentes formes du langage philosophique. » (J. Ladrière, art. cit., p. 262).

leur signification salvifique. Si le terme nouveau est emprunté au langage spéculatif de la philosophie, le rapport entre les deux sens est celui qui relie la dimension de l'horizon ontologique à celle de l'actualité historique de la révélation. *Et ainsi de suite* »[612].

Nous pouvons résumer par le tableau suivant l'ensemble de cette impressionnante analyse, à partir des quatre opérations que nous y avons prélevées (vérification, objectivation, présupposition, révélation) :

<table>
<tr><th colspan="4">LANGAGES DE L'INTERPRETATION</th></tr>
<tr><th></th><th>SCIENCES</th><th>THEOLOGIE</th><th>PHILOSOPHIE</th></tr>
<tr><td>Vérification</td><td>prospective</td><td>rétrospective</td><td>aucune ?</td></tr>
<tr><td>Objectivation</td><td>les « fragment(s) de la structure ontologique du monde » : l'expérience issue de la perception objectivante</td><td>« un événement singulier » : « le devenir manifeste du dessein de Dieu sur les hommes en Jésus-Christ »</td><td>la constitution ontologique du monde et le phénomène humain sur l'horizon fondateur de la liberté : l'expérience comme vécu</td></tr>
<tr><td>Présupposition</td><td>ontologique-implicite

(ontologie présupposée, comme interprétation globale)</td><td>valorisante

(« ouverture », « appel », « vocation »)</td><td>ontologique-explicite

(explicitation de l'ontologie = condition de légitimité de l'acte même de présupposition)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Spéculation</td><td rowspan="2">opération de mathématisation</td><td colspan="2">opération de révélation</td></tr>
<tr><td>révélation dans sa donation historique = révélation d'un mystère de salut = pas une constitution, mais un appel
(niveau de la re-création)</td><td>révélation comme phénoménalisation = révélation de l'origine de ce qui fait la réalité ou comme horizon universel de la constitution = révélation des opérations originantes
(niveau de la création)</td></tr>
</table>

25.4. Le spéculatif, sa perte ou son refus ?

L'étude de Jean Ladrière, dans sa précision, sa sécheresse et son abstraction, a le grand mérite, nous le disions, de proposer un cadre général et solide à l'intérieur duquel penser l'opération et le fonctionnement théologiques d'une manière autrement plus conséquente que ce que nous avons retenu sous le nom d'« attitude théologique » (voir *infra*, § 17). Cette étude, on a peut-être pu le mesurer, propose, dans le format ramassé d'un article, toute une philosophie de la religion, qui, pour sa part, entend redonner un sens à la dimension *spéculative* du travail de l'interprétation. Il y a là un critère, un point de bifurcation. Pierre Gisel indique avec

[612] J. Ladrière, art. cit., p. 264-265. Nous soulignons.

pertinence que l'on peut constater un mouvement de « perte du spéculatif » dans l'analyse institutionnelle de la religion, notamment chez les théologiens[613]. Les effets d'une telle perte vont notamment dans le sens d'une histoire cherchant « les discontinuités », pour les travailler en les « juxtaposant » sous la formes d'un pluralisme, « qui obture aussi une réflexion sur les *basculements* mêmes et les *ripostes* qui en naissent. Qui empêche en même temps une réflexion sur pourquoi les adhérents ou les croyants de telle tradition continuent à s'y *reconnaître*, par-delà toutes les discontinuités de fait, et pourquoi ils y tiennent, ou sur *ce* qui est anthropologiquement et socialement en cause dans le fait qu'ils y tiennent. »[614] Il en va d'un repli dans un usage de l'histoire qui casse l'enjeu proprement existentiel de l'appartenance à une religion (la dynamique de personnalisation et de socialisation, donc de reconnaissance, qui s'y joue), c'est-à-dire d'un ratage de la dynamique sociologique de la religion, à savoir le mouvement de socialisation qu'elle est en tant que tel, auquel donne accès l'étude de la tradition. Mais, précise Gisel, en réponse à une interrogation de Dominique Iogna-Prat[615], « Ortigues ne voulait pas tomber dans les replis que je viens d'indiquer rapidement et est resté habité de la posture interrogative et problématisante que je me suis efforcé de repérer, précise-t-il, une posture dite « théologique » et qui, à ce titre, passe foncièrement par un décalement à l'égard de données et de leur traitement de première instance, ainsi que par l'entrée dans un ordre spécifique de réalités et de problèmes. Or y est en cause l'ordre qui tient et fait le social. »[616] Distinct du spéculatif *ontothéologique* de Ladrière, Gisel défend ici un spéculatif qu'il faudrait appeler *sociothéologique*. Le pari est tendu : non pas *déposer* la théologie, mais la *relever*, autrement dit, comme l'explique B. Karsenti : « reprendre en philosophie le problème du religieux tel que les sciences sociales l'ont reconfiguré »[617]. Mais reconnaissons que reprendre le problème religieux en philosophe *athée*, cela change fortement la donne. Pourquoi ne pas reprendre *en théologien* le problème religieux tel que les sciences

[613] « Dans le champ institutionnellement le plus souvent occupé par les théologiens, on constate aujourd'hui une perte de ce qu'on avait nommé le « spéculatif » – y compris dans ce qui pourrait en être une reprise en termes de *problématisation* et de *réflexivité* –, au profit d'un travail laissé aux historiens et aux exégètes historico-critiques de la Bible qui alimentent à leur manière, mais désormais plus paisible, un projet réformiste du type de ce qui avait pu se déployer dans le libéralisme protestant du XIXe siècle et au-delà. » (Pierre Gisel, « Edmond Ortigues entre théologie et sciences religieuses », *Archives de sciences sociales des religions*, 173, 2016, p. 123.
[614] P. Gisel, art. cit., p. 124.
[615] Celle de savoir pourquoi Ortigues ne s'est pas fait *historien des religions*. Voir D. Iogna-Prat, « Edmond Ortigues et l'autorité des commencements », in E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 12, auquel renvoie ici P. Gisel : « Dominique Iogna-Prat s'est demandé, et même « souvent », écrit-il, pourquoi Ortigues « n'est pas tout simplement devenu historien des religions », comme bien d'autres anciens clercs pris dans un destin semblable. « Pourquoi choisit-il de devenir philosophe ? »
[616] P. Gisel, art. cit., p. 125.
[617] B. Karsenti, « Structuralisme et religion », in Remaud O., Schaub J.-F., Thireau I. (éds.), *Faire des sciences sociales*, vol. 2 : Comparer, Paris, École des hautes études en sciences sociales, p. 78 (cité ici par P. Gisel, art. cit., p. 126.

sociales l'ont reconfiguré ?[618] On voit bien que cela n'était plus d'actualité pour notre auteur, la rupture était consommée, et le passage à « autre chose » (dès les années 1950 : l'histoire, la mythologie, la linguistique, la philosophie…) était sans retour. Pourtant, cette reprise interne à une théologie renouvelée était bien l'ouverture permise par Vatican II — et notamment par *Gaudium et Spes*, ce « contre-syllabus », écrivait Joseph Ratzinger[619] —, concile qui fait figure d'un impensé surprenant dans propos d'Ortigues. Ou dont il faudrait mieux savoir pourquoi il n'en dit mot, alors que toutes les critiques adressées à l'Église par la *Lettre à Rome* semblent pouvoir y trouver une issue favorable aux principes qu'il défend dans ce texte.

Il nous semble que ces deux régimes du spéculatif, ontothéologique et sociothéologique, sont refusés par Ortigues. La théologie n'est alors pas tant une forme de réflexivité qu'il faudrait reprendre, qu'un long moment de l'histoire des religions, sur lequel l'enquête sur l'évolution religieuse doit porter. Contrairement à Ladrière, Ortigues pense *en homme savant* la « révélation d'un mystère de salut », pas en *homme croyant.* Lui reconnaît-il encore quelque chose comme de l'audace ? « Un des grands intérêts, pour la théologie, de l'étude critique du langage, écrit J. Ladrière en écho, est de lui permettre de mieux se saisir elle-même dans sa spécificité et de se débarrasser de l'espèce d'intimidation dont elle a parfois souffert, dans les temps récents, devant certaines formes du langage scientifique, ou du langage philosophique, ou du langage critique (sous toutes ses formes, depuis la forme relativement innocente de la critique historique jusqu'aux formes « terroristes » inaugurées par les grandes méthodologies du soupçon systématique et de la réduction). Il y a un écho de cette intimidation, par exemple, dans la « démythologisation », qui, quelles que soient ses pieuses intentions, paraît impressionnée outre mesure par les transformations que la « vision scientifique » aurait introduites dans notre façon de voir le monde. Un examen attentif de la démarche scientifique

[618] C'est du reste ainsi que l'œuvre de Pierre Gisel pourrait être caractérisée.

[619] Dans *Les principes de la théologie catholique*, P. Téqui, 1982, p. 427 : « Si l'on cherche un diagnostic global du texte [de *Gaudium et Spes*] on pourrait dire qu'il est, en liaison avec les textes sur la liberté religieuse et sur les religions du monde, une révision du Syllabus de Pie IX, une sorte de contre-syllabus. Le texte joue le rôle d'un contre-syllabus dans la mesure où il représente une tentative pour une réconciliation officielle de l'Église avec le monde tel qu'il était devenu depuis 1789. » (plusieurs références en ligne, dont Wikipédia, art. « Liberté religieuse dans le christianisme ».) Voir Le texte de *Gaudium et Spes* dans *Les Actes du Concile Vatican II*, « Constitution pastorale : L'Église dans le monde de ce temps », Éditions du Cerf, 1966, p. 509-668 ; et, notamment, comme en réponse *a posteriori* aux critiques de la *Lettre à Rome* sur l'absence d'intégration de la notion de « culture », le chapitre II de cette Constitution : « L'essor de la culture » (*ibid.*, p. 590-603). Le « sens sociologique et même ethnologique » de la « culture humaine » est reconnu, ainsi que la « pluralité des cultures » ou la particularité des « échelles de valeur » (*ibid.*, 53, § 1 à 3), ou encore le rôle des sciences « naturelles, humaines et aussi sociales » (*ibid.*, 54). Comment, sur ces bases nouvelles, un dialogue eût-il pu se renouer, ou plutôt, compte-tenu de ce changement, pourquoi ne s'est-il pas renoué ? Quelle distance percevoir entre le texte d'une telle « Constitution » pastorale, qui accepte d'intégrer la dimension sociologique, et la connaissance sociologique proprement dite (la sociologie, l'ethnologie) en tant qu'elles reprennent les problèmes auparavant strictement internes à la théologie ?

paraît au contraire de nature à rendre à la théologie l'audace spéculative dont elle semble à certains moments trop dépourvue. »[620]

[620] J. Ladrière, art. cit, p. 248

CHAPITRE 7 — APRÈS LA THÉOLOGIE, 1. LE SENS MYSTIQUE

> « Le sentiment mystique n'est pas autre chose que l'acceptation de nos limites dans le monde tel qu'il est. »
>
> E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*

> « Pour la philosophie, qui ne s'achève que dans la rigueur du concept et dans la clarté de la pensée discursive, l'accès au paradis du mysticisme, au paradis de l'immédiateté pure, est interdit. »
>
> E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, I.

§ 26. Approcher « les détours et les carambolages idéologiques » de l'histoire du mot « mystique »

26.1. Le déphasage théologique, 1 : enquêter sur le « mystique »

Nous comprenons mieux, après la critique de la *Lettre à Rome* (notre chapitre 5), mais aussi le refus du dialogue avec la théologie (notre chapitre 6), le déphasage que prend la forme de l'après-théologie chez Ortigues, que nous indiquions au chapitre 4 (§16, 16.2) : le mystique d'un côté ; le symbolique, de l'autre. Deux passages des *Entretiens de Courances* (dont le second fut déjà évoqué) donnent le fil directeur des deux directions prises par cette reformulation, historique et philosophique, et pourront à présent orienter notre lecture.

(1) À l'intérieur de l'histoire des religions, se manifeste le rôle important exercé par ce que l'on appelle *le sentiment mystique. [Celui-ci] n'est pas réservé à la religion*. On le retrouve dans l'histoire des sciences, dans l'histoire des arts, partout où se manifeste une pensée créatrice qui, dépassant le donné, se trouve face au vide en quelque sorte, c'est-à-dire en face d'elle-même, étant amené à prendre ses responsabilités.[621]

(2) Il me fallait retrouver ce qu'il y avait de valable dans la tradition religieuse, vous comprenez ? Voilà pourquoi j'ai écrit cela. J'avais déjà écrit ma thèse de théologie, une quinzaine d'années plus tôt ; c'était une tentative pour essayer de dire qu'il est possible, après tout, de concevoir une religion qui ait une unité et en même temps,

[621] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 12. Nous soulignons.

> une évolution (et donc une éventuelle universalité), mais qui ne soit pas liée, dépendante absolument, de son origine… Il me fallait retrouver une expression, une libération qui reprenne l'essentiel sans être théologique. Et cela, c'est *le problème du symbolisme*. On accepte l'héritage, avec détachement.[622]

On repère ici les deux plans qu'un discours qui entreprend de penser l'*évolution religieuse* doit, selon Ortigues, soumettre à l'analyse. C'est bien de quelque chose comme une forme d'extraction qu'il s'agit, ou d'un désencastrement qui prend valeur de refonte. Le « mystique » et le « symbolique » s'émancipent, dans ce récit, du « milieu religieux », et cela conduit Ortigues à penser la transition vers la pensée scientifique et la psychopathologie, d'une part ; et vers la configuration laïque de la modernité et l'athéisme, d'autre part. Nous consacrerons le présent chapitre à l'étude ortiguienne du mysticisme et le prochain (chapitre 8) à la définition et aux conséquences de la « libération » du symbolique.

L'enquête sur le mysticisme, d'un très large spectre philosophique, s'élabore à la croisée de quatre problématiques : 1/ décrocher l'étude du mystique de son absorption dans le phénomène « moderne » de l'expérience mystique. « Le mystique » ne s'identifie pas à « la mystique ». Parler d'expérience mystique requiert un certain nombre d'aménagements préalables, et d'abord de revenir à l'idée du « sens mystique ». Cela exige de pénétrer dans l'histoire de la théologie antique et surtout médiévale, jalons historiques nécessaires pour comprendre la genèse de la spiritualité moderne. 2/ Revenir à l'idée du « mystique » comme régime de « signification », c'est travailler à une genèse de l'individuel (époque de l'apparition du dipôle psychologie/littérature, évoqué plus haut). « Le changement de terminologie dont j'ai parlé plus haut, précise Ortigues dans ce sens, fut le résultat d'une lente transformation des esprits qui, à partir du XIVe siècle, a lentement fait glisser la théologie mystique vers la psychologie mystique en même temps que s'épanouissait la littérature romanesque. »[623] 3/ L'étude du sens mystique est donc fondamentale pour comprendre la signification de la souffrance humaine, qui est de l'ordre, quand on a bien saisi ce que le terme recouvre, d'une signification mystique. C'est le cas du délire psychotique. « Plutôt que de parler de ''l'expérience mystique'' suivant la terminologie baroque du XIVe siècle, mieux vaudrait en revenir à la terminologie antique et médiévale en disant que l'expérience de la souffrance humaine a une « signification mystique », une similitude avec les systèmes divins »[624]. 4/ En définitive, nous le verrons finalement, il s'agit donc d'introduire aux exigences d'un usage « référentiel », donc direct, du langage, à partir de l'histoire des modes indirects, ou

[622] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 130. Nous soulignons.
[623] E. Ortigues, « Que veut dire ''mystique'' ? », in *Le Temps de la parole*, p. 75.
[624] E. Ortigues, « L'expérience mystique dans la religion et le délire », in *Le Temps de la parole*, p. 75.

« obliques ». « L'histoire du mysticisme européen peut être considérée comme une introduction à l'étude des rapports entre l'expression oblique et l'expression directe du langage. »[625]

26.2. Négocier le négatif : le mystique comme sagesse et comme mode de signification

L'intérêt des études ortiguiennes consiste dès lors dans la lecture de textes que l'histoire de la philosophie tendrait en général à délaisser comme strictement théologiques, ou, disons, religieux, pour proposer une autre généalogie de l'avènement de la modernité. Il y a là un paradoxe qui nous retiendra plus largement, et qui réside dans la question de l'articulation de ces analyses historiques fines, prenant souvent le contre-pied de l'histoire scolaire de la philosophie, avec d'autre part le tableau brossé par Ortigues de la cassure moderne, qui, lui, peut se lire comme conforme à la « version scolaire de la sécularisation », pour reprendre l'expression de B. Karsenti[626]. Ortigues est-il allé aussi loin que son usage érudit, acéré et très détaillé de l'histoire, dont il fait l'instrument fondamental de la réflexion philosophique, lui imposait d'aller ? Ou bien est-il demeuré captif, en un sens, d'une conception de l'avènement du monde moderne, comme il le disait plus haut, qui resterait en retard par rapport à ce que son utilisation intensive et précoce des sciences sociales (histoire, psychanalyse, ethnologie, surtout) aurait dû impliquer ? Une autre manière de formuler ce paradoxe apparent revient à interroger chez notre auteur la question politique, et donc le rapport entre la religion et l'État. Il nous faut, pour continuer d'instruire ce paradoxe apparent, entrer plus profondément dans l'analyse de ce qui se présente comme l'un des fils directeurs les plus déterminants de l'approche ortiguienne.

Preuve, s'il en fallait, de l'importance de l'analyse du phénomène mystique dans cette genèse du moderne, c'est bien cette notion qui, en 2003 encore, sera retenue comme thème de discussion pour la lettre « M » de l'abécédaire ortiguien que sont les *Entretiens de Courances*. Or la dynamique très synthétique de ces derniers entretiens fait nettement percevoir le rapport entre le mystique et le philosophique, issu d'un changement qui a affecté la modalité théologique du mysticisme. P. Le Quellec-Wolff rappelle une phrase de *Religions du Livre, religion de la coutume*, qu'il juge « très étonnante »[627], mais qui se comprend bien quand on la replace dans le schéma du déphasage du théologique vers la dualité mystique/symbolique :

> **P.L Q.-W :** (…) ce terme de mysticisme revient souvent dans un certain nombre de vos écrits. Je pense, entre autres références possibles, à l'introduction de votre ouvrage *Religions du Livre, religion de la coutume* dans laquelle vous écrivez : « Quand le

[625] E. Ortigues, « Que veut dire ''mystique'' ? », in *Le Temps de la parole*, p. 96.
[626] Voir « Appartenir à la modernité », in *D'une philosophie à l'autre*, Gallimard, 2013, p. 190.
[627] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 101.

> mystique est aussi un croyant, l'expérience du négatif se combine avec la crainte de Dieu et l'espérance, mais quand l'élément mystique s'idéalise dans la connaissance du monde, l'acceptation de nos limites devient une réconciliation avec le présent, alors la suprême instance de la sensibilité humaine ne se trouve plus dans la crainte et l'espérance, mais dans l'amour intellectuel de ce qui existe ». Cette phrase, très étonnante, semble indiquer qu'il y a pour vous un lien entre le mysticisme (…) et la philosophie.
>
> **E.O. :** Oui ; il y a un lien, sûrement. Une chose est frappante lorsqu'on considère les écrits des grands mystiques : les néoplatoniciens (Plotin, Proclus, Damascius, Isidore, etc.), les bouddhistes, les Upanishads, les chrétiens depuis Denys l'Aréopagite (dont je vous ai dit qu'il a probablement rencontré Damascius en Syrie), les mystiques flamands ou espagnols… Dans quelques religions que ce soit, tous affirment la même chose : le dépassement des représentations, une transcendance qui n'a aucune détermination, sinon « Tout et Rien », comme le dit saint Jean de la Croix. (…) D'une certaine manière, on peut dire que la montée au Carmel de saint Jean de la Croix est une initiation à l'athéisme, c'est-à-dire à l'absence de *theos*. Il existe donc un accord, indépendamment des religions, entre tous les mouvements mystiques.[628]

Du mystique comme « croyant » (personnalisé) au mystique comme « élément » (impersonnel), autrement dit d'un rapport religieux à un rapport athée à la signification mystique, ce qui demeure, c'est une forme d'idéalisation, comprise comme ce qui vient se placer à la racine de notre rapport au réel. Ce que cette « phrase étonnante » du recueil de 1981 vient résumer de manière très ramassée, c'est le basculement de la configuration spirituelle médiévale vers la conception de l'esprit moderne. C'est donc le passage de l'articulation de la théologie naturelle (négative : soit la métaphysique médiévale des preuves de l'existence de Dieu[629]) et de la théologie révélée (« la crainte de Dieu et l'espérance ») vers la position philosophique de la question du monde[630]. Par « question du monde », il faut entendre qu'il n'en va plus du « monde de… » tel ou tel dogme religieux, lequel pose toujours la question de la « réussite » ou de l'« échec » d'un tel monde, alors que la laïcisation ou l'objectivation de la question du monde ne la pose plus en termes de finalité eschatologique, donc en termes de « droit » ou d'autorité, mais s'engage à strictement la poser en termes de « faits », au sens contextualiste qu'il donne à ce mot, donc, pour Ortigues, en termes de relativisation historiographique.

Entre mystique et philosophie, « [i]l y a un lien, sûrement », répond Ortigues. Ce lien c'est « le dépassement des représentations », autrement dit le sentiment d'une transcendance —

---

[628] E. Ortigues, *ibid.*

[629] Dont Ortigues insiste pour qu'elle ne soit pas confondue avec la métaphysique des preuves « modernes » de l'existence de Dieu : celle de l'âge classique, inaugurée par Descartes. Voir *Le Monothéisme*, p. 27 et p. 44-50.

[630] Sur l'intelligence *du monde* (par opposition à la pensée biblique de la dualité « du ciel et de la terre »), voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 125, et plus haut, notre chapitre 1.

quoiqu'Ortigues avoue « ne pas trop aimer ce terme », sans doute trop personnalisant[631] — sans détermination. Les noms de ceux que réunit ce sentiment spéculatif sont ceux que l'on retrouvera dans la longue histoire — hellénistique et médiévale, surtout — qu'instruit Ortigues. S'il la fait *déboucher* sur la mystique telle qu'on l'entend habituellement, cette expérience d'un contact immédiat, pur, intuitif avec ce qui nous dépasse, ou ce « paradis de l'immédiateté pure », selon la formule de Cassirer, Ortigues montre qu'ainsi conçue *la* mystique n'est pas une expérience historiquement première, séminale, mais au contraire un résultat : « le résultat d'une lente transformation des esprits qui, à partir du XVIe siècle, a lentement fait glisser la théologie mystique vers la psychologie mystique en même temps que s'épanouissait la littérature romanesque. Le grand tournant s'est fait en Espagne, dans ce pays où se mêlaient le judaïsme, le christianisme et l'islam. Il faut lire ensemble Cervantès, Jean de la Croix et Thérèse d'Avila, en nous souvenant que le grand péché de jeunesse dont s'accuse Thérèse est d'avoir lu les romans de chevalerie »[632]. La conception moderne du mysticisme débouche, on le voit, sur une « psychologie », davantage, finalement, que sur une philosophie ou même une théologie. La psychologie mystique, contemporaine de l'avènement du « romanesque », fonctionne, dans le texte ortiguien, comme l'un des représentants de la question psychologique de la subjectivité moderne : elle noue l'idée d'une autonomie personnelle de l'individu à l'expérience qu'elle est susceptible de faire « pour son propre compte »[633].

26.2. Un fil directeur historique

Comprendre le lien du mystique et de la philosophie, c'est donc se porter en amont de ce rapport psychologique, et partant individualiste, au mystique. C'est là que l'histoire du mot

---

[631] E. Ortigues, *Entretiens de Courances.* p. 103. Le contraste est frappant, dès lors, entre le projet ortiguien d'une connaissance radicalement impersonnelle du monde, et la proposition d'un processus total de personnalisation du monde que Teilhard de Chardin, qu'il fréquentait, proposait dans un essai de 1936 : l'« Esquisse d'un univers personnel » (in *L'Energie humaine*, Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin, vol. 6, Éditions du Seuil, 1962, p. 67-114). De l'un à l'autre, ce n'est assurément pas la science qui serait prise en compte, ou serait ignorée ; c'est la jonction foi/science qui est écartée au profit d'une connaissance laïque (Ortigues) ou au contraire affirmée et traduite (Teilhard de Chardin). Voir les deux rapides allusions de la relation de notre auteur à Teilhard de Chardin dans les *Entretiens de Courances*, p. 80 et p. 94.

[632] E. Ortigues, « L'expérience mystique dans la religion et le délire », in *Le Temps de la parole*, p. 75.

[633] *Pour son propre compte* : expression qui pourrait faire office de fil directeur pour la partie « personnologique », donc psychanalytique, de l'œuvre d'Ortigues. Faire place aux conditions, pour l'individu, d'identifier ce qu'il doit pouvoir envisager *pour son propre compte*, tout inséré qu'il est dans les réseaux d'appartenance sociale qui sont les siens, c'est le fil directeur de la clinique thérapeutique telle qu'elle s'est progressivement imposée aux Ortigues. C'est ce que sous-tend la question : « que cherche-t-il ? » comme question de la « place » (du statut) et comme *leitmotiv* de l'esprit comme « présence d'esprit » ou comme « intelligence opérante » (Voir E. Ortigues, *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, p. 141-142 et E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 36 : « Un psychiatre de Sainte-Anne m'a écrit à propos de ce livre *[Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?]* : ''vous avez posé la question : que cherche l'enfant ?, et vous avez *répondu* à la question ; vous avez bien répondu.'' Il avait en effet perçu que cette question de place était très importante. (…) [C]'est à la fois *donné* au début, normalement par les parents, et en même temps, il faut que l'enfant *se fasse* une place. »)

« mystique » doit éclairer le problème sous un autre jour, à savoir qu'il ne s'agit pas d'abord d'une *expérience* mais d'un rapport à la *contemplation* qui s'est progressivement modifié. Anticipons l'argument général d'Ortigues ici : le mystique est une affaire de sagesse, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un « mode de signification », d'une manière de donner un « sens mystique à certaines formes de représentations, de pratiques ou d'états psychologiques »[634]. Le fil directeur ortiguien revient à montrer que le mysticisme n'est pas de l'ordre de l'immédiat, mais d'une *mutation du régime de médiations*, qui emprunte aux cultes des mystères anciens une « voie courte »[635] (mais « voie courte » ne veut pas dire immédiateté : il y a bel et bien un chemin à parcourir, mais qui ne sera pas le chemin qu'exige, par exemple, le temps de la dialectique platonicienne). « Mystique » nomme donc l'effort d'une sagesse qui entreprend de se donner d'autres moyens pour parvenir à ce qu'elle cherche : « l'intuition simple du vrai »[636]. Les moyens intellectuels de la pensée dialectique contemplative vont chercher à s'allier aux moyens rituels des cultes initiatiques de salut personnels, les « mystères »[637] : « on retiendra que la théorie des sens mystiques (c'est-à-dire des significations ''noétiques'' attribuées aux mystères) est née d'un mariage entre le rite et la sagesse ; elle est née d'un intellectualisme insatisfait et d'un ritualisme insatisfaisant (dans la mesure où sa forme populaire manquait de doctrine). De cette double insatisfaction, elle tient sa force »[638].

Des mystères antiques au mystique théologique médiéval *via* la transition fondamentale que fut le néo-platonisme, et enfin à la mystique moderne, le mysticisme trouve son principe dans une recherche de dépassement des médiations sensibles sur le chemin qui mène au vrai, compris comme Un. Une sagesse est mystique dès lors qu'elle tend à « abolir » l'intermédiaire sensible, réduite à l'état d'apparence, « dans l'unité qui fait de chaque être un être, et qui, à travers la multiplicité des êtres, se communique sans se diviser »[639]. Au cœur de ce principe, l'allégorie occupe une place centrale. Elle est parfois même synonyme du « sens mystique » lui-même, puisque, chez les anciens, l'adjectif « mystique » servait à qualifier une espèce de signification, la signification mystique ou allégorique des mythes et des rites, lorsque « l'image

[634] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 83.
[635] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole,* p. 83.
[636] « Ce qu'avaient enseigné les gymnosophistes de l'Inde, les Chaldéens, les Perses, les Grecs pythagoriciens ou platoniciens, les Maîtres du bouddhisme aussi bien que les Pères de l'Église, s'est toujours appelé « sagesse ». La sagesse est à la foi le terme et le chemin de la vie contemplative. Qu'est-ce que la contemplation ? La contemplation est l'intuition simple du vrai. Cette intuition est, par définition, exempte d'erreurs. » (E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 81)
[637] « L'adjectif ''mystique'' vient des religions de mystères qui étaient la forme la plus vivante et la plus populaire de la piété personnelle dans le monde antique. » (E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 84)
[638] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 84.
[639] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 87.

des apparences changeantes éveille l'intelligence aux enseignements de la Sagesse »[640]. On le voit, ce qui se joue dans le mysticisme ancien, c'est le mouvement d'une sagesse de « l'intuition intellectuelle du supra-sensible » qui renvoie tout autant à une cosmologie qu'à une psychologie, selon une conception de la réalité réglant d'un même mouvement « le cœur et les étoiles »[641]. La trajectoire chrétienne du mysticisme consistera à « renoncer à la cosmologie » et à « se cantonner dans la psychologie »[642], sur quoi débouche *in fine* l'étude du mysticisme.

L'étude du mysticisme, on l'a dit, renvoie à l'articulation du théologique et du philosophique. Mais en un sens, c'est finalement comme problème psychologique, et même psychopathologique, que les modernes se saisissent du mysticisme : ils pensent en termes d'expérience (par exemple : celle du Président Schreber), alors que l'intuitionnisme des anciens était la quête d'une signification. Ces trois plans ne sont pas dissociables, puisque religion, philosophie et psychologie, dans le texte ortiguien, sont sans cesse travaillées dans un rapport historique sous-jacent à l'idée d'une anthropologie. L'idée d'Ortigues est d'instruire la psychopathologie mystique à partir d'un travail de comparaison rendu possible par l'enquête historique, l'« l'histoire du mot ‘‘mystique’’ », qui puise dans l'histoire des religions articulée à celle de la philosophie.

Telle serait — mais nous allons l'approfondir — la leçon de « l'histoire du mot ‘‘mystique’’ ». Cette histoire nous semble paradigmatique de ce qu'Ortigues installe comme méthodologie philosophique. Il s'agit d'une analyse philologique, l'histoire d'un « mot » : ses premières apparitions, les contextes religieux, sociaux, confessionnels, paradigmatiques de la progressive installation de son usage, la lente évolution de celui-ci jusqu'au changement profond de sa signification. C'est donc fondamentalement d'une question de vocabulaire qu'il s'agit, ou de ce qu'Ortigues appelle parfois un « formulaire ». C'est par son formulaire — ou plutôt : par l'étude de la transition d'un formulaire à l'autre —, comme systématicité de l'usage de tel mot pour telle époque, qu'Ortigues approche le concept signifié par ce mot[643].

---

[640] E. Ortigues, « L'expérience mystique dans la religion et le délire », in *Le Temps de la parole*, p. 69.
[641] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 82.
[642] E. Ortigues, « L'expérience mystique dans la religion et le délire », in *Le Temps de la parole*, p. 71.
[643] Il est pour l'heure hasardeux de chercher à savoir quels sont les raisons qui poussent Ortigues à procéder historiquement pour tels « mots » plutôt que d'autres. Y a-t-il un « domaine » qui, pour notre auteur, exigerait une méthode historiographique ? Indéniablement : le domaine « religieux », pour autant que l'histoire y fonctionne comme relève de la théologie – ou comme prise par la théologie de ce qu'elle *est* : à savoir, de l'histoire, justement. C'est surtout, semble-t-il, dans son travail d'après 1980 qu'une telle manière de procéder est plus systématiquement mise en œuvre par Ortigues, mais, comme il en va d'un style de réflexion qui lui fut toujours propre, sans doute faut-il dire qu'à partir du tournant de la fin des années 1970, cette manière de faire fut comme mise au premier plan *philosophiquement* : l'histoire est l'*organon* de la philosophie dès lors que celle-ci entreprend de collaborer au projet anthropologique en général, qui, pour Ortigues, n'est pas dissociable du projet scientifique lui-même (sciences humaines *et* sciences exactes), *dès lors que la science se rapporte historiquement à elle-même*.

« Mystique » semble être l'un de ces « mots » qui aura le plus massivement fait l'objet de ce style d'étude dans le travail de notre auteur : citons surtout « Que veut dire mystique ? » (1984), « L'expérience mystique et le délire » (1998), et le dernier titre du chapitre du chapitre II du *Monothéisme* (1999 — « Mystique et théologie »). Ces trois textes sont à lire ensemble — il faut même dire qu'ils ne peuvent pas être pleinement intelligibles séparément, tant certaines indications de l'un semblent parfois indispensables pour mieux saisir les propositions des deux autres, même si l'analyse montre un déplacement d'accent dans le sens d'une conception du mystique indexée à l'étude, de plus vaste portée, du phénomène monothéiste. En amont et en aval de ce bloc (1984-1999), on trouve deux textes plus généraux que proprement historiographiques : la préface du *Religions du Livre, religion de la Coutume* (p. V), et la lettre M pour « Mysticisme » des *Entretiens de Courances* (p. 101-105).

De cette longue histoire du mot « mystique », Ortigues nous prévient qu'elle est tortueuse, voire possiblement égarante : « L'histoire du mot « mystique » est pleine de détours inattendus, de carambolages idéologiques ; nous y verrons ce mot passer d'une religion à l'autre, comme un mendiant aveugle, errant de par le monde sans apercevoir les frontières »[644].

Reposons alors la question : quel est précisément l'enjeu de l'histoire ortiguienne du mysticisme ? Qu'a-t-il voulu démontrer ? Quelles sont les grandes lignes d'une telle histoire ? Finalement : pourquoi a-t-il jugé nécessaire d'y revenir de manière répétée ? Nous répondrons que le fil directeur de son analyse du mysticisme est *avant tout* d'établir *une thèse sur la théologie*, donc sur une époque du nouage de la rationalité et de la religion. C'est déjà là un travail important, puisque le regard moderne sur le mysticisme fait de ce dernier un mouvement infra- ou supra-rationnel, un mouvement d'union immédiate avec le divin, mouvement qui, précisément, s'éloigne des médiations intellectuelles et confessionnelles du champ théologique. Mais Ortigues montre qu'un tel rapport au mysticisme — ce qu'on appelle « la mystique » — est très tardif (XVIe-XVIIe). Ce nouage, qui connaît son régime de perfection dans la « théologie médiévale », particulièrement au XIIe et au XIIIe siècles (avec, nous verrons en quel sens, Saint Thomas comme *primus inter pares*) s'est vu contesté et dépassé par la métaphysique classique (Descartes). Celle-ci, analyse Ortigues, s'est pourtant engagée dans une impasse (l'impasse de la question de l'existence de Dieu, avec la négligence concomitante des signes, des *testimonia*) ; elle a proprement raté le sens *religieux* de son usage du mot « Dieu ». « Religieux » au sens

Retenons aussi, comme illustration très explicite de cette histoire de mots, le bref article « Émotion et expression », publié dans *Le Coq héron* en 2003, dans lequel Ortigues montre bien ce qui se joue analytiquement dans la transition d'un vocabulaire à l'autre, en l'occurrence celle du vocabulaire moral des passions au vocabulaire psychologique des émotions.

[644] E. Ortigues, *Le Temps de la parole,* p. 68.

historique, social du terme, donc, en ce sens, *réel*, même s'il s'agira pour Ortigues justement de changer de « réel », donc de rapport à la croyance. Faire l'histoire du mysticisme sur la longue durée, c'est donc montrer la cohérence et la rigueur de la synthèse médiévale de la théologie, qui, tout à la fois, su être *naturelle* (négative donc mystique) et *positive* (historique, parce que Dieu révèle sa sainteté dans l'histoire), conformément à ce que la dualité de l'œuvre de création et de l'œuvre de rédemption, comme double « sorte de signes » puisque comme « œuvres »[645], exigeait d'articuler.

L'analyse ortiguienne du mysticisme n'est donc pas tant une critique de la théologie *comme telle* qu'une critique de la *métaphysique moderne* comme instrument central de la *philosophie de la religion* et partant une critique implicite de la *théologie moderne*, ces dernières étant selon lui tributaires de cette métaphysique. Mais nous devrions dire : tributaires de *la* métaphysique, puisque lorsqu'Ortigues emploie ce terme, c'est la métaphysique classique, celle du XVIIe, qu'il vise (Descartes, Spinoza, Malebranche, principalement).

Ortigues, en faisant l'étude du mysticisme, se situe donc depuis un angle inédit pour instruire la critique de la métaphysique en matière de philosophie de la religion, tout autant qu'il pense la théologie médiévale comme une source indispensable pour celle-ci[646]. La théologie médiévale — en premier lieu, thomiste —, articulant une conception mystique de la rationalité et une conception de l'histoire comme histoire sainte, est en un sens exemplaire et irréprochable, nous l'évoquions plus haut et l'approfondirons bientôt : elle a su « concilier le double héritage, grec et juif », elle a su nouer ensemble l'Un de l'ontologie et l'Unique du monothéisme. Mais il y a pourtant un double impossible d'une évidence frappante, quoique tendue, qui empêche que cette théologie soit mise en pratique par les Modernes, qu'elle soit remise au cœur de ce que devrait être la philosophie de la religion : « cette conciliation, note Ortigues, à un prix : elle suppose la crédibilité des témoignages historiques rapportés par les Ecritures divinement inspirées »[647]. L'un des points d'achoppements manifestement indépassables est la question de la « crédibilité » de la résurrection. Suivons donc ce fil directeur, l'idée qu'il y a là une thèse sur la théologie médiévale, puisque « [c]'est en méditant sur les noces mystiques entre le rite et l'intelligence que l'on peut comprendre la genèse de la théologie médiévale »[648].

[645] *Le Monothéisme*, p. 27.
[646] Notamment à partir de l'articulation de Saint Thomas et de Guillaume d'Ockham, comme nous le verrons plus bas.
[647] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 27.
[648] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 84.

§ 27. Mysticisme et genèse de la théologie médiévale

27.1. Premier temps — Premières entrées de la dimension du mystère : le « cercle de la sagesse » et les anciennes « religions à mystères »

27.1.1. « Mystique » : le fil directeur d'une enquête

Quand il pose la question « que veut dire ‘‘mystique’’ ? », l'enjeu de départ d'Ortigues est de remettre en question notre réflexe de pensée : à savoir qu'il en va, avec ce mot, d'une certaine forme d'*expérience*. Un point de départ erroné consiste donc à plaquer les catégories qui seraient celles de l'expérience religieuse dans l'enquête sur le mystique, qui va se découvrir comme une enquête sur la tension entre un rapport oblique et indirect à la vérité, par opposition à un rapport direct et référentiel[649]. C'est cette distinction, de grande portée dans son propos, qu'a d'abord en vue Ortigues quand il veut instruire l'idée qu'il s'agit d'abord d'un régime de signification, d'un « sens mystique ». Or, pour comprendre cela, il faut revenir à l'antique idée de la sagesse, et donc à celle de contemplation. Il faut mettre au centre de l'analyse le schéma qu'Ortigues appelle le « cercle de la sagesse », forme d'idéalisation dont « les significations mystiques seront un exemple ». La question centrale, ici, est la suivante : « pourquoi et comment la sagesse intuitive ou contemplative est[-elle] devenue mystique ? »[650] C'est se demander « comment le mot ‘‘mystique’’ s'est introduit dans cette affaire. » La question de la contemplation, de la sagesse comme contemplation, est fondamentale ici pour comprendre la tension très vive que l'on peut repérer entre la « sagesse mystique » et les religions du salut. C'est cette tension, rendue intelligible par le travail historique sur le « mot » mystique, qui permettra de donner plus de rigueur au passage du « sens mystique » à l'« expérience » mystique, et partant à la comparaison, souvent faite, note-t-il, mais sur des bases trop fragiles, « entre l'expérience mystique et l'expérience psychotique »[651].

27.1.2. Le cercle de la sagesse

Pour les Anciens, la sagesse n'est pas d'abord pratique, mais contemplative, « fondée sur le pouvoir d'intuition métaphysique ou suprasensible que l'on attribuait à l'intelligence. »[652] Or, « cette intuition est par définition, exempte d'erreur, précise Ortigues, selon « un

[649] Ce point de vue erroné est notamment, pour Ortigues, celui de commentateurs, comme Gershom Scholem dans *Les Grands courants de la mystique juive* de Gershom Scholem), disant que saint Thomas « définit la mystique comme *cognitio Dei experimentalis* ». Ce qui est, selon lui, prêter à saint Thomas un « intuitionnisme contraire à la foi biblique » (E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 80.)
[650] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 81.
[651] E. Ortigues, « L'expérience mystique dans la religion et le délire », in *Le Temps de la parole*, p. 74.
[652] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 81.

présupposé de la pensée antique (…) plus vieux que Platon », et « qui s'impose encore aux docteurs chrétiens du Moyen Âge. »[653] C'est ici que commence la présentation de l'étrange « cercle de la sagesse », dont en fait tout dépend. De quoi s'agit-il ? D'un rapport *expressif* à la vérité, que notre focalisation sur l'expérience quand nous parlons de sagesse[654] nous empêche de voir, au sens où l'expérience renvoie *pour nous* à un rapport *référentiel* à la vérité. Voilà pourquoi, selon Ortigues, il faut se faire, sur cette question, historien : pour ne pas confondre ces deux usages du mot « vrai ». Le « mystique », nous allons le voir, va progressivement s'introduire dans la dynamique de la contemplation, processus qu'Ortigues cherche à conserver pour enquêter 1/ sur la genèse du christianisme (saint Paul) puis 2/ de la théologie médiévale, laquelle intègre sans cesse l'élément mystique ; et enfin 3/ pour penser le passage « de la théologie mystique à la psychologie mystique »[655], au moment où « mystique » vient en effet qualifier une expérience *individuelle*, qu'il faut penser en rupture avec le sens institutionnel et théologique du mot « mystique » qui fut en usage durant le long Moyen Âge.

Ce double usage du mot « vrai » fait l'objet d'une analyse difficile, mais qui forme un schème de portée axiale — répété, mais discret[656] — dans la construction générale d'Ortigues (elle sera convoquée à nouveau dans la lecture qu'il fait du dispositif thomiste, nous le verrons un peu plus bas). Il faut en revenir là pour comprendre que la question : « quel est l'objet de l'expérience mystique ? » est une question mal posée, comme le dit le long passage suivant :

> Ceux qui demandent : « Quel est l'objet de l'expérience mystique ? » s'égarent dans l'équivoque dès le départ. Ils raisonnent comme si l'expérience d'une pratique (la pratique de la contemplation ou de l'oraison) se proposait l'acquisition d'une certaine connaissance expérimentale. L'expérimentation dans les sciences empiriques est destinée à tester une hypothèse, donc à mettre à l'épreuve les références objectives d'une proposition. Mais le discours de la sagesse est un langage plus expressif que référentiel. L'expérience pratique de la contemplation ou de l'oraison est une épreuve que l'on vit dans le détachement de soi et l'attachement à ce que l'on considère comme le seul bien véritable ou la vraie réalité. On voit que le mot « vrai » n'est pas utilisé de la même façon suivant qu'il qualifie une proposition par référence à des objets observables, ou lorsqu'il est employé comme épithète d'un nom pour qualifier une réalité spirituelle ou idéale : le vrai bien, la « vraie Vigne, comme dit l'Évangile, le vrai pain de vie, la réalité véritable par opposition aux apparences (…). Lorsqu'il vient sanctionner une assertion,

[653] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 81.
[654] Conception « pratique » de la sagesse dont Kant aurait donné la formule dont les Modernes que nous sommes ne sauraient plus s'abstraire (faute des enquêtes historiques nécessaires) pour penser la sagesse « contemplative » des Anciens (E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 80.
[655] E. Ortigues, « L'expérience mystique dans la religion et le délire », in *Le Temps de la parole*, p. 75.
[656] Outre les deux articles sur le mystique que nous lisons ici (« L'expérience mystique dans la religion et le délire » et « Que veut dire ''mystique'' ? », in *Le Temps de la parole*), on trouve cette distinction essentielle dans l'article sur « L'athéisme aujourd'hui » (in *Le Temps de la parole*, p. 134-135 et p. 194-196), dans *Religions du Livres, religion de la Coutume*, p. 189-191) et, quoique plus en filigrane, dans *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*

> le mot « vrai » appartient au métalangage, il s'applique à ce que nous disons. Lorsqu'il est épithète d'un nom, le mot « vrai » (ou « véritable ») applique à une chose un attribut idéal ou normatif.[657]

Comme dans le cas de la foi, il n'y a ici pas d'*objet*, mais un *principe*. La dimension contemplative de la sagesse implique une conception finaliste de la vérité, pour laquelle est « vrai » le « véritable », à savoir ce qui est tenu comme conforme à ce qui était attendu au départ (par le dynamisme du désir et des aspirations). Pourquoi parler de sagesse et pas de désir, tout simplement ? Parce que, du désir à la sagesse, il y a « idéalisation ». Comprenons que le désir trouve dans la sagesse la possibilité de s'accomplir dans un objet « parfait » : « presque toutes les sagesses de l'antiquité, principalement le néo-platonisme, utilisent le mot « vrai » come épithète de quelque chose soumis à la loi cyclique de nos aspirations, de sorte qu'une réalité n'est qualifiée de véritable ou vraie que si elle est satisfaisante, bonne, parfaite, répondant à une finalité interne, à défaut de quoi la réalité sera jugée décevante, réductible à une apparence trompeuse. »[658] Voilà pourquoi il y circularité de la sagesse en tant que contemplative.

Il est frappant de voir qu'il s'agit là de la description d'un modèle de sagesse *contre lequel* Ortigues cherche à se placer, en cherchant la formule d'une sagesse sortie du cercle, qui soit une sagesse du « vrai » *tel qu'en lui-même*, donc une sagesse émancipée de l'enfermement dans l'idéalisation imaginaire de ce que *nous* « souhaitons ». Bref, une sagesse du *secondaire*, et non plus du *primaire*, laquelle noue ensemble, selon le triangle exégétique de notre étude : A] la relativisation historique de l'origine (plan de la religion), B] l'émancipation de l'individu vis-à-vis de sa capture dans la question « que me veut l'autre ? » (plan de la personne) ; et C] le discours référentiel et contextuel de la connaissance objective (plan de la science).

Cette *idéalisation* inhérente à la sagesse des Anciens pouvait faire de celle-ci un cercle vertueux, en tant qu'il « tenait jadis sa vertu du fait qu'une même réalité intelligible réglait le mouvement des cœurs et des étoiles »[659] : c'est le mouvement de « l'intelligence pure » (circularité parfaite du cosmos dans son fonctionnement *et* circularité de l'âme dans son rapport à la vérité). Mais, précise Ortigues en se référant à saint Thomas[660], la *créature* humaine, en tant que composé d'un corps et d'une âme, ne possède, elle, qu'un accès indirect et oblique à la perfection intelligible. C'est l'enjeu du raisonnement qui consiste à identifier ce *caractère*

---

[657] E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 81-82.
[658] E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 82.
[659] E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 82. Voir la reprise de cette idée dans le *Monothéisme* : « « Dans la profonde interprétation que Platon a donné du sentiment religieux, l'unité divine est à la fois cosmologique et mystique, elle meut les astres et les cœurs » (p. 17)
[660] *Somme théologique,* IIa IIae, q.180, a.6, C (voir E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 82.)

indirect et oblique du rapport de l'homme à la double perfection intelligible (cosmique et psychique) qui est le principe de la sagesse intuitive. Pourquoi ? Parce que « cela nous prépare à comprendre l'importance de ces formes de communication indirecte et d'expression oblique, dont les significations mystiques seront un exemple. »[661]

27.1.3. Les noces de l'intellectualisme de la sagesse et du ritualisme des religions à mystère

Certes, mais pourquoi parler de mysticisme ? Pourquoi cette référence à la dynamique des « mystères » ? Parce que le monde des Anciens — la Grèce, ici — n'est pas seulement le monde de la sagesse contemplative, mais aussi des celui des « religions à mystères » (notamment : les mystères d'Éleusis), dont le ritualisme, les rites sacrés (rites d'initiation, notamment ici), tranchaient avec la tendance individualiste de la sagesse contemplative. Les Mystères donnaient un *sens social* à la sagesse toujours en risque de dérive individualiste. Le récit ortiguien poursuit l'idée que se seraient progressivement « épousés » l'intellectualisme de la sagesse contemplative et le ritualisme des religions à mystère, qui sont les deux facettes du sentiment religieux chez les Anciens. S'opère alors une synthèse de la *sagesse* (« intellectualisme insatisfait ») et de la *piété* (« ritualisme insatisfaisant »). Les acteurs de ces noces sont les néoplatoniciens : ce sont eux qui, en conjuguant « la philosophie » et « la mystagogie », à partir d'une conception initiatique, parce qu'allégorique, de la dialectique, conduiront à la grande synthèse chrétienne médiévale. Le sens proprement « mystérique » du mysticisme provient alors de ce que la sagesse contemplative (élitiste) a progressivement emprunté aux religions à mystère leur rapport (populaire) à la piété : « la théorie des sens mystiques (c'est-à-dire des significations ''noétiques'' attribuées aux mystères) est née d'un mariage entre le rite et la sagesse ; elle est née d'un intellectualisme insatisfait et d'un ritualisme insatisfaisant (dans la mesure où sa forme populaire manquait de doctrine). De cette double insatisfaction elle tient sa force. *C'est en méditant sur les noces mystiques entre le rite et l'intelligence que l'on peut comprendre la genèse de la théologie médiévale ».*[662] Il y a ici comme une double direction : d'une part, un processus *social* de descente du doctrinal dans le sentimental (la piété), d'autre part, une *montée* de la ritualisation dans la contemplation.

27.2. Deuxième temps — Mystère et allégorie

27.2.1. Christianisme et « mystère » : l'influence des néoplatoniciens

[661] E. Ortigues, « Que veut dire ''mystique'' ? », in *Le Temps de la parole*, p. 83.
[662] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 84. Nous soulignons.

Or, le christianisme prend (au départ) la forme d'une religion à mystère, sous l'influence de Saint Paul. Dans la typologie d'Ortigues, l'ultime prédication de Saint Paul a formellement donné un sens mystérique à la foi nouvelle :

> D'où vient que le christianisme a pu être prêché comme un religion de mystère alors qu'il était au départ un messianisme juif ? C'est ce que l'on peut voir en comparant les première épîtres de saint Paul, écrites aux Thessaloniciens, avec les dernières, adressées aux Colossiens et aux Éphésiens. Lorsqu'il écrit aux Thessaloniciens, Paul est encore persuadé que la fin du monde est proche, que « cette génération ne passera pas » avant que tout soit accompli. Lorsqu'il est apparu que la fin du monde tardait à venir, l'espérance dut prendre une forme capable de durer : dans le monde hellénistique, cette forme s'imposait d'elle-même : le christianisme annonçait le salut par la mort et la résurrection d'un médiateur, il proposait le baptême comme rite nécessaire à l'obtention de la vie bienheureuse. Alors le vieil Apôtre prêcha « le mystère du Christ » ».[663]

Mais justement : le christianisme n'est pas seulement une « religion de mystère », c'est aussi une dogmatique, dont la position « religieuse » peine sans cesse à trouver son équilibre, équilibre qui, chez Saint Thomas, prendra la figure de la *doctrina sacra*. C'est en ce sens qu'Ortigues envisage la genèse de la théologie médiévale : il y distingue la « formule dogmatique » et la « formule rituelle »[664]. C'est le fil directeur qui rend compte de la place considérable des néo-platoniciens dans cette histoire : « Les philosophes firent pénétrer les mystères païens dans le platonisme au moment où les Pères de l'Église faisaient pénétrer le platonisme dans le mystère chrétien. »[665]. Quel est le principe de la lecture ortiguienne de l'apport néo-platonicien à la théologie ? Elle est conforme à la caractérisation générale du néo-platonisme par Jean Trouillard, commentateur que cite Ortigues[666]. Lui-même part d'une référence à la troisième *Ennéade* de Plotin, puis chemine dans quelques textes de Damascius[667] et de Proclus. La première chose qu'apportent les néo-platoniciens, c'est une redéfinition de

---

[663] E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 86.

[664] « L'historien protestant von Harnack [Ortigues renvoie aux p. 437 *sq.* de l'ouvrage : *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1935], a montré comment le culte des mystères rituels a influencé la conception du dogme. Dans le monde hellénistique, un dogme est une thèse d'école offerte à la discussion publique *(doctrina publica)*. Dans l'école byzantine, la spiritualité liturgique a progressivement absorbé la formule rituelle (…). » (E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 92).

[665] E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 84.

[666] « Pour être néo-platonicien au sens strict, il faut reconnaître comme source d'une procession universelle un Principe absolument ineffable, nommé symboliquement « l'Un » ou « le Bien ». Il faut admettre à l'origine de toute pensée une sorte de coïncidence mystique, tout aussi inexprimable, avec ce centre universel. L'effort philosophique consiste à rejoindre par le circuit dialectique cette racine éternelle de l'âme, sans aucune confusion d'essence ni abolition de sujet spirituel. On voit que la philosophie est ici avant tout la conscience méthodique de la religion. Cette perspective fondamentale régit l'économie entière du système. » (Jean Trouillard, art. « Néo-platonisme », *Encyclopedia universalis*.)

[667] Remarquons en passant qu'à propos de Damascius, Ortigues, semble vouloir insister sur un fait historique sur lequel il aurait mis le doigt, à savoir sa probable rencontre avec Denys l'Aréopagite… « Damascius, qui fut exilé en Perse par Justinien de 529 à 532, a peut-être influencé le Corpus Dionysien publié en 533. Il cite une fois le « théologien Denys » qui pourrait bien être l'Aréopagite. » (E. Ortigues, *Le temps de la parole*, p. 89).

l'allégorie comme dialectique de l'initiation[668]. Ortigues insiste sur la question de l'allégorie, comme régime d'interprétation mystique. Il est précis, sur ce point : « les néo-platoniciens verront dans l'épreuve initiatique des mystères la figuration sensible d'un itinéraire spirituel où la dialectique distingue les diverses étapes purificatrices. »[669]. « C'est une méthode de sagesse, poursuit Ortigues, fondée sur « la nécessité d'une conversion du sensible à l'intelligible afin de retrouver en nous-même l'Un ou le Bien comme la source de toute réalité. L'allégorie est plus qu'une parabole, elle est plus qu'une comparaison entre le sensible et l'intelligible ; l'intermédiaire sensible est mystiquement aboli dans l'unité qui fait de chaque être un être, et qui, à travers la multiplicité des êtres, se communique sans se diviser »[670]. C'est donc, finalement, une « interprétation, une herméneutique ou un hermétisme. L'interprétation allégorique transforme en figures les diverses formes de médiations sensibles ; elle révèle la valeur figurative du multiple, afin d'orienter le disciple par la voie d'une communication indirecte vers la seule réalité véritable que chaque âme trouve en soi »[671].

27.2.2. Un exemple porphyrien

De ce schème de l'allégorie en contexte néoplatonicien, Ortigues ne donne guère d'exemples. Le *De Antro nympharum* de Porphyre — un philosophe quelques fois cité par notre auteur — est un texte susceptible d'illustrer de manière frappante le statut de l'allégorie tel qu'il le reprend ici. Dans ce bref chef d'œuvre d'herméneutique symbolique, Porphyre se propose d'interpréter la courte description homérique de la grotte dans laquelle Ulysse, à son retour en Ithaque, dépose les présents que lui ont faits les Phéaciens. « Le récit d'Homère étant rempli de telles obscurités, il n'y faut pas voir une fable capricieusement imaginée pour divertir l'esprit et il ne contient pas davantage la description d'un lieu réel, mais c'est bien une allégorie du poète qui a placé mystiquement *(μυστικῶς)* aussi un olivier près de la grotte. » (*De Antro…* [4], trad. Joseph Trabucco, revue par Serge Goffard[672]). L'antre odysséenne figure alors la « nature sensible » mais aussi l'« essence intelligible »[673]. Elle symbolise tout à la fois l'informe de la matière, la structure du cosmos, l'invisibilité, la permanence et la fixité de l'essence, et enfin le mouvement de la génération tout comme la vie de l'âme : les « forces cachées » de nature, de

[668] E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 84 et p. 86.
[669] E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 86.
[670] E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 87.
[671] *Ibid.*
[672] https://remacle.org/bloodwolf/philosophes/porphyre/antres.htm
[673] « (…) car les antres figurent le monde sensible, parce qu'ils sont obscurs, rocheux et humides et que le monde, à cause de la matière dont il est composé, est réfractaire à la détermination et fluide. Mais ils symbolisent aussi le monde intelligible parce que l'essence est invisible, permanente et fixe. Pareillement, les forces particulières sont obscures pour les sens, surtout lorsqu'elles sont unies à la matière. » (*De Antro…*, [9])

la vie et de l'esprit. Mais sans en rester là, le texte homérique, poursuit Porphyre, établit poétiquement ce qu'exige l'œuvre initiatique de l'âme, à travers le symbole « mystique » de l'arbre. Celui-ci « renferme la signification mystérieuse de l'antre. Le monde en effet n'est point né au hasard et n'importe comment, mais il est l'œuvre de la sagesse divine et de la nature intelligente. C'est pour cela que près de l'antre, image du monde, est planté l'olivier, symbole de la sagesse divine. » (*De Antro…,* [32]) « Dans cet antre, dit Homère, il faut se défaire de tous les biens du dehors, se dépouiller, prendre l'extérieur d'un mendiant, frapper son corps, rejeter tout le superflu, écarter même les sens et alors délibérer avec Minerve, assis avec elle au pied de l'olivier, pour savoir comment retrancher toutes les passions qui tendent des pièges à l'âme. Ce n'est pas sans raison à mon avis que Numénius prétend que dans *l'Odyssée,* Homère représente par Ulysse l'homme qui passe par tous les degrés successifs de la génération et parvient ainsi chez des étrangers ignorants de la mer et de toute tempête. » (*De Antro…,* [34]). Pourquoi faut-il qu'Ulysse parvienne jusqu'à chez ceux qui ignorent ce qu'est une rame ? Pourquoi faut-il aller jusqu'à l'oubli — le refoulement ? — des « œuvres de la mer » ? Parce que, précise Porphyre en fervent platonicien, « [c]hez Platon aussi, les flots, la mer et la tempête figurent la composition de la matière. » (*De Antro…,* [34]), et parce qu'il fallait dès lors qu'Ulysse — figure symbolique de l'âme en route vers l'intelligible divin — se purge de ses fautes envers elle, la mer, comme si l'âme partie sur la route de l'initiation était symboliquement une âme fautive, puisqu'en rupture avec la condition sensible des hommes, que nul ne peut quitter sans s'acquitter. Ulysse, en aveuglant le cyclope — sa faute peut-être la moins justifiable, la plus pleine d'*hubris* — a violenté la vie sensible dans ce qu'elle a de plus matérielle, puisque issue, par filiation divine, du monde marin. Dès lors, « il est convenable qu'Ulysse s'asseye sous l'olivier, comme suppliant du dieu et pour apaiser par l'offrande d'une branche le *daimon* qui préside à sa naissance ; car il ne lui était pas permis de se retirer simplement de la vie sensible après l'avoir aveuglée en ayant cherché à la détruire en un instant. Pour avoir osé de telles choses la colère des dieux de la mer et de la matière le poursuivait. Il lui fallait d'abord les apaiser par des sacrifices, des misères de mendiant et des œuvres de patience, et tantôt combattre ces passions, tantôt par des ruses de magicien se métamorphoser entièrement pour tout recouvrer, après avoir été dépouillé de ses haillons. » (*De Antro…,* [35]). L'initiation de l'âme au sens mystique de l'Un nécessitera d'avoir à purger la violence qu'elle ne peut pas ne pas faire à la vie sensible — violence que l'initiation, en tant que telle, *est* pour cette vie même — et de parcourir le chemin qui la conduira, à la fin des épreuves, à l'oubli *légitime* du sensible : au pays de ceux qui ignorent tout — ignorance bienheureuse — des « choses marines ».

27.2.3. La portée théologique de l'allégorie

L'on se tromperait, cependant, si l'on réduisait la puissance de l'allégorie à celle d'une illustration « littéraire », même dans un passage aussi ancré dans une œuvre poétique que cet extrait de Porphyre. « L'allégorie, dans ces conditions, précise Ortigues, n'est pas qu'un simple artifice littéraire, c'est une nécessité métaphysique destinée à montrer que toute représentation chosiste n'est que l'ombre d'un sens vrai, au-delà de toute représentation matérielle. »[674] Le sens indirect du procédé de l'allégorie est donc d'une portée considérable dans la théologie chrétienne, puisque c'est comme allégorie que fut longtemps compris, comme on sait, le rapport des deux Testaments. C'est que rappelle Henri de Lubac dans un article donné à la *Revue des Sciences Religieuses* en 1947, dans lequel le théologien précise : « l'allégorie y est toujours comprise comme le sens par lequel l'Écriture expose, ou comme l'opération par laquelle nous y découvrons ''sacramenta Christi et Ecclesiae'', ou, plus simplement, ''sacramenta Ecclesiae'' »[675]. « Aussi, poursuit-il — ce qui est pour nous décisif ici — l'allégorie se présente-t-elle comme le sens dogmatique par excellence »[676]. Si, en terrain néoplatonicien, « l'interprétation allégorique transforme en figures les diverses formes de médiations sensibles (…) afin d'orienter le disciple par la voie d'une communication indirecte vers la seule réalité véritable que chaque être trouve en soi », on voit bien la reprise que peut en faire l'allégorie chrétienne : « L'allégorie chrétienne est l'intelligence de l'unité des deux Testaments dans le Christ. L'ancien préfigure ce que le nouveau accomplit. Le sens mystique de la Bible est dans l'Église corps spirituel ou « noétique » du Christ. »[677]

27.3. Troisième temps — Sens mystique et théologie médiévale

27.3.1. De l'allégorie à la dialectique : la juridicisation des sacrements

Au sein de ce qui fut une controverse importante autour de la question de savoir s'il faut écarter, pour comprendre l'histoire de l'exégèse, le concept d'*allégorie* au profit de celui de *typologie*, Ortigues prend place du côté de ceux qui écartent le terme, selon ce mouvement des temps modernes que décrit Lubac : « De plus en plus, dans nos temps modernes, l'acception chrétienne du terme se perdra. Aussi évoque-t-il aujourd'hui presque immanquablement un

[674] E. Ortigues, « Que veut dire ''mystique'' ? », in *Le Temps de la parole*, p. 88.
[675] Henri de Lubac, *« "Typologie" et "allégorisme" »*, RSR (1947), p. 193. Lubac renvoyait plus haut (*ibid.*, p. 182) à l'origine paulinienne de l'interprétation allégorique, le « texte-base » de l'Épitre aux Galates (IV, 21-24) : « Vous qui voulez être sous la Loi, n'entendez-vous point la Loi ? Car il est écrit qu'Abraham eut deux fils, un de la femme esclave et un de la femme libre… Ces choses sont dites allégoriquement ; car ces deux femmes sont deux alliances… ».
[676] *Ibid.*
[677] E. Ortigues, « Que veut dire ''mystique'' ? », in *Le Temps de la parole*, p. 91.

irréalisme contraire à la foi joint à un mépris de la science historique choquant pour nos esprits. De plus, l'usage qui l'associe à la parabole comme formant contraste avec elle à l'intérieur d'un même genre, non moins que celui qui, dans un contexte un peu différent, l'oppose au symbole, contribuent à rendre plus suspecte encore une allégorie dans laquelle on ne voit plus guère qu'un procédé, appliqué par force aux moindres détails de l'Écriture. »[678]. Mais Ortigues oriente sa présentation historique dans un sens que Lubac n'aborde pas ici : dans le sens du *droit* (c'est aussi ce vers quoi s'orientait le propos de la *Lettre à Rome*). Le point de bascule, pour notre auteur, est lié au problème que pose la progressive prolifération, mal contrôlée, des mystères et des sacrements, prolifération provoquant en retour une rationalisation qu'Ortigues va interpréter sur un plan juridique : « Mais les mots « mystère » et « sacrement » ne s'employaient pas seulement au singulier. Dans l'ancienne Église les sacrements et les mystères se multipliaient comme les récits bibliques et les rites ecclésiastiques. L'extrême spiritualisation du rite produisit une ritualisation de l'esprit. »[679]. Si dans l'Église byzantine la « formule dogmatique se fond dans la formule rituelle », dans l'Église latine, « la formulation du dogme y devint formule juridique. »[680]

> Il y eut deux orthodoxies, dans l'une le dogme était ritualisé, dans l'autre il était juridicisé, et la crise de la Réforme voulut en vain revenir au dogme discuté. Il en est toujours ainsi ! Le dogme est fêté chez les Orientaux, décidé à Rome et finalement discuté à Genève ou en Allemagne. *Si le critère d'universalité en morale est d'agir de telle sorte que nos maximes puissent être soumises à la discussion publique*, on conçoit que la doctrine morale du pouvoir sacerdotale, n'étant plus nourrie par ce critère dialectique, paraisse d'autant plus élevée qu'elle est plus pauvre en contenu. La religion du mystère s'est avilie dans le sublime. »[681]

Ce à quoi l'on assiste, c'est donc tout à la fois à un « enrégimentement » dans la « synthèse sacramentaire » et à la transformation de la « dialectique », mouvement par quoi s'expliquerait selon notre auteur un reflux du mystérisme :

> L'introduction de la dialectique dans les écoles fait lentement reculer une exégèse allégorique de moins en moins créative et de plus en plus stéréotypée, car le souffle la pensée spéculative lui échappe. La synthèse sacramentaire du XIIe siècle est un compromis entre une allégorie vieillissante et une dialectique encore naïvement confiante dans la réalité des universaux. Les mystères sont enrégimentés dans une synthèse qui fixa le nombre des sacrements à sept et dota chacun d'une forme juridique. Pour administrer les sacrements, il fallait bien les rendre administrables. La nouvelle

[678] H. de Lubac, *art. cit.*, p. 218.
[679] E. Ortigues, « Que veut dire ''mystique'' ? », in *Le Temps de la parole*, p. 91.
[680] E. Ortigues, « Que veut dire ''mystique'' ? », in *Le Temps de la parole*, p. 92.
[681] *Ibid.* Nous soulignons.

conception des Sept sacrements n'a plus grand-chose à voir avec l'antique initiation au Mystère chrétien (baptême et eucharistie).[682]

Synthèse sacramentaire[683] et configuration scolaire de la dialectique sont, dans l'histoire ortiguienne du sens mystique, la double impulsion qui conduit à une sorte d'âge d'or de la théologie médiévale, âge décisif dans le schéma ortiguien puisque c'est lui qui forme le socle de la civilisation européenne moderne[684]. Il en va en définitive d'une refonte de la rationalité, c'est-à-dire de la dimension finie de la dimension procédurale de l'argumentation rationnelle : donc de la dynamique démonstrative de l'argumentation, « l'idée que la rationalité n'existe qu'en un nombre fini d'étapes entre des prémisses et une conclusion »[685]. Il s'agit d'une « reconquête de l'argumentation rationnelle »[686], une « tentative pour substituer l'enquête scientifique à la quête indéfinie du Graal »[687].

27.3.2. L'équilibre thomiste : le sens mystique de la théologie naturelle

Au sein de cette reconquête, Ortigues distingue à grands traits « deux étapes » : Saint Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham. Autrement dit, celui qui aurait été le plus loin dans la rationalisation du sens mystique lui-même, sous la bannière de la théologie naturelle ; et celui qui aura « brisé ce cercle ». D'un côté, la théologie est encore aux côtés de Dante ; de l'autre, elle anticipe Frege et Quine. Ou encore : la raison qui, négativement, assimile la voie d'oraison contemplative et la voie argumentative : Saint Thomas ; et la raison qui se voue positivement à la « référence » (théorie de la *suppositio*) : Ockham. C'est ce problème central qui forme le fil directeur de l'étude historique du mot « mystique » au sein de ce qu'Ortigues appelle la théologie médiévale. Et c'est ce qui conduit vers l'enjeu du travail historico-philosophique ortiguien, à savoir ce qu'il problématise à partir de ces « histoires de mots » (les mots « mystique », « athéisme », « monothéisme » et « tradition », surtout) : la question des conditions religieuses, politiques et psychiques de l'avènement de la configuration unitaire moderne que formeraient « l'esprit scientifique » (donc la rationalité contextualiste et

[682] E. Ortigues, « Que veut dire ''mystique'' ? », in *Le Temps de la parole*, p. 92-93.
[683] De cette synthèse sacramentaire, sur laquelle on trouve difficilement d'études actuelles en proposant l'histoire. Il faudrait recourir au texte de la Question 60 de la *Tertia Pars* de la *Somme Théologique* de Saint Thomas, qui interroge le nombre et la hiérarchie des sacrements
[684] « La transformation de l'horizon intellectuel qui s'ébauche au XIIe siècle, pour s'accentuer aux XIIIe et XIVe siècles, est un fait capital dans l'histoire de l'Europe. » (E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 92)
[685] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 93.
[686] *Ibid.*
[687] *Ibid.*

descriptiviste), l'État (donc le droit) et la laïcité (donc la conception des valeurs intrinsèques de l'expérience), et enfin la notion de personne elle-même.

Ces deux étapes de cette « reconquête de l'argumentation rationnelle », un moment particulier de l'argumentation de Saint Thomas en constitue la première, sur laquelle Ortigues, du fait de son importance à ses yeux, est fréquemment revenu[688]. Il s'agit des fameuses « cinq voies » de l'article 3, Question 2 de la *Prima Pars* de la *Somme théologique* (« Dieu existe-t-il ? »). Pour réfuter l'objection, Saint Thomas pose qu'« on peut prendre cinq voies pour (…) prouver » que Dieu existe. C'est cette quintuple manière qu'Ortigues retient comme exemplaire d'une démarche argumentative *à visée démonstrative*, mais qui cherche à démontrer dans le cadre d'une conception de l'argumentation qui, selon notre auteur, reste en définitive inféodée à la dynamique contemplative. « Toutefois la théologie naturelle de saint Thomas reste la théologie des contemplatifs, qui part de Dieu pour aller à Dieu. Le cercle mystique de la sagesse donne le plan de la *Somme* théologique. Ce qui est dit là au sujet de la connaissance de Dieu par la raison doit être comparé avec ce qui est dit de la contemplation dans la *Somme contre les Gentils* (chapitres 38-63 du livre III). On s'aperçoit que la voie argumentative et la voie d'oraison contemplative ont la même limite naturelle : aucune intelligence créée ne peut comprendre ce qui dépasse son état de créature »[689]. Le problème est ici particulièrement important dans l'économie de l'argumentaire ortiguien : c'est le problème du statut de la *théologie naturelle*, en tant que, tout à la fois, 1) elle s'articulait à une théologie révélée pour donner sa forme spirituelle à la civilisation européenne, 2) qu'elle s'oppose à — ou réfute d'avance — la théologie positive qui vient, et 3) qu'elle est ce que cherchera à dépasser la théologie herméneutique du XXe siècle (K. Barth) ; et en tant, surtout, 4) qu'elle témoigne, telle qu'Ortigues l'analyse depuis le propos de Saint Thomas pris comme paradigme, d'une forme de *légitimité* scientifique *définitive* de la métaphysique dans son articulation à la question de Dieu en régime monothéiste. *Légitime* parce que négative — autrement dit : mystique — ; *définitive* parce qu'abandonnée par les modernes au profit de ce qu'Ortigues diagnostique comme une aventure qui tournera court (celle de la métaphysique classique et de son usage des concepts de Dieu ou de la foi, de Descartes à Kant — à l'exception de Hume). Autrement dit,

[688] L'on peut en effet constater que ce texte de Saint Thomas est utilisé par Ortigues à – au moins – 5 ou 6 reprises : dans cet article en particulier (« Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, *op. cit.*, p. 93), mais aussi le *Monothéisme* (p. 26), dans *Religions du Livre, religion de la Coutume* (p. V) et par deux fois dans les *Entretiens de Courances* (p. 102 et p. 203-204). Dans « L'athéisme aujourd'hui », une section de ce texte de la *Somme théologique* (I, q.2, a.3) est également citée par Ortigues pour instruire la distinction de la question du sens par opposition à celle de la causalité du point de vue de l'histoire philosophique des religions qu'il revendique (voir *Le Temps de la parole*, p. 195).

[689] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 93.

le projet même de la théologie naturelle, témoignerait ce que le mysticisme est le *télos* de toute métaphysique rigoureuse[690] : « Il y a toujours eu une homologie de structure entre l'itinéraire mystique et la théologie naturelle (ou métaphysique) des philosophes. Au terme de leur démarche, le métaphysicien comme le mystique rencontrent le silence de Dieu »[691]. Réciproquement, il faut donc poser que toute métaphysique qui ne conclurait pas au « silence de Dieu », à savoir qui entreprendrait d'en démontrer ontologiquement l'existence, abstraction faite de ce que Dieu est la *Res revelata et donc une « chose » sociale*, ne pourrait qu'échouer à se constituer comme philosophie de la religion, et cela même au titre de fondation de cette dernière, au titre de philosophie première. En d'autres termes, le « déisme » des métaphysiques des XVIe et XVIIe siècle fut, *comme philosophie de la religion*, un échec — à moins de reconnaître qu'ainsi Dieu « disparaît » et dès lors d'accepter de « réduire la religion à la morale »[692].

Saint Thomas n'est donc jamais un auteur neutre, dans l'économie de l'argumentaire ortiguien : il est systématiquement cité par Ortigues comme celui dont l'œuvre incarnerait l'équilibre théologique même, la perfection ou la réussite du projet théologique chrétien européen : équilibre de la part « naturelle » et de la part « révélée », équilibre de la métaphysique des noms divins et de l'histoire comme histoire sainte, équilibre du temporel et du spirituel, équilibre de la raison et de la foi, justement parce qu'elles ne sont spéculativement pas séparées, bref : équilibre du versant juif et du versant grec, pour le dire dans les termes de saint Paul[693]. Le barycentre de cet équilibre, nous l'avons dit, c'est, dans le texte ortiguien, la « théologie naturelle ». Pourtant, cet équilibre n'a pu résister à la révolution de la scientificité : il y a bel et bien eu crise, nous le savons, de la théologie naturelle.

---

[690] À condition, bien entendu, qu'il soit même possible de parler de *la* théologie naturelle, sans distinguer les différentes versions de ce projet historiquement considérable et conceptuellement protéiforme. Ce qu'Ortigues, pour sa part, fait en adoptant, pour la stratégie de son argumentation, une vue généralisante et uniformisante. La théologie naturelle serait ce que la « connaissance naturelle » se rend capable d'asserter sur Dieu. C'est ce qui, dans l'édifice de la théologie, serait de l'ordre de la réflexivité métaphysique, le versant proprement philosophique de la théologie. Retenons toutefois, il faut y insister, que la théologie naturelle, dans les textes d'Ortigues, est exemplairement celle de Saint Thomas, au sens où ce qui se serait appelé théologie naturelle ensuite, ou qui aurait repris ce projet même depuis d'autres bases — les bases cartésiennes, pour le dire très vite, qui irrigueront les théologies naturelles des classiques (celle de Ch. Wolff, singulièrement : cf. la présentation par Jean Trouillard de Christian Wolff, *Theologia naturalis. I.,* 1e et 2e parties, édition critique avec introduction, notes et index par Jean École, in *Revue Philosophique de Louvain*, n°35, 1979, p. 426-427) — aurait perdu la cohérence et la rigueur que l'Aquinate avait su lui donner.

[691] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 26.

[692] « (…) on comprend qu'il ne puisse pas y avoir de religions philosophiques. L'échec du déisme au XVIIIe siècle est à cet égard exemplaire. L'hypothèse d'un dieu rationnel réduit en effet la religion à la morale. Or nous avons vu que toute religion se définit par rapport à son origine fondatrice (réelle ou mythique). Par conséquent, si l'on supprime cette référence à la valeur normative de l'origine, la *signification religieuse* du mot *Dieu* disparaît. » (E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 28).

[693] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 16.

La théologie naturelle est d'abord une métaphysique *rigoureuse*, au sens d'une forme de rigueur scientifique : « Dans les cinq voies argumentatives pour démontrer l'existence de Dieu, chez Saint Thomas, sont inventoriées les grandes catégories conceptuelles de la science médiévale »[694]. Cette rigueur est décisive, puisqu'ici le mysticisme devient un aboutissement et n'est plus un point de départ : il ne s'agit plus d'une démarche allégorique. Elle est *négative*, elle conduit au « silence de Dieu », ou, comme Ortigues le disait tout à l'heure, à cette conclusion qu'« aucune intelligence créée ne peut comprendre ce qui dépasse son état de créature. (…) »[695]. « La théologie mystique des néo-platoniciens devient chez saint Thomas une théologie naturelle, et l'on pourrait dire que la théologie naturelle demeure chez lui une théologie mystique au sens moderne, sauf que cette façon de parler serait anachronique puisque le mot « mystique » chez saint Thomas demeure fidèle à l'antique usage. Est mystique ce qui est relatif aux mystères scripturaires et sacramentels de la Révélation. »[696] C'est en cela que, comme le reprend fréquemment Ortigues, *Deus cognoscitur tanquam ignotum* : « Dieu est connu en tant qu'inconnu »[697].

Ce qui, dès lors, intéresse Ortigues, c'est la « prudence » thomiste, à savoir que Thomas, contrairement à ce que feront les métaphysiciens classiques (Descartes), « a montré que le rapport de la métaphysique à la théologie n'était pas un rapport purement logique ou analytique. En effet, même en admettant qu'un être intelligent ait créé ce monde, cela ne suffirait pas pour en conclure *logiquement* que cet être intelligent « veuille » et « doive » être traité comme « ce qu'on appelle un dieu », c'est-à-dire soit l'objet d'un culte. »[698]. C'est donc bel et bien une « clause sémantique » qui permet de passer de la normativité intellectuelle à la normativité

[694] E. Ortigues, *Le Temps de la parole*, p. 93. Voir dans le même sens : « Thomas d'Aquin emprunte à la science de son temps cinq grandes catégories : le mouvement, la causalité, la contingence, les degrés de perfection et la finalité. » (E. Ortigues, Le Monothéisme, p. 26.

[695] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 93.

[696] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 93.

[697] Ortigues fait dans ses textes un usage fréquent de la proposition thomiste : *Deus cognoscitur tanquam ignotum*, dont je dois à la sagacité et à l'érudition d'Olivier Dubouclez l'origine et la formulation précises chez l'Aquinate. Elle est extraite, et au passage grammaticalement modifiée, du *Super Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 2, ad primum : « Ad primum ergo dicendum quod secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis *Deum tamquam ignotum cognoscere*, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae, et sic quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est » (Nous soulignons). Dans la traduction de l'Abbé Védrine (1858) : « Il faut donc répondre à la première difficulté qu'on dit que pour dernière connaissance nous connaissons Dieu comme inconnu ; parce que l'âme se trouve avoir plus parfaitement la connaissance de Dieu, quand elle connaît que son essence est au-dessus de tout ce qu'elle peut concevoir dans cette vie, et ainsi quoique ce qu'il est demeure inconnu, on sait cependant qu'il est. » Cette proposition est notamment mentionnée par Ortigues dans *Le Discours et le symbole* (p. 41), dans les *Entretiens de Courances* (p. 204), dans *Le Monothéisme* (p. 27) et dans *Le Temps de la parole* (p. 95).

[698] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 28.

cultuelle[699]. Ortigues, en reprenant le texte des cinq voies de la démonstration de Dieu dans la *Somme théologique* (I, q.2., a.3), repère qu'au terme de chacune des voies démonstratives, l'Aquinate ponctue son propos par une « clause sémantique » telle que *« hoc omnes intelligunt Deum »* (« et on comprend ceci comme Dieu »), ou encore *« hoc dicimus Deum »* (« et c'est ce que nous appelons Dieu »)[700]. Cette clause sémantique, exprimée dans ces sibyllines ponctuations sémantiques, « est destinée à faire transition entre la métaphysique et la théologie »[701].

Autrement dit, rappelle Ortigues, la théologie *naturelle*, dans sa version thomiste, n'a en rien éclipsé mais au contraire pleinement appelé la théologie *révélée* dans toute sa nécessité normative : « Dans la suite de la *Summa theologica*, Thomas d'Aquin s'appliquera donc à expliquer le sens que la foi donne à ce nom divin [« ce que nous appelons Dieu »] vaguement prononcé par tout un chacun. Il y a là une démarche tout à fait remarquable. Descartes, au XVIIe siècle, sera beaucoup moins prudent. Sans crier gare, il emprunte à la tradition religieuse l'usage du mot *Dieu* en supposant que nous avons, de naissance, l'idée d'un être infiniment parfait, à partir de quoi il argumente sur l'existence de Dieu. »[702]. « Au contraire, poursuit Ortigues, l'ancienne théologie était beaucoup plus sensible aux *testimonia*, aux « signes » par lesquels on identifie le *vrai* Dieu en le distinguant de ce qui n'est pas lui : Dieu se fait connaître indirectement par ses œuvres, œuvre de création et œuvre de rédemption. »[703]. Ortigues insiste donc sur ce qui a fait le génie de la théologie du Moyen-Âge : à savoir, qu'elle n'a jamais dissous dans la métaphysique, *que pourtant elle convoquait massivement*, « la signification religieuse du mot Dieu »[704]. La mention du « *vrai* Dieu », tout comme celle de la connaissance « indirecte », dans cette page du *Monothéisme*, reprend, on le voit, l'analyse centrale du rapport entre langage direct ou référentiel et langage indirect ou expressif, distinction qui fait système avec celle d'un double mode du vrai, métalinguistique ou épithétique. Cette analyse, sur laquelle nous reviendrons dans un instant, est indispensable pour saisir la critique ortiguienne du registre du primaire, à savoir, pour une parole donnée, d'être

[699] Dans un article de 2007, Roger Pouivet critiquait la conception fondationnaliste de la théologie naturelle, en montrant notamment que les cinq voies de saint Thomas n'étaient pas à situer dans une telle conception fondationnaliste, à savoir la conception qui part du « principe même de la rationalité » comme étant « la possibilité de reconduire toutes nos croyances à certaines considérées comme infalsifiables, indubitables et incorrigibles ». Ortigues, nous semble-t-il, partage ce refus d'une position fondationnelle de la théologie naturelle, ou plutôt précise l'échec de cet entreprise, mais son originalité nous semble être d'insister sur la dimension *testimoniale* de la théologie *révélée*.
[700] Voir *Monothéisme*, p. 26.
[701] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 26.
[702] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 26-27.
[703] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 27.
[704] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 28.

jugée vraie du fait de « l'autorité, l'intention ou le désir de celui qui l'énonce », et de requérir ainsi « notre complicité »[705]

27.3.3. Création et rédemption

Le domaine des œuvres divines, donc des signes qui attestent de Dieu, est double : œuvres de création, œuvres de rédemption — ce qui renvoie au partage de la théologie naturelle et de la théologie révélée. Ce sont, dans les textes d'Ortigues, les secondes qui importent pour comprendre ce qu'il en est pour lui de cette religion qu'est le monothéisme chrétien. Dans l'argumentaire ortiguien, en effet, la création est assez systématiquement écartée comme *religieusement peu significative*. Dans cette même page du *Monothéisme*, le philosophe intègre la création à la théologie naturelle qu'il a, nous l'avons dit, présentée comme négative : « L'œuvre de création ne conduit qu'à une théologie négative ; la théologie positive ne commence qu'avec l'histoire sainte. »[706]. Ortigues renvoie à la quatrième des mêmes cinq voies démonstratives thomistes (la voie qui suit la question des degrés de perfection), pour indiquer que chez l'Aquinate cet argument « s'appuie sur une finalité que l'on suppose inhérente à la causalité physique »[707]. Immanquablement, l'introduction d'un finalisme dans l'effort d'explication de la transcendance comme finalité *externe* renvoyait à « une question de sens plutôt que de causalité »[708]. Question de *sens*, donc de rapport à quelque chose qui se *signifie* : « Donc il y a quelque chose qui, pour tous les existants, est la cause de l'être, de la bonté et de chaque perfection, et c'est cela que nous appelons Dieu » (I, q.2, a.3, cité par Ortigues[709]). Or, les modernes théories de la causalité imposent au contraire de penser « la réalité indépendante de l'homme » plutôt que quelque chose comme une « transcendance » — et il serait justement *malhonnête*, ou intellectuellement « complice », de ne pas mettre cette obligation rationnelle *au centre de toute réflexion*, et aussi bien *de toute réflexion religieuse*.

> L'argumentation sur la transcendance est une question de sens plutôt que de causalité. Alors que la causalité physique, telle que nous la concevons aujourd'hui dans le cadre des lois sur les transformations de l'énergie, se réfère à une réalité indépendante de l'homme, la transcendance religieuse au contraire a plus d'affinité avec la psychologie et l'anthropologie qu'avec la physique. Elle est le pathétique d'une pensée qui ne parvient pas à reconnaître sa dignité et son universalité dans la connaissance d'un univers indépendant de nous. La théologie parle d'un au-delà de l'homme en des termes anthropomorphiques qui referment la psychologie religieuse sur elle-même. La crise de

[705] E. Ortigues, « Que veut dire mystique ? », in *Le Temps de la parole*, p. 96.
[706] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 27.
[707] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 195.
[708] *Ibid.*
[709] *Ibid.*

> la théologie naturelle, en plaçant le croyant hors de l'univers commun, a rendu plus urgent le sentiment mystique de l'ineffable.[710]

La destitution de la finalité dans la théorie de la causalité, œuvre des sciences modernes, a mis à mal la rationalité de la conception théologique de la création. Sauf à assumer le dispositif de l'interprétation, comme le faisait Jean Ladrière (voir *supra*, chap. 6, §§ 25.2-25.3) ; ou sauf à se réfugier dans l'apologétique du « Ce que je crois », rappelé ici, et la « justification romanesque du besoin de croire… »[711] Dans les *Entretiens de Courances*, Ortigues insiste, malgré les questions étonnées de Pierre Le Quellec-Wolff, sur le peu de poids de la question de la création dans la pensée biblique en tant que question spéculative ou cosmologique. Le thème de la création, dans la Bible, ne pèse à peu près rien, juge-t-il, sauf quand la pensée biblique s'imprègne de la médiation cosmologique de l'hellénisme et des Perses, ce qui advient tardivement[712]. Le point important consiste ici à défendre l'idée d'un peuple qui n'aurait pas éprouvé la nécessité de donner à sa pensée la configuration d'une cosmologie, tant la piété pour son Dieu aurait eu de puissance en son sein et aurait aimanté sa réflexivité dans une direction religieuse-nationale (théologico-politique) et pas scientifique-universelle (rationnelle-objectivante) : « Cette notion de *création* a été rétrospectivement attribuée à la grandeur de ce dieu. Il est sûr alors que Yahvé est l'*élohim*, et même le seul qui existe ! Il y a toute une exaltation nationaliste de la puissance de ce Dieu qui fait que toute la création se condense en lui. Mais, encore une fois, ce qui est dit se réduit à peu de chose »[713]. Le peuple juif comme peuple fut ainsi un *peuple*, parce qu'il fut *passionnément religieux* : autrement dit, pour la première fois dans l'histoire, *monothéiste*. Le judaïsme ancien attesterait ainsi que la politique se joue dès le départ au niveau des passions, et que les passions sont sociales parce que politiques, ce qui, évidemment, fonde une tout autre genèse que celle à laquelle on se réfère en invoquant la *polis* démocratique grecque. « Il y a dans la Bible une appropriation de Dieu qui ne se trouve guère ailleurs. Si vous prenez les Grecs, par exemple, Zeus est bien le dieu suprême ; et on l'appelle Père aussi, mais jamais « *mon* Père » ou « *notre* Père ». Jamais on ne dit : « *notre Zeus* » ; on dit « Zeus », alors qu'en Israël on dit toujours : « *notre* Dieu » ; c'est *le leur*, leur dieu *national*. Il y a là une appropriation extrêmement forte ; et cette exaltation intense coïncide avec l'exaltation même du peuple hébreu. Ce peuple a mis toute son existence dans cette ferveur : les Hébreux, après avoir été privés de leur terre, n'ont plus que cela. (…) Cette

[710] *Ibid.*
[711] *Ibid.*
[712] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 185.
[713] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 186.

exaltation nationaliste a été extrêmement sensible ; elle a été une puissance littéraire considérable. Il n'y avait pas la même *passion* chez les Grecs, ou chez les Romains. (…) Chez les Juifs, il y avait cette passion, religieuse très forte ; d'où l'idée de *création*, mais sans que l'on puisse dire en quoi cela consiste, car *on ne le sait pas* »[714]. Des écrits bibliques aux sommes de théologie médiévales, sait-on mieux ce qu'*est* l'œuvre de création ? Au fond, non. C'est ce qu'Ortigues retient pour sa part de la théologie naturelle thomiste, à savoir que l'effort considérable qu'elle aurait produit pour « expliquer » l'existence créatrice de Dieu n'aboutirait, dit-il, qu'à la reconnaissance des limites infranchissables de notre esprit lorsqu'il cherche à savoir ce qu'*est* ce Dieu dont on *connaît* qu'Il existe.

Ce qui se joue sous la question de la rédemption est, pour Ortigues, très différent : là se manifesterait le sens non pas seulement *divin*[715] mais bien pleinement *religieux* — dans la configuration *biblique* du religieux, s'entend — « du mot Dieu ». Le contraste avec le (non) « thème » de la création dans la Bible est frappant : « L'importance attribuée à la notion de création est donc rétrospective : on a pris les spéculations philosophiques de la Grèce, de la Perse, etc., pour « enrichir » la puissance extraordinaire que l'on attribuait à ce dieu d'Israël. Vous voyez que la création n'est nullement un thème central de la Bible. Par contre, s'il y a un thème proprement biblique, c'est bien l'eschatologie. Mais l'eschatologie n'est que le prolongement de la question historique : il faut *à la fin*, puisque ce dieu est un dieu particulier, qu'il devienne *universel*. »[716]. Disséminées dans quelques textes de notre auteur, les remarques sur la question de la rédemption, comme « « interprétation spirituelle de l'eschatologie »[717], se comprennent correctement lorsqu'on les replace en vis-à-vis de la thèse ortiguienne, fréquemment répétée par lui, de l'absence de cosmologie biblique. Le point est crucial, car c'est là que s'opère le dépassement de l'apophatique mystique, ou du mystique comme issue sans

[714] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 187-188. Le risque que prend Ortigues est de laisser croire qu'en disant : aux Juifs, l'exaltation religieuse ; aux Grecs, la rationalité ; aux Juifs, Dieu comme passion, aux Grecs, les dieux comme fonction, comme explications cosmiques, on paraît priver le judaïsme ancien d'être de plein droit, évidemment, une *pensée*, la pensée (du) théologico-politique. Peut-on dire, avec notre auteur, que les Juifs furent le peuple de cette passion parce qu'ils n'avaient que cela : la religion ? Il ne semble pas qu'on puisse admettre un tel jugement. Sur quelles bases dire : « ils n'avaient que cela ? ». « N'avoir plus que » et « investir », positivement et collectivement, ce n'est pas la même chose. Le tragique de l'exil et l'horreur de la déportation n'expliquent pas en tant que tels l'absence d'investissement scientifique, si c'est bien de cela qu'il s'agit. Cette thèse serait à confronter aux analyses que propose B. Karsenti dans *La Question juive des modernes*, PUF, 2017.

[715] « Lorsque le mot *theos* (« dieu ») est employé dans un sens général (c'est-à-dire non spécialisé dans tel ou tel mode d'intervention fonctionnelle), il tend à prendre un sens impersonnel, adjectival : c'est le divin. Le divin qualifie l'intelligence, la pensée dans sa double fonction cosmique et anthropologique : d'une part, en effet, la physique céleste explique que l'intelligence est nécessaire pour diriger la mouvement des astres, qu'elle est motrice de l'univers ; d'autre part, l'intelligence est en l'homme la part divine qui meut l'éros (l'amour) dans sa quête du logos (la raison). » (E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 17)

[716] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 187.

[717] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 206

issue, si l'on peut dire. Nous l'avons vu plus haut longuement (§ 12, 12.1 à 12.3), si le judaïsme n'a pas proposé de mythe de la création, ou de « mythe des origines »[718] (au sens d'une proto-explication de l'organisation de l'univers comme cosmos), il a, en revanche, élaboré un mythe eschatologique puissant, un « mythe du jugement dernier »[719]. La question de l'origine est, dans ce berceau du monothéisme, d'emblée *politique* et non pas *cosmologique* : c'est l'origine nationale et pas cosmique qui est, dans les textes anciens, en question : « sur les origines, il n'y a véritablement pas grand-chose : seulement des légendes (légendes de l'origine nationale), ou des choses qui intéressent le nationalisme du peuple hébreux »[720]. Mais une légende n'est pas un mythe. L'opération intellectuelle de mythification, ici, se rapporte à la fin et au chemin qui y conduit, autrement dit, se coule dans la pensée d'une histoire. L'origine prend alors une teneur *normative*, et c'est en ce sens que la travaille Ortigues dans sa philosophie de la religion : *origine-révélation-rédemption*, ces trois dimensions forment ainsi un même plan, qui, en régime monothéiste, relie indissolublement la *religion* comme droit, le *nationalisme* comme esprit du peuple et le *particularisme* comme limite intrinsèque :

> Le judaïsme, le christianisme et l'islam se définissent par référence à une origine fondatrice qui tout ensemble les unit et les sépare. Toute religion se définit par référence à ses origines, réelles ou mythiques : chacune repose sur des traditions transmises d'une génération à l'autre comme un héritage accompagnant les rapports de filiation, chacune justifie ses coutumes par des mythes ou des légendes étiologiques, et toute piété se fonde sur l'obscur désir d'une autorité protectrice.[721]

Nous savons que cette question de l'héritage est un pivot décisif : qu'il soit reçu par les voies de la coutume, *attaché* au membre du groupe parce qu'il est un membre de cette génération de ce groupe, qui vient après telle autre, ou, au contraire, qu'il soit accepté avec *détachement*, c'est ce qui permet de penser le passage de la religion à la morale, au droit et à l'État modernes. Autrement dit, que l'héritage soit *détachable* de soi, c'est l'un des ressorts anthropologiques fondamentaux de la personne humaine au sens moderne du terme[722]. Manière de dire autrement que la personne humaine n'a le sens que *nous* lui donnons que conçue en dehors de la socialité coutumière.

Le thème de la rédemption est donc le vis-à-vis positif et institutionnel de la tendance *intellectuellement* négative et *pratiquement* individualiste du mysticisme. La pensée de la rédemption trouve son sens dans l'idée d'un règne final qui n'adviendra qu'aux termes du temps

[718] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 186
[719] *Ibid.*
[720] *Ibid.*
[721] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 14
[722] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 149

pour la communauté des fidèles. Ce qui implique que l'Église ne peut prendre corps qu'en une histoire : l'histoire sainte. C'est, dans l'argumentaire ortiguien, le sens propre du christianisme : « la manière dont Jésus est devenu le Christ »[723], qui est aussi une « transformation extraordinaire de l'idée de Dieu »[724]. Bouleversement qui ne peut se penser sans l'apport paulinien : « Jésus avait annoncé la proximité du Royaume de Dieu, saint Paul a élaboré une théologie de la Rédemption, en même temps que les églises Chrétiennes tendaient à s'organiser sur le modèle des synagogues. »[725]. La tension Royaume/Église (donc la tension de la *fin* annoncée et de l'*histoire* à faire pour l'accomplir) est ici structurante de la progressive pensée de l'appartenance du christianisme à l'histoire. Ortigues insiste sur la nouveauté du message de Jésus par rapport aux apocalypses courantes en son temps :

> [E]n annonçant le Royaume de Dieu, Jésus transformait avec une profondeur extraordinaire l'idée de Dieu, l'essentiel du sentiment religieux. Le Royaume de Dieu annoncé par Jésus a bouleversé non pas le monde physique ou les puissances politiques, il a bouleversé le sens de Dieu. La personnalité de Jésus a fait sentir à ses disciples la merveilleuse continuité de la présence divine. ''Il faut toujours prier'', disait Jésus. Il y a en effet une différence de nature entre les prières liturgiques faites cinq fois par jour (suivant une coutume juive, et plus tard musulmane), et cet état continu de charité divine qui allait transformer radicalement l'histoire de la religion.[726]

La séquence historique du Ie siècle après J.C. montre qu'il était « devenu nécessaire de récapituler la doctrine évangélique, en unissant la théologie paulienne de la Rédemption et l'eschatologie spirituelle du Royaume identifié à la personne même du Christ »[727]. Ce fut l'œuvre des Évangiles de Matthieu, de Luc et bien sûr celle de l'Évangile de Jean « où l'eschatologie est définitivement présente dans l'Esprit du Verbe incarné »[728]. Jusqu'à saint Irénée, précise cette page des *Entretiens de Courances*, qui, « mieux qu'on ne le fera plus tard », montre que « le christianisme appartient vraiment à notre histoire »[729] : qu'il est, en tout cas pour Ortigues, le sens de celle-ci.

L'œuvre de rédemption est donc bien le positif de ce négatif mystique sur lequel débouchait la théologie naturelle. C'est ce qui permet de mieux comprendre le statut de la théologie révélée, comme second monument de l'entreprise théologique, ici celle de saint Thomas :

---

[723] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 207
[724] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 206
[725] *Ibid.*
[726] *Ibid*.
[727] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 206-207.
[728] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 207.
[729] *Ibid.*

> D'une part, (…) l'unité du monde signale le « Dieu inconnu » dont parlait saint Paul. D'autre part, en s'engageant dans l'histoire par l'élection du peuple d'Israël et par l'incarnation du Verbe, Dieu a révélé positivement sa singularité mystérieuse, que la Bible nomme sa « sainteté », par quoi Dieu n'est pas seulement l'Un mais l'Unique. La théologie tente de concilier le double héritage, grec et juif. Mais cette conciliation a un prix : elle suppose la crédibilité des témoignages historiques rapportés par les Écritures divinement inspirées.[730]

Que Dieu se révèle dans l'histoire sainte, c'est là ce qui permet de dépasser le Dieu inconnu, le *Deus cognoscitur tanquam ignotum.* L'enjeu est tout autant théologiquement premier que philosophiquement décisif, en ceci qu'il en va d'une manière de dépasser l'absence mystique de transition de la métaphysique à la théologie, ou de la raison à la foi : le fait, nous l'avons dit, que ce rapport n'est pas d'ordre purement logique ou analytique. Il y a là une réponse à un propos de Jules Vuillemin[731], qu'Ortigues indique dans les *Entretiens de Courances*, et qu'il travaillait déjà — mais dans un sens apparemment contraire — dans « L'athéisme aujourd'hui ». À savoir que le problème *logique* de la question de la transcendance de l'existence divine (disons : la question dont Ortigues dit qu'elle ressortit à la théologie naturelle) est le problème d'une relation logique dénuée de converse, ce qui ne peut pas être. Ce serait l'argument de Vuillemin :

> Dieu est l'unité absolue, il n'est pas relatif. La relation n'existe que dans la créature — ce qui faisait dire à Jules Vuillemin qu'il y avait là une relation sans converse, donc une impossibilité logique. Toutefois, si Vuillemin avait lu la suite de la *Somme théologique* ou les écrits d'Anselme, il aurait vu que la relation théologique avait une converse dans l'action de Dieu se révélant par l'histoire sainte. En métaphysique, disait saint Thomas, *Deus cognoscitur tanquam ignotum* (*Dieu est connu en tant qu'inconnu*, c'est-à-dire que l'on ne connaît que le *Peri Archôn*), alors que la *Doctrina sacra* (la théologie) est la Doctrine des Écritures. Ce sont les *Testimonia* scripturaires qui transforment la théologie négative en théologie positive.[732]

Or, les *testimonia* dont les signes par lesquels Dieu s'est révélé, nous le disions plus haut, dans ses œuvres : ce sont les signes témoignant de son autorité pour autant qu'ils sont les signes de l'origine qu'Il est comme fondement. La cassure moderne peut alors s'analyser ici comme mutation du rapport au signe, autrement dit, comme le basculement du signe comme *oracle* au signe comme *document*, ou encore d'une histoire (sainte) à l'autre (profane). L'autorité de l'origine révélée est ce qui distingue la religion d'avec la morale et le droit. Le problème religieux n'est pas réductible au mysticisme individuel ; c'est un problème collectif,

[730] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 27.
[731] Peut-être issu de l'ouvrage *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison* (1971) ? Ortigues ne l'indique pas, ni ne développe, dans ces entretiens, ce qui est dommage compte tenu de l'habituelle solidité et de la profondeur des arguments de Jules Vuillemin.
[732] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 203-204.

communautaire. La conscience religieuse ne devient accessible à la réflexion que par l'intermédiaire de l'histoire, au sens étymologique du mot « histoire » qui désigne la science critique des témoignages, des documents, des signes de la vie »[733]. En creux, c'est bien de deux formes de collectif qu'il s'agit, dont on a vu qu'Ortigues les distinguait souvent sous les vocables de la communauté d'origine, opposée à la communauté d'objectifs (cf. *supra*, chap. 1, § 6). Les signes d'une révélation témoignent de ce que celle-ci est toujours « l'institution d'un peuple élu, d'une Église, d'une Communauté gardienne de la ''tradition''. L'idée de Dieu n'est pas séparable de la référence à l'origine fondatrice d'une communauté »[734]. C'est dans ce cas d'un rapport *émotionnel* qu'il s'agit. Mais quand *une* révélation fait l'objet d'un travail historiographique, d'une histoire des textes religieux comme documents, Ortigues précise qu'il en va d'un « accès à la *réflexion* » de la conscience religieuse. L'émotion — qui va jusqu'à cette passion, cette exaltation dont parlait Ortigues tout à l'heure —, est toujours indexée à la particularité d'un groupe donné, d'une « communauté d'origine », nationale. Tandis que la « réflexion » n'est pas caractéristique d'une communauté particulière, mais, dans sa vocation moderne à l'universalité, appartient à ce qu'Ortigues appelle la « communauté humaine » : « Je crois que les mots : *univers, unité, universel*… nomment finalement des aspects différents d'une même idée, d'une même caractéristique. Cette idée peut se formuler de la façon suivante : la découverte de l'esprit, c'est la découverte de ce qui fait l'unité du monde et de ce qui fait l'unité de la communauté humaine. »[735]

27.3.4. De la théologie naturelle à l'amour intellectuel de ce qui existe indépendamment de nous

La pensée de saint Thomas demeure ainsi, on le voit, une référence constante et structurante du rapport d'Ortigues à la théologie. Tout se passe comme si la théologie, aux yeux de notre auteur, n'avait pu proposer plus rigoureux que cette articulation de la théologie naturelle et de la théologie révélée propre à la théologie médiévale, ni mieux non plus que cette version de ladite théologie naturelle. Cependant, et justement pour cela même, saint Thomas demeure en quelque sorte du côté de ce qui fait que la théologie devra être dépassée (mais pas dans le sens du dépassement métaphysique classique tel qu'Ortigues analyse celui-ci). La leçon que donne d'emblée le « plan de la *Somme théologique* » — à savoir que l'on part de Dieu pour

[733] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 204.
[734] *Ibid.*
[735] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 145.

aller à Dieu — témoigne aussi de ce que la pensée de l'Aquinate demeure dans le cadre des pensées de la sagesse contemplative issue « des Anciens ».

Pourquoi cela fait-il problème ? Nous l'avons précisé ; il nous faut à présent y revenir. La sagesse des Anciens était une sagesse contemplative, et non pratique, dont la caractéristique centrale est de fonctionner comme « un cercle », selon la « loi cyclique de nos aspirations », qui nous fait qualifier une réalité « de véritable ou vrai (…) si elle est satisfaisante, bonne, parfaite, répondant à une finalité interne, à défaut de quoi la réalité en question sera jugée décevante, réductible à une apparence trompeuse. »[736]. La sagesse comme contemplation est une manière dont l'intelligence cherche à faire tomber les apparences pour parvenir à l'essence d'« une même réalité intelligible régla[nt] le mouvement des cœurs et des étoiles », écrivait Ortigues, comme nous le relevions. Le cercle de l'antique sagesse est donc le cercle dans lequel nous nous enfermons lorsque nous prenons « nos désirs pour la réalité »[737], lorsque « [c]e que nous trouvons à la fin est jugé conforme à nos idées, nos attentes ou nos espérances »[738]. Ce n'est là pas autre chose que la circularité (techniquement « perverse »[739]) du registre du primaire. En fait, le schéma circulaire de la sagesse contemplative « idéalise la loi cyclique de nos aspirations en quête d'une cohérence interne dont l'apparence sensible ne donne qu'une expression indirecte et partielle »[740]. Notons, donc, qu'un tel schéma circulaire est l'idéalisation d'une loi psychologique[741] qu'Ortigues, sous des formes changeantes, présente assez souvent, et dont le trait de structure le plus important est celui de la finalité interne. C'est décisif, parce que, si toute espèce de finalité externe (paradigmatiquement : l'efficace créatrice d'un Dieu transcendant) est dûment congédiée par les progrès de la science moderne, en revanche, la finalité *comme finalité interne* n'est nullement éliminable de tous les niveaux de réalité : elle est indispensable pour rendre compte de l'activité du vivant et, par conséquent, du psychisme humain. C'est bien la biologie qui est ici le savoir décisif, et notamment son concept de *feed-back* : « Cette loi cyclique de nos aspirations, qui fait correspondre à la fin ce qui était cherché dès l'origine, est analogue aux boucles de rétroaction *(feed-back)* qui règlent l'activité. Le cercle de la sagesse idéalise la loi cyclique du désir qui l'astreint à ne pouvoir trouver de satisfaction qu'en une fin capable de répondre à la source dont il procède »[742]. Le *leitmotiv* post-spinoziste de la philosophie générale d'Ortigues : *l'amour intellectuel de ce qui existe*

[736] E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 82. Voir plus haut, p. 212, n. 658
[737] E. Ortigues, *Le Temps de la parole,* p. 196
[738] E. Ortigues, *Le Temps de la parole,* p. 82
[739] E. Ortigues, *Le Temps de la parole,* p. 196
[740] E. Ortigues, *Le Temps de la parole,* p. 83.
[741] Cf. E. Ortigues, *Le Temps de la parole,* p. 195-196.
[742] E. Ortigues, *Le Temps de la parole,* p. 82.

indépendamment de nous est très précisément ce qui se propose de prendre la relève moderne de cette sagesse contemplative : c'est une opération et non une contemplation, une œuvre de l'« intelligence opérante » (et non plus seulement contemplative donc mystique), qui assume de ne pas chercher à la fin ce qui était conforme à ce à quoi le moi aspirait. Comme il pourrait aspirer à ce que son enfant ne soit pas « seulement » mort, mais qu'il demeure au Ciel, comme Ortigues le note avec une force poignante, au plus près du drame qui a frappé les époux Ortigues lorsque que leur fils Vincent a trouvé la mort, à Dakar, en 1962 :

> Les symboles religieux ont une valeur expressive ou figurative sans référence autre que le paradoxe de la foi. L'herméneutique, c'est-à-dire l'éloge du « sens », amenuise la différence entre le croyant et l'incroyant. Retrouverai-je au ciel l'enfant que j'ai perdu ? Il n'y aura plus ni homme, ni femme, ni enfant, ni vieillard, ni le mien, ni le tien, car toute chose sont une dans l'amour de Dieu. Où est la différence à dire simplement que mon enfant est mort ? Si le paradis est tellement autre que tout ce que nous pouvons imaginer, peut-être qu'après tout il est comme s'il n'était pas. L'agnosticisme est le prix à payer pour maintenir le paradoxe de la foi.[743]

Ou bien encore, comme il pourrait ne pas vouloir percevoir ce trottoir dans toute sa trivialité, sa matérialité brute de trottoir[744]. Ou comme il pourrait désirer que l'univers réponde en quelque manière aux attentes de l'homme et ne soit pas cette organisation strictement silencieuse et indépendante de l'action des hommes, etc. Cet *amour intellectuel de ce qui existe indépendamment de nous* est donc une nouvelle forme de sagesse, qui prend le contre-pied de « l'erreur de Narcisse » ; c'est la *sagesse de la connaissance* dans la forme de la science : « Pour dissiper l'erreur de Narcisse, il faut admettre que les fins dernières sont désintéressées. L'intelligence et la générosité valent absolument. Cela suffit pour la sagesse »[745]. C'est la sagesse qui cherche le vrai *comme vrai* (« que cela nous plaise ou non ») et non pas comme

[743] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 194.

[744] On peut discerner, dans deux textes d'Ortigues, quelque chose comme une expérience réaliste frappante dont un trottoir est comme la scène, une expérience d'appartenance au « monde des gens », après avoir quitté le (faux) monde des clercs (*Lettre à Rome*). Après son éviction de l'Église, il raconte la rudesse mais aussi le soulagement de cette situation brutalement nouvelle : « Cela a été un soulagement énorme, un soulagement intérieur, même si c'était pénible aussi, parce qu'il me fallait renoncer à quantité de choses, à des amitiés… Mais je me souviens des premiers jours, marchant dans les rues de Paris, avec le sentiment que plus rien de me séparait du trottoir, des gens… J'étais redevenu un homme comme les autres. » (*Entretiens de Courances*, p. 97). La dernière page de *Religions du Livre, religion de la Coutume* revient sur la perte du rapport au monde comme monde – du trottoir comme trottoir – tant que l'on en reste à la conception finaliste de la vérité : « Cette conception téléologique de la soi-disant Réalité Véritable, que l'on retrouve aujourd'hui dans les dialectiques totalisantes ou théologico-politiques du marxisme, ouvre sur toute chose l'ère du soupçon : plus rien n'est simplement ce qu'il est, mais autre chose. Vous ne pouvez plus flâner dans la rue en regardant les passants, car le trottoir n'est pas simplement un trottoir, les arbres ne sont pas simplement des arbres, et les passants ne sont plus simplement des hommes, tout rappelle un perpétuel Ailleurs. » (*op. cit*., p. 189-190).

[745] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 208

véritable (en tant que jugé vrai *parce que* souhaitable) ; qui, donc, se hisse au niveau de la fonction *référentielle* du langage, sans en rester à sa fonction *expressive*.

27.3.5. La seconde étape : vers Guillaume d'Ockham

Or, saint Thomas demeurerait malgré tout, selon Ortigues, dans l'horizon d'un tel cercle de la sagesse. C'est ce qu'aurait perçu Maître Eckhart : « Cependant Maître Eckhart n'aura pas tort de penser que la raison thomiste est la raison contemplative, fidèle au cycle d'une sagesse qui va de Dieu à Dieu à travers nos aspirations. Un autre bon lecteur de saint Thomas, Dante, a décrit les cercles de l'enfer et du paradis »[746]. Dans le récit ortiguien, c'est le nominalisme de Guillaume d'Ockham qui « fut cette philosophie nouvelle qui brisa les cercles infernaux et paradisiaques ». Le nominalisme du *Venerabilis Inceptor* préfigure la formule de la sagesse que promeut notre auteur :

> [C]e que Dieu peut faire en vertu de sa puissance absolue (c'est-à-dire sous la seule condition d'éviter la contradiction logique), et ce que Dieu peut faire en vertu de sa puissance relative (étant donné qu'un monde est maintenant crée). Cette distinction, *qui n'a plus rien à voir avec nos aspirations*, revient à faire de la logique *(de potentia absoluta)* la voie qui conduit à utiliser comme moyen de preuve la contingence empirique *(de potentia relativa)* »[747].

Ortigues mentionne, sans hélas développer, la théorie ockhamiste de la *suppositio* comme témoignant d'une « idée encore assez confuse de la référence »[748], conformément au partage de la fonction expressive et de la fonction référentielle du langage, partage qui séparerait saint Thomas et Guillaume d'Ockham. Non sans difficulté, car cela signifie-t-il que la *Somme théologique* est dénuée de toute problématique de la référence ? Et, d'autre part, est-il bien vrai qu'une telle idée de la référence soit « confuse »[749] ? Ce qu'il faut retenir ici, semble-t-il, c'est que, dans la perspective ockhamienne, le champ de la *potentia relativa* de Dieu rend « plus nette la référence de la théologie à l'histoire », comme l'indiquent les *Entretiens de Courances* : « à partir du moment où Il a créé le monde : son action dans l'histoire est ''relative'' à ce monde désormais crée »[750]. Si, donc, pour le dire avec Christophe Grellard, le

[746] E. Ortigues, *Le Temps de la parole,* p. 94
[747] E. Ortigues, *Le Temps de la parole,* p. 94
[748] E. Ortigues, *Le Temps de la parole,* p. 94.
[749] Ce jugement par Ortigues d'une « confusion » de la théorie de la *suppositio*, « (…) atteste assez bien, selon Christophe Grellard, son ignorance des travaux foisonnants, déjà à cette époque, sur la logique médiévale et sur ses multiples anticipations de la logique contemporaine. » (C. Grellard, art. cit., p. 141). Sur la définition et sur les enjeux de la théorie ockhamiste de la supposition, voir Joël Biard, *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, PUF, coll. « Philosophie », 1997, p. 37-40 et p. 46-54.
[750] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 204

nominalisme (d'Ockham, mais de Gabriel Biel peut-être surtout[751]) est posé par Ortigues comme « l'origine de la méthode historique »[752], c'est parce que, par contraste avec le schéma de la *Somme* thomiste, le nominalisme se serait donné les moyens d'un rapport avec le monde *comme monde*[753].

27.4. Quatrième temps — Un « réalisme du mystère » ? Le Concile de Trente

27.4.1. Fin du mystique théologique, début de la mystique psychologique

La théologie du Concile de Trente vient clôturer l'histoire du « sens mystique » et ouvrir celle du mysticisme comme expérience *individuelle* — ce qui s'appelle désormais : la mystique — qui exigera la psychologie comme focale d'analyse, et non plus cette intime articulation du « cosmique » et du « théologique » : « Chez les catholiques, le magistère épiscopal après le Concile de Trente ne qualifie plus de « mystiques » les dogmes ni les sacrements. L'exégèse allégorique avait placé les significations mystiques à l'intérieur de la Révélation scripturaire. C'est la théorie de la ''conclusion théologique'' qui va maintenant occuper cette place dans les travaux de Bellarmin et de Melchior Cano. Le mot ''mystique'' est en train de virer de bord, il est renvoyé à la piété individuelle ; les sens mystiques sont des sens pieux, utiles à l'édification. »[754]

27.4.2. L'interprétation théologique de la 4e session du Concile de Trente

Dans la version d'« Écritures et traditions aux concile de Trente » publiée dans *Religions du Livre, religion de la Coutume* (chap. VIII), l'opposition de ces deux massifs théologiques et philosophiques, pris en blocs par notre auteur, que sont saint Thomas et

---

[751] Voir E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 79 : « L'honnêteté intellectuelle exige une confrontation entre ce que nous souhaitons et ce que nous sommes en fait. La recherche historique a eu besoin de plusieurs siècles pour prendre conscience de son objet et de ses méthodes. Dès le XVe siècle, des nominalistes comme Gabriel Biel s'interrogeaient sur les ''critères des vérités catholiques'' en se demandant comment l'on pouvait ''déduire'' des textes de l'Écriture certaines ''conclusions théologiques [E. Ortigues renvoie à G. Biel, *Commentarium in quartum librum sententiarum*, dist. 3, q. 2, a. 1, Brixen, 1574]''. La méthode de la ''conclusion théologique'' devint la méthode de la ''théologie positive'' à partir du moment où fut élaborée la doctrine des lieux théologiques (Melchior Cano, Bellarmin). Aux XVIe et XVIIe siècles, la théologie positive resta surtout une méthode de controverse et d'apologétique. Elle était encore loin des méthodes de la recherche historique, telle que nous les concevons depuis le XIXe siècle. »

[752] C. Grellard, « D'une thèse l'autre. Le nominalisme dans l'œuvre d'Edmond Ortigues », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°173, 2016, p. 141.

[753] Voir ici la remarque de Christophe Grellard : « On le voit, la thèse de Ortigues sur le nominalisme consiste tout entier en ceci : le nominalisme offre la justification métaphysique du caractère historique de la Révélation, et plus largement de l'historicité du salut. C'est ce rôle de révélateur de la dimension historique du christianisme (et donc de la théologie) qui permet de le placer à l'origine de l'invention des sciences sociales. » (C. Grellard, art. cit., p. 140)

[754] E. Ortigues, *Le Temps de la parole*, p. 95.

Guillaume d'Ockham, se trouvait déjà travaillée, en conclusion de l'interprétation du décret de la 4e session du Concile, interprétation qu'Ortigues avait longuement mise en chantier. Ce dernier texte est sensiblement différent de l'article du même titre donnée à la *Revue des sciences religieuses* en 1949 (« Écritures et traditions apostoliques aux concile de Trente »[755]). C'est, peut-on conjecturer, un texte servant de support aux communications que fit le théologien sur ce sujet de 1946 à 1952[756]. C'est à la fin de ce chapitre VIII de *Religions du Livre, religion de la Coutume* que l'on trouve déjà l'opposition de la « Vérité » comprise comme « véritable » (dont saint Thomas serait encore tributaire) et d'une conception inductive et proto-scientifique de la vérité (que le travail d'Ockham inaugurerait), mais travaillée cette fois dans ce contexte de l'histoire religieuse complexe du concile de Trente.

L'interprétation ortiguienne de la 4e session du Concile consiste en une singulière torsion. L'enjeu de fond du Concile est, comme on sait, la grave question que posait aux autorités catholiques la Réforme protestante, le problème de ce qui *était* réformable et de ce qu'on *ne devait pas* réformer. Chargée de la problématique du rapport des Écritures aux traditions, la 4e session, qui s'ouvre le 8 février 1546, livrait deux mois plus tard un Décret qui concluait qu'Écritures et traditions ne sont pas « deux sources partielles » de la vérité divine, mais ne sont qu'une seule source *(« fontem »*, dit le Décret, et non, comme Ortigues rappelle qu'on le croit trop souvent : *« de fontibus revelationis »*). Pourquoi l'enjeu est-il complexe et de quelle torsion s'agit-il ? La thèse d'Ortigues est que le Décret parle dans le *langage* « de la théologie de la Contre-Réforme (Melchior Cano, Bellarmin, Hosius, etc.) »[757], à savoir dans le sens de la thèse des deux parties complémentaires de la vérité révélée, issue de la doctrine des « lieux théologiques », alors qu'*en réalité* il fait un pas en arrière et revient à ce qu'Ortigues appelle « la synthèse médiévale ». Dans sa version définitive, ratifiée après les intenses débats qui font l'objet de l'étude d'Ortigues, le décret, en fait, ne fait plus mention des deux sources partielles de la Révélation (la formulation *partim… partim…* est retirée) : « désormais, le mot *fontem* est au singulier et doit s'entendre au sens de la théologie médiévale. C'est la Révélation divine qui est elle-même « la source » de toute vérité salutaire et discipline des mœurs »[758]. Ce que le texte repris dans *La Révélation et le droit* montre clairement, c'est que le Concile a cherché à « éviter l'équivoque de la théologie dite positive » : là est le point central. Car en

[755] Repris dans E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 167-190.
[756] Voir E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. VII-VIII : « La dernière étude, sur les *Écritures et les traditions au concile de Trente*, avait été présentée dans divers colloques réunissant des théologiens catholiques et protestants au cours des années 1946-1952. »
[757] E. Ortigues, *La Révélation et le droit,* p. 168.
[758] E. Ortigues, *La Révélation et le droit,* p. 169.

lisant les textes d'Ortigues sur ce thème, notamment *Le Monothéisme*, on peut avoir l'impression que la séquence qui ferait transiter le couple *théologie naturelle-théologie révélée* vers une *théologie positive* est linéaire et continue. En devenant « positive », à partir du XVe siècle, la théologie aurait fait le pas décisif vers l'intelligence historique du christianisme, dont on pourrait alors imaginer qu'une telle intelligence serait allée s'approfondissant et s'intensifiant, suivant le progrès de la conscience historique moderne. Ce n'est pas le cas — sans quoi rien, peut-être, des guerres de religions européennes n'aurait eu lieu ; et sans quoi rien non plus de la « crise moderniste » ne serait au fond compréhensible. En travaillant sur le Concile de Trente, de 1946 à 1952, le jeune théologien s'interroge, ainsi, sur les dramatiques retards de l'Église de son temps, il se fait archéologue des tensions institutionnelles considérables qui bloquent, en plein XXe siècle, l'acceptation des présupposés modernes et la dynamique œcuménique, autrement dit qui bloquent la liberté d'expression au sein de l'Église, pour le dire avec les mots de la *Lettre à Rome*. Ce que montre Ortigues, c'est que la version positive de la théologie de la Contre-Réforme comportait ce qu'il appelle, comme on le mentionnait à l'instant, une « équivoque » — un terme par lequel notre auteur pointe toujours en direction d'un problème socio-spéculatif, ou théorico-pratique, qu'il entreprend de résoudre historiquement — une équivoque où se brouillent les limites de l'histoire et de la théologie, autrement dit celles du fait et du droit :

> Écriture et tradition ont des *fonctions* différentes dans l'intelligence de la foi, ce qui ne veut pas dire que les vérités révélées soient divisées en deux parties juxtaposées. La division entre lieux théologiques (ou les sources documentaires) paraissait absolument liée à la notion de théologie positive. Mais précisément, ce que l'on appelait alors « théologie positive » ou historique est essentiellement équivoque, car ce n'est ni de l'histoire ni de la théologie. Ce n'est pas de l'histoire, mais de l'apologétique voyant les faits historiques sous l'angle d'une doctrine théologique. Et ce n'est pas non plus de la théologie car, si les dogmes sont seulement extraits des documents, ils ne sont qu'une exégèse humaine ; il leur manque d'être ordonnés à leur place par l'intelligence de la relation à Dieu, principe de tout théologie. (…) La théologie positive, telle qu'on l'entendait au XVIe siècle, brouillait les cartes entre le fait et le droit, entre la critique historique et l'apologétique.[759]

Le débat interne à la 4e Session n'a donc pas, comme on peut le penser, consisté en une discussion du « principe paulinien des protestants, affirmant le primat de la foi sur la loi rituelle » : il a cherché à « rétablir l'intelligence de la foi dans son principe », et, pour cela, « on est simplement revenu au modèle médiéval »[760]. Autrement dit, si l'on suit Ortigues, pour éviter l'équivoque du fait et du droit, on est *revenu* au « principe unificateur et normatif de la

[759] E. Ortigues, *La Révélation et le droit,* p. 168.
[760] E. Ortigues, *La Révélation et le droit,* p. 169.

théologie »[761]. Comme nous le disions plus haut (cf. chapitre 1, § 5), il s'agit d'un *point de droit*, la réaffirmation du fondement et de l'unité de l'autorité de l'origine.

La question concerne ainsi « le fonctionnement subtil des sociétés religieuses »[762], leur comportement *institutionnel* : le concile a rappelé le principe institutionnel, il n'a pas cherché à penser l'opposition de la conscience personnelle face à l'institution[763].

> Le concile de Trente, en sa quatrième session, n'a défini qu'une seule chose, à savoir l'apostolicité des Ecritures et des Traditions. Il affirme que les unes et les autres ont une même autorité, l'autorité apostolique en relation directe avec l'autorité divine du Christ. *En d'autres termes, le concile ne définit pas autre chose que le fondement de l'institution chrétienne*. Mais il n'est pas difficile de voir que les trois caractéristiques de ce fondement apostolique et divin correspondent aux trois fonctions de l'Église catholique : fonction de gouvernement, de sanctification et d'enseignement, s'exerçant par trois organes : la hiérarchie, le sacerdoce et le magistère, sous trois formes canoniques : la juridiction, le sacrement et le dogme. La définition juridique de l'autorité est conçue suivant le principe non pas contractuel mais légitimiste de référence à l'origine.[764]

Une telle réflexion est essentielle pour se donner les moyens de saisir le projet général d'Ortigues. L'un des piliers essentiels de ce projet consiste à revenir sur le fondement « légitimiste » de l'institution *religieuse*, de la religion comme *institution*. C'est se donner, par comparaison, le moyen de penser le principe de l'institution pour les modernes, à savoir, ultimement, le principe de l'État, en transitant par la question de la laïcité. Qu'il s'agisse de la doctrine des trois ordres[765] ou de la 4e session du concile de Trente, c'est la même chose qui est en jeu : « le raisonnement juridico-théologique est toujours le même : toute norme se justifie par rapport à son origine fondatrice »[766]. Or, *« cette référence à l'origine pose aujourd'hui un problème »*. Tout à la fois du fait 1/ que l'idéal de laïcisation du droit se heurte au sentiment religieux en tant qu'il s'institutionnalise, donc aux structures confessionnelles, dont la grande question est de savoir si elles peuvent être autre chose que des particularismes, des « systèmes cléricaux », les « milieux » enfermant l'esprit dans une « mentalité » contraire à l'exigence universaliste du « connais-toi toi-même » et de « l'amour intellectuel de ce qui existe » ; et,

---

[761] E. Ortigues, *La Révélation et le droit,* p. 169.
[762] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion la Coutume*, p. 176.
[763] Faut-il alors penser que les prélats du concile ont esquivé le fond de la discussion qu'imposait la Réforme protestante ? Sur ce point, le texte de *La Révélation et le droit* est plus radical que celui de *Religions du Livre, religions de la Coutume*. Voir E. Ortigues, *Religions du Livre, religions de la Coutume*, p. 177 et E. Ortigues, *La Révélation et le droit,* p. 70.
[764] E. Ortigues, *Religions du Livre, religions de la Coutume*, p.185-186. Nous soulignons.
[765] Doctrine travaillée par notre auteur dans deux études reprises dans *La Révélation et le droit* : « Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres » (*op. cit.*, p. 77-130) et « Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne », (*op. cit*., p. 131-166).
[766] E. Ortigues, *La Révélation et le droit,* p. 71.

nous l'avons vu, 2/ du fait qu'il s'agit d'un « schéma psychologique très puissant », un invariant anthropologique qui consiste en une articulation incontournable de la religion et de la personnalisation, dont il n'est pas sans coût qu'une telle articulation soit devenue invisible et ignorée.

27.4.3. Le sens des débats : un retour à la logique des *Testimonia* et l'occasion ratée d'une conciliation

Le décret étudié est donc une forme de réponse à ce qui serait de l'ordre d'une impossibilité pour le collège des évêques — mais pas pour chacun d'eux, ce qui fait tout le sens de l'enquête ortiguienne sur les débats des mois de 1546 — d'accepter la théologie positive, dont l'équivoque comporte le risque d'une contradiction dans les termes. L'alternative serait ainsi : soit une théologie, soit une histoire positive, mais pas les deux à la fois. Les acteurs du concile auraient perçu ce risque et seraient donc revenus « au principe même de toute théologie ». Ce sera de haute conséquence pour que la théologie puisse *à terme* s'accorder avec l'histoire. Ce refus de la théologie positive se repère dans l'éviction, par certains des acteurs des débats, de l'épistémologie du « lieu », au profit d'un recentrage sur le « signe » et donc corrélativement sur la « Res », dont il est primordial qu'elle soit *une*, qu'elle soit un « tout indivisible » : « Les théologiens de la Contre-Réforme, soucieux de classer les divers ‘‘lieux théologiques’’ capables de fournir les prémisses d'une conclusion théologique, répéteront pour la plupart que la Révélation est contenue en partie dans les Écritures, en partie dans les traditions. Bonuccio, raisonnant non pas sur les lieux théologiques, non pas sur les ‘‘signa’’ mais sur la ‘‘Res’’ ou la ‘‘Veritas’’, tient pour équivalents les termes ‘‘vérité évangélique’’ et ‘‘vérité scripturaire’’, pour les mêmes raisons qui avaient poussé les scolastiques à tenir pour équivalentes la *Doctrina sacra* et la *Pagina sacra.* »[767]. Augustin Bonuccio, général des Servites, est l'un des acteurs principaux de ceux qui réussiront à faire pencher le décret dans le sens de la reconnaissance de l'égale autorité des Écritures et des traditions, contre l'autre tendance, pourtant majoritaire, qui, dans l'élan de la théologie de la Contre-Réforme, « refusait de mettre Écriture et traditions sur le même plan »[768]. Au sein de

[767] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 178.

[768] « Dans l'ensemble, on retrouve toujours deux tendances principales. La première, représentée par les évêques de Sinigaglia, de Fano, etc…, refuse de mettre Écriture et traditions sur le même plan ; elle propose de distinguer trois degrés : les Écritures, puis les traditions apostoliques, enfin les traditions ecclésiastiques. La seconde tendance, représentée par Cervini et les rédacteurs du décret, reconnaît aux Écritures et aux traditions apostoliques une autorité ‘‘égale’’ (et non pas seulement ‘‘semblable’’), mais ne veut pas qu'il soit fait mention des ‘‘traditions ecclésiastiques’’ dans le décret. Cette seconde conception, qui finira par l'emporter, semble avoir été le fait d'une minorité agissante. » (E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 174). Ortigues, dans cette version

cette tendance majoritaire mais battue, l'intervention de l'évêque de Fano, Pierre Bertano, est, telle qu'Ortigues en rend compte, particulièrement intéressante pour saisir l'intérêt de notre auteur ici. Car Bertano saisit parfaitement la « difficulté majeure », « à savoir qu'en toute cette affaire l'Église romaine n'a d'autre référence qu'elle-même »[769] : bref, que le risque de ce débat sur la dualité de l'autorité des Écritures et des traditions apostoliques est que l'Église romaine enferme en elle-même son autorité, laissant alors *de facto* libre court à d'autres église de fonder la leur autrement. Car elle avouerait reconnaître l'égalité de l'autorité des Écritures et des traditions apostoliques (la communion sous les deux espèces et le mariage des prêtres, notamment), traditions qu'elle aura pourtant, unilatéralement, assumé de modifier. Rome serait ainsi prise en flagrant délit de non-universalisme, et n'aurait dès lors rien à rétorquer « aux Allemands ». Cependant, Bertano ne penche pas du côté du *partim… partim…* : il pense que « pour combattre les thèses luthériennes, il suffirait d'ajouter au décret les mots suivants : ‘‘Parce que ce saint Synode sait que d'autres choses furent dictées par l'Esprit saint dans l'Église et qui ne sont pas dans les saintes Lettres, celles-là aussi il les reçoit et les vénère’’ »[770]. De cette proposition, conclut Ortigues, s'ensuivait l'égalisation des traditions apostoliques et des traditions ecclésiastiques — et donc la reconnaissance de la possibilité d'interpréter les premières comme un « cas particulier » des secondes, par ce « seul juge » qu'est le magistère. C'est la *conséquence politique* qui est ici cruciale, parce qu'Ortigues y voit, à le lire de près, l'occasion ratée d'une conciliation, dans le sens précis d'une porte ouverte aux compromis nécessaires pour que les tendances réformées ne rompent pas avec les institutions ecclésiales, épiscopales et sacramentelles romaines : « En somme, si la proposition de l'évêque de Fano l'avait emporté, ‘‘les allemands’’ auraient pu faire la paix et des compromis eussent été possibles. Nous aurions eu une *High Church* avant la lettre. Mais inutile de rêver. Essayons plutôt de comprendre le fonctionnement subtil des sociétés religieuses »[771]. Le rêve d'une *High Church* romaine avant même qu'elle ne soit imaginée par l'Église d'Angleterre, c'est donc celui d'une « théologie intermédiaire », selon l'heureuse expression de Bernard Roussel[772], et donc celui d'une « participation au mouvement œcuménique »[773], participation à laquelle Ortigues

---

de cette étude, se penche plus précisément sur les interventions de Pierre Bertano, évêque de Fano et de Jacques Nacchianti, évêque de Chiogga (première tendance tous les deux), qui seront réfutées ; et sur celles d'Augustin Bonuccio, général des Servites (seconde tendance), qui auront gain de cause : voir *op. cit.*, p. 174-181.

[769] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 175.

[770] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 175.

[771] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 176

[772] Voir *Encyclopedia universalis*, art. « High Church".

[773] « Le passage au catholicisme de Newman, puis de H. E. Manning et de quelques autres jette pendant quelque temps un certain discrédit sur la High Church. Mais, par son projet même, celle-ci continue à informer de manière

œuvrait avec passion durant la guerre, jusqu'à ce que Rome mette un frein à cette initiative au sortir du conflit. Ce que la rédaction définitive du décret a mis en lieu et place de ce que proposait Bertano montre dès lors que les acteurs victorieux du Concile reviennent à l'analogie de la foi, et partant marquent le texte définitif de l'empreinte de la théologie médiévale, pour laquelle les *signa*, révélateurs de l'origine normative (divine, ici), ne sont pas des *documents historiques*, les témoignages de faits passés. « Nous rencontrons ici une sorte de ''réalisme idéologique'', un réalisme du mystère, dont le texte du décret porte bien d'autres traces, et sans lequel on ne peut comprendre en quoi la notion moderne de ''document historique'' diffère des vieilles notions exprimées par les mots : *testimonia, auctoritates, sacramenta vel mysteria, instrumenta fidei*, etc. »[774].

C'est donc bien une remise au premier plan de la logique des *testimonia* qui se joue dans le passage de la première (22 mars 1546) à la seconde rédaction (8 avril 1546), définitive, du décret, donc un rappel de l'intelligence de la foi[775] conforme à ce qu'en proposait le « modèle médiéval »[776]. Le texte, en remplaçant *regula fidei* par *fontem*, rappelait la force normative absolue de la *Res revelata*, à savoir qu'il n'y a qu'une source de la Révélation : « Cette source, c'est l'*Evangilium*, c'est-à-dire la Révélation elle-même, en tant qu'elle s'est exprimée dans la mission par laquelle les Apôtres ont établi la doctrine et la réalité de l'Église »[777]. Au contraire, « la première rédaction aboutissait à un morcellement des vérités supposées révélées en laissant tomber toute synthèse théologique, toute relation au « moyen terme » divin qui est le seul principe normatif, ordonnateur ou architectonique dans l'intelligence de la foi »[778].

Cette synthèse médiévale, cette relation au « moyen terme » divin, c'est, là encore, dans saint Thomas qu'elle s'est exemplairement exprimée. Ortigues, à la fin de l'étude reprise dans *Religion du Livre, religion de la Coutume*, rappelle l'importance du « critère interne », l'analogie de la foi, doctrine par laquelle on incorporait à la « méthode de la théologie les divers sens de l'Écriture : Dieu (sens anagogique) devant être connu par la puissance du Christ (sens allégorique) dans l'œuvre de rédemption (sens moral). Telle était la matière ou le sujet de la

significative la vie de l'Église d'Angleterre et tout un aspect de sa participation au mouvement œcuménique. » (Bernard Roussel, *art. cit.*). Notons au passage que cette référence au projet d'une *High Church* provient peut-être de la fréquentation par Ortigues de l'œuvre de John Henry Newman, et surtout du *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870), dont il fut grand lecteur. Voir sur cette lecture ortiguienne, l'étude d'Alban Bouvier, « Traditions, loyauté et identité personnelle », dans *Archives de sciences sociales des religions*, 173, 2016, p. 159-163, notamment.

[774] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 176-177.

[775] Puisque, rappelle Ortigues, « [c'est vraiment par leur foi que catholiques et luthériens sont séparés. » (E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 177)

[776] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 169.

[777] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 185.

[778] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 169

Doctrina sacra, le sens ‘‘unus multiplex’’ de l’Écriture »[779]. Or, la multiplication des « lieux théologiques » promue par la récente théologie positive faisait courir le danger d’une ventilation de l’unité de la Révélation dans une interprétation de la *regula fidei* qui perdrait cette unité dans la diversité d’un « formulaire » : « l’expression ‘‘Regula fidei’’ [remplacée par le mot ‘‘Fons’’ dans la rédaction définitive] avait jadis servi à désigner soit un formulaire comme le Credo, soit la vérité révélée, la ‘‘Res revelata’’ et non pas seulement le ‘‘Signum’’. De leur propre initiative, les rédacteurs ont remplacé Regula par Fons, ce qui écartait toute allusion à un formulaire »[780]. L’analogie de la foi — le « critère interne » — rendait intelligible l’harmonie interne des dogmes : « le mot ‘‘analogie’’ désignant la ‘‘proportion’’ des parties au tout, la relation de chaque article de foi avec tous les autres dans un ensemble équilibré »[781]. C’est, en d’autres termes, ce qui donnait à l’« intelligence de la foi » la forme d’une *intelligence* à proprement parler : un acte d’intelligibilité corrélé à un sens, structuré comme *finalité interne*, selon le schéma que nous avons analysé plus haut. Au contraire, la méthode des lieux, *du point de vue de la synthèse médiévale*, faisait courir le risque d’une dissolution de l’architectonique de la finalité interne dans le travail de nomenclature et de classification des lieux comme « sièges ou domiciles d'arguments théologiques apparentés », pour le dire avec Ambroise Gardeil présentant pour le *Dictionnaire de théologie catholique*, en 1926, l’œuvre du maître de la théorie des lieux, Melchior Cano[782].

27.4.4. Saint Thomas

Or saint Thomas avait déjà ménagé une place à quelque chose comme une grammaire des lieux théologiques — dans un texte que cite Ortigues et auquel déjà Cano faisait référence pour dire que sa propre entreprise est entièrement sourcée dans l’œuvre du grand dominicain : *l’Ad secundum* de l’article 8, question I, de la *Somme théologique*[783] —, mais, justement, sans réduire à une grammaire des lieux la place de l’Écriture. Il est instructif de citer ici la page dans laquelle Ortigues rend compte du dispositif thomiste :

---

[779] Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 188.
[780] Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 183.
[781] Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 185.
[782] Ambroise Gardeil in *Dictionnaire de théologie catholique*, art. « lieux théologiques », tome IX, 1926, col. 717. « Les dix lieux de Cano sont : 1. l'Écriture sainte, telle qu'elle ressort des livres canoniques ; 2. les traditions du Christ et des Apôtres ; 3. l'autorité de l'Église catholique ; 4. les conciles, au premier rang les conciles généraux ; 5. l'autorité de l'Église romaine ; 6. l'autorité des Saints anciens, en l'espèce les Pères de l'Église ; 7. l'autorité des théologiens scolastiques, auxquels sont adjoints les canonistes ; 8. la raison naturelle, et les sciences qui la mettent en œuvre ; 9. les philosophes et les juristes ; 10. l'histoire, documents et traditions orales (…). » *(ibid.)*
[783] *De locis theologicis,* l. XII, c. III, cité par Ambroise Gardeil in *Dictionnaire de théologie catholique*, art. cit., col. 714-715.

> Dans la conception que saint Thomas se fait de la théologie l'Écriture intervient à deux niveaux : elle intervient d'une part comme lieu théologique *(locus ab auctoritate)*, un lieu où l'on puise les arguments *(argumentari ex auctoritate)* (S.T., I, q. I, a. 8, ad. 2m) ; d'autre part elle intervient dans la théorie du « moyen terme » ou du motif qui oriente l'adhésion de la foi : « Quiconque n'adhère pas comme à la Règle infaillible et divine à la Doctrine de l'Église qui procède de la Vérité première manifestée dans les saintes Ecritures, celui-là n'a pas la disposition de la foi mais il tient les choses de la foi autrement que par la foi, de même qu'un homme qui s'attache à une conclusion en ignorant le moyen de la démontrer *(medium demonstrationis)* n'a pas la science mais seulement l'opinion » (S.T. II II, q. 5, a. 3 c). Et encore : « (Le croyant adhère à tous les articles de foi à cause d'un seul moyen terme *(propter unum medium)*, à savoir la Vérité première qui nous est proposée dans les saintes Ecritures suivant la doctrine de l'Église les interprétant correctement. C'est pourquoi celui qui abandonne ce moyen terme manque totalement de la foi (III Sent. D. 25, q. I, a. I, sol. I, ad 4m). Autrement dit, l'intelligence de la foi est déterminée par sa finalité interne ; la Règle de foi qui l'oriente n'est pas un formulaire mais la Vérité divine que manifeste l'Écriture interprétée par l'Église ; c'est par là que l'on remonte de la diversité des « testimonia » à l'unité de la Révélation *(ad unum)*. Si l'on appliquait ce principe, aujourd'hui, cela pourrait vouloir dire par exemple que les « développements » du dogme, même lorsqu'ils ne se déduisent pas de l'Écriture, doivent être réduits à l'unité par le moyen de l'Écriture, puisque le *medium demonstrationis* de la théologie est la *reductio ad unum*, à l'*Evangelium* dont parle le concile de Trente. On pourrait imaginer que l'intelligence de la foi progresse en simplicité.[784]

Le double niveau évoqué ici est déterminant, dans l'économie de l'argumentaire ortiguien. Car, dans ce texte, tout se passe comme si saint Thomas avait d'avance perçu que la méthode des *loci* faisait perdre ce que les *testimonia* garantissaient : une diversité des signes qui ne fasse pas perdre l'unité de l'unique, qui, même, n'ait de sens comme diversité de signes que pour autant qu'elle implique cette *reductio ad unum* ; qu'elle l'appelle. Telle est la condition *théologique* de l'intelligence de la foi, que les rédacteurs du décret dans sa version finale ont voulu rappeler et sauvegarder, contre les forces réformées. Celles-ci, refusant l'analogie de la foi, refusaient aussi le critère d'apostolicité[785], et partant attaquaient « la conception juridico-théologique des ''auctoritates'' »[786], à savoir l'idée d'une succession apostolique continue et donc fondatrice, instituante. La thèse protestante considérait, dit Ortigues, les traditions comme ayant « une fonction purement interprétative et une autorité simplement morale » : elles seraient donc réformables, le protestantisme ne reconnaissant qu'une seule espèce de traditions, les traditions ecclésiastiques[787]. Ce que le Concile réaffirme, c'est « le principe unificateur et normatif de la théologie. Il a réussi à faire ce retournement en

[784] Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 189.
[785] Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 184 et E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 173-174.
[786] Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 191.
[787] Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 185.

revenant à la synthèse médiévale, sur le modèle de la *Doctrina sacra »*[788]. Pourquoi, rétrospectivement, était-il si important de défendre l'apostolicité des traditions ? Parce que la continuité des traditions reçues des Apôtres « de la main à la main » fonde *normativement* une discipline, la règle d'une institution. Elle donne une légitimité *divine* à la légalité des mœurs *religieuses*, légitimité dont même les Apôtres eurent besoin, et qui leur vinrent de l'action de l'Esprit Saint. Tout, dans l'institution chrétienne, n'est pas réductible à la question du salut, sinon l'Écriture suffirait. Mais l'Église n'est pas qu'une doctrine messianique : c'est une communauté. Autrement dit, le christianisme n'est pas réductible à un ensemble de croyances, c'est aussi une institution[789]. Or « l'Écriture n'est pas une loi, elle ne suffit pas à régler l'institution chrétienne et, en ce sens, tout n'est pas écrit »[790].

Si bien que le fond du débat réside dans la possibilité, pour l'institution (*religieuse* : l'Église ; et, pour nous modernes, *laïque* : l'État) de s'imaginer un fondement qui puisse être autre qu'inspiré et coutumier. Le « schéma juridico-théologique » de la normativité institutionnelle, dont la thèse d'Ortigues est que le Concile de Trente l'a réaffirmée, n'a pas tant *réfuté* la question de la conscience personnelle qu'il l'a *ignorée*. L'analyse ortiguienne oppose ainsi une conception immanente à une conception transcendante du « problème ». « Le décret de la quatrième session de Trente affirme que l'égale autorité des Ecritures et des traditions apostoliques est la base institutionnelle et divine de la foi »[791]. Or, le problème que posait la Réforme n'était pas tant celui de l'institution *comme telle* que celui de l'opposition entre l'institution et ce qu'elle ne peut désormais plus totalement intégrer : la conscience personnelle. « En privilégiant le point de vue institutionnel, le concile n'a pas répondu directement au problème posé par la Réforme et par l'humanisme, à savoir le problème des rapports entre la conscience personnelle et l'institution. Quels que soient les désaccords entre réformateurs et humanistes, il est clair que le XVIe siècle tout entier attribue à la conscience personnelle un rôle culturel et politique qui a bouleversé peu à peu les coutumes médiévales. Il ne suffisait pas de défendre l'institution, il fallait aussi *s'interroger sur les conditions nouvelles* dans lesquelles tentait de s'exprimer l'intelligence de la foi »[792].

---

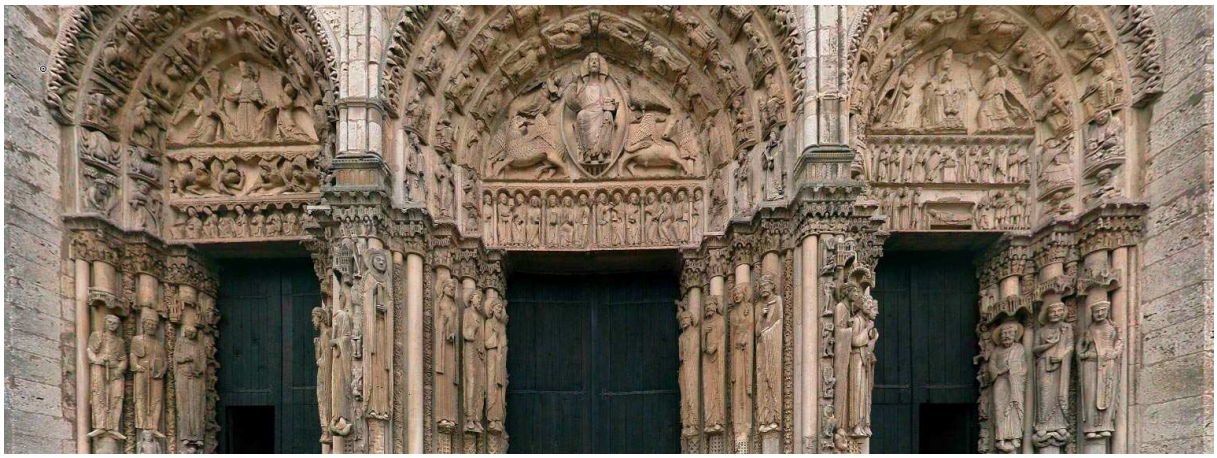
[788] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 169.

[789] Voir E. Ortigues, *Le Monothéisme,* introduction (p. 3-8) et l'étude consacrée à l'articulation croyances/institutions par B. Karsenti dans sa préface à *La Cité Antique* de Fustel de Coulanges (Karsenti, Bruno. « De l'historiographie ancienne à la science sociale : une nouvelle lecture de *La Cité antique* de Fustel de Coulanges. » In *La Cité antique*, par Fustel de Coulanges, Champs Flammarion, 2009, pp. 3-29)

[790] Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 175.

[791] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 186.

[792] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 186. Nous soulignons.



Le portail royal de la cathédrale de Chartres (1145-1150) © NDC

« La composition théologique du décret est donc essentiellement médiévale. Elle est plus proche de saint Thomas que de Melchior Cano ; elle évoque la même image que le portail royal de Chartres : le Christ entouré de ses Apôtres et des Prophètes. » (E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 70)

« La synthèse médiévale, celle qui demeure inscrite au portail royal de Chartres, s'est défaite pour de multiples raisons. » (E. Ortigues, art. « Sciences humaines », *Encyclopedia universalis*)

Tout se passe alors comme si Ortigues analysait la poussée de l'individualisme religieux (dont le mysticisme, dans sa version moderne, est l'une des formes les plus nettes) comme une réaction à l'impossibilité, pour l'institution ecclésiastique, de se hisser à la hauteur du débat requise par le Siècle. « Le Siècle » que fut celui de la Réforme, ou même encore le Siècle du refus du modernisme, dont le théologien Ortigues fut l'un des acteurs. Car il est saisissant de constater que ce qu'Ortigues retient du concile de Trente est un argument fonctionnellement similaire à celui qui constituera le fil directeur de la *Lettre à Rome*, que nous retracions plus haut. Du reste, cela n'est pas étonnant, compte-tenu de ce que ces deux textes (l'article des *Recherches en Sciences Religieuses* et le Mémoire adressé au Vatican) datent de la même séquence de la recherche d'Ortigues. En fin de compte, la *Lettre à Rome* peut être lue comme un prolongement de l'étude sur Trente : c'est en un sens la leçon qu'il en tire pour cet aujourd'hui (1946-1952). Du reste le début de la *Lettre* le dit-il explicitement, en parlant d'« une crise religieuse qui existe en Occident depuis quatre siècles »[793]. Ces « quatre siècles » rappellent ceux qu'indique le texte de contextualisation du chapitre VIII de *Religions du Livre, religion de la Coutume*[794]. Il est saisissant de voir qu'Ortigues superpose ici une crise politique et une crise religieuse, dans l'effort intellectuel de surmonter une « perplexité », une mise

[793] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 27.

[794] « Vers la fin de la dernière guerre, en un temps où les divisions internes de l'Europe avaient de quoi laisser perplexe un jeune étudiant, je m'étais plongé dans les énormes volumes de la *Societas Goerresiana*, édités par Ehses et Merkle, me demandant ce qu'il en était de ces fameuses ''traditions'' au nom desquelles le monde moderne, il y a quatre siècles, s'était ouvert sur une déchirure » (Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 161.)

déroute de la pensée par le tragique du temps présent. Il entreprend d'apporter une réponse à cette perplexité causée par les « divisions » et les « déchirures » inhérentes à la *situation politique du présent* (la seconde guerre mondiale) en retournant aux perplexités provoquées par les divisions et les déchirures inhérentes à la *situation religieuse du passé* (les guerres de religions de l'après-Réforme), puisque celle-ci lui paraît avoir « ouvert » le monde moderne qui se déchire aujourd'hui. Mais c'est aussi pour renverser ce schéma : la modernité politique, jusque dans ses déchirures, fonctionne comme une sommation à la modernisation d'une Église qui s'y refuse : l'Église catholique.

§ 28. Ce que peut le négatif : mystère et délire

28.1. Un triple débouché : philosophique, psychologique et cosmologique

Ainsi se termine cette sinueuse histoire du mot « mystique », dont Ortigues a suivi la trace avec une pugnacité et un souci du détail dont on a cherché à rendre compte autant que possible, tant nous sommes au cœur de la méthode historiographique qu'il préconise. Il y a là un triple débouché, une triple sortie : 1/ *philosophique*, d'abord : une sortie vers la théologie positive (avec l'ambiguïté qu'on a vue), puis vers la critique historique, « ce qui a provoqué l'abandon de l'exégèse allégorique ou mystique considérée désormais comme arbitraire »[795] ; 2/ *psychologique*, ensuite, c'est-à-dire vers une intériorisation du rapport religieux, et, comme nous allons l'évoquer, donc vers une individualisation de la piété, mouvement vis-à-vis duquel le concile de Trente est *indirectement* un acteur important. « D'autre part, confirme Ortigues, le développement de la *« devotio moderna »*, c'est-à-dire des pratiques de l'oraison dans la piété individuelle, a pris de plus en plus d'importance à côté des liturgies collectives. Enfin le concile de Trente a consacré définitivement la doctrine des Sept Sacrements, il a imposé de nouvelles conditions aux études théologiques, ce qui a eu pour effet de favoriser encore les formes individuelles de la piété dans ce qu'il est convenu d'appeler ''l'âge baroque''. »[796] 3/ *cosmologique*, enfin : le sens mystique décroche, après la synthèse médiévale, de son statut transversal, à savoir de la continuité qu'il permettait d'installer entre « le cœur et les étoiles », puis entre les créatures et Dieu, en conférant au schème cyclique de la sagesse contemplative de pouvoir passer, sans qu'elle sorte de son « cercle », de la *religion de prospérité* (individuelle puis nationale[797]) aux *religions du salut* (équivoquement universalistes). « Mystique » — au

[795] E. Ortigues, « L'expérience mystique dans la religion et le délire », in *Le Temps de la parole*, p. 71.
[796] E. Ortigues, *ibid.*
[797] E. Ortigues, « Qu'est-ce qu'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 179.

contraire de nos réflexes qui confinent ce terme dans son sens tardif, celui de *la* mystique, une négativité radicale, un néant totalisateur et unificateur — désigne un « itinéraire » de signification (le « sens mystique »), un détour, par la voie *indirecte* d'un langage expressif, de la sagesse intuitive. « Mystique » caractérise ainsi, sur la longue durée, le *devenir religieux* (donc collectif et ritualisé) d'une *quête de vérité* qui n'a pu demeurer pleinement intuitive, purement contemplative, purement *directe*. Le sens mystique est un « exemple » des détours *(expressifs)* que notre recherche du « sens » emprunte lorsque le *vrai* (le *référentiel*, dans le lexique ortiguien des textes de ce moment) s'assimile au *véritable* (le *préférentiel*) — c'est-à-dire tant que la sagesse n'est pas sortie du cercle, de « la loi cyclique qui règle sa cohérence interne »[798]. Le niveau expressif du langage, qui est un registre social et émotionnel, est donc nettement distingué de son niveau référentiel, rationnel (quoique tout aussi « social », faudrait-t-il ajouter, mais d'un social qui n'est pas celui de la Coutume, de la religion, de l'appartenance, de la reconnaissance).

> L'histoire du mysticisme européen peut être considéré comme une introduction à l'étude des rapports entre l'expression oblique et l'expression directe du langage. L'emploi nominal du mot « vrai » (au sens de « véritable ») est le type même de *ces expressions obliques qui renvoient la parole à l'autorité, l'intention ou le désir de celui qui l'énonce*, et qui requiert notre complicité (ici règne le cycle intentionnel et rétroactif qui fait de la parole une action dans un scénario). L'expression directe, que l'on appelle parfois « sens littéral » ou « proposition », dépend moins des conventions lexicales que des conditions de vérité de la phrase (suivant l'usage métalinguistique du mot « vrai »). C'est l'analyse des domaines de références ou de l'extension des concepts qui rend possible la soumission de l'intelligence à ce qui existe indépendamment de nous.[799]

La distinction à laquelle mène l'enquête sur l'histoire du mot « mystique » introduit au cœur de la philosophie ortiguienne. Elle opère une transition qui va de « la religion » à « la personne », grâce à une mutation méthodologique de notre rapport à la vérité.

28.2. Les « grammaires » d'une distinction fondamentale

Il y a là une parenthèse qui s'impose, mais qui introduira aussi à la dimension « psychopathologique » sur laquelle débouche l'étude du mysticisme. Tout au long des textes d'Ortigues, cette distinction fondamentale trouve à se dire de multiples manières, toutes

[798] E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 82. Il faut donc assumer que, dans la sagesse que cherche Ortigues, sortie du « « cercle, l'activité humaine ne se règle plus selon les critères de la « cohérence interne », dont l'ataraxie, le bonheur, le plaisir et peut-être même une certaine conception du salut seraient encore les « expressions ». La bienveillance, l'égalité, la dignité, par exemple – autrement dit le principe général de la morale laïque – ne pourraient plus, en ce sens, être comprises comme des finalités poursuivies par une visée de « cohérence interne ».

[799] E. Ortigues, « Que veut dire ‘‘mystique’’ ? », in *Le Temps de la parole*, p. 96. Nous soulignons.

philosophiquement équivalentes, même si les grammaires utilisées sont différentes, et diversement éclairantes. Notons-en les principales. Il s'agit d'abord a) du contraste de l'indirect et du direct ; b) de l'expression et de la réflexion, ou c) des « conventions » et des « conditions ». Mais il s'agit aussi de la différence d) entre une conception normative et absolue du vrai comme véritable et une conception descriptive et contextuelle du vrai comme hypothétiquement validé. Ou plus radicalement, de la différence à faire e) entre langage et métalangage ; f) entre signe et symbole ; ou encore, g) entre une logique de premier ordre et une logique de second ordre, ou bien, pour finir, h) entre une action implicitement prise dans le tissu des scénarios collectifs et une action rendue descriptible en termes de raisons d'agir dans un scénario dont l'unité et la cohérence serait explicitée par l'analyse. Ou plus radicalement, il s'agirait i) de tout ce qu'il faudrait anthropologiquement extraire de la distinction du principe de plaisir (registre du primaire) et du principe de réalité (registre du secondaire).

La pluralité des formulations conceptuelles de cette distinction centrale n'est pas à négliger : c'est de fait une série de changements de paradigmes. Changements, nous l'avons dit, toujours implicites, chez lui, ce qui rend parfois délicat le repérage de ses analyses. La formulation peut-être la plus usitée dans ses travaux, bien que peu expliquée, est celle de la hiérarchie des ordres logiques. Or, elle est décisive, parce qu'elle s'articule à la nécessité, pour l'anthropologie, de se doter d'une « théorie de l'action », laquelle s'impose compte-tenu d'une différence qu'écrase le point de vue fonctionnaliste ou même le point de vue structural. C'est ce qu'Ortigues indique dans le compte-rendu de *Religion, morality and the person* de Meyer Fortes, paru en 1987[800].

> À propos des relations de parenté, Fortes souligne que les relations généalogiques sont des relations de premier ordre qui ne fournissent qu'une base matérielle aux relations de deuxième ordre telles que les relations juridico-morales d'appartenance à un lignage. Or la notion de structure chez Lévi-Strauss ne permet pas de différencier les divers ordres de relations, elle ne satisfait pas aux conditions du problème. (…) Même remarque à propos du totémisme : Lévi-Strauss insiste sur la fonction classificatoire du totémisme, mais, pour Fortes, les relations classificatoires sont des relations de premier ordre qui signalent des relations normatives de deuxième ordre, exprimant des valeurs morales et des liens personnels. Le codage culturel de Lévi-Strauss ne rend pas compte de la pratique sociale parce que l'analyse n'est pas faite du point de vue de l'acteur.[801]

Comme souvent lorsqu'il préconise cette distinction logique, Ortigues va vite. Le caractère proprement *logique* de cette distinction est à approfondir, puisqu'il pourrait se dire à

[800] Voir aussi notamment E. Ortigues, « Les Quiproquos du désir », in *Recherches et débats,* « Problèmes de psychanalyse », 1973, p. 52-53 et E. Ortigues, Préface à Jacqueline Rabain, *L'enfant du lignage*, 1979, Payot, p. 7.
[801] E. Ortigues, « La religion et la personne selon Meyer Fortes », in *Psychopathologie africaine*, 1986-1987, XXI, 3, p. 339-340.

partir d'une autre modalité hiérarchique (et fut en effet dite autrement par Ortigues lui-même dans ses dernières années[802]). Mais ce qui est en jeu, c'est la différence entre — au moins — deux niveaux (donc deux régimes) de relations : un niveau « matériel » et un niveau « normatif ». Manière de dire que les relations morales, juridiques (« jurales », comme Ortigues note que Fortes le dit lui-même) et personnelles ne sont pas des relations qui rentrent indifféremment dans une dynamique « fonctionnelle » (Malinowski, Radcliffe-Brown), ou même « structurale » (Lévi-Strauss). « [Il s'agit au contraire] de chercher à comprendre les raisons d'agir de l'individu en fonction du contexte social où il se trouvait. »[803] En revanche, « [L]e codage culturel de Lévi-Strauss ne rend pas compte de la pratique sociale parce que son analyse n'est pas faite du point de vue de l'acteur. »[804] C'est ce qui permet d'éclairer une remarque souvent faite par Ortigues, sur l'erreur de perspective de l'ethnologie structuraliste quant au totémisme. Rabattre le totémisme sur une question de classification (donc en faire un « codage culturel »), cela ne résout rien, critique Ortigues. Il renvoie à son expérience africaine, et à la — grave — question qui lui fut posée : « quel est ton interdit ? » De *totem*, il n'entendit jamais parler. Mais il fut souvent question de l'*interdit* qui était celui de tel ou tel.

> On demande à l'anthropologue étranger : quel est ton interdit ? comme pour dire : qui es-tu ? quelle est ta communauté d'origine ? ton état civil ? Les notions de structure et de fonction doivent pouvoir rendre compte de la différence entre le descriptif et le normatif dès lors qu'on les analyse à la lumière d'une théorie de l'action.[805]

Il faut noter ici l'intime articulation de la question « qui es-tu ? » et de l'appartenance à tel groupe d'origine. Pour Ortigues, le complexe d'Œdipe ne se situe pas ailleurs qu'en cette articulation même. « Qui es-tu ? » n'est donc pas à prendre comme une question qui attrait à la subjectivité comme ipséité, mais comme une question qui interroge l'appartenance sociale comme place au sein du groupe. Ce qu'Ortigues appelle la « personnalité », c'est le système des coordonnées de cette place (les conduites que légitiment et prescrivent son statut). Ce n'est donc nullement l'originalité individuelle, comme nous le reverrons : niveau d'existence qui n'intéresse, selon lui, ni l'anthropologie, ni, de manière plus surprenante, la psychanalyse. Dont on se demande même dans quelle mesure il n'est pas au fond négligé par Ortigues, sinon écarté. Or, c'est cette articulation, le rapport de la personne à l'appartenance qui la *situe* et la

[802] A partir d'une distinction moins directement logicienne que systémique, dans laquelle l'idée d'une « hiérarchie de niveaux » (d'organisation) remplace le recours technique aux distinctions des ordres logiques. La proximité de ces raisonnements et de ceux de H. A. Simon est frappante et constitue une piste de lecture importante, pour autant qu'Ortigues, nous l'avons dit, nomme le paradigme qu'il défend : « un monisme pluri-systémique ». Voir Simon, Herbert. *Sciences des systèmes, sciences de l'artificiel*, trad. J.-M. Le Moigne, Dunod, 1991, Paris.
[803] E. Ortigues, « La religion et la personne selon Meyer Fortes », art. cit. p. 339.
[804] E. Ortigues, « La religion et la personne selon Meyer Fortes », art. cit. p. 340.
[805] *Ibid.*

caractérise, qu'Ortigues cherche à reformuler en régime de modernité : comment répondre à la question « qui es-tu ? » dans des sociétés dans lesquels les individus n'ont pas un « statut » coutumier, n'ont pas d'interdit qui les identifie, mais qui vivent dans des sociétés tendanciellement *ouvertes* qui établissent leurs propres normes ? Nous avons déjà lu le texte des *Entretiens de Courances* qui formule très exactement ce questionnement modifié par la donne moderne[806]. La réponse « biographique » à la question « qui es-tu ? » est écartée : Ortigues n'est pas un philosophe du sujet, mais un philosophe de « l'individualité humaine »[807], ou, mieux, du « problème de l'individuation humaine »[808]. La structure anthropologique de la réponse est donc en revanche la même que pour les sociétés coutumières : c'est bien au niveau de la personnalité qu'il faut se situer, pas au niveau de l'individualité. Mais la personnalité, ce n'est pas pour nous au sein de sociétés d'origine fermées qu'elle est constituée, mais dans des sociétés d'objectif ouvertes en principe aux autres sociétés (c'est ce qui rend le droit international possible : ce que ne peut par définition pas être un droit coutumier) et auxquelles l'univers s'impose comme horizon et comme problème. La condition impersonnelle de la personnalité a changé de matière, peut-être, mais elle n'a pas changé de forme. Le recours à l'action est à mettre au compte des raisons pour lesquelles *l'anthropologie sociale* ne peut, à ses yeux, se résorber dans la *sociologie*, notamment durkheimienne : celle-ci se situerait toujours plutôt du côté du « codage », ou de ce qu'il appelle les « contrainte ''durkheimienne'' éthico-juridiques » de l'action », par opposition aux « stratégies individuelles ou collectives »[809]. Notons qu'il en va de même pour la question du sacré en matière de religion : il faut certes résolument intégrer le point de vue durkheimien pour corriger le point de vue erroné des philosophies de la subjectivité (leur réduction du religieux à la foi-croyance et le ratage du positionnement du fait religieux comme fait social), mais l'ancrage dans le domaine

---

[806] « Connais-toi toi-même » signifie : « Connais ce qu'il y a d'universel en toi ; connais ce fait que l'univers est l'horizon dans lequel toi-même tu apparais. » Pour moi, je dirais que c'est la philosophie même. « Connais-toi toi-même », ce n'est pas : « Connais Marie », Marie qui a telle ou telle biographie… C'est bien plutôt : « Connais, Marie, ce qu'il y a en toi d'universel, *c'est-à-dire ce qui peut te lier à tous les autres, ce qui t'ouvre à l'intelligence des événements, à cette lumière qui n'existe qu'avec l'humanité, à l'amour, à la générosité, et qui dépasse notre individualité.* L'individualité ne peut se comprendre, l'individualité humaine ne peut se concevoir, qu'au-delà d'elle-même. Ceci est l'essence même de la philosophie. C'était aussi l'essence de la religion ; seulement la religion est fondamentalement un réalisme de l'imagination, un « réalisme imaginaire » comme je viens de le dire… (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 144. Nous soulignons.)

[807] Nous soulignons. « L'individualité humaine » est le titre de l'important chapitre théorique (chap. VI) de la troisième édition d'*Œdipe africain* (1984).

[808] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 77.

[809] *Ibid.* Ces « stratégies », au cœur de la théorie de l'action qu'il revendique, sont, pour Ortigues, davantage remises au centre par « les juristes, les économistes, les politologues » (que par les sociologues). On voit que la lecture de Durkheim par la sociologie pragmatique parvient à situer la sociologie au cœur d'une telle théorie de l'action : voir à cet égard les lumineuses analyses de C. Lemieux dans *Le Devoir et la grâce*, Economica, 2009, notamment les chap. 4 et 5, p. 97-150.

du *sacré* demande à être supplémenté par la dynamique de la *révélation* (seule susceptible de permettre d'identifier un dieu)[810].

28.3. Mystique et psychose

28.3.1. Le délire arrimé au sens mystique : une chance de symbolisation

On peut comprendre à présent pourquoi l'étude du mystique introduit nécessairement à la « question psychologique » (dont la *psychanalyse* est la — seule — reprise *rigoureuse*) : parce que la psychopathologie a sans cesse affaire aux équivoques et aux quiproquos que le niveau du *préférentiel* entretient avec le niveau du *référentiel* (donc aux tensions entre ce qui est *souhaité* et ce qui *existe*). Ce sont ces équivoques et ces « quiproquos du désir »[811] que la thérapeutique psychanalytique, cliniquement organisée, et conceptuellement équipée, comme elle doit l'être, cherche à déplier. Le fil directeur d'une analyse personnelle sera bien celui-là même : la « soumission *de l'intelligence* à ce qui existe indépendamment de nous », son émancipation vis-à-vis des assujettissements ou des servitudes *fantasmatiques* liées à des prises imaginaires dans le désir de l'autre. C'est-à-dire qu'il s'agit de se donner, par le dispositif clinique de la cure, les « conditions *a minima* de structure » qui rendront possible que l'individu se rapporte à la personne qu'il est d'une manière qui — le paradoxe n'est qu'apparent — soit *« maintenant indépendante des personnes »*[812], autrement dit qui ne soit plus une question *empirique* du bon vouloir des autres personnes, mais une question *symbolique* de position légitime. Issu du long chantier qu'est *Œdipe africain* (1966-1986), la présentation de cette organisation thérapeutique fait l'objet des pages saisissantes du premier chapitre de *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, publié en 1986 par les Ortigues.

L'étude *du mysticisme*, et de sa transition vers *la mystique*, permet à Ortigues de revenir plus précisément, à partir du schème du compromis, sur ce qui articule le mystère et le délire, autrement dit sur le rapport — freudien — entre religion et psychose.

> La théologie mystique n'a donc rien à dire en dehors de l'itinéraire spirituel dont elle décrit longuement les étapes, sauf que le terme final de ce parcours assimile paradoxalement une doctrine religieuse du salut à une doctrine philosophique de la contemplation. Là est le paradoxe, la contradiction qui la rend fascinante. Le mysticisme, comme la religion, croit au dédoublement du monde, mais, à la différence des dogmes religieux traditionnels, il laisse l'autre monde dans un vide théorique pour

[810] Voir E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 71-72. Remarque ortiguienne qui trouverait à être retravaillée à partir des études proposées par B. Karsenti dans *La Place de Dieu*, *op. cit*. Voir surtout le chapitre I (notamment p. 32-33) et le chapitre V (notamment p. 110-113).
[811] E. Ortigues, « Les Quiproquos du désir », in *Recherches et débats,* « Problèmes de psychanalyse », 1973, p. 41-59.
[812] M.-C. et E. Ortigues, *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, p. 40.

> n'y trouver qu'une plénitude pratique. C'est ici que la comparaison entre l'expérience mystique et l'expérience psychotique devient intéressante. Car il n'y a qu'un intérêt mineur à discuter sur une étiologie que nous connaissons mal. Par contre, ce qui fait de la maladie mentale une expérience proprement humaine, c'est le fait que tout symptôme y est un compromis entre la maladie et ce qu'on appelle « des mécanismes de défense » qui sont une tentative pour se tirer d'affaire, et tout le pathétique de cette expérience intérieure est dans cette recherche d'une évolution, au sein de laquelle l'être souffrant puisse se repérer. La souffrance proprement humaine est une interrogation sur le possible dans une situation impossible à vivre. C'est là, dans la recherche obscure d'un itinéraire personnel, que se rejoignent l'expérience psychotique et l'expérience mystique. C'est là que nous découvrons, dans une épreuve solitaire, les conditions les plus énigmatiques d'une affectivité humaine.[813]

Tout symptôme est un compromis, dit Ortigues — même le « symptôme psychotique » : en tout cas, celui-ci *peut* l'être. S'il prend la forme du mystère, il gagne la possibilité d'exprimer « ce qu'il cherche », de raccrocher au pathétique de la souffrance dont on peut imaginer que, sans cette issue, il en serait comme expulsé. Car, nous l'avons vu : « Que cherche-t-il ? » est la question fondamentale de l'être humain en tant qu'il *s'individue humainement* (point de vue anthropologique), niveau plus fondamental que celui de son *individualisation* (point de vue psychologique). En prenant la forme du mystère, le délire comme symptôme psychotique revient dans l'horizon de ce qui n'est plus extérieur à « ce qui fait le pathétique de la souffrance humaine », à savoir qu'elle *cherche,* qu'elle est « recherche d'une évolution », « interrogation sur le possible dans une situation impossible à vivre ». C'est ici que l'insistance sur le mystique comme « itinéraire » est décisive, et donc que la théorie du « sens mystique », issue du travail historique que nous avons suivi, peut avoir des résonnances pour la compréhension de la souffrance humaine qui prend la forme du délire mystique : « Plutôt que de parler de ''l'expérience mystique'' suivant la terminologie du XVIIe siècle, mieux vaudrait revenir à la terminologie antique et médiévale en disant que l'expérience de la souffrance humaine a une ''signification mystique'', une similitude avec les mystères divins »[814]. Ce sur quoi Ortigues insiste ici, c'est sur l'idée que le sens mystique de l'expérience « délirante » (Thérèse d'Avila et Schreber, étudiés ici par lui) implique un « itinéraire personnel », qui est en recherche d'altérité, puisque le délire s'écrit, se communique. La « folle » ou le « fou » (ou la « sainte » ou le « saint ») mystiques donnent à leur souffrance la possibilité de trouver *à qui parler* grâce au sens mystique qu'a pris leur « délire » (en ce sens que tous les délires ne prennent pas la forme du mystère), et c'est à la *forme négative* de leur expérience (dite pour cette raison « mystique ») qu'ils le doivent : « (…) nous avons vu que le mysticisme se distingue d'une

[813] E. Ortigues, « L'expérience mystique dans la religion et le délire », in *Le Temps de la parole*, p. 74.
[814] E. Ortigues, *ibid.*, p. 75.

croyance positive en ce qu'il comporte une expérience de la négativité, un travail du négatif qui cherche à faire évoluer la vie intérieure, et qui par conséquent rend possible le dialogue. »[815] L'analyse historique du mot « mystique », en montrant que le *sens mystique* — la sagesse mystique — renvoie à quelque chose comme à un itinéraire spirituel, peut conférer au délire la capacité de s'appréhender lui aussi comme un cheminement, pouvant donner à la « spiritualité » dont il s'imprègne une puissance d'individuation : celle d'un « itinéraire personnel », justement, au sens où la personnalité d'un individu ne saurait s'appréhender ailleurs que dans le cheminement que tracent les réponses vitales que cet individu donne aux questions que lui posent les possibles qui s'ouvrent à lui[816]. Il s'agit de « se tirer d'affaire », ce qui, on le sait bien, ne se fait, ni toujours, ni souvent, sans solution bancale, sans construction de compromis coûteux, voire dramatique. Qu'il puisse s'agir d'un itinéraire permet d'appréhender une évolution : il n'est pas seulement *figuratif*, mais aussi *biographique*. Or, « le point de vue évolutif ou dynamique est le seul qui donne accès à la personnalité du sujet, non plus seulement pour le classer sous telle ou telle rubrique nosographique mais *pour le reconnaître d'une façon globale ou holistique dans ce qu'il dit et dans ce qu'il cherche*. »[817] Confirmons alors que « reconnaître d'une façon globale » *quelqu'un* « dans ce qu'il dit et dans ce qu'il cherche » est la caractérisation, instruite par les Ortigues, du niveau de la « personnalité » de l'individu. Tout comme c'est leur définition de ce projet qu'est une psychanalyse personnelle, et le fondement du dispositif clinico-conceptuel qu'un tel projet implique, lequel n'a de sens qu'au niveau logique de la personnalité ainsi comprise[818]. C'est cette hypothèse clinique, quant à la psychose, hypothèse issue des tracés de cette longue histoire du mot « mystique », qu'Ortigues proposait lors de cette rencontre de la fin des années 1990, dont le thème était : « Schreber revisité », et dont le présent texte : *« L'expérience mystique dans la religion et le délire »*, est la contribution.

[815] E. Ortigues, *ibid.*, p. 78.
[816] E. Ortigues, *ibid.*, p. 78.
[817] E. Ortigues, *ibid.*, p. 78. Nous soulignons.
[818] A propos de la catégorie « quelqu'un », Ortigues précise : « Nous retrouvons là en effet le problème de la personne, en comprenant que la reconnaissance de la personne n'est pas purement intuitive. Elle est à la fois intuitive et discursive : il y a une mobilité des positions personnelles, une auto-position de la personne. Mais cette auto-affirmation s'inscrit dans des circonstances, dans l'espace, dans le temps. » (E. Ortigues, *Les Entretiens de Courances*, p. 117). La personnalité est ainsi la voie d'accès à la subjectivité, puisqu'elle est ce site symbolique où peuvent s'opérer une analyse, un discernement de rapports, de ces rapports que tisse la mobilité (ou que grippe l'immobilité symptomatique) des positions personnelles : « Dans ces questions de psychothérapie, c'est toujours en fait le patient lui-même qui trouve la solution. C'est *lui* qui donne l'interprétation. Il ne s'agit pas simplement de constater des choses liées à son passé, ou d'avancer une explication théorique de ses difficultés : il s'agit de l'aider à comprendre et de l'aider à en sortir. Et ceci ne se fait pas par des voies purement intellectuelles, mais toujours en partant du présent de la parole, de ce qu'il est en train de dire. Être attentif à la moindre parole, faire préciser et développer le patient : rien que cela suffit déjà à mettre un processus qui peut aller très loin. » (E. Ortigues, *Les Entretiens de Courances*, p. 118)

28.3.2. Le délire encastré dans l'énigme : divinisation et socialisation

Mais il y a une tout autre lecture du délire schreberien, tout comme des rapports de la psychose et de la religion — quand il s'agit justement de la religion qui *ne* se constitue *pas* comme mysticisme (« Le mysticisme, comme la religion, croit au dédoublement du monde, mais, à la différence des dogmes religieux traditionnels, il laisse l'autre monde dans un vide théorique pour n'y trouver qu'une plénitude pratique », disait Ortigues dans le texte précédent.) Pour pouvoir appréhender ce renversement, qui est en fait une confirmation[819], nous devons revenir rapidement sur nos réflexions juridico-normatives de départ (voir *supra*, chap. 1), à savoir sur la configuration du monde comme ordre de justice, au sein duquel il faut trouver les moyens de situer l'origine des normes existentielles. La notion de « vide » vient introduire l'idée que la force normative n'est nulle part ailleurs qu'à même la pensée des hommes jugeant ce qu'ils font. Lorsque celle-ci s'assume elle-même comme cette « source », depuis son propre présent, et non pas par référence à l'antique puissance d'une source originaire imaginaire[820], Ortigues l'appelle l'esprit[821]. La pensée comme esprit est donc *présence d'esprit*. « Il est certain, écrit-il en introduisant *La Révélation et le droit*, que la pensée déborde tout ce qui existe ; elle ne peut se concevoir elle-même qu'en concevant ce qui doit être et ce qui peut être, c'est-à-dire en découvrant en elle-même la source des possibilités et des nécessités intellectuelles et morales. »[822]

Or, « [d]'une certaine manière, explique Ortigues dans les *Entretiens de Jussieu*, l'image des Dieux et des ancêtres, c'est ce que marque la référence à ce qu'il y a en réalité : l'esprit comme unité du monde, notre présence au monde, notre pensée en tant qu'elle est le milieu commun à tous. Sur ce point-là, la religion à raison. C'est la pensée en tant qu'elle déborde les individus au point qu'elle est le milieu dans lequel comme êtres humains, nous vivons. Elle n'est pas simplement quelque chose de subjectif. C'est ce qui fait qu'il y a un monde. »[823] Les

---

[819] Une confirmation de ce que « [l]a religion est une défense contre la psychose. » (E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la Coutume*, p. 76)

[820] Cette *référence* à une puissance passée pour en faire une norme caractérise le processus de la tradition. On voit que la « tradition » n'est pas autre chose qu'un *travail raisonnable* de positionnement d'une force d'autorité, que l'on ne peut opposer à la « raison » que si l'on s'appuie sur une conception de l'*autonomie* de la raison qu'a permis un tout autre moment de la réflexivité sociale.

[821] Il semble évidemment difficile de recevoir ces propositions autrement, là encore, que comme une sorte d'hégélianisme souterrain mais pugnace. Ortigues indique lui-même avoir été fortement inspiré par Hegel, notamment lorsqu'il fréquentait Kojève, mais sans doute même avant. Or, ce serait déformer l'effort ortiguien, lequel a systématiquement cherché à rompre avec les philosophies spéculatives, avec les philosophies de l'Histoire, avec toute forme d'objectivation hypostasiante (de son point de vue) de l'Esprit ; mais aussi avec l'entreprise herméneutique. La question du « négatif », importante au moins jusque dans les années 1960, est progressivement abandonnée par lui, au profit de la philosophie de la logique et, plus tard, de la physique et de la biologie.

[822] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 72.

[823] E. Ortigues, *Entretiens de Jussieu*, p. 84.

religions n'ont pas raison quant à leurs éventuels *concepts* de « monde » : nous l'avons dit, elles n'en ont pas. Mais elles ont su situer la pensée sur ses bases : celles d'un « milieu commun à tous », parce qu'elles sont choses sociales, parce qu'elles se sont placées sur le sol du « commun » — donc de la société comme monde social, à savoir comme « monde habité ». Les Écritures sacrées ne sont nullement des écritures du monde comme *cosmos* ou comme *univers*. Le monde social n'y fait pas l'objet d'une connaissance (ou, pour le dire autrement, les religions sont des sociologies *implicites*), ce n'est pas un monde connaissable, c'est un monde habité, un espace *orienté*. La société, la religion, les pratiques d'orientation — ou l'orientation comme cadres normatifs des pratiques —, cela est tout un. Les schémas d'orientation ne sont pas analysables autrement qu'à partir de ce que « nous » appelons « religion », et cette analyse est anthropologique au sens où elle articule vie sociale (religieuse) et fonctionnement individuel (psychique). C'est ce que montre l'étude comparative des procédés de divination qu'Ortigues a proposé dans le deuxième chapitre de *Religions du Livre, religion de la coutume* (« Le destin et les oracles »[824]). Que fait la divination ? Elle ne s'attache pas à prédire un destin (c'est le sens prévisionnel de la divination, lequel témoigne déjà d'une mutation profonde de celle-ci), elle cherche, en aménageant un accès à l'oracle, à donner sens (une orientation, donc une signification) à une destinée en tant qu'elle doit se *conformer* à un « ordre des choses » socialement vécu et pensé, donc justifié, comme un ordre normatif. Les paroles divinatoires, les tournures discursives de l'oracle, précise Ortigues, ont la forme d'une *sentence* : ce sont des lois[825], ou des prescriptions (comme celles d'une ordonnance médicale) : « Divination, jurisprudence et médecine (au sens plus ou moins magique du terme) se prononcent en paroles efficaces, douées d'autorité. Quel est donc l'ordre des choses qu'elles annoncent et auquel il convient de se conformer ? C'est un ordre du monde, sans doute, mais un ordre qui s'impose avec l'autorité de ce qui doit être, et que l'on doit respecter pour ne pas être dans son tort. C'est un ordre du monde compris comme un ordre de justice »[826]. L'enjeu est donc intégralement prescriptif : c'est affaire d'inscription de la vie dans un monde qui n'a rien d'une nature objective.

Ainsi ce monde est-il habité parce qu'il est un espace des légitimités : des raisons de vivre *là* et de (devoir) faire *ceci* et *cela*. C'est un monde où l'on s'oriente à partir des signes

[824] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la coutume*, p. 39-57.
[825] « Pour désigner l'ancien Testament, les Pères de l'Église disent indifféremment : les lois de Dieu ou les Oracles de Dieu. Puisque l'oracle exprime un jugement de Dieu, il peut concerner le passé ou le présent aussi bien que l'avenir. Il peut servir à reconnaître un coupable. Il ne s'agit donc pas toujours de prévision. » (E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la coutume*, p. 42-43.)
[826] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la coutume*, p. 43.

qu'exprime l'oracle, qui sont « les signes venus d'ailleurs » et que le devin sait déchiffrer, justement à partir d'un arrangement de l'appareil divinatoire qui prend la forme d'une disposition des micro-localités du site choisi (le lieu de la citadelle où l'on procède à la consultation des augures nécessaires à l'intronisation de la royauté de Numa Pompilius, par exemple[827]), ou encore des surfaces de l'instrument utilisé (comme la carapace d'une tortue, qui « offre en effet l'avantage d'être divisée en « régions », ces régions elles-mêmes pouvant être classées en diverses catégories. »[828]) Chaque « région » est traductible en différents groupes de catégories (de questions, d'actions, de remèdes, etc.) Où se situe donc la rationalité de l'oracle ? Dans l'opération d'un très subtil et très lent protocole rythmique, où l'espace orienté à partir de l'« Ailleurs » originaire, dont on prend soin d'écouter les signes qu'il donne de sa Loi, confère alors au temps humain sa mesure sociale, ou, équivalemment, confère au temps social sa mesure humaine, faisant ainsi que l'on peut, sans se tromper (sans errer), « savoir où l'on va ». Ortigues creuse profondément ici, puisqu'un tel mode d'orientation, donc d'une habitation *assurée* de sa légitimité (assurance qui témoignerait de la force sociale du religieux, mais, là encore, il faut dire : de la force religieuse du social, celle que les modernes, eux, ont entrepris de questionner — au sens « critique » du terme, aussi bien), un tel mode d'orientation, donc, réunit le vivant, les sociétés et la *psychè*. Le long passage suivant, du même chapitre de *Religions du Livre, religion de la coutume*, mérite d'être lu en ce sens :

> La rationalité de l'oracle est donc comparable à une mesure rythmique, une mesure à deux temps (pair/impair) qui permet de scander diverses figures prosodiques comme un musicien qui se mettrait à pianoter au hasard jusqu'à trouver un thème. Ici le calcul est poème, incantation d'un sens. Pensez à « L'âme et la danse » de Valéry. Pensez à ce que Freud nous propose dans l'analyse d'un rêve : dites la première chose qui vous vient à l'esprit, obéissez au rythme des associations, entrez dans la danse et l'âme viendra. Il y a dans les techniques de la géomancie l'apaisement d'un ordre qui se fait lentement, lentement (c'est très long), sans qu'on sache bien où l'on va. Quand des paroles seront prononcées, elles s'appuieront sur le tissu vivant d'un ordre lentement institué, pas à pas, un ordre qui se montre sans rien dire en déposant sur nos questions indécises de précises figures. Car nul ne pourrait exprimer directement ce qui est en question dans l'angoisse des hommes. Mais l'angoisse en jouant se joue d'elle-même, devient rythme en se prescrivant une rime. Alors vient la parole qui convient à la rime. Si l'oracle montre qu'un organe du corps est en conjonction funeste, il ne se sera pas réfuté par l'absence en moi de douleur, puisque d'imprévisible circonstances pourront paraître en consonance avec l'irréfutable sentence comme la fin d'un vers la pensée devient événement par la grâce d'une assonance. Ainsi, chez Marcel Proust, afin que le temps soit retrouvé, il faut que l'acte d'écrire dépose ses figures sur tout ce qui arrive. L'araignée se balance, se balance aveuglément, s'accroche, repart, se balance, va, vient,

[827] Voir cet exemple qu'Ortigues puise dans Tite-Live (I, 18, 5-20), *in* E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la coutume*, p. 45.
[828] *Ibid.*, p. 54.

> danse tant qu'à la fin elle se retrouve au centre de sa toile, dans un espace orienté. Alors, mais alors seulement il peut être question de savoir où l'on va.[829]

Qu'il s'agisse d'un mariage, de l'issue d'une maladie, mais aussi, en écho, de l'écriture littéraire ou de l'interprétation d'un rêve, l'enjeu est, pour les humains, celui de savoir comment *justifier* leurs actions. Non pas, donc, de les déterminer abstraitement ; mais de s'assurer qu'elles soient autorisées par autre chose qu'eux-mêmes, qui leur donnera « la force pleine de cette autre justice, divine, secrète »[830]. Le sens de l'agir, ici, c'est qu'il soit conforme au droit des dieux. Il s'agit de pouvoir attester solennellement de sa « nécessité », au sens déontique du terme : « l'implication divinatoire ou règle d'interprétation est *une implication déontique.* Elle proclame qu'il est nécessaire, au sens d'obligatoire, que si tel et le présage, alors telle doit être la sentence. »[831]

C'est ainsi que la structure religieuse du monde, ou le monde religieusement structuré, assure contre l'angoisse. L'angoisse est un affect important chez Ortigues : c'est l'affect d'avant ce qui s'ébauche, à savoir les formes, l'affect d'avant la *naissance des formes*. C'est donc l'affect de l'incommunicable, de ce qui remue (de ce qui se meut, et émeut) avant la parole. Disons pour commencer qu'il la situe au bord de l'indifférencié, en amont de la distinction que peut seulement procurer quelque chose comme un ordre, autrement dit la possibilité d'une hiérarchie, donc d'une dépendance comme différenciation d'une force légitimante et d'un agir légitimé[832]. L'angoisse est donc fondamentalement « angoisse de culpabilité » : a-t-on le droit de se permettre cela, ou bien cela ressortit-il du « droit des dieux » ? La transition qui interpelle Ortigues est celle qui va de la *menace* extérieure à l'*impasse* intérieure, autrement dit de la « persécution » au « souci » : « En présence d'une force divine surgissante et sauvage, énigmatique (comme elle nous saisit encore au tympan de Moissac), la culpabilité humaine prenait la forme persécutive[833] d'une menace dont le plus fort nous délivre. Alors régnait le droit des dieux. Maintenant la culpabilité s'est faite soucieuse, elle s'est infiltrée dans le souci

---

[829] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la coutume*, p. 50.
[830] *Ibid.*, p. 46.
[831] *Ibid.*, p. 52.
[832] « L'ordre du monde est un ordre de justice, c'est-à-dire un ordre domination, de hiérarchie entre les forces terrestres et supra-terrestres. » (E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la coutume*, p. 43).
[833] La forme persécutive du mal, par contraste avec la culpabilité, est au centre des analyses d'*Œdipe africain*, dès la première édition (1966). Elle est commentée en profondeur par P.-H. Castel au chapitre de *Mais pourquoi psychanalyser les enfants ?* intégralement consacré à ce livre des Ortigues (chap. I : « Winnicott chez les Wolof », *op. cit.*, p. 37-100), selon le fil directeur de l'hypothèse psychanalytique et philosophique de l'ouvrage, à savoir que « la localisation du mal *chez l'individu* (…), localisation qui nous paraît si naturelle en Occident, est *elle-même l'idéologie d'un type d'organisation spécial* : celui de sociétés individualistes (lesquelles sociétés ne sont pas moins relationnelles que des sociétés lignagières, mais tout autrement, bien sûr. » (*op. cit.*, p. 40-41). Sur la distinction entre *persécution* et *culpabilité*, voir *op. cit.*, p. 47-48.

des hommes, elle n'est plus dans les entrailles des victimes sacrifiées mais dans nos propres entrailles. »[834]

La référence à la statuaire des tympans des Églises du Moyen Âge (celle de Moissac, et, celle de la cathédrale de Chartres), que nous avons déjà rencontrée, et qui illustre quelques fois les textes d'Ortigues[835], est remarquable. Ces ensembles architecturaux *montreraient* le Jugement divin — le droit de Dieu comme Loi divine —, sans le *dire*. Les bas-reliefs sont matériellement des « figures » comparables à des « pictogrammes » ; ils sont les vestiges monumentaux de ce qui sépare le pictogramme de la parole. La « figure » (hiéroglyphique : bas-reliefs ; linguistique : langage figuré, imagé) montre indirectement le sens qui ne peut se dire directement — *même dans l'ensemble des dits, l'ensemble littéraire, que composent les Écritures*. « Dans la Bible également c'est par l'intermédiaire des prophètes que seront publiés, oralement ou par écrit, les jugements de Dieu. Mais le procédé divinatoire, l'appareil oraculaire lui-même ne s'exprime, comme dit très justement Saint Paul, qu'en figure et qu'en énigme, *in figura et aenigmate*. La figure se montre mais ne se dit pas. L'énigme également se montre dans ce que l'on dit, sans pouvoir s'identifier jamais purement et simplement à ce que l'on dit. »[836] Que l'origine se montre mais ne puisse se dire autrement que comme « conclusion de ce qui résulte de l'examen des signes » marque structuralement la place d'un médiateur, d'un intermédiaire (devin, prophète, Messie, anges), qui, en tant que tiers, est l'opérateur fondamental de socialisation dans cette configuration religieuse. Toute la question revient à savoir ce qu'il en est de cette fonction médiatrice dans la configuration laïque de la pensée.

Là encore, mais d'une autre manière, l'étude des religions rejoint la problématique « psychique », conforme à la dimension anthropologique de l'analyse ortiguienne, où le plan social et le plan psychique de ce qu'il appelle avec Montaigne, « l'humaine condition », ne sont pas en fait opposables, même s'ils sont, en droit, analytiquement distinguables. Il y a une homologie de structure entre religion et psychose, et une distinction qui réside justement dans la fonction médiatrice, présente en l'une, absente en l'autre. La religion réussit, là où la psychose échoue. La configuration religieuse instaure un ordre, là où la situation psychotique

[834] *Ibid.*, p. 46.
[835] Voir aussi E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 70, et E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 60. Le plus frappant témoignage romanesque du « spectacle » théologique qu'est le portail d'une église reste le récit que fait U. Eco de la « vision » d'Adso devant celui de l'abbatiale de Melk dans *Le Nom de la rose*, cette vaste méditation sur le *videmus nunc per speculum et aenigmate* (Le Livre de poche, 2012, p. 70-77)
[836] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la coutume*, p. 53. Voir Saint Paul, 1 Corinthiens, 13, 12 : « Car nous voyons à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. A présent, je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu. » (trad. La Bible de Jérusalem).

est errance et noyade. La religion socialise et intègre, donc personnalise ; la psychose marginalise et bannit ; et, partant, dépersonnalise.

> La religion et la psychose semblent, chacune à leur façon, orienter notre espace vital vers je ne sais quelle Chose primordiale d'où émane le sens, un sens plus ancien que la parole puisqu'il procède par figure et par énigme ; il ne propose pas les choses comme objet d'un savoir mais les répartit en classes d'équivalences de telle sorte que toutes celles qui tombent dans la même classe nous signifient un partage, une partition du bon et du mauvais, conformément à ce qui a été voulu dans le secret des dieux ou des ancêtres.[837]

Comment, alors, demande Ortigues avec saint Ignace, « discerner les esprits ? » Comment distinguer le « mystère » et le délire, puisqu'ils « obéissent à un même schéma ? »

> C'est, me semble-t-il, poursuit Ortigues, que les religions socialisent le lieu de la révélation en établissant quelque part un annonciateur, un messager, un être qui parle au nom de l'Autre. Peu importe que l'annonciation soit faite par un prophète ou un artisan devin, par un saint voyant ou un simple d'esprit. L'essentiel est qu'on puisse la raconter. On en fait un Mémorial. Les peuples ont besoin de monuments. Un peuple ne peut vivre sans ennemi, mais il localise l'ami et l'ennemi, il transforme en honneur la disparition des disparus.[838]

L'unité de socialisation, comme « peuple », a besoin de monuments : de sites ou de textes, où se marque la révélation du sens des signes appréhendés par le médiateur. Comme *lieu de mémoire* sociale, le monument est celui de *cette* mémoire, la mémoire de *ce* peuple, lequel peut être lui-même parce qu'il a des peuples amis (sachant eux aussi révérer ce mémorial) et des peuples ennemis (ne reconnaissant pas cette révélation comme source d'une autorité à respecter). Tout ne doit pas devenir signe, sous peine d'affolement, car alors le sens, émergeant de partout et de n'importe quoi, n'aurait plus de « lieux », donc ne pourrait plus avoir lieu, pourrait-on dire. Les signes venus d'Ailleurs sont issus d'un lieu identifiable et discernable (donc non interchangeable), un lieu « unique », à partir duquel se distinguent les autres lieux (géographiques, spéculatifs, etc.). Ortigues oppose ainsi, cette fois, le délire schreberien aux annonciations religieuses, comme l'annonce faite à Marie, dit-il. « Les délirants s'obstinent interminablement, alors que du mystère on peut faire un credo, on peut le localiser en des « lieux théologiques », comme disent Melchior Cano et le cardinal Bellarmin »[839]. En revanche, « le paranoïaque est à lui-même son propre prophète. S'il n'a pas de disciple, il est perdu. »[840] Entre

[837] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la coutume*, p. 56.
[838] *Ibid*.
[839] *Ibid*.
[840] *Ibid*.

le délire et le mystère, l'anthropologie des signes venus d'Ailleurs trouve ce moment de l'existence qui semble mordre sur les deux : l'enfance.

> Il fut un temps de notre prime enfance où toute parole émanait de l'Autre, où notre corps n'avait pour lui que des rythmes qui se montrent et ne se disent pas, où les vibrations de l'oracle maternel divisait l'espace en plaisirs et peines, premier partage d'un destin. Nos impressions ne s'interprétaient, pour le meilleur ou pour le pire, qu'à travers l'oracle.[841]

L'enfance ne sortirait pas d'une permanente hallucination psychotique si les rythmes corporels, foisonnements de « signes » insensés, sauvages, ne trouvaient dans la parole maternelle, véritable oracle, l'origine d'un sens. Ortigues retrouve le schéma de l'orientation de l'espace qu'opère le travail de division en « régions » dans les rites divinatoires (ici, les régions psychiques fondamentales : le plaisir et la peine), orientation pourvoyeuse de sens. À proprement parler, toutefois, c'est seulement quand l'oracle a parlé que les discontinuités perçues, ou éprouvées, peuvent s'appeler des « signes » : « Dans l'espace ainsi orienté tout ce qui vient s'inscrire devient signe, tout événement y arrive chargé de sens. »[842] L'expérience psychotique, ce serait justement que toute discontinuité fasse signe, en amont de la donation oraculaire du sens. Dans la psychose, l'oracle ne parle plus depuis un Ailleurs situé : il parle de partout, et, au plus fort du délire, il parle depuis soi, en soi, il est le soi — qui n'est dès lors plus personne, étant sans Autre. Pour que la « prime enfance » — Freud l'avait expliqué — sorte de cette sorte de voisinage avec la désorientation psychotique, il faut le tiers[843] : « Ce que la psychanalyse appelle ‘‘le complexe nucléaire de l'enfance’’ répond à un même problème de transition de l'image au symbole, du corps à corps maternel au « Nom » cause première de l'interdit. Entre la mère et l'enfant la puissance du vocatif intervient en tiers, assignant à chacun sa place marquée pour la vie et la mort. »[844] La religion, l'enfance et la psychose sont trois segments différents de la dualité transversale à toute anthropologie de la « situation humaine » (au sens du processus, plus que de l'état), celle des *sacra* et des *auguria* :

> la religion et la psychose me semblent être deux manifestation d'un même drame humain, dans l'une et l'autre réapparaissent certains gestes élémentaires et fondamentaux. Je me souviens de l'enfant autistique qui, un soir, sur la grève, jette son jouet le plus aimé dans la marée descendante, sûr désormais de ne plus le revoir, peut

[841] *Ibid.*, p. 55.
[842] *Ibid.*, p. 55.
[843] Voir E. Ortigues, « Les Quiproquos du désir », in *Recherches et débats,* « Problèmes de psychanalyse », 1973, p. 44-48, où la question de « La place du tiers » est travaillée (en discutant A. Freud et M. Klein) à partir, là aussi, d'un schème d'orientation, donc de positionnement : « Le problème est de briser ce cercle vicieux pour faire exister, au-delà du corps à corps fantasmatique entre la mère et l'enfant un tiers (le père) dont la fonction symbolique consiste à différencier pour chacun des valeurs de position, des statuts distinctifs valables en vertu d'une règle générale et impersonnelle de recognition, au-delà du principe de plaisir. » (art. cit., p. 47)
[844] E. Ortigues, « La destinée individuelle chez les Tallensi », in *Religions du Livre, religion de la coutume*, p. 74-75.

> enfin prononcer « Maman, ballon ! ». Les deux premiers mots qu'il eût jamais prononcés contenaient déjà tout ce qu'il faut pour faire un homme : pouvoir nommer les origines de la vie, et sacrifier quelque chose pour en faire un signe de révélation.[845]

Le monde comme monde de la piété, c'est-à-dire du monde comme « ordre de justice », monde de la sentence, du droit des dieux, est un monde où la religion fonctionne comme « une défense contre la psychose ». Mais progressivement, s'opère une mutation de la nature des *auguria*, donc une mutation du sentiment religieux, rendues sensible justement du fait du dénouage de la religion et du sacré : « la fonction sociale du sacré s'amenuise dans la mesure même où l'auguration est devenue plus intérieure. »[846] La ligne directrice est celle qui va du sentiment mystique religieux à la reprise du sentiment mystique par la « connaissance du monde » : « Quand l'élément mystique s'idéalise dans la connaissance du monde, l'acceptation de nos limites devient une réconciliation avec le présent ; alors la suprême instance de la sensibilité humaine ne se trouve plus dans la crainte et l'espérance mais dans l'amour intellectuel de ce qui existe. »[847] C'est vers cette laïcisation de l'élément mystique, du vide mystique, qui est une manière pour Ortigues de penser la condition de la connaissance « de ce qui existe » que le dernier paragraphe du présent chapitre sera consacré.

§ 29. Philosophie du « vide mystique »

29.1. Une philosophie de la « case vide »

Dans la « recherche fondamentale », le « sentiment mystique » comme affect théorétique joue un rôle fondateur. Ortigues affirme qu'on « le retrouve partout où se manifeste une pensée créatrice qui, dépassant le donné, se trouve en face du vide en quelque sorte, c'est-à-dire en face d'elle-même, étant amenée à prendre ses responsabilités »[848]. Affect véritablement philosophique, sur lequel le philosophe insiste[849]. Ortigues parle assez indifféremment d'un *sentiment* mystique, d'un *élément* mystique ou même d'un *vide* mystique. Ce que ces expressions veulent signifier avait d'abord fait l'objet des analyses du premier chapitre de *Le discours et le symbole*[850], chapitre qui posait, pour le reste de l'ouvrage, les bases

[845] E. Ortigues, « La destinée individuelle chez les Tallensi », in *Religions du Livre, religion de la coutume*, p. 91-92.
[846] Voir le critère de l'intériorité, plus bas.
[847] E. Ortigues, *Religions du Livre, religion de la coutume*, p. V.
[848] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 12.
[849] Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, à l'entrée « Mysticisme » (p. 101-107).
[850] Voir E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, Aubier, 1962, p. 17-18 ; réédité avec une préface de Vincent Descombes et suivi d'une entretien de Pierre Le Quellec-Wolff avec l'auteur, aux éditions Beauchesne, en 2007, p. 47-48.

de la conception symbolique du langage comme discours. Contre le « faux réalisme » qui verrait dans le langage ce qui exprime quelque chose de plein, de déjà formé (la réalité telle que nous la donneraient nos sensations, ou un dialogue dont on penserait que s'y échangent des idées déjà présentes dans l'esprit des interlocuteurs, etc.), Ortigues veut montrer que, pour les sujets parlants que nous sommes, aucune situation n'est donnée qui n'ait à « prendre forme » dans et par la parole : « La situation n'achève de prendre forme et sens qu'à travers le langage »[851]. Nous ne nous rapportons donc à aucune réalité affectée « d'un signe purement positif », sauf à penser la réalité et les sujets qui s'y rapportent dans leur connaître et leur agir comme deux *termes* préexistant à leur *relation* : fausse primauté qui définit le faux réalisme. La relation précède les termes : ce principe, fondement de l'idée de structure et de son usage structuraliste, se repère dans l'expérience générale du *commencement*, qu'il s'agisse d'un commencement logique (les axiomes posés au départ d'un raisonnement), d'un commencement psychologique (le premier rapport au monde chez l'enfant) ou d'un commencement gnoséologique (la genèse de la pensée rationnelle). À chaque fois, c'est une « alternance » de vide et de plein qui s'impose et qui permet de saisir phénoménologiquement « l'ébauche d'un rapport en train de se concevoir », rapport dès lors d'ordre phénoménal. Ce qu'un empirisme, comme faux réalisme — ce que ne sont pas tous les empirismes —, manque, c'est donc « ce commencement. Il a cru voir un signe positif, un plein de réalité, dans ce qui n'était au fond qu'une double possibilité de plein et de vide, comme par exemple ce mouvement rythmique de paraître et de disparaître qui constitue ce que l'on appelle un ''phénomène'' »[852]. Tout n'est pas plein : du vide est nécessaire pour que quelque chose puisse avoir lieu, comme le fait comprendre l'exemple du jeu de taquin[853]. Lorsqu'il parle du vide, c'est d'abord comme cette « case vide », faisant dispositif, qu'Ortigues l'entend. La case vide, c'est ce qui permet au « système de fonctionner », c'est ce qui donne à la structure ce qui ne lui appartient pas intrinsèquement : un mouvement

[851] E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, 1962, p. 16 ; 2007, p. 46.
[852] E. Ortigues, *Le Discours et le symbole* 1962, p. 19 ; 2007, p. 48. On voit que le « mouvement rythmique » qui servait plus haut de schème pour l'analyse *normative* du sens, était, en 1962, à la base d'une définition du phénomène et d'une conception encore *phénoménologique* du sens, finalement.
[853] Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 129 : « Au jeu de taquin, il y a une case vide, un élément d'absence, un élément mystique, si vous voulez… Dès lors, vous pouvez jouer. Mais cet élément « mystique », d'absence, ne sert qu'à jouer, à rendre possible le jeu de la vie. Il faut vous dire qu'à l'époque où j'écrivais *Le Discours et le symbole*, il y avait ce problème : où situer l'élément mystique ? Si la théologie se ramène finalement à un problème social, une sorte de symbolisme social, il faut quand même rendre compte de l'importance de l'élément mystique dans l'humanité. Le jeu de taquin est un exemple pour montrer qu'en effet, sans l'élément mystique, ça ne tourne pas. Mais *l'élément mystique ne sert qu'à faire tourner, c'est-à-dire qu'à vivre.* » (Nous soulignons).

(l'idée de *système* condense ainsi la synthèse du statique et du dynamique, du structural et de son « animation »)[854].

Repris par Ortigues depuis un point de vue rétrospectif, le raisonnement semble ici (dans la relecture qu'en propose notamment l'entrée « Mysticisme » des *Entretiens de Courances*) montrer que le déplacement de l'analyse théologique de la religion comme Révélation unique et divine, et donc comme foi, vers l'étude sociologique du fait religieux comme fait social et donc comme problème symbolique, aurait émancipé le sentiment de transcendance en direction d'une philosophie distincte de son incorporation dans le système de la théologie. L'élément mystique, contrairement à ce qu'une conception attendue de « l'irreligion » ou de l'athéisme modernes serait supposée entériner, n'est en rien dissout dans le mouvement historique de rationalisation. À lire Ortigues, au contraire, il faut dire qu'il est pris dans ce mouvement, moyennant une reconfiguration qui ne vaut pas disparition. L'élément mystique doit donc être philosophiquement *repris* : « situé », dans la mesure précise où la religion a elle-même fait l'objet d'un tout autre travail (sociologique) de *situation*, qui l'a placée du côté du symbolisme social. Si les sciences sociales s'avèrent la relève de la théologie pour ce qui concerne la dimension symbolique de la religion, la philosophie serait la part de cette relève qui prendrait en charge « l'importance du sentiment mystique dans l'humanité ».

L'élément mystique comme case vide est la *condition de possibilité* et donc *de vitalité* qui permet au jeu du symbolique de pouvoir commencer, d'avoir lieu (ce qui permet « au système de fonctionner »). Il est relu comme le niveau du *virtuel* (la « langue » : les conditions « de combinaison » ou « d'arrangement ») à partir duquel de l'*actuel* pourra advenir (le « discours » : le propos, les phrases dites). La case vide est donc très exactement la *condition* du sens, puisque celui-ci n'admet d'intelligibilité que comme « sens actuel » : « La notion de sens, on peut l'appliquer à condition de savoir que les valeurs sont des significations potentielles, des valeurs d'usage. Comme je viens de vous le dire, le sens actuel ne peut être donné que dans une phrase, qui peut être vraie ou fausse. À ce moment-là, le sens est condition de vérité : c'est le sens *actuel*. Mais quand on étudie la langue, on n'étudie pas les conditions

[854] C'est le plus souvent Deleuze que l'on cite comme l'instigateur de ce concept de « case vide », dont il fait le 6e des critères de reconnaissance du structuralisme (Voir G. Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » in F. Châtelet, Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle, Hachette, 1973). Mais Deleuze était un lecteur attentif de *Le Discours et le symbole*, qu'il cite avec précision dans *Différence et répétition*, et ce qu'il explique de la case vide dans ce texte sur le structuralisme peut sembler largement inspiré du propos d'Ortigues, même s'il étoffe le domaine de ce concept en le référant à une large série d'auteurs (J. Lacan, A. Green, M. Foucault, Ph. Sollers, J.-P. Faye, J. Joyce, L. Carroll…), dont leur usage de ce concept, sous des formes distinctes mais homologues, fait qu'on peut les reconnaître comme gravitant dans le champ ouvert par le structuralisme (la lettre, la dette, le phallus, le *mana*, la place du roi, la tache aveugle, etc.).

de vérité ; on étudie simplement les conditions d'arrangement, comme dans le jeu de taquin »[855].

29.2. Le mystique en mouvement

« Je pense en outre, poursuit Ortigues, que le sentiment mystique n'est pas réservé à la religion. On le retrouve dans l'histoire des sciences, dans l'histoire des arts, partout où se manifeste une pensée créatrice (…) »[856]. Il s'agit donc, pour le vide, de « faire bouger ». Dans l'édifice des preuves de l'existence de Dieu chez Saint Thomas, pour qui, nous l'avons vu, « Dieu est connu en tant qu'Il est caché », par exemple, Ortigues repère que

> se manifeste (…) là aussi le sentiment d'une transcendance, mais qui n'est pas théologique à proprement parler — ce que les philosophes appelleront souvent le « sentiment du sublime ». Ce sentiment est parfaitement en accord avec la raison, mais il n'est pas spécifiquement religieux (« religieux » au sens historique, institutionnel, traditionnel) : il n'implique pas l'*idée* d'un *theos*, d'un dieu objet de culte, d'un oracle, etc. La sagesse mystique est présente dans la science, dans l'art, dans la littérature, partout où l'esprit se heurte aux limites du monde.[857]

Ortigues n'a hélas développé nulle part cette reprise du sentiment mystique par les théories du sublime. Pas plus qu'il n'a vraiment approfondi le rapport entre l'histoire de l'art et l'histoire des sciences, même si quelques-unes de ses brèves indications sur ce point peuvent permettre d'esquisser ce qu'il envisageait d'un tel rapport. Ce qui est stratégique, cependant ici, c'est la caractérisation du sentiment mystique comme dispositif athée (« D'une certaine manière, on peut dire que la *Montée du Carmel* de saint Jean de la Croix est une initiation à l'athéisme, c'est-à-dire à l'absence de *theos.* »[858]) et, consécutivement, sa quasi-assimilation avec la philosophie depuis l'idée « que la recherche d'une unité de l'expérience humaine dépasse les limites de ce qui est, [puisque le] propre de l'intelligence est d'englober ce qui existe »[859]. Or, quel est l'intérêt d'extraire le sentiment mystique ainsi défini de son milieu théologique, quel est l'intérêt de refuser son assimilation religieuse ? Il est considérable : la prise en charge du « sentiment mystique » par la philosophie serait de réussir à l'animer, à « faire bouger » le vide mystique qui restait comme immobile en Dieu, même en n'en voulant *rien* dire. Le génie de la philosophie serait d'avoir su sortir du vide, de le « faire tourner », ou plutôt le faire *se* tourner vers quelque chose, vers « ce qui existe ».

---

[855] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 129.
[856] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 12.
[857] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 101-102.
[858] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 102.
[859] *Ibid.*

Ortigues mentionne parfois certains philosophes, ou certains scientifiques, comme ayant justement ceci de grand, à ses yeux, qu'ils auraient su mettre la puissance de leur « mysticisme » (donc leur sens de la transcendance) au service d'une réflexion tournée vers une région de la réalité. Wittgenstein, Spinoza, Gödel, notamment, seraient de ceux-là. Ce qu'il semble finalement retenir du philosophe autrichien — peu de choses, en vérité — c'est que celui-ci est « un véritable mystique », dont les ingénieuses analyses sur la parole montrent à quel point « nous sommes limités par cette dernière. Alors finalement, de quoi parle-t-il ? Eh bien, il traite constamment de ce vide mystique que désigne indirectement la critique du langage »[860]. Et Ortigues de poursuivre :

> Mais l'inconvénient est que le vide mystique en reste là : il ne bouge pas. Alors que si l'on considère l'histoire de la philosophie, on peut voir au contraire que ce sentiment de transcendance est ré-assumé dans l'attention aux phénomènes qui nous entourent, à la réalité finie. Il est en effet source d'intelligence, mais à condition de l'appliquer à une réalité présente dans laquelle la sensibilité joue un rôle intellectuel essentiel, parce que l'idée de l'infini suppose l'application de l'intelligence à la sensibilité.[861]

Le discours (Wittgenstein), la servitude et la liberté humaines (Spinoza[862]), ou la question de la place du formalisme (Gödel[863]), sont, dans ces « exemples », ce qu'aura su investir le point de départ mystique pour produire une pensée qui vise à l'objectivité, qui *cherche* en tant qu'elle cherche *à produire* ce qu'il faut appeler une œuvre, comme expression d'une activité de l'esprit[864]. Pour Ortigues, la pensée saisie comme intelligence n'est pas

---

[860] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 12.
[861] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 12-13.
[862] « Je pense également à Spinoza par exemple, qui exprime tout à fait un sentiment mystique. Dans l'œuvre de Spinoza, il y a certes toute une influence scolastique et juive pour ce qui concerne les premiers livres ; mais ensuite, lorsqu'il en arrive à la description de la servitude et de la liberté humaines, la façon dont il parle de Dieu ou de la Nature renvoie au langage habituel de la mystique. On a dit : c'est du panthéisme… Non, c'est seulement l'idée que la recherche d'une unité de l'expérience humaine dépasse les limites de ce qui est. Le propre de l'intelligence est d'englober ce qui existe. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 102).
[863] « Les mathématiques ne sont pas réductibles à la logique. Russell au départ l'avait espéré, mais la découverte des paradoxes a rompu cet espoir. Ensuite, le théorème de Gödel a montré que le formalisme impliquait une pluralité de points de vue, qu'il n'y avait pas un formalisme universel ; et cela, c'est une chose décisive. Gödel, voilà un mystique justement ! Mais il a su utiliser sa vie intérieure pour produire un travail scientifique. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 105).
[864] Comme l'article « Sciences humaines » de l'*Encyclopedia universalis* le dit clairement : « L'esprit humain se manifeste dans ses œuvres. Les humanités littéraires qui étudient les œuvres de l'esprit ont précédé historiquement la formation des sciences sociales, qui veulent être une étude plus directe des *activités* humaines (par voie d'observation et d'hypothèse). (…) La culture humaniste s'intéressait aux œuvres de l'esprit et aux formes d'expression ; les sciences sociales vont prendre en considération les activités humaines, leurs formes d'organisation, politique ou économique. Les conditions du comportement des hommes vivant en société peuvent être de différentes sortes : linguistiques, psychologiques, économiques, démographiques, idéologiques… ; mais, c'est leur commune référence à l'activité des hommes qui est devenu l'objet d'investigation empirique dans la mesure même où l'intention (plus précisément l'action intentionnelle) ne suffit pas à en rendre compte. » Les textes plus récents que nous lisons ici semblent fusionner la dualité œuvres/activité que cet article distinguait avec soin pour rendre compte de l'émergence des sciences « humaines » – ou « morales », dualité d'une grande portée

réductible à celle qui se saisirait comme « conscience d'elle-même ». Le moment de la « prise de conscience de soi », compris comme « moment de recueillement » dans lequel la pensée « dépasse toute chose, (…) se trouve devant un vide qui est l'absolu, puisque ce vide n'est autre qu'elle-même — la pensée de la pensée, comme disait Aristote »[865], n'est pas le plus décisif, quoiqu'il soit indispensable. Il faut autre chose — autre chose que le recueillement dans l'absolu mystique : il faut que la pensée *s'exerce*, qu'elle se *mette en œuvre* « dans la science et dans la morale, c'est-à-dire dans les diverses activités de l'esprit »[866]. Des trois auteurs cités, c'est ainsi le scientifique (Gödel), qui paraît échapper à cette forme de remise en cause de principe, tacite (dans le cas de Spinoza) ou explicite (dans le propos sur Wittgenstein), qu'Ortigues — ce qui a de quoi surprendre, en première approche — adresse aux œuvres des philosophes, parce qu'elles se seraient constituées à partir d'un principe de refus d'application, refus qui pour notre auteur est une carence, quand bien même elles demeurent incontournables à des fins de formulation des problèmes.

Mais la réussite de cette mise en mouvement du vide mystique n'est jamais certaine, et c'est toujours une certaine forme de stérilité qui menace. On l'a dit, le recueillement, à savoir le moment du « vide », est immanent à quelque chose comme une poussée centrifuge, un « dépassement » ou un « débordement » *appelés* par ce sentiment de transcendance. Mais ce dépassement/débordement, justement pour ne pas en rester au vide — c'est la stase dans le vide qui s'assimile à la stérilité de l'emprisonnement dans l'absolu, et non pas le vide lui-même —, doit se « ré-assumer », se faire *responsable* du sens qu'il donne « aux phénomènes qui nous entourent, à la réalité finie ». L'idée ici est celle — d'esprit kantien — qu'Ortigues formule à partir du concept de « limite » : le dépassement doit se heurter à un ensemble de limites, dont l'idée d'univers serait le support et qui ne peuvent qu'être les limites de notre expérience en tant qu'indissoluble articulation de l'intellect et de la sensibilité. Cette responsabilité qui est la *nôtre* consiste à définir ce que l'on peut retenir comme structures de cette expérience à partir d'une enquête cherchant à la délimiter en impliquant réflexion et expérimentation. C'est à ce point précis de sa proposition qu'Ortigues situe, parfois assez obscurément, « l'idée d'infini » élaborée par les métaphysiques de l'âge classique, en définitive moins tributaires de la mystique de l'absolu que ne le seraient les grands systèmes métaphysiques de l'ère romantique.

historiographique, comme le propos de cet article le montre. Mais pour le « dernier » Ortigues, toute activité « humaine » ne peut être qu'expressive, et distinguer expression et action ne semble plus guère ni possible, ni donc pertinent. L'intelligence est, et ne peut qu'être, « opérante », ou « agissante », comme le répètent les *Entretiens de Courances*, puisqu'il s'agit bien d'un fil directeur de leur propos.

[865] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 172.

[866] *Ibid*.

Si la philosophie ne peut désormais se réaliser qu'à l'extérieur de la théologie, il lui faut donc, en revanche, travailler dans un rapport d'intériorité, de continuité, avec des *domaines d'applications*. Ce que la philosophie *n'*est *pas*, au contraire de l'idée qu'elle se serait souvent et longtemps faite d'elle-même, avant tout lorsqu'elle s'est comprise comme métaphysique. C'est le sens du constant renvoi, chez Ortigues, aux sciences empiriques et à l'histoire — ou, comme ici, à la morale —, comme domaines d'application fondamentaux. Lorsqu'Ortigues se présente lui-même comme « philosophe et historien », dans *Les Entretiens de Courances*, ce n'est donc pas pour faire part d'une contingence professionnelle. C'est une manière d'affirmer un rapport à la philosophie elle-même en tant que mise en œuvre de la pensée, « intelligence opérante ».

> La seule chose qui me semble importante dans cette histoire, c'est d'affirmer que ce sentiment mystique ne doit pas en rester à lui-même, mais doit s'appliquer à l'expérience, à la réflexion sur la nature et sur l'homme, c'est-à-dire au domaine des sciences et à celui de la morale.[867]

Les *sciences*, l'*histoire* et la *morale* peuvent être considérées, dans le texte ortiguien, comme les trois terrains, les trois « domaines » pluriels (qu'il faudrait peut-être plutôt considérer comme des méta-domaines), au sein desquels la réflexion philosophique pourra s'élaborer vraiment. Autrement dit, l'architectonique philosophique ne peut qu'être transitive de la classification des sciences, ce qui renverse non pas l'analytique kantienne comme recherche des « limites de la synthèse », pour reprendre l'expression de Jocelyn Benoist[868], mais bien la fondation dialectique — régulatrice — d'une méthodologie systématique critique (celle que présente l'*Architectonique de la raison pure*, dans la *Méthodologie transcendantale* de la première *Critique*). D'un point de vue ortiguien, c'est à même la physique que peut se réformer ce qu'on peut éventuellement appeler métaphysique, et c'est, comme nous le savons désormais, depuis l'histoire des religions que l'on peut forger une philosophie de la religion. Ou encore, c'est par exemple depuis une histoire des fabriques dans la vie d'un village du sud de la France que trouve à s'enrichir l'anthropologie sociale[869]. Le cas de la morale est plus délicat, car il semble que l'on ne puisse guère faire de cette dernière un « domaine ». À moins de repenser la morale comme raison pratique où se conjuguent, le devoir d'argumentation publique et l'autonomie du droit vis-à-vis de la religion ; c'est-à-dire à moins de penser la morale *appelée*

[867] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 102.
[868] Voir J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse*, PUF, coll. « Épiméthée », 1998.
[869] Voir E. Ortigues, « Une histoire des fabriques, pourquoi ? », in *Études rurales*, n°93-94, 1984 ; E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays des Chapeliers*. Éditions Serre, coll. « Les régionales », Nice, 1993 et la lecture que nous en proposons plus bas (voir *infra*, chap. 9, § 33).

par ce fait social total, encore mouvant, qu'est la laïcité, dont nous allons continuer d'approfondir la définition qu'en donne Ortigues, sur laquelle débouchera pour finir notre étude (voir *infra*, chap. 9, § 34).

CHAPITRE 8 — APRÈS LA THÉOLOGIE, 2. LE DÉTACHEMENT SYMBOLIQUE

§ 30. Le déphasage théologique, 2 : le symbolisme et les valeurs

Rappelons-nous le texte des *Entretiens de Courances,* dans lequel Ortigues rappelait le projet qui animait l'élaboration de son ouvrage de 1962, *Le Discours et le symbole* :

> Il me fallait retrouver ce qu'il y avait de valable dans la tradition religieuse, vous comprenez ? Voilà pourquoi j'ai écrit cela. J'avais déjà écrit ma thèse de théologie, une quinzaine d'années plus tôt ; c'était une tentative pour essayer de dire qu'il est possible, après tout, de concevoir une religion qui ait une unité et en même temps, une évolution (et donc une éventuelle universalité), mais qui ne soit pas liée, dépendante absolument, de son origine… Il me fallait retrouver une expression, une libération qui reprenne l'essentiel sans être théologique. Et cela, c'est le problème du symbolisme. On accepte l'héritage, avec détachement.[870]

Ce texte surprend, dans le propos des *Entretiens* (à la lettre « T » pour « Taquin », justement), parce qu'il paraît répondre de manière fortement décalée à la question de P. Le Quellec-Wolff, qui l'interrogeait sur un passage du premier chapitre de *Le Discours et le symbole* ayant trait au mouvement d'alternance de présence et d'absence par lequel naît le désir chez Freud (le *Fort-Da*), par opposition au naturalisme de la statue condillacienne du *Traité des sensations* (dont l'humanisation se fait sans vide, donc « de plein en plein », pourrait-on dire). En fait, l'effet de surprise s'explique : l'alternance de vide et de plein renvoie à la « case vide » comme condition du processus symbolique par lequel rendre compte, notamment, du désir humain. Tout le premier chapitre du livre approfondit l'articulation du vide mystique et du symbolique, et c'est en cela qu'il s'agit d'une reformulation, à partir d'une distinction entre la philosophie de la conscience et la philosophie du discours[871], du dispositif théologique (thomiste[872]) qui précède l'avènement de la modernité. Le concept de « discours » fonctionne dans cet ouvrage comme une reprise moderne de la question générale des médiations[873] — donc

[870] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 130.
[871] Voir sur cette distinction la forte présentation de V. Descombes, « Edmond Ortigues et le tournant linguistique » in *Le Discours et le symbole*, p. 10-12.
[872] Voir E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, p. 41.
[873] « Aujourd'hui, cependant, l'élargissement des horizons historiques et politiques semble nous faire perdre peu à peu ce que Feuerbach appelait précisément « la liaison immédiate de l'individu avec l'universel ». De nouveau, nous éprouvons le besoin de revenir à la philosophie du discours, c'est-à-dire des intermédiaires entre l'homme et l'homme. En particulier, les études sur le langage, qu'elles soient d'ordre logique, linguistique ou psychologique, semblent devoir occuper une place de plus en plus grande dans l'anthropologie moderne : elles tendent à conquérir

comme ce qui condense de la manière la plus rigoureuse la dimension du symbolique, autrement dit la reprise de « l'idéal de la sagesse », formulé, nous l'avons vu, par la philosophie « circulaire » des Anciens et des Médiévaux), depuis l'apport de la philosophie de la conscience moderne (comme pensée opérante, donc liberté historique). La condition symbolique revient alors à penser le procès de la liberté à partir du schéma du discours, autrement dit de la condition *historique* de l'homme comme « être qui parle »[874]. C'est cependant moins depuis cette ligne de réflexion, dont on sait la richesse et la complexité, que l'on approfondira la seconde direction du déphasage théologique, que vers ce qu'Ortigues appelle dans ses derniers textes « le symbolisme social ». Il y a là le travail d'une refonte du symbolisme comme « valeur », dont il fait l'un des fils directeurs de sa conception de la laïcité. Il en va du sens que l'on donne au mot « Dieu » et partant du sens de l'absolu en régime de modernité[875], que seul le recours au « symbolisme » rendrait cohérent.

> Si l'on considère, précise Ortigues, que la conception de la divinité se présente sous des formes diverses, comparables, on voit que cela implique une évolution. Et aujourd'hui, nous arrivons à un problème qui est celui de la laïcité du droit (c'est-à-dire le problème du droit tout simplement), dans lequel l'évolution religieuse aboutit en quelque sorte à son terme. En effet, à ce moment-là, que nous reste-t-il ? Il nous reste les fonctions symboliques de la religion, les valeurs morales qu'elle a introduites, et la religion devient une affaire personnelle.[876]

La laïcité du droit, autrement dit la nouvelle situation morale introduite par le déphasage de l'unité primitive *religion = droit* est le résultat d'un « changement réel » par lequel ce qui était collectivement vécu sur un mode de représentation (imaginaire) l'est à présent selon un mode post-représentatif, (un symbolisme comme résultat d'une épure évolutive), qu'il faut alors comprendre comme une désactivation du sens littéral de ce qui anime les croyances. Même si Ortigues admet que la laïcité n'implique pas nécessairement l'athéisme, il reste que le passage du *sens littéral* au *sens symbolique* tend, qu'on le veuille ou non, vers l'athéisme compris comme négation de la crédibilité : « En définitive, qu'est-ce qu'un athée ? L'athée est celui qui

---

la place qu'Ampère leur assignait dans sa classification des sciences, celle d'une introduction aux sciences de l'esprit. » (E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, 2007, p. 39-40.)

[874] Voir E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, p. 42.

[875] « Il est vrai que les civilisations traditionnelles avaient tendance à idéaliser le passé, les grands ancêtres, alors que la civilisation contemporaine tend à privilégier l'avenir, le progrès. Il ne faudrait pas en conclure qu'une civilisation laïque est nécessairement athée. Tout dépend du sens que l'on donne au mot « Dieu ». Traditionnellement, Dieu est un personnage céleste qui s'est révélé dans le passé. Mais il se peut que le mot « Dieu » soit le symbole de ce qui fait l'unité du monde, non pas seulement l'univers physique, mais aussi de l'univers moral, de la communauté humaine. Or la véritable spiritualité, le sens de l'absolu, reconnaît dans l'unité du monde la source de toute générosité comme de toute intelligence. Le plus difficile n'est pas de croire ceci ou cela. Le plus difficile c'est l'acceptation pure et simple de l'existence, la dignité de l'acceptation. » (E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 182.)

[876] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 14.

nie la crédibilité de l'existence des dieux ou des puissances surnaturelles. Il ne nie pas pour autant que les traditions religieuses puissent être porteuses de valeurs authentiques dont les êtres divins sont les symboles et qui méritent de passer dans l'héritage commun, mais il nie que l'on puisse prendre au sens littéral les jugements de réalité qui définissent la croyance comme telle. »[877] Cependant, cet athéisme n'est pas l'athéisme militant, hostile à la religion : c'est une incroyance éduquée par les « sciences humaines » — dont, et de manière très prégnante, l'histoire de l'art[878] —, et partant *réconciliée* avec l'histoire du sacré.

> Divers courants intellectuels issus de l'anthropologie, de la psychanalyse, de l'histoire comparée des religions, de la philosophie du langage et de la logique s'accordent à montrer que les formules théologiques ont une valeur symbolique, mythique ou poétique, mais ne sauraient être comprises de façon réaliste. À mesure que les dieux perdent leur signification littérale, la question de leur origine se fond peu à peu dans la brume. À l'ère des « croyances » athées succède une incroyance réconciliée avec l'histoire du sacré dans l'art et dans la mythologie.[879]

La désactivation de l'engagement dans la croyance (autrement dit : le scepticisme de principe quant à la crédibilité des témoignages) conduit à une mutation des croyances en valeurs, qui transforme la *substance* des croyances en *fonctions* symboliques. Le plan de « l'incroyance » — de la réconciliation dans l'acceptation de « ce qui existe » —, que nous approfondirons plus bas, passe par cette « fonctionnalisation ». Comment la caractériser ? Ce sont ici les *Entretiens de Courances* (à la lettre S pour « Symbole ») et le dernier chapitre de *La Révélation et le droit*, « le symbolisme social », qui seront mis à profit.

30.1. La stratification symbolique : une opération de systématisation

« Ce qui est symbolique, c'est la fonction. »[880] Or, cette fonction est d'abord une fonction de « systématisation », c'est-à-dire de *mise en correspondance* de certaines masses de signes avec des secteurs sociaux déterminés, qui appellent des usages déterminés. Cette systématisation est donc une dés-actualisation du sens, elle potentialise les significations à des fins de régulations sociales, pour qu'il puisse y avoir une *variation* dans l'usage des signes

[877] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 191.
[878] Comme exemple de cette éducation par l'histoire de l'art, voir la présentation par Yves Hersant de la mutation iconologique de l'histoire de l'art, désormais « susceptible de reconstituer l'univers des valeurs symboliques », dans *Meaning in the Visual Arts* de Panofsky, in *Pour les sciences sociales. 101 Livres*, Cyril Lemieux (dir.), Éd. EHESS, 2017, p. 50-52.
[879] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 184. Notons là encore la teneur tacitement autobiographique de ce texte : la liste des disciplines évoquées correspond de très près à celles qu'Ortigues a fait siennes au cours de l'élaboration de ses travaux.
[880] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 127.

(donc une vie sociale) qui puisse contrarier l'univocité de l'image (au sens où une vie sociale ne saurait être possible sans un décrochage par rapport à l'imaginaire).

> Le symbole signifie une suspension de la croyance pour se rapporter simplement à ce qui est exprimé, au signe d'une manière générale. *Ce qu'ajoute la notion de symbole à la notion de signe, c'est le fait que les signes forment un système : il faut qu'il y ait un système, sans lequel il n'y aurait pas de valeurs.* Les symboles ont des valeurs ; seul le discours, seule la phrase, a un sens actuel. Les valeurs sont des significations potentielles. Vous n'avez qu'à consulter le Dictionnaire de Littré : il note les valeurs des mots ; mais il y a plusieurs valeurs possibles, des valeurs d'usage. Quand Wittgenstein dit que le sens, c'est l'usage, ce n'est pas tout à fait juste. L'usage, c'est ce qui fait la valeur des mots : il y a des valeurs d'usage. Mais le sens proprement dit (qui peut être vrai ou faux), c'est une phrase. Ce n'est pas moins qu'une phrase, même si la phrase ne comporte qu'un mot.[881]

Les symboles ne donnent pas le sens : ils permettent que l'actualisation du sens (les phrases) se fasse sur fond de significations potentielles (les symboles comme valeurs d'usage). La systématisation symbolique est une mise en cohérence des usages des signes « en fonction » des registres sociaux, ainsi stratifiés : « Un symbole tel que la croix permet d'associer de multiples registres : c'est une image liturgique, un bijou suspendu au cou, un emblème de la Croix-Rouge, une constellation dite Croix du Sud, etc. À la différence du signe univoque, le symbole a une fonction sociale dont l'usage est polyvalent. »[882] *La Révélation et le droit*, dans son dernier chapitre, reprend et approfondit l'exemple de la croix, pour faire saisir la nécessaire distinction de « la matérialité de l'image » et de « la fonction symbolique qu'elle remplit »[883]. L'image d'un objet, ou cet objet même, *a* un sens déterminé en fonction de la mention qu'on en fait dans tel contexte — dans telle ou telle strate sociale — par contraste avec tel(le) autre. « L'image d'une petite croix peut être le symbole de la piété dans un système religieux. »[884]. Mais elle peut être aussi le signe « plus » ; un drapeau, « qui est en permanence le symbole de la patrie, peut être hissé en signe de ralliement, ou mis en berne en signe de deuil » ; le baptême ou l'eucharistie, « qui sont les symboles traditionnels de l'initiation chrétienne, seront utilisés par les catholiques en signes efficaces de la grâce, et par les protestants en signes de foi dans les promesses divines. »[885] Le sens varie selon les « systèmes » (chrétien ou protestant, par exemple) dans lesquels ils sont mentionnés. Nous retrouvons ici l'une des formulations de la distinction fondamentale étudiée plus haut (§ 28.2) : à savoir la distinction de l'*usage* et de la *mention*. « En outre, bien que les mots *signe* et *symbole* puissent être pris l'un pour l'autre dans

[881] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 126. Nous soulignons.
[882] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 126-127.
[883] E. Ortigues, « Le symbolisme social », in *La Révélation et le droit*, p. 265.
[884] *Ibid.*
[885] *Ibid.*

le vocabulaire courant, il ne faut pas confondre l'usage du signe et la mention d'un symbole. On emploie de préférence le mot *symbole* pour mentionner (ou citer) la valeur régulière d'une forme d'expression, alors que le mot *signe* évoque plus directement l'usage actuel que l'on en fait dans une suite d'opérations. »[886]. Mention et usage appartiennent à deux registres de langage distincts, nous l'avons dit, comprise ici à partir de la problématique de la distinction des niveaux : le « principe de stratification ou de hiérarchie des niveaux d'organisation »[887], principe qui impose en l'occurrence de penser le rapport du biologique et du symbolique, ce qui est fondamental pour Ortigues[888]. Autrement dit, dans son registre pratique, le symbolisme est social parce qu'il « sélectionne et intègre les valeurs morales, confessionnelles, professionnelles, sexuelles, etc., propres aux divers registres de régulation collective ; il introduit les acteurs dans divers systèmes de solidarité »[889] :

> [L]es symbolismes spécialisés dans une finalité *pratique* sont, à l'inverse des précédents [les symbolismes *théoriques*, notamment le symbolisme mathématique], intrinsèquement liés aux contextes socioculturels de leur énonciation. Ils attestent l'enracinement des individus dans une histoire commune, ils localisent ici et maintenant les normes et les dieux, ils rattachent les comportements à des formes de reconnaissance publique suivant divers registres de régulation sociale, de telle sorte que la famille, la religion, la justice, l'économie et l'armée ont chacune leur répertoire emblématique. Vous verrez divers genres de symboles selon que vous allez dans une mairie, dans une église, ou que vous assistez à une parade militaire.[890]

30.2. L'équivalence symbolique : la « sémantique des symboles sociaux »

Mieux comprendre la dimension sociale du symbolisme (l' « introduction des acteurs dans les divers systèmes de solidarité ») demande dès lors de se placer sur le terrain de la « sémantique des symboles sociaux »[891], ce qui fait l'objet de la seconde partie du chapitre sur « Le symbolisme social ». On passe ici d'une relation d'ordre, donc hiérarchique (une relation de mise en correspondance des systèmes sociaux et des signes) à une relation d'équivalence, donc de réciprocité. Ortigues analyse l'anneau comme symbole du mariage, ou plus précisément de *l'échange des anneaux* comme symbole de *l'échange des consentements*, à partir du schème de la relation d'équivalence. « Dans la célébration d'un mariage, l'échange des anneaux a la même valeur que l'échange des consentements, sauf que l'engagement de

[886] *Ibid.*
[887] *Ibid.,* p. 266.
[888] Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, à la lettre « B » pour « Biologie ».
[889] E. Ortigues, « Le symbolisme social », in *La Révélation et le droit*, p. 268.
[890] E. Ortigues, « Le symbolisme social », in *La Révélation et le droit*, p. 267.
[891] E. Ortigues, « Le symbolisme social », in *La Révélation et le droit*, p. 268.

fidélité pris par les nouveaux époux est seulement représenté par les anneaux rituels. »[892] Ce que rend possible le symbole ici, c'est la distinction de la représentation[893] et de l'action, donc de ce qui est « rituellement représenté » et ce qui est « réellement accompli ». Le rite (dans telle ou telle strate sociale) vaut (opère) *sous condition d'acceptation*, c'est-à-dire de participation. Les symboles sont les relations d'équivalence entre la représentation et l'action.

> À condition d'accepter les rituels de deuil, des fleurs sur un tombeau équivalent à « souvenir », comme si la mémoire était passée dans les fleurs. Interpréter le symbole oblige à le replacer dans l'ensemble du contexte socioculturel qui lui donne sa valeur. La valeur symbolique est intérieure à un système de langage et de rapports humains, elle est intra-systémique. Il ne faut pas la confondre avec la référence extrasystémique ou extralinguistique : « être vrai de… », telle qu'elle intervient dans la logique des prédicats, c'est-à-dire dans les jugements de réalité. Le symbole n'a pas de référence directe à la réalité (il ne renvoie qu'à ses propres règles coutumières), il n'a qu'une référence indirecte par *l'intermédiaire de l'action* à laquelle il s'incorpore.[894]

On voit que cette conception du symbolisme social reprend et rénove tout à la fois, dans le propos d'Ortigues, le problème du « cercle de la sagesse » et l'exigence du point de vue des acteurs. Entre « le symbolisme des cérémonies de mariage » et « l'action de se marier », il y a évidemment une différence qui appelle la mise en équivalence symbolique : « C'est cette dénivellation entre deux cadres de référence qui fait ressentir l'action personnelle comme un engagement, une participation à la vie sociale »[895] C'est ce que montre l'exemple de la communion religieuse : « Cet effet de situation ou d'engagement est très sensible dans le domaine religieux, où le symbolisme de l'eucharistie prend sa valeur d'acceptabilité dans ses liens avec l'architecture globale d'une tradition, alors que l'action de communier affirme le réalisme d'une participation au mystère chrétien. »[896] Or il s'agit là d'une mise en situation de la personne, à savoir de l'individu en tant qu'il négocie sa place dans une société, qu'il en va de la configuration de ses positions[897]. La prise en compte d'une dimension agissante (ou actancielle), d'un « effet de situation », vaut comme remise en cause de la conception structurale du symbolique, dans la continuité de l'argument de *Le Discours et le symbole*, déjà, mais accentuée ici par le changement de formulaire conceptuel : celui de ce qu'Ortigues appelle « la théorie des formes », et dont il faut faire l'hypothèse de lecture que c'est dans une sorte de

---

[892] *Ibid.*
[893] L'on voit que la critique ortiguienne de la représentation, celle-ci étant pour notre auteur souvent assimilée ou rabattue sur la notion d'image n'implique pas son rejet pur et simple. Ortigues propose ici d'articuler la dimension de de la représentation à la dynamique de l'action.
[894] E. Ortigues, « Le symbolisme social », in *La Révélation et le droit*, p. 268. Nous soulignons.
[895] *Ibid.*
[896] *Ibid.*
[897] Ce que confirme l'analyse de V. Descombes, art. cit., *in Le Discours et le symbole*, p. 24.

« théorie des systèmes » épurée que l'on pourrait l'approfondir. Et plus : qu'il le faudrait, parce que c'est là que peut se détailler avec rigueur la mise en rapport d'un niveau de réalité matériel (biologique) et du niveau de réalité social, qu'Ortigues se refuse à tenir aussi distants que les sciences sociales le font encore bien souvent. Il s'agit là d'une discussion épistémologique de fond, qui dépasse les limites de la présente étude, mais qui en sera l'une des suites requises.

Cette puissante analyse, Ortigues la termine par une extension ethnologique de la portée de la théorie du symbolisme social, centrée sur l'opposition entre la pulsion et l'institution. Il s'agit d'un commentaire des analyses d'*Œdipe africain* qui comparaient la sorcellerie, la magie et le culte des ancêtres. Autrement dit, qui cherchaient à interpréter la rationalité de l'agir traditionnel, alors que celui-ci peut radicalement sembler irrationnel. Pour Ortigues, au contraire, on peut, de la sorte, comprendre « qu'une action irrationnelle puisse comporter un noyau de structure, c'est-à-dire de rationalité ». Le fil directeur, ainsi que va le schématiser le tableau suivant, revient à saisir une double polarité (régressive *ou bien* régulative) dans le rapport aux symboles : « Les équivalences symboliques entre la représentation et l'action obéissent à un processus psychologique de régression vers l'anxiété ou de maîtrise de soi grâce aux régulations sociales. »[898]

[898] E. Ortigues, « Le symbolisme social », in *La Révélation et le droit*, p. 271.

← Pulsion ---------- Institution →		
Exemple de la socialité traditionnelle africaine : un système à trois niveaux		
Niveau 1 : sorcellerie	**Niveau 2 : magie**	**Niveau 3 : culte des ancêtres**
Fantasme de dévoration ; mirage agressif ; « dédoublement intérieur où se reflètent les obscures tensions de la vie collective »[899]	Relation à trois personnages : « l'art du magicien exerce sa médiation entre le commanditaire et la victime (ou le bénéficiaire éventuel) »[900]	Met en jeu les relations entre les clans et les lignages, donc « enracine l'individu dans l'ensemble d'une organisation sociale où la solidarité repose sur la référence à l'origine ancestrale de la parenté supposée consanguine »[901]
Significations psychologiques du système		
Niveau 1 : angoisse	**Niveau 2 : instrument d'action**	**Niveau 3 : Coutume**
Agressivité orale ; « les sorciers dévorent les organes internes du corps de leur victime »[902] ; festin des sorciers = image inversée, double nocturne de la société réelle.	Le sortilège est l'instrument, le moyen d'action intentionnel visant un destinataire. « La causalité magique doit être comprise comme une action singulière porteuse d'un message de jalousie ou de bienveillance »[903]	« Référence aux ancêtres, au-delà de la mort, qui associe le culte sacrificiel aux règle institutionnelles de la parenté »[904]

Schéma ternaire que le dernier chapitre de *La Révélation et le droit*, « Le symbolisme social », commente ainsi :

> Si l'on considère l'ensemble de ces trois niveaux, commente Ortigues, on voit qu'ils sont le codage d'une série de transformations des rapports humains, allant de l'angoisse diffuse à la protection mystérieuse de l'instrument efficace puis de la Coutume ancestrale, en suivant une trajectoire qui va de la pulsion à l'institution, ou du ça au surmoi. Les équivalences symboliques entre la représentation et l'action obéissent à un processus psychologique de régression vers l'anxiété ou de maîtrise de soi grâce aux régulations sociales.[905]

Ce système à trois niveaux montre qu'il faut, sur le plan du symbolisme social, concevoir une rationalité de l'irrationnel, comme le montre le triple étagement de pratiques sociales rappelé ici. Le « sens » des pratiques, c'est la cohérence « partielle » qu'on peut y déceler (puisque le sens en général, « c'est la cohérence »), dès lors qu'on a su déterminer les

[899] E. Ortigues, « Le symbolisme social », in *La Révélation et le droit*, p. 270.
[900] *Ibid.*
[901] *Ibid.*
[902] *Ibid.*
[903] *Ibid.*
[904] *Ibid.*
[905] E. Ortigues, « Le symbolisme social », in *La Révélation et le droit*, p. 270-271.

conditions d'acceptation collective tacite de cette cohérence, qui sont à l'origine de la reconnaissance de l'équivalence entre la représentation et l'action. Les conditions d'acceptation — implicites — sont données par « le système institutionnel de régulation sociale qui détermine l'équivalence symbolique entre ce qui est rituellement représenté et ce qui est réellement accompli. »[906] Ce qu'Ortigues appelle le « contexte », c'est donc l'ensemble de ces conditions[907].

30.3. La construction rhétorique de la symbolisation. Le cas de l'Œdipe

Ortigues terminait cette étude sur « le symbolisme social » par l'indication d'une dimension laissée là inexplorée : « nous n'avons pas insisté sur les procédés de représentation, c'est-à-dire sur les figures de rhétorique qui motivent le choix d'une forme symbolique. (…) [C]e qui est symbolique, c'est essentiellement une fonction remplie par la construction des formes. À cet égard, on pourrait dire que les symboles sont les éléments formateurs d'une tradition. »[908]

Peut-on néanmoins approfondir ces « procédés de représentation », la construction que permettent les figures de rhétoriques impliquées dans le symbolisme ? Il y a là reprise de l'idée d'acceptation, donc de condition de participation, de même, dit Ortigues, que dans les jeux d'enfants, un bâton devient un bonhomme ou une fusée. En acceptant conjointement que le bâton devienne une fusée (« Viens, on joue. On dirait que ce serait une fusée… »), les enfants consentent à entrer dans le jeu, à le faire ensemble. Dans l'introduction, entièrement réécrite, de la dernière édition d'*Œdipe africain*, Edmond et Marie-Cécile Ortigues précisent, pour cet autre type de jeux que sont « les jeux d'attirance et de rivalité sexuelle »[909], ce registre discursif de transformation rhétorique (par voie de métaphore, surtout ; de métonymie, également), ce qui confirme et élargit l'analyse du symbole compris comme fonction.

---

[906] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 268.

[907] Le roman de Wale Soyinka, *Aké. Les années d'enfance* (trad. Étienne Galle, Gallimard, coll. « Folio », 2022), le montre magnifiquement, justement à partir d'une déhiscence, d'un décrochage dans l'*acceptation* de la tradition, dans le Nigéria colonisé de son enfance, « occidentalisé » et christianisé, mais traditionnaliste encore, aussi bien. Le malaise fréquent vient de ce qu'on passe rarement de l'implicite (tradition) à l'explicite (argumentation) : les cartes de la participation sont comme brouillées. Rien n'est réellement explicité – ce qui cause un étrange désarroi, une sorte d'angoisse jamais vraiment consciente, et pourtant tout à déjà changé pour cet enfant de la « mission » (chap. I), parce que ces parents sont des maîtres formés par les Anglais colonisateurs, mais sont *aussi* Yoruba. La tradition est devenue fragile, elle est souvent en lambeaux, mais elle conserve une force sociale qui montre que tout n'a pas encore intégralement changé. C'est ce que montre la scène de la salutation aux ancêtres (chap. IX, p. 243-247) , ou celle de l'initiation (chap. IX, p. 276-284), qui a perdu son sens social, mais qui intègre, qui enracine, qui, donne *encore* une force que les non-initiés n'ont pas. La « la révolte des femmes », à la fin du récit (chap. XIII-XV), mettra fin, pour un temps, aux traditions inefficaces ou complices (les sages sont répudiés) comme au pouvoir des colons.

[908] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 271.

[909] E. et M.-C. Ortigues, *Œdipe africain*, 1984, p. 12.

> Pour qu'un procédé de représentation ou de diction acquière une valeur symbolique, il faut qu'il puisse se faire admettre socialement en introduisant une forme de communication. Le symbole se définit essentiellement par ce qu'il fait. Ce qui fait valoir le symbole, c'est une forme d'action qui retentit sur elle-même en donnant aux individus la possibilité de se reconnaître soit de façon générale comme des personnes, des membres de la communauté humaine, soit de façon plus particulière comme des partenaires liés entre eux par un certain type de convention et de solidarité. Le baptême fait de nous des chrétiens, l'inscription sur l'état civil nous confère la citoyenneté, etc.[910]

On distingue les « procédés de représentation » et de « ce que l'on fait socialement en utilisant ces procédés », donc la « valeur représentative », d'un côté, et ce qu'*Œdipe africain* appelle, en 1984, la « valeur pragmatique » du symbole, de l'autre. « Ce qui est symbolique est social »[911], et nous comprenons mieux, à la lumières des analyses de *La Révélation et le droit*, que nous venons de lire, le sens de cette phrase. La dimension sociale est de l'ordre d'un *faire* inscrit dans la variation toujours possible des « diverses façons de parler », des « diverses tournures », qui sont les conditions d'une reconnaissance réciproque fondée sur une participation individuellement différenciée (ce qui est la base du système de la personnalité). Soit par exemple la métaphore hugolienne faisant de l'infini une bouche d'ombre, dans *Les Contemplations*. Ortigues conçoit une telle « tournure » comme une invitation à faire quelque chose, en l'occurrence à participer avec lui au jeu de la « créativité du langage », donc à entrer dans le partage sensible d'une expérience autre, ouverte sur ce que le poète appelle souvent l'« infini »[912]. « Le symbole requiert notre consentement ; si un lecteur juge inacceptable la tournure employée par Victor Hugo, rien ne se passe ; mais s'il accepte la convention poétique, il est alors invité à participer à la créativité du langage. (…) Ce qui est symbolique est social. L'exemple cité le suggère rapidement : le symbole invite ceux qui l'acceptent à participer à une certaine activité, à se reconnaître liés entre eux par certains complicités, certaines formes de communauté culturelle, morale ou religieuse. Pour qu'un symbole soit vivant, il faut accepter de jouer le jeu. » Il y a bien sûr une différence de prégnance pragmatique, de « faire social », entre lire pour soi-même les *Contemplations* et se faire baptiser[913]. La transformation

[910] E. et M.-C. Ortigues, *Œdipe africain*, 1984, p. 10.
[911] E. et M.-C. Ortigues, *Œdipe africain*, 1984, p. 11.
[912] Cet infini que Baudelaire met au cœur d'un nouveau « nous », épris d'idéal, perclus d'ennui, désireux de mort, comme le disent les derniers vers bien connus du *Voyage* (« Ô Mort, vieux capitaine, il est temps ! levons l'ancre ! Ce pays nous ennuie, ô Mort ! Appareillons !). Ce « nous », qui lie, par la convention même de l'acte de lecture, le poète et son « hypocrite lecteur » comme son « semblable et son « frère » (*Au Lecteur*), est le « nous » de ceux qui se reconnaissent *finalement* complices dans le mal et dans la complaisance d'un faux remord (« La sottise, l'erreur, le péché, la lésine / Occupent nos esprits et travaillent nos corps, / Et nous alimentons nos aimables remords,/Comme les mendiants nourrissent leur vermine. »).
[913] Mais il n'y a pas de raison de ne pas prendre au sérieux la portée symbolique de l'acte de lecture qu'Ortigues utilise ici à titre d'exemple (jugé par lui quelque peu « superficiel »). Pensons à ces dynamiques sociologiques

rhétorique, de l'ordre de la diction ou de la tournure (la métaphore poétique, comme ici, par exemple) exemplifie la transformation fantasmatique, qui de toute façon fonctionne elle aussi autour d'un discours (l'interdit, le mythe…). Le « fonctionnement » est le même, il actualise « la possibilité, inhérente au langage, de marquer des positions personnelles de telle manière que l'on puisse distinguer des règles sociales et des intentions individuelles »[914]. Participer pour reconnaître et se faire reconnaître ; reconnaître et se faire reconnaître comme personne, à savoir comme possesseur d'un statut « substituable à un autre »[915] dans la possession de ce statut : c'est ce processus qui caractérise ce que la psychanalyse nomme « l'Œdipe », tel qu'Edmond et Marie-Cécile Ortigues en reprennent l'analyse dans *Œdipe africain*. « Quand on parle d'une succession de fantasmes pré-œdipiens, puis œdipiens, on fait allusion à une série de transformation où la relation à deux (dans laquelle chacun renvoie à l'autre son image inversée comme dans un miroir ou son image complémentaire comme un rapport de partie à tout) cède la place à une relation à trois, un ensemble ordonné où se différencient des alternatives permises ou interdites, des positions personnelles et des obligations sociales. La première tâche de l'analyse est d'expliciter ces différences de structures relationnelles. »[916]

L'Œdipe n'est donc pas tant une péripétie du « roman familial » qu'un processus d'entrée dans le symbolique à partir des opérations de « formation » que l'on vient de voir (formation personnelle dans le circuit social — traditionnel, dans ce contexte —, puisque « les symboles sont des éléments formateurs d'une tradition »[917]). L'Œdipe peut alors être conçu, pour le dire trop rapidement, comme ce par quoi l'*individu* sera socialement fait *personne*, sera introduit à la relation d'équivalence entre la configuration socioculturelle au sein de laquelle sa naissance l'appelle à exister et le réseau d'actions qui vont tisser sa participation. Il s'agit donc moins *fondamentalement* de l'éthique du sexe que de la question sans cesse sous-jacente à celle-ci, « et qui est la question des origines », ou l'éthique tout court[918] : « ce qui cherche à se mettre en place dans les fantaisies œdipiennes, ce sont les questions les plus générales de la vie humaine : qu'est-ce qu'être un homme ou une femme ? Qu'est-ce qui est bon ou mauvais, permis ou interdit ? Toutes ces questions concernent l'éthique, et c'est pourquoi Freud dit que

notables que furent le succès de *La Nouvelle Héloïse* ou des *Souffrances du jeune Werther*, ou même à l'intensité de la *Kant Krisis* de Kleist. Tout se passe comme si la portée symbolique de la métaphore (y compris celle de la révolution copernicienne, dans le cas de lecture de la *Critique de la raison pure* par Kleist) avait informé une autre manière de sentir, d'autres aspirations sociales, la création d'un nouveau « jeu » auquel vouloir participer.

[914] E. et M.-C. Ortigues, *Œdipe africain*, 1984, p. 12.

[915] « De toute façon, le symbolisme social déborde la question des procédés de rhétorique. C'est la fonction symbolique, par exemple, qui nous permet de concevoir qu'un personnage soit substituable à un autre dans un même statut » (E. et M.-C. Ortigues, *Œdipe africain*, 1984, p. 12.)

[916] E. et M.-C. Ortigues, *Œdipe africain*, 1984, p. 12.

[917] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 271

[918] E. et M.-C. Ortigues, *Œdipe africain*, 1984, p. 13.

le complexe d'Œdipe se résout dans la genèse de la conscience morale ou du surmoi. »[919] Le complexe d'Œdipe est le nom propre du processus psycho-relationnel de l'individuation[920] comme travail de réponse à un problème familial. « Le problème œdipien, avec la double interdiction de l'inceste et du meurtre, est un problème familial autant qu'individuel. D'un individu à l'autre, le problème œdipien ne se pose jamais tout à fait dans les mêmes termes, parce qu'il se pose en fonction de la donne initiale des parents, c'est-à-dire de la position œdipienne des parents telle qu'elle est ravivée par la venue d'un enfant. »[921]

§ 31. L'incroyance ou la déception des modernes

Du prémoderne personnellement connu, en tant qu'il se considère comme un « témoin archaïsant », au moderne objectivement à connaître à partir de la théorie du symbolisme social, l'angle d'analyse ortiguien est systématiquement celui des religions. Le « religieux » fonctionne comme schéma d'analyse transversal et global, parce qu'il est pris en un autre sens que ce que nous appelons en général « religion » : un sens anthropologique et pas immédiatement confessionnel. L'extrait d'un texte cité plus haut le montre de manière vive : « La révolution communiste entre les deux guerres a créé un nouveau fanatisme religieux dont l'islamisme est l'héritier. Au cours du XXe siècle, il y a eu néanmoins un progrès moral qui a rendu les gens plus compatissants, mais la collectivité est instable et ne sais plus où elle va. Les orthodoxies ont émigré vers les pays pauvres alors que, chez nous, elles sont devenues folkloriques. Les curés sont devenus rares et visiblement Dieu n'est plus assez divin. On appelle « incroyance » cette déception. Pour en revenir à votre question, ce qui vous paraît singulier

[919] *Ibid.*

[920] Il y a donc une nette distinction à faire *individuation* et *individualisation*, chez notre auteur. Voir, dans le contexte africain, la réflexion d'Alain Marie : « si les sociétés de structure communautaire nous paraissent bien caractérisées par un rapport de subordination de l'individu à la totalité sociale — celle-ci étant érigée en valeur éminente et sacralisée —, pour notre part, cette absolue prévalence du tout sur ses parties n'exclut nullement, au contraire, *l'individuation* subjective des individus et la reconnaissance sociale de leur *individualité* (l'unicité et l'unité de chaque personnalité), car il n'est évidemment aucune société qui n'ait besoin de la diversité des compétences et talents individuels, en particulier de ceux nécessaires à l'exercice des fonctions de leadership ou de médiation. En revanche, ce qui caractérise en propre les sociétés communautaires, c'est leur extrême défiance à l'égard de *l'individualisation*, processus selon lequel les individus sont virtuellement tentés de pousser leur propre individuation au-delà des limitations communautaires, jusqu'à basculer dans *l'individualisme :* s'affranchir de leurs obligations de solidarité à l'égard de la communauté pour ne plus vouer leurs compétences et talents spécifiques (ou les avantages de leur position sociale) qu'à la satisfaction de leurs pulsions et ambitions personnelles, au détriment des autres et de l'intérêt général. » (Marie, Alain, « Communauté, individualisme, communautarisme : hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains », in *Sociologie et sociétés*, volume 39, numéro 2, automne 2007, p. 175-176). Chez Ortigues, néanmoins, tout se passe comme s'il fallait assimiler *individuation* et *personnification*, processus qui se démarque là aussi de celui de l'*individualisation.* Le niveau propre de l'Œdipe demeure celui du contraste individuation/personnification.

[921] E. Ortigues, « Les repères identificatoires dans la formation de la personnalité », in *Travail de la métaphore*, p. 120.

c'est cette transformation que j'ai tenté de comprendre (…).[922] L'évocation de la situation démographique (la vie villageoise) passe à celle de la politique (le totalitarisme, l'islamisme politique), puis bascule de là, en apparence sans transition, au religieux : « Les curés sont devenus rares et visiblement Dieu n'est plus assez divin. On appelle ‘‘incroyance’’ cette déception. »[923] Pourtant le religieux était là, on le voit bien, dès le départ : penser la transformation de l'habitation villageoise, c'est penser la mutation de la tradition ; évoquer la « révolution communiste » comme « fanatisme », c'est, pour Ortigues, montrer que « le droit divin » continue d'être subrepticement pris pour « le droit » *dans un monde qui a évolué de telle manière qu'il ne peut plus sans faute morale autoriser cette méprise, cette illusion, de légitimité*. Il faut donc partir de là, nous le savons, à présent : partir de la religion comme opérateur d'analyse anthropologique général.

En fait, il s'agit d'analyser la « déception » religieuse des modernes, de donner un sens à leur « incroyance », qui, comme terrain social, recouvre telle expérience de foi ou tel sentiment religieux individuel. Même la foi serait aujourd'hui « déçue » (désillusionnée), puisqu'elle ne peut se vivre que sur fond de la nouvelle « situation morale » qu'est la laïcité et du rapport qu'entretient celle-ci avec cette autre nouveauté sociale, d'ordre intellectuel cette fois, qu'est l'athéisme. De ce point de vue, l'athéisme serait à la connaissance ce que la laïcité est à la morale. Penser l'athéisme moderne, ou la modernité à partir de l'athéisme, c'est chercher à savoir à partir de quels critères on peut parler avec rigueur d'« incroyance », en tant que c'est le mode de la conscience religieuse qui marque, négativement, le passage à la modernité religieuse : il n'y a d'*incroyant* que « moderne » ; avant lui, l'athée est un *impie* ou un *infidèle*. Dans le texte intitulé « L'athéisme aujourd'hui »[924], tout comme dans les *Entretiens de Courances*[925] (où « Athéisme » est la notion retenue pour la lettre « A », dans l'ordre notionnel alphabétique utilisé), l'argumentation d'Ortigues, à la lire attentivement, étage deux niveaux où ce qui se joue socialement dans la question de l'incroyance trouve à s'analyser : un niveau *expressif* et un niveau *logique*. Cette dualité, le plus souvent isolée du tableau systématique qu'elle semble pourtant appeler, est fondamentale pour saisir la rationalité d'ensemble que le philosophe travaille à établir. Nous commencerons par la question de l'expression, en lien ici avec le question des valeurs symbolique que nous avons étudiée à

[922] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 174.
[923] *Ibid.*
[924] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui » (1985), in *Le Temps de la parole*, p. 183-197.
[925] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui » (1985), in *Le Temps de la parole*, p. 184.

l'instant (ce qui ne saurait épuiser la richesse du propos d'Ortigues sur la décisive notion d'expression).

31.1. Incroyance et émotion : composition et expression

Dans le texte cité plus haut[926], dont nous disions qu'il n'est pas sans pouvoir se lire comme un petit autoportrait intellectuel, Ortigues entrevoyait l'ère du symbolisme comme « l'ère (…) une incroyance réconciliée avec l'histoire du sacré dans l'art et dans la mythologie. » Comment comprendre cette « réconciliation » ? Elle s'explique, nous allons le voir, à partir de l'idée de composition. C'est bien, ici, une autre histoire qui est convoquée : l'histoire de l'art.

> Certes, il est vrai qu'une personne divine et un geste rituel ne sont pas des « réalités » de même ordre, et par conséquent ne sont pas comparables au regard d'une croyance naïvement réaliste. Mais, dans le tableau d'une religion, tous ces éléments hétérogènes sont également des valeurs de composition qui se définissent les unes par rapport aux autres, à la manière des valeurs harmoniques dans une composition musicale ou de la même façon qu'en un tableau de Rembrandt, l'anecdote est transfigurée par un jeu réciproque de valeurs picturales essentiel à l'œuvre d'art. »[927]

Le rapport de l'anecdote à l'ensemble rappelle la magistrale analyse lévi-straussienne de l'émotion esthétique menée à partir des portraits de Clouet, par l'articulation de « l'ordre de la structure » et de « l'ordre de l'événement », au premier chapitre de *La Pensée sauvage*[928]. Comme Lévi-Strauss, Ortigues établit très tôt le sol de son analyse au niveau de cet « intermédiaire » entre l'image et le concept qu'est le signe[929], même s'il semble mettre davantage l'accent sur les effets de seuil et de genèse que sur une démarcation que l'ethnologue présente, lui, comme plus tranchée et plus oppositive.

Mais plutôt que le concept de structure, c'est celui de « composition » que retient Ortigues dans notre passage de « L'athéisme aujourd'hui », ce qui lui permet d'inscrire plus aisément son propos dans le schème de l'histoire de l'art, en référence au travail d'Elie Faure ainsi qu'au *Musée imaginaire* d'André Malraux, lesquels « aboutissent par d'autres moyens à des résultats convergents » à ceux de Dumézil et de Lévi-Strauss[930]. En arrière-plan, c'est une

---

[926] Voir ici même, p. 270 : « Divers courants intellectuels issus de l'anthropologie, de la psychanalyse, de l'histoire comparée des religions, de la philosophie du langage et de la logique s'accordent à montrer que les formules théologiques ont une valeur symbolique, mythique ou poétique, mais ne sauraient être comprises de façon réaliste. À mesure que les dieux perdent leur signification littérale, la question de leur origine se fond peu à peu dans la brume. À l'ère des « croyances » athées succède une incroyance réconciliée avec l'histoire du sacré dans l'art et dans la mythologie ». E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui » (1985), in *Le Temps de la parole*, p. 184.
[927] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui » (1985), in *Le Temps de la parole*, p. 184.
[928] Voir Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Pocket, 2007, p. 36-46.
[929] Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 32.
[930] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui » (1985), in *Le Temps de la parole*, p. 184.

conception de l'émotion qui permet à Ortigues de mettre ensemble histoire des religions et histoire de l'art comme études homogènes des *effets de transformation* de la représentation. Études qui trouvent dans le geste comparatiste leur impulsion première :

> Pour pouvoir généraliser la méthode comparative dans l'histoire des arts aussi bien que des religions, il a fallu renouveler la sensibilité intellectuelle aux effets de composition ; il a fallu découvrir que ce qui nous émeut dans une représentation, c'est la transformation qu'elle opère. L'art et la religion attestent également que les représentations n'acquièrent une valeur expressive qu'en devenant transformables les unes dans les autres par voie de métaphore ou d'autres figures de rhétorique, de même que, dans les jeux d'enfants, un bâton devient un bonhomme ou une fusée. L'imaginaire ne s'ajoute pas à la réalité, il la recompose et en redistribue les rapports dans notre sensibilité ; il nous permet de relier ou de confronter des fragments de l'expérience humaine qui dans la réalité actuelle paraissent sans rapport entre eux. Les mythes et les mystères sont les jeux obscurément réglés suivant lesquels se combinent les unes avec les autres les valeurs expressives d'une civilisation ou d'un style de vie.[931]

Beaucoup de choses sont en jeu, ici, de ces choses qu'Ortigues a pensées comme coordonnées d'une intelligibilité générale de l'existence humaine — donc du symbolisme. Le plus important, c'est qu'il s'agit du programme ortiguien général que nous avons évoqué plus haut : « comprendre les relations », programme évidemment conforme aux intentions du structuralisme et pourtant différent de lui. Ortigues place la question de la genèse avant celle de la structure, en cherchant dans l'émotion les « racines » comme les « premières limites » de la sociabilité humaine[932]. Or, n'est-ce pas justement de cette manière de genèse anthropologique dont le structuralisme avait eu la force de nous faire sortir ? Mais il faudrait plutôt dire qu'Ortigues n'a jamais voulu opposer la perspective de la genèse et celle de la structure, et que son plan d'analyse a finalement consisté à penser la genèse de la structure, au sens des *conditions minimales* de l'apparition de la structure, les conditions qui rendent l'organisation humaine (sociale et donc personnelle) possible, tout comme l'évolution de celle-ci.

Il y a là une conception de l'imaginaire plus positive. Au lieu d'être seulement ce qui vient recourber la réalité sur l'illusion (c'est alors la source des « faux réalismes » : le fascinant, le trompeur, l'illusoire), ou, au mieux, s'y « ajouter » de manière désarticulée et flottante, l'imaginaire est décrit comme une *puissance de réorganisation* : de recomposition et de redistribution des « rapports dans notre sensibilité ». D'une inédite mise en rapport, même, comme il le dit ici : l'imaginaire « nous permet de relier ou de confronter des fragments de

---

[931] *Ibid.*

[932] Voir E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 178 : « Pour comprendre la nature de l'émotion, nous devons la considérer comme une diffusion d'ambiance, à partir de quoi nos individualités s'intériorisent plus ou moins. Elles n'ont de sens que dans un minimum de scénario. C'est là que la sociabilité humaine trouve ses racines, et ses premières limites… »

l'expérience humaine qui dans la réalité actuelle paraissent sans rapport entre eux. » L'imaginaire nous arrime à la réalité par des voies d'abord, voire surtout, émotionnelles, dont l'art comme la religion sont des expressions essentielles. Décrire les effets de composition n'est ainsi pas autre chose qu'une manière de penser le sens. Dans « La Révélation et le droit », le texte d'une conférence donnée à Bruxelles en 2002 lors d'un séminaire sur la sémantique des noms divins, Ortigues définit celle-ci comme « une théorie compositionnelle du sens » :

> Que faut-il entendre par la sémantique des noms divins ? Ces dernières années, les logiciens et les linguistes ont beaucoup discuté sur la signification, la fonction des signes. Je n'entrerai pas dans ces discussions. J'énoncerai simplement la solution qui me paraît la plus pratique, en disant que les problèmes de signification sont des problèmes de composition. Par exemple, vous analysez la composition d'un roman pour en comprendre l'esprit, la signification. De même, pour comprendre le sens d'un mot, vous explorez ses valeurs d'usage, ses possibilités d'emploi dans la composition des phrases. *Je définirai donc la sémantique comme une théorie compositionnelle du sens.* Au lieu de traiter isolément le signe et la pensée, ou le signifiant et le signifié, nous considérerons que les valeurs phonétiques aussi bien que lexicales se définissent dans la composition des formes d'expression ou des genres littéraires et, par là, dans l'organisation de l'expérience. Pour comprendre la valeur sémantique du mot « dieu », nous examinerons la place qu'il occupe dans la composition d'une religion.[933]

Or, c'est dans l'idée générale de *transformation* que la composition se décrit. Là encore, ne sommes-nous pas très exactement dans ce que l'analyse structurale pure pouvait proposer ? Car lorsqu'il distingue les « deux niveaux stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique »[934], à savoir la « science du concret », intuitive et enracinée dans les percepts et les images, d'une part, et la science abstraite, plus spéculative et forgeant des concepts, d'autre part, Lévi-Strauss identifie l'opération de signification (celle des signes) comme opération intermédiaire de réorganisation : « Le concept apparaît ainsi comme l'opérateur de l'*ouverture* de l'ensemble avec lequel on travaille, la signification comme l'opérateur de sa *réorganisation* : elle ne l'étend ni ne le renouvelle, et se borne à obtenir le groupe de ses transformations. »[935] Retenons l'effort de démarcation du lieu du sens et du domaine du concept. Mais notons qu'Ortigues ne situe pas seulement son propos dans le triplet *percept-signe-concept* mais aussi dans le triplet *affect-signe-concept* : en ce sens, l'histoire de l'art l'intéresse moins comme « psychologie de la perception » que comme anthropologie de l'expression. Du percept à l'affect, ou, dans son lexique, à l'émotion, il y a en effet un

[933] E. Ortigues, « La Révélation et le droit », in *La Révélation et le droit*, p. 191-192. Nous soulignons.
[934] Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 28.
[935] Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 34.

déplacement de la réflexion vers la question anthropologique de l'appartenance sociale, analysée comme participation.

En lien serré avec le régime expressif du langage qui fait l'objet de notre présente réflexion, et avec la triple articulation émotion/composition/histoire de l'art, Ortigues utilise fréquemment le terme de « littérature ». Comment comprendre son usage, ici ? Tout se passe comme si la réconciliation historique — l'incroyance comme exigence d'un effort intellectuel à fournir — devait articuler une double dimension du « littéraire » : à la fois 1/ comme production de séparation (des « particularismes religieux »), et 2/ comme possibilité de la résorption de celle-ci (dans un « pluralisme religieux »). D'une part, la séparation communautaire repose sur une clôture canonique des *Écritures* ; d'autre part, c'est la possibilité de l'étude littéraire des *écrits* religieux qui rend possible cette incroyance réconciliée qu'Ortigues veut mieux comprendre et instruire. Reprenons les deux points ainsi distingués. 1/ La clôture du canon des Ecritures est en effet décisive, car, autant les traditions, comme nous continuerons de l'approfondir, évoluent, même si dans un sens qui ne quitte jamais l'horizon du particularisme originel, autant les révélations confessionnelles sont comme scellées par cette clôture du canon des religions monothéistes, celles du Livre.

> La séparation entre le judaïsme et le christianisme reçut une sorte de consécration à partir du moment où chaque communauté établit séparément son propre canon des Écritures saintes. En principe, en ce qui concerne la Bible hébraïque, la clôture du canon scripturaire s'est faite au synode de Yavné (vers 90 apr. J.-C.) alors que, chez les chrétiens, les discussions se sont poursuivies jusqu'aux décisions prises par le Concile de Trente (1545-1563). Néanmoins, la clôture du canon de Livres saints est un fait capital : elle signifie que la révélation est close. Tout se passe comme si la religion du Dieu unique avait une double origine institutionnelle : une origine légendaire, sous les noms d'Abraham et de Moïse, et une origine scripturaire, authentifiant par un sceau divin le témoignage de la révélation. Nous ne pouvons nous défendre du sentiment que le monothéisme, attesté dans les divines Ecritures, est en grande partie une création littéraire.[936]

La composition du Livre, à savoir la décision collective, institutionnelle, de retenir certains ouvrages et pas d'autres, est une affaire de tradition : *ces* livres réunis en un Livre, *notre* Livre ; *ce* peuple, ce peuple que *nous* sommes. Ortigues parle d'une « double origine institutionnelle », laquelle institue la clôture dans sa triple dimension, faisant système : clôture *légendaire*, d'abord (unité/sainteté d'une révélation) ; clôture *scripturaire*, ensuite (unité/sainteté d'un Livre) ; clôture *communautaire*, enfin (unité/sainteté d'un peuple). L'institution du peuple comme peuple a pour vecteur décisif cette affirmation que celui-ci peut

[936] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 15.

opposer aux autres multitudes : nous ne sommes pas faits du même Livre. Notre révélation n'est pas tissée des mêmes mots que la vôtre. Ou : les mots de la (fallacieuse) révélation de votre (faux) Dieu sont des mots où *rien* ne se révèle. Ou encore : il n'y a rien de « saint » dans vos écritures, et, dès lors, *rien* ne vous *réunit*. 2/ À la composition traditionnelle d'une Écriture sainte comme Livre clôt répond alors le geste critique qui analyse cette composition à partir d'un rapport littéraire aux écrits assemblés dans le Livre. Le mot « littéraire » passe à un autre régime : l'écrit n'est pas seulement inspiré, il est, aussi, analysable. C'est ici que l'histoire des religions rejoint l'histoire des arts, voire, du point de vue expressif dégagé ici, doit s'y encastrer, si l'on pense à la nécessité qu'il y a de se rapporter aux textes religieux à partir des schèmes et des méthodes de l'*histoire littéraire*.

> L'histoire littéraire des trois religions monothéistes est encore largement inconnue, et insuffisamment étudiée, même par les spécialistes Or, pour que le pluralisme religieux soit viable dans la société présente, l'une des tâches les plus importantes aujourd'hui est de faire entrer l'histoire des religions dans l'histoire des littératures, car le sentiment religieux a seulement besoin d'être explicité, d'être analysé dans son expression. La seule chose qui puisse être montrée, constatée, offerte au regard de tous, c'est l'histoire littéraire des religions. C'est aujourd'hui ce qui nous manque le plus.[937]

Pourquoi est-ce « ce qui nous manque le plus » ? Parce que c'est le seul moyen, nous l'avons vu, de *faire le départ entre les coutumes et la foi*[938] — et donc de délivrer la foi des scories d'un passé révolu et particularisant. C'est, par conséquent, le seul moyen de faire que la foi, puisque c'est sur elle que repose l'expérience religieuse des modernes, se tourne vers « l'avenir éternel » à laquelle elle est vouée, et reprenne à son compte l'évolution dont elle est de toute façon le produit et qu'elle doit à présent soutenir dans un sens qui reste ouvert (en lien avec la configuration spirituelle moderne). La proposition consiste à rendre historiquement conscient de lui-même, et donc plus distancié dans son rapport à l'origine, un certain régime émotionnel : le « sentiment religieux », en procédant à l'analyse de son expression littéraire, ou de sa textualité comme expression. Le critère central du « littéraire », comme méthode critique, c'est la *mise en contexte* comme premier geste de l'analyse de la composition : c'est donc de *faire de la tradition l'opérateur de contextualisation* des écritures sacrées, et non plus seulement le vecteur de leur sacralisation.

C'est la Bible qui, dans le propos ortiguien, est la référence monumentale, du fait de l'immense travail accompli par la critique biblique, laquelle a su se faire critique littéraire, au sens d'une telle étude compositionnelle des Écritures comme textes (par l'étude de leur contexte

[937] E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », in *Le Temps de la parole*, p. 182, n.
[938] E. Ortigues, *Le Temps de la parole*, p. 181 et p. 206.

socio-historique, avant tout, de leurs lexiques, de leur syntaxe, de leur datation, des coupures ou des coutures qu'on y décèle, de leur destination rituelle, sociale, de leur place dans l'ensemble, etc.). Or toute contextualisation est une distanciation, une relativisation de l'origine. Se rapporter aux Écritures comme à ces « écrits » dont la « littérature » comme savoir a fait ses objets propres, c'est donc en tant que tel un geste moderne, un déphasage de l'unité primitive : *religion = droit*. La religion se déphase alors 1/ en droit (proprement dit) et 2/ en littérature. C'est-à-dire, 1/ en *normativité consciente d'elle-même* comme « médiation impersonnelle », donc consciente de la relativité de l'autorité qui la fonde, d'une part ; et 2/ en *intériorité consciente d'elle-même* comme individualité irréductible à ce qu'oblige le statut qu'une place sociale confère. Il faut comprendre que cette *distanciation*, du point de vue expressif qui est concomitamment celui que prend en charge l'histoire des arts, est une *intériorisation* (et réciproquement). Ortigues perçoit dans l'apparition du rapport littéraire aux textes quelque chose comme une « récupération » (notons qu'il ne parle pas de conquête) de ce qu'il appelle le « domaine de l'intériorité ». C'est ainsi qu'Ortigues présente la transition du *mythique* vers ce qui s'appellera le *romanesque*.

> Voilà qui nous rapproche de l'histoire de l'art. C'est là quelque chose qui est important, dans la mesure où cela touche l'émotion. Car il faut également se rendre compte que, si depuis le XVIIIe siècle, la religion a cédé une part d'elle-même au *droit*, comme je l'ai dit, elle a aussi cédé une autre part d'elle-même à la *littérature* romanesque et théâtrale. La connaissance du cœur humain est désormais passée dans le domaine de la production littéraire, alors qu'il s'agissait auparavant d'une caractéristique de la religion.
>
> (…) Ce qui se produit à partir du XVIIIe siècle (et qui s'est peut-être esquissé dès l'époque romaine[939]), ce qui se produit à partir du moment où le roman et le théâtre se développent, c'est que les hommes se réapproprient cette vie intérieure qui a d'abord été objectivée, projetée sur les personnages supérieurs, mythiques. Il y a une espèce de réappropriation de tout un domaine intérieur, de tout un domaine de sensibilité qui va jouer un rôle extrêmement important. Sans ce développement poétique et littéraire, du roman, du théâtre, du spectacle en quelque sorte, je crois qu'il ne serait pas possible de vivre, ou du moins de retrouver exactement les mythes religieux. La fonction remplie par le mythe est remplie par la littérature, avec cette différence qu'au lieu d'être projeté au dehors sans réflexion sur soi, c'est repris dans une réflexion plus directement accessible. [940]

[939] Ortigues, pour mettre des noms sur cette esquisse romaine, renvoie à l'articulation du stoïcisme de Panaetius et du théâtre de Térence. Voir *Les Entretiens de Courances*, p. 72 : « À la fin du IIe siècle et au début du I^e^ siècle avant notre ère, Scipion Emilien avait réuni autour de lui un cercle d'intellectuels, parmi lesquels le poète Térence et le philosophe Panaetius. Ces deux auteurs ont introduit une analyse de la sensibilité qui était chose nouvelle dans la tradition romaine. On pourrait dire que le stoïcien Panaetius fut le premier théoricien de ce que nous appelons ''la personnalité''. À l'idéal du sage il ajouta une psychologie de la vie affective, pensant qu'à la même époque le théâtre de Térence s'intéressait à l'intériorité des sentiments ». Sur l'importance de Panaetius, dont l'œuvre est presque intégralement perdue, voir la succincte et ancienne mais élogieuse notice d'Émile Bréhier, dans *Les Stoïciens,* Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. XXXIX-XLIII.

[940] E. Ortigues, *Les Entretiens de Courances*, p. 15 et p. 18.

Or, dans cette réappropriation de ce que le mythe extériorisait dans les péripéties de « puissances supérieures ou mystérieuses » ou dans les « histoires entre dieux », le monothéisme juif joue un rôle essentiel : « Justement, à propos des différences littéraires, regardez par exemple les écrits sumériens : ces histoires entre dieux, entre personnages divins qui ont des rapports romanesques, dramatiques… Ce qui caractérise au contraire les textes bibliques, c'est le rapport des hommes avec Dieu. L'élément dramatique s'est déplacé. Il ne s'agit plus simplement des rapports entre des personnages divins, mais des rapports entre les hommes et Dieu. C'est ce qui a donné à la littérature biblique une force beaucoup plus grande dans l'histoire. »[941] La dernière étape du rapport littéraire, qui conduit des *auctoritates* au document, nous la connaissons, et nous en avons étudié la genèse, dont l'article « Sciences humaines » propose un résumé :

> Le passage de la conception médiévale des « autorités » et des *sacramenta (mysteria) scripturarum* à la conception philologique du document, au sens historique moderne du terme, s'est effectué par l'intermédiaire de l'humanisme. La philologie, qui est l'étude historique des textes au double point de vue grammatical et littéraire, a été l'instrument de cette transformation. Le commentaire « sententiel » des scolastiques a cédé la place au *commentaire littéraire qui restitue au langage sa valeur expressive de sensibilité aussi bien que d'idées*, et rend aux auteurs, sacrés ou profanes, leur individualité psychologique. Signe de cette évolution, en 1517, l'université d'Oxford révisait ses statuts pour entrer dans la « voie des modernes » *(via modernorum)*.[942]

31.2. Incroyance et argumentation : évolution et crédibilité

Le niveau logique de la question de l'incroyance relève ainsi de la « fonction rationnelle d'assertion et d'argumentation »[943], sur laquelle nous avons déjà concentré certaines de nos analyses. Mais pour l'aborder à nouveau frais, il faut revenir au problème de l'évolution, qui lui est consubstantiellement articulé. Cette question de l'évolution, Ortigues la relève explicitement comme question fondamentale pour toute philosophie de la religion :

> La difficulté à laquelle se heurtent toujours les autorités religieuses, qu'elles soient catholiques, rabbiniques ou autres, c'est de savoir *si elles admettent ou non une évolution de la révélation* : voilà la grosse question. (…) La question aujourd'hui posée à toutes ces religions est très claire : ou il faut y renoncer, ou vous admettez une *évolution* de la pensée religieuse. Mais une évolution de la pensée religieuse, jusqu'où

[941] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 19. La suite du texte est, pour notre présent propos, importante : « Cependant, une fois posé ce problème du rapport à la divinité, l'évolution pourra très bien conduire vers des issues qui n'étaient pas prévues. En fait, la laïcité n'est apparue que dans la civilisation chrétienne. Seul le christianisme a conduit les hommes à supporter un monde dans lequel l'imaginaire ne soit plus uniquement canonisé. Mais l'imaginaire a toujours son rôle utile, parce que l'homme n'est pas un animal et qu'il vit principalement par l'imagination. C'est ce qui crée la valeur, ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. Sans imagination, en effet, rien ne vaut. » *(Ibid.)*

[942] E. Ortigues, *Encyclopedia universalis*, art. « Sciences humaines ». Nous soulignons.

[943] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui » (1985), in *Le Temps de la parole*, p. 185.

va-t-elle ? Cela, on ne le sait pas… Le pape aujourd'hui[944] semble admettre la laïcité du droit (tout en ne se rendant pas bien compte de ce qu'il dit si, ce faisant, il admet ainsi les droits de l'homme) ; si de ce fait il l'admet, cela veut dire que l'évolution religieuse va *jusqu'à la laïcité comprise* et que, à ce moment-là, la religion devient une affaire individuelle. Voilà le problème posé.[945]

L'alternative — laquelle, à lire Ortigues, s'assimile au fond à un dilemme — est claire : « renoncer » dogmatiquement, ou assumer critiquement, que la Révélation *en tant que telle* est elle aussi soumise à la dynamique d'une évolution. Et donc devoir admettre que cette évolution 1/ réfute en tant que telle la sacralité de son origine ; mais aussi 2/ interdit l'assignation définitive d'un *terme* identifiable qui en serait le *télos* ou la référence, quand bien même il s'agirait d'un idéal (l'accomplissement, espéré ou voulu, du royaume de Dieu sur la Terre, par exemple). *On ne sait pas*, insiste Ortigues (c'est son scepticisme propre), quelle figure prendra l'évolution religieuse, et — ce qui est plus grave — même ceux qui en sont les gardiens les plus patentés et le plus inspirés semblent ne pas nécessairement « se rendre compte ». C'est que montrerait la position d'ouverture d'un Jean-Paul II[946], à l'initiative d'une inédite reconnaissance de la « lettre » des droits de l'homme, mais aussi de l'affirmation du devoir, pour l'Église, de témoigner de plus vive vigilance à l'égard de « l'esprit » de ces mêmes droits[947]. Mais alors, objecterons-nous, le *terme* de cette évolution, ne l'identifie-t-on pas clairement, ici ? Ortigues n'indique-t-il pas que la position nouvelle de Rome quant aux droits de l'homme ne peut guère conduire *l'Église* elle-même qu'à la *laïcité* — et la placer ainsi en situation de contradiction vis-à-vis de ses propres attendus juridiques ? Car la laïcité, qu'Ortigues cherche à saisir comme un fait social, ne peut avoir de sens que dans la configuration qui articule une forme originale de *lien* social (l'interdépendance d'individus

[944] En 2001-2002 (Pontificat de Jean-Paul II).
[945] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 92.
[946] Ortigues semble faire référence en particulier à deux interventions de Jean-Paul II : l'Encyclique *Redemptor hominis* (1979) ; d'une part ; et le *Message pour la célébration de la journée mondiale de la paix*, intitulé « Le secret de la paix véritable réside dans le respect des droits humains »), d'autre part. Voir ce passage significatif du premier de ces deux textes : « (…) [O]n ne peut s'empêcher de rappeler ici, avec des sentiments d'estime pour le passé et de profonde espérance pour l'avenir, le magnifique effort accompli pour donner vie à l'Organisation des Nations Unies, effort qui tend à définir et à établir les droits objectifs et inviolables de l'homme, en obligeant les États membres à une rigoureuse observance de ces droits, avec réciprocité. Cet engagement a été accepté et ratifié par presque tous les États d'aujourd'hui, et cela devrait constituer une garantie permettant aux droits de l'homme de devenir, dans le monde entier, un principe fondamental des efforts accomplis pour le bien de l'homme. (…) L'Eglise n'a pas besoin de réaffirmer à quel point ce problème est lié de façon étroite à sa mission dans le monde contemporain. » (*Redemptor hominis*, section 17).
[947] « En partageant la joie de cette conquête avec tous les hommes de bonne volonté, avec tous les hommes qui aiment vraiment la justice et la paix, l'Eglise, consciente que la « lettre » seule peut tuer, tandis que seul « l'esprit donne la vie », doit s'unir à ces hommes de bonne volonté pour demander sans cesse si la Déclaration des droits de l'homme et l'acceptation de leur « lettre » signifient partout également la réalisation de leur « esprit ». » *(Ibid.)*

conscients de l'être) aux institutions qui le rendent viable (l'État). La laïcité est donc l'unique condition permettant que quelque chose comme des *droits de l'homme* puissent avoir un sens, à savoir qu'ils soient les principes fondamentaux de la justice. Les droits de l'homme apparaissent ici comme le véritable *schibboleth* de l'esprit de justice : qu'ils soient reconnus, et c'est, nous le verrons, la possibilité même d'une régulation religieuse (extrinsèques : le « droit divin » de l'Église) qui s'effondre devant les régulations sociales (intrinsèques, pour reprendre le concept dont nous sommes partis au début de ce travail : le droit positif de l'État), seul lieu, *pour notre présent*, de la justice des hommes. Autrement dit, c'est le sort même de la communauté religieuse qui se joue, avec, pour conséquence inévitable que « la religion devient une affaire individuelle », autrement dit que chacun se fait l'apôtre du « ce que je crois », ainsi qu'Ortigues le répète, nous le disions, avec une insistance significative.

Danièle Hervieu-Léger a montré que cet individualisme religieux, comme résultat du « processus global d'individualisation qui conduit chaque sujet à fabriquer lui-même le petit récit qui donne sens à son expérience personnelle », n'est paradoxalement pas exclusif d'un « renforcement des attachements communautaires »[948]. Mais ce n'est pas vers la prise en compte de ces modes de socialisation religieuse inédits que la réflexion ortiguienne se tourne : nous l'avons dit, Ortigues, de ce point de vue, n'est pas sociologue. Ce qu'il interroge, c'est la situation des appartenances communautaires religieuses instituées, « traditionnelles », autrement dit monothéistes ici, en tant qu'elles sont *prises dans le contexte des sociétés laïques*. Comment permettre au « sentiment religieux » (qui demeure d'une vivacité qu'on ne peut guère dénier et dont Ortigues ne songe pas à mettre en cause le droit à l'existence) de résister au mouvement de l'intelligence de la foi ? Peut-on rendre possible, pour la sensibilité religieuse, de ne pas « renoncer » au *fait historique* de l'évolution de la Révélation (renoncement dès lors à identifier comme dogmatisme, voire comme fondamentalisme et partant comme despotisme) ? Plus profondément : comment les subjectivités religieuses peuvent-elles affronter l'inévitable remise en cause que ne peut pas ne pas susciter l'incrédibilité objective des articles de foi professés ? Comprenons bien qu'il ne s'agit nullement pour Ortigues de prôner un quelconque « concordisme » de la raison et de la foi. Il s'agit plutôt de l'inévitable pénétration de la foi du fidèle d'aujourd'hui par la rationalité du citoyen d'aujourd'hui, quand ce *fidèle* et ce *citoyen* sont le même *individu*. C'est ce problème qu'Ortigues appelle le « paradoxe de la foi ». Paradoxe que n'aurait pas connu la théologie médiévale et qu'affronte — mal, selon lui — l'herméneutique contemporaine ; paradoxe que maintient le *croyant*, en

[948] Hervieu-Léger, Danièle, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », in *L'Année sociologique*, vol. 60, no. 1, 2010, p. 41.

payant, s'il n'est pas dogmatique, « le prix de l'agnosticisme »[949] ; ou que refuse l'*athée* comme « incroyant moderne », lequel admet que la croyance religieuse pose « un problème de crédibilité » :

> On peut être un agnostique croyant (comme Kant ou Kierkegaard ou certains théologiens), on peut être un agnostique incroyant, mais entre croire et ne pas croire il faut choisir. L'incroyant ne prétend pas connaître les secrets de l'univers ; il n'y a pas à choisir entre l'ignorance et l'omniscience. Le problème est plus délimité, plus modeste, c'est un problème de crédibilité ; il est historiquement posé dans des textes que chacun peut étudier.[950]

Un tel « choix » apparaît comme la manifestation de la vertu épistémique d'« honnêteté » que défend Ortigues. Entre croire et ne pas croire, il faut choisir — mais pour celui qui croit, indéniablement, la tâche est (doit être) *à présent* autrement plus exigeante et plus éprouvante que de réciter, même avec l'ardeur d'une piété résolue, le Credo. La foi n'est plus un critère suffisant de vérité et de moralité, si on la pense seulement comme adhésion subjective d'un individu à un dogme établi, comme croyance qui devrait d'abord être personnelle. Car il en va surtout d'un mode d'engagement pour « un genre de vie et de spiritualité », donc pour une vie collectivement engagée, une certaine idée normative de la « communauté humaine »[951]. La foi comme discours se voit donc exiger d'entrer elle aussi dans le domaine des « critères publics de la croyance », à quoi cette idée même de communauté *humaine* nous engage. Elle doit accepter de passer ses articles — le discours dont elle se soutient — au crible de l'*analyse* Autrement dit, elle doit se confronter à sa propre discursivité, qu'on ne peut étudier qu'à partir d'une enquête *historique* sur les textes ressaisis comme documents retraçant l'évolution du rapport d'une communauté particulière à ce qui s'impose à elle comme *origine*.

Que recouvre, dès lors, l'idée d'évolution, sous la plume d'Ortigues ? Outre un changement historique que l'on peut objectivement attester, c'est ce qui vient modifier les régimes d'expression, ce qui bouleverse les manières de dire. L'évolution religieuse, en ce sens, est ce qui désajuste les pratiques de leurs modalités discursives établies, instituées. Elle engage un rapport aux « mots » par lesquels s'exprimeront ces changements. Mais c'est précisément ici que le fait social moderne de l'incroyance — autrement dit le problème de « l'athéisme *aujourd'hui* », pour reprendre le titre de la contribution d'Ortigues à *Mythes et croyance du monde entier*, en 1985[952] — apporte une dimension indéniablement nouvelle, en forçant le

[949] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 194.
[950] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 191.
[951] *Ibid.*
[952] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 183-197.

discours de la foi à se penser en termes sociologiques, autrement dit à passer le test de la *valeur morale* de *toute* règle pratique :

> Il faut bien voir qu'en toutes hypothèses l'exigence morale est la même pour le croyant et l'incroyant. Une règle n'a de valeur morale que si elle possède suffisamment de généralité pour fournir des critères publics de délibération et de décision, sans quoi il n'y aurait pas de communauté morale entre les hommes (et s'il arrive que cette communauté soit brisée dans les faits, elle ne saurait l'être en principe). Si l'on ne peut assumer personnellement la responsabilité des critères publics de la croyance ou de l'incroyance en matière religieuse, alors la décision n'a aucune espèce de valeur morale, elle n'engage à rien par rapport à la communauté humaine en tant que telle.[953]

Le processus de sécularisation moderne — ce qu'Ortigues ne nomme cependant jamais ainsi, mais toujours *laïcité* —, comme processus de réflexivité normative se propageant dans *tout* l'espace social, ne laisse aucun secteur de la vie sociale hors de son champ d'action[954]. La morale, comme normativité pratique immanente au social, et *à tout le social*, est donc, en régime de modernité laïque, plus étendue que la religion, alors que celle-ci en possédait jusque-là le monopole de celle-là. Le conflit des normativités apparaît ici inéluctable, mais peut-il avoir réellement lieu ? Car la normativité morale, dont on peut dire qu'elle se veut la normativité rationnelle même, est à présent celle qui s'impose à toutes les autres : qui norme ces normes. Le triplet : *moral-social-rationnel* apparaît comme « l'étau logique »[955] dans lequel le discours sur le divin semble être invinciblement écrasé.

Cette sorte de méta-normativité, ou plutôt, d'homogénéisation sociale des régimes de normes, nous avons plusieurs fois vu qu'Ortigues la désigne comme pression de la « morale ambiante », par quoi il faut entendre un puissant moteur de changement des conceptions et des pratiques, même lorsqu'elles sont ancrées dans des institutions fermées, comme c'est le cas de l'autorité ecclésiastique. Ce faisant, Ortigues retrouve assez exactement l'argument déplié par Durkheim pour démontrer la nocivité, pour l'autorité scolaire, des châtiments corporels. S'affrontant au problème de savoir comment rendre compte du paradoxe selon lequel, alors même que le progrès historique de la civilisation s'accompagnait d'un adoucissement des mœurs, la discipline scolaire, au contraire, devenait toujours plus sévère, plus brutale et plus cruelle, Durkheim montre qu'un « caractère constitutionnel » des sociétés en général, la

[953] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 191.
[954] C'est la définition de la forme démocratique des sociétés modernes que Durkheim élabore dans les *Leçons de sociologie*, où le coefficient de démocratisation de l'État est fonction de deux caractéristiques principales : 1/ il est l'organe de la pensée sociale *clarifiée* alors qu'elle est, sinon, *diffuse* (Durkheim, *Leçons de sociologie*, 7e Leçon, PUF, 2015, p. 177-182) ; 2/ il étend son champ d'action à une part de la vie sociale toujours plus étendue (*Ibid.*, p. 182-183).
[955] Sur « l'étau » comme appareil logique propre à cette nouvelle modalité de savoir que sont les sciences sociales, voir l'analyse de B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, PUF, 2013, p. 10-11.

« mégalomanie »[956], a pu se manifester sans frein dans les écoles, du fait de la clôture presque parfaitement étanche des institutions d'éducation, jusque très récemment. Or, ajoute Durkheim, « Il y a bien une force qui est, qui était dès lors en état de contenir cet état d'esprit : c'est l'opinion morale ambiante »[957]. L'*ambiance* rationnelle de la vie sociale moderne, et le fait concomitant de l'incroyance comme possibilité et comme droit, impose donc à la religion d'être autre chose qu'une question de croyance *pure*, si l'on peut dire, puisque la croyance est toujours *instituée*[958], à savoir qu'elle doit pouvoir être amenée sur le terrain de l'analyse rationnelle : « l'examen des motifs de crédibilité ». « Il s'agit alors d'analyser les raisons qui justifient telle phrase, telle assertion particulière. Et ici, *le problème est le même pour le croyant et l'incroyant* »[959]. Mais justement, *parce que* le problème est le même pour ces deux personnages opposés, la croyance peut-elle encore faire valoir une quelconque légitimité ? N'a-t-elle pas irrémédiablement perdu ? C'est ce qu'une page du même texte questionne très directement, en présentant le portrait d'un « homme » dont le cheminement intellectuel et subjectif ressemble trait pour trait à celui de notre auteur :

> Imaginez un homme sensible à l'héritage culturel du christianisme, mais qui, au terme d'un cheminement long et douloureux, se voit contraint d'avouer que les récits de la résurrection de Jésus sont des légendes incompatibles entre elles ; que l'interprétation purement « spirituelle » de la résurrection, proposée par l'apologétique contemporaine, est difficilement compatible avec la phrase suivante : « Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre foi » (I Co 15, 17), où saint Paul semble bien se référer à un événement distinct de ses propres visions ; que Jésus n'a pas fondé d'Église mais annoncé la prochaine venue du Jugement dernier ; que la plupart des dogmes ne peuvent prétendre sans subterfuge à un origine apostolique ; que sur de nombreux points l'enseignement de l'Église choque nos convictions morale ; et qu'enfin trop de faux-semblants et de mœurs inacceptables encombrent l'histoire des religions pour qu'il se reconnaisse honnêtement le droit de professer la croyance en Dieu. Cet homme devra-t-il s'avouer qu'au fond il est devenu athée, athée malgré lui, en quelque sorte ? La réponse est « oui », puisque les mêmes valeurs de générosité, d'honnêteté intellectuelle et de détachement à soi, qui auraient pu l'engager à croire, l'obligent à ne pas tricher avec ce

[956] Cette « loi », Durkheim précise qu'elle peut s'énoncer ainsi : « Toutes les fois que deux populations, deux groupes d'individus, mais de culture inégale, se trouvent en contacts suivis, certains sentiments se développent qui inclinent le groupe le plus cultivé ou se croyant tel à violenter l'autre. » *(L'Éducation morale*, PUF, 1992, p. 161)
[957] Voir *L'Éducation morale*, *op. cit.*, p. 163. Et Durkheim de poursuivre ainsi l'explication : « C'est à elle qu'il appartient de protéger l'enfant de son autorité, de rappeler le caractère moral, qui est en lui au moins en germe, et qui doit le rendre respectable. C'est ainsi que les abus auxquels se laisse facilement aller le civilisé dans ses rapports avec les sociétés inférieures commencent à être contenus, depuis que l'opinion, mieux informée, est plus en état de surveiller et de juger ce qui se passe dans les pays lointains. Mais les écoles médiévales étaient précisément organisées de telle sorte que l'opinion publique ne pouvait guère y avoir d'écho. La corporation des maîtres était, comme toutes les corporations d'ailleurs, une sorte de société fermée, close au-dehors, repliée sur elle-même, presque une société secrète. L'État lui-même n'avait pas, en principe, à y intervenir. » *(Ibid.*, p. 164.) La même description vaudrait, *mutatis mutandis*, pour caractériser l'Eglise romaine dont la *Lettre à Rome* fait le procès.
[958] Voir B. Karsenti, *La Place de Dieu,* chap. V, en lien avec B. Karsenti, Préface à Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Champs Flammarion.
[959] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 190.

> qui ne lui paraît pas suffisamment crédible, dès lors qu'il ne peut plus donner aux paroles de la tradition le sens obvie qu'elle entendait leur donner. Certes, on peut se tromper, mais il vaut mieux prendre le risque d'une erreur intellectuelle plutôt que de sombrer moralement dans une mélasse interprétative, où plus aucune chose n'est simplement ce qu'elle est.[960]

Tel est « l'incroyant moderne » (c'est le titre de la section de ce passage de l'article « L'athéisme aujourd'hui »). Ou plus exactement, tel est celui qui n'a eu d'autre choix que de *devenir* cet incroyant, parce qu'il a *pris au sérieux* son statut d'individu moderne et la réflexivité qu'un tel statut implique ; et parce que ce sérieux ne lui a pas paru à vivre autrement que comme courage de « ne pas tricher ». Son athéisme n'est certes pas du même ordre que celui des athées de l'Antiquité ou du Moyen Âge[961], mais il s'agit toutefois bel et bien d'un athéisme, et non pas de ce qui aurait été une autre manière de réagir : entreprendre un sauvetage coûte que coûte de la promesse religieuse, au risque d'un enlisement dans « une mélasse interprétative, où plus aucune chose n'est simplement ce qu'elle est ». Notre croyant (ou celui qui, en tout cas, était « sensible à l'héritage culturel du christianisme »), a décidé de faire le choix de l'incroyance plutôt que rester du côté des efforts théologiques selon lui suspects d'un irrationalisme peu soutenable. Il n'a pas perdu la foi ; il y a renoncé. Comprendre que rester du côté de la théologie n'a pas paru à cet « athée malgré lui » intellectuellement tenable, même lorsque celle-ci entreprit de se réformer spéculativement pour résister à la « crise de la conscience européenne » : la crise moderne. Cette crise vient de loin, nous l'avons vu. Elle vient de la rupture de l'équilibre médiéval « qui unissait dans une même civilisation l'héritage grec de la théologie naturelle (c'est-à-dire de l'explication causale) et l'héritage biblique de la théologie révélée (c'est-à-dire du Dieu gardien) »[962]. La théologie médiévale (saint Thomas) parvenait à articuler à la fois la nature et l'histoire, « l'interprétation de l'Écriture et l'explication du monde »[963]. La crise moderne, dont l'avènement de la science galiléenne est le levier spirituel fondamental, aura rendu impraticable cette conciliation des questions d'explication (ou questions d'inférence comme remontée à l'existence d'un être premier) et des questions d'adoration (ou questions d'identification de la figure divine). En d'autres termes, conclut Ortigues, « notre civilisation a découvert sa précarité. Il est apparu que, entre l'objet du culte et

[960] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 190-191.
[961] Distinction historique que le même texte développe en amont, E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 185-190.
[962] E. Ortigues, « L'athéisme aujourd'hui », in *Le Temps de la parole*, p. 193.
[963] *Ibid.*

l'explication causale du monde, il n'y avait jamais eu que des alliances provisoires sur un fond d'incompatibilité à long terme »[964].

[964] *Ibid*.

CHAPITRE 9 — LA VIE COUTUMIÈRE ET LA VIE POLITIQUE : DE LA JUSTICE À L'ADMINISTRATION

§ 32. La Coutume, ou la religion coextensive au droit

32.1. Religion, Coutume et droit : retrouver le sens d'une indifférenciation

Le schéma analytique qui place la religion en situation d'opérateur anthropologique fondamental, et la tradition comme modalité de transmission de l'autorité de l'origine, pose comme fait premier l'assimilation de la religion (comme fait social premier, fondamental), de la Coutume et de la dimension du « droit » : « la religion et le droit tendent à se confondre de manière générale dans les sociétés anciennes. »[965] C'est la configuration sociale qu'Ortigues appelle « religion de la Coutume ». Mais il s'agit pour lui d'interroger notre capacité à réellement « comprendre » cette indifférenciation. Le lien social coutumier — l'ordre des choses structuré comme un ordre de justice — nous est opaque, comme l'est, puisque c'est la même chose, notre compréhension de ce qu'on appelle complexe d'Œdipe. Cette double compréhension du *même phénomène* (social et personnel, mais ici la distinction ne tient plus réellement) peut résumer les enseignements de l'expérience africaine des Ortigues.

> Alors, nous avons un peu perdu l'habitude de cette société dans laquelle, au niveau de la coutume, la différenciation entre religion et droit est pratiquement nulle. Nous avons mis beaucoup de temps à comprendre qu'une coutume ne prescrit pas seulement des comportements, mais que c'est d'abord ce qui assigne à chacun son statut dans la société ; et secondairement seulement, chaque individu doit agir conformément à son statut (roi, femme, esclave...).[966]

La Coutume assure une « survie » du social grâce à l'instauration d'une continuité traditionnelle corrigeant la discontinuité générationnelle. « La coutume, précise Ortigues, assure la continuité entre les générations ; la tradition est la transmission d'un héritage grâce auquel un peuple survit à la continuité des naissances et des morts. »[967] C'est entendu. Mais le propos d'Ortigues interroge *notre* rapport émotionnel et intellectuel à la Coutume, et cet étrange obstacle, peut-être inévitable, ou en tout cas difficilement contournable : celui d'une cécité

[965] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 19.
[966] Gerber, S. et Raffy, A., « Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues », *Le Coq-héron*, 2004, n° 176, p. 46.
[967] E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 39. Nous maintenons la majuscule au terme de « Coutume », comme le fait le plus souvent, mais pas systématiquement, Ortigues.

proprement moderne quant à cette question même. Notre « appartenance à la modernité »[968] n'a-t-elle pas, tout à la fois intrinsèquement et irréversiblement, rendu caduque notre capacité à *comprendre* le fait coutumier, au sens d'une compréhension *du dedans*, et non pas seulement ni d'abord d'une explication d'un phénomène social objectif ? Autrement dit, s'agit-il d'une expérience que nous ferions, collectivement, que nous pourrions faire ? Rien ne semble moins sûr. Si les savoirs et les pratiques modernes se sont bien construits sur la contestation et la destruction conscientes de la Coutume comme mode social fondamental de l'autorité, il paraît impossible d'échapper à l'alternative : *ou* la modernité, *ou* la Coutume — mais pas la possibilité d'une saisie *de l'intérieur* de ces deux dimensions exclusives l'une de l'autre. Le constat que Durkheim proposait dans *De la Division du travail social* conserverait toute son actualité, et deviendrait même toujours plus valide : le mode de socialisation moderne « détermine un affaiblissement de toutes les traditions. »[969]. Détermination croissante d'une dégradation qui est l'autre manière de qualifier le processus d'« indétermination progressive de la conscience collective », autrement dit sa dévitalisation et son imprécision[970]. Évidemment, l'indétermination du fait traditionnel à mesure que le processus de la division du travail progresse ne s'identifie pas à l'indétermination de notre saisie *intellectuelle* du traditionnel comme tel — bien au contraire. Mais justement : la Coutume, pour notre auteur, est d'abord une dynamique *émotionnelle*, que l'effort objectivant, certes nécessaire, ne peut guère que rater s'il ne s'origine pas dans l'expérience coutumière elle-même. Le pivot de l'analyse durkheimienne, ou, disons, sociologique au sens plus large, ne serait dès lors peut-être pas suffisant. Comment procède-t-elle, sur ce point précis ? Le déclin de la conscience collective signifie, pour le sociologue, un déclin de la force impérative des normes. Et les traditions fonctionnent avant tout comme un opérateur de force, opérateur d'une grande puissance. Car elles viennent donner à la conscience collective la garantie de l'ancienneté de sa temporalité : son antiquité, son aura sacrée, issue d'une bascule dans l'immémorial de l'ancestral. « L'autorité de la conscience collective est donc faite en grande partie de l'autorité de la tradition »[971]. Ce que la connaissance sociologique affirme ici quant à la Coutume, c'est qu'il en va de l'intensité de la force impérative : une autorité intrinsèque, tellement inhérente à la Loi qu'elle n'en est plus dissociable. La Coutume n'est donc pas exclusivement une affaire d'habitude, c'est, plus fondamentalement, une question de prescription : « comment reconnaître

[968] Voir B. Karsenti, *D'une Philosophie à l'autre*, Gallimard, 2013, p.
[969] Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, 2013, p. 279.
[970] *Ibid.*, p. 268.
[971] *Ibid.*, p. 277.

une coutume ? À cela qu'elle est une manière d'agir non seulement habituelle mais obligatoire pour tous les membres d'une société. Ce qui la distingue, ce n'est pas sa fréquence plus ou moins grande ; c'est sa vertu impérative. Elle ne représente pas simplement ce qui se fait le plus souvent, mais ce qui doit se faire. C'est une règle à laquelle chacun est tenu d'obéir et qui est placée sous l'autorité de quelque sanction. L'existence d'une sanction, tel est le critérium qui empêche de confondre la coutume avec de simples habitudes »[972].

Pour Ortigues, toutefois, la coutume n'est pas d'abord une affaire de prescription des comportements : c'est une question de statuts. Donc une question de places. Sur cette « dimension anthropologique fondamentale » qu'est la Coutume, il s'agit là de l'idée ortiguienne centrale, sinon, comme il le dit lui-même, unique, au sens où tout le reste en découle. Idée dont il admet, dans *Les Entretiens de Courances*, que « beaucoup de gens ne l'ont pas comprise »[973]. « Sur la Coutume, je n'aurai qu'une chose importante à dire, une chose que je n'ai découverte vraiment qu'en Afrique, au contact d'une société reposant pour l'essentiel sur le droit coutumier. Ce que j'ai découvert vraiment, c'est le fait que la Coutume se distingue de la loi en ce qu'elle établit d'abord le statut des individus, la place de chacun, dans la famille ou dans la société, et qu'elle ne concerne que secondairement les comportements[974]. C'est cette oblitération, dans l'analyse, du processus statutaire par la dynamique prescriptive qu'il faudrait mettre au principe de la cécité moderne sur une telle question, pour une raison immédiate, celle de notre difficulté à pleinement saisir ce qu'il en est du statut dans la configuration sociale coutumière. Lui-même a reconnu que cette dimension lui était longtemps demeurée obscure, plus « sentie » que pleinement intelligible[975]. C'est l'expérience africaine, quotidiennement partagée avec Marie-Cécile, consignée dans *Œdipe africain* (1966-1984) qui va servir de déclencheur. Comme pour une grande part de ses réflexions, les années sénégalaises seront ici

---

[972] Durkheim, E., « Introduction à la sociologie de la famille » (1888 - https://classiques.uqam.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_3/textes_3_1/durkheim_socio_famille.pdf, p. 13 - Reproduit dans *Textes. 3*, Les Éditions de Minuit, 1975, pp. 35-49). Comme le précise utilement Laurent Mucchielli dans son introduction aux *Règles de la méthode sociologique* (Champs Flammarion, 2017, p. 24), Durkheim est, dès 1888, amené « à définir la coutume dans les termes mêmes du premier chapitre des *Règles*. »

[973] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 34.

[974] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 33. Voir le texte parallèle de l'« Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues » donné à Simone et à Alex Raffy pour *Le Coq-héron*, art. cit., p. 46 : « (…) nous avons un peu perdu l'habitude de cette société dans laquelle, au niveau de la coutume, la différenciation entre religion et droit est pratiquement nulle. Nous avons mis beaucoup de temps à comprendre qu'une coutume ne prescrit pas seulement des comportements, mais que c'est d'abord ce qui assigne à chacun son statut dans la société ; et *secondairement seulement*, chaque individu doit agir conformément à son statut (roi, femme, esclave…). » (Nous soulignons.)

[975] « Disons que je ne suis arrivé à le formuler clairement qu'au terme de nombreuses années. C'est-à-dire que je le sentais dès le début, je le sentais bien en Afrique. Je savais m'adapter à cette idée. C'est en quelque sorte au départ une chose que j'avais sentie dans le savoir-faire, mais que je n'arrivais pas à formuler. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 36)

le moment de cristallisation essentielle. Il faut pourtant d'emblée préciser qu'il y avait quelque chose comme un sol biographique propice à un tel déclenchement, terrain qu'on trouve finement décrit dans son livre consacré à l'histoire de son village natale : *Camps-La-Source. Pays de chapeliers* (1993), qui fera, plus bas, l'objet de nos développements. Ce sont, avec cet ouvrage en particulier, les derniers textes qui, sur la question anthropologique de la Coutume, seront les plus explicites. À savoir, outre les *Entretiens de Courances* (2003), *Le Monothéisme* (1999), *La Révélation et le droit* (2007) et les *Entretiens de Jussieu* (2001-2002)[976], encore inédits.

Dans une veine tocquevillienne, Ortigues précise qu'au sein des sociétés européennes le passage d'une société d'ordres à une société démocratique a dissout la distinction des « statuts » traditionnels dans l'univocité de ce méta-statut moderne qu'est la citoyenneté. « Ce qui a caractérisé l'avènement de la démocratie, c'est que nous avons tous le même statut : nous sommes des citoyens par rapport à une loi qui définit d'abord le fonctionnement du souverain, c'est-à-dire le droit constitutionnel, puis le fonctionnement de la Cité, avec le droit civil »[977]. Le droit moderne a ceci de spécifique qu'il inclut dans sa propre systématicité une réflexivité quant à sa normativité comme institution de l'autorité, en amont même de ce qu'il est comme système de normes positives particulières. Le droit constitutionnel, en tant que ce qui « fixe les règles de fonctionnement de l'autorité »[978], permet aux différents droits (droit civil, droit pénal, etc.) de disposer légitimement du « détail des prescriptions concernant les comportements dans la Cité »[979]. Dans un contraste aussi tranché que d'une saisie paradoxalement délicate, le philosophe précise que, « dans le droit coutumier, c'est un peu la même chose, *mais dans une optique très différente* : il n'y a pas de droit constitutionnel, mais un droit statutaire qui établit les places des individus, les unes par rapport aux autres. À l'intérieur de cela, vous trouvez bien entendu des prescriptions de comportements mais qui ne sont valables que si l'individu a

[976] *Entretien avec Marie Cécile et Edmond Ortigues*. Interrogés par Angélique Hirsch Pellissier, François Marty et Jean Cassanas. Texte établi par Jean Cassanas, revu par Isabelle Ortigues-Marty, dactyl., 88 p.

[977] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 33. Voir, dans *La Révélation et le droit*, ce texte parallèle : « (…) la Coutume ne comporte pas la distinction entre un droit civil imposant des règles de comportement et un droit constitutionnel définissant à quelles conditions des règles seront valides. Par contre, l'essentiel de la Coutume est de conférer à chacun un statut, une place singulière socialement reconnue, de telle sorte que, par suite, la morale consiste tout entière à agir conformément à son statut, qu'il soit celui d'un roi ou d'une femme, d'un homme libre ou d'un esclave. Chacun à son statut et doit agir en conséquence. La Coutume implique une morale statutaire, qu'il ne faut pas confondre avec les obligations légales que l'État de droit impose dans nos société. » (E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 194). Dans l'argumentaire ortiguien, c'est la distinction entre « règles primaires » et « règles secondaires » proposée par H.L.A. Hart dans *Le Concept du droit* qui sert le plus souvent de référence pour travailler cette différence de niveau normatif (voir la 2e édition augmentée, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 2005, chap. II et surtout chapitre III, p. 81 notamment).

[978] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 33.

[979] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 33.

d'abord reçu un statut »[980]. Il y a bien, en régime coutumier, un droit d'« avant » le droit, au sens d'une hiérarchie des normes, mais celui-ci n'est pas un droit constitutionnel, c'est un droit statutaire. Ce ne sont pas les conditions de la légitimité de l'autorité qui sont établies par celui-ci, puisque, du point de vue de la coutume, une expression comme « légitimité de l'autorité » n'a guère de sens, dès lors qu'elle suppose une distance critique par rapport à la source de la loi, distance impensable et impossible ici. Ce sont, au contraire, les modalités de la reconnaissance sociale, comprise comme position différentielle normativement prise par tel individu du groupe en tant qu'il ou elle est fils ou fille de…, père ou mère de…, mari ou femme de… À savoir, ce qu'Ortigues appelle la personne. Ce sont ces relations mêmes qui condensent la *logique sociale des statuts* à laquelle se réfère Ortigues, laquelle n'est pas assimilable à ce que travaille une *histoire des statuts sociaux*[981]. Le statut d'un individu, à le suivre, c'est la place que les pratiques instituées du groupe lui confèrent, et partant les habilitations et les obligations dont il dispose légitimement. Autrement dit, le statut est le cadre au sein duquel un individu est socialement reconnu, le cadre au sein duquel il est une *personne* pour ce groupe : un membre légitime de celui-ci. L'ancrage épistémologique de cet usage d'une telle notion, on le voit, c'est avant tout l'ethnologie comme savoir empiriquement fondamental de l'anthropologie. Ce sont ces analyses que l'on trouve dans *Œdipe africain* (1966 ; 1973 ; 1984), puis dans *Religions du Livre, Religion de la Coutume* (1981). Mais il en va aussi d'une approche en termes d'histoire sociale dans les deux études d'histoire médiévales réunies dans *La Révélation et le droit* (« Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres » et « Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne »), travaillées en étroite collaboration avec Dominique Iogna-Prat.

32.2. Ceux que l'on peut tuer — La tension de l'anthropologique et du politique

Cette différence des droits — s'il faut maintenir un tel nom pour ce qui institue les statuts comme logique sociale des places — va creuser, dans l'analyse ortiguienne, une distinction, sans cesse maintenue, entre l'anthropologique et le politique, autrement dit entre un régime humainement fondamental et une dimension humainement dérivée, quoiqu'il en aille dans les cas d'une dynamique *sociale*[982].

---

[980] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 33.

[981] Voir Anheim, Étienne, Jean-Yves Grenier, et Antoine Lilti. « Repenser les statuts sociaux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 68, no. 4, 2013, pp. 949-953.

[982] Il n'y aurait donc guère de sens à penser la strate anthropologique, chez Ortigues, comme niveau des « relations humaines » avant que n'interviennent les « relations sociales ». Chez lui le principe fondamental des sciences sociales, ou ce que Louis Dumont appelait l' « aperception sociologique » (dans *Homo hierarchicus*), à savoir la constitution toujours déjà sociale de « l'individualité humaine », fonctionne dans toute sa radicalité. Voir sur ce point la clarification de Cyril Lemieux dans *Le Devoir et la grâce*, notamment au chapitre I, depuis la notion de « principe de solidarité ».

> **P. L. Q.-W :** Il s'agit donc pour vous d'une dimension anthropologique fondamentale ?
>
> **E. O. :** Fondamentale, oui. C'est ce qui fait comprendre que, par la suite, lorsque les sociétés s'organisent, elles s'organisent d'abord avec des différences d'ordres, de classifications des gens, sans qu'il y ait la vision d'une unité humaine. L'inconvénient, c'est que la morale s'arrête aux frontières ; elle exclut l'étranger. La sociabilité humaine est limitée, particulariste. (…) Voilà pourquoi je pense que cette question de la Coutume, c'est-à-dire du statut, est capitale pour comprendre l'être humain mais que, en même temps, il faut en reconnaître les limites. Ce n'est évidemment pas un principe capable de nous faire comprendre la Cité, l'organisation politique.[983]

L'ambiguïté de la Coutume résiderait là : dans une forme d'amphibologie qui fait d'elle cette dimension *anthropologiquement* première et incontournable, tout autant que *politiquement* inadmissible du point de vue de la conscience moderne. Le principe de la politique moderne, universaliste, fait fonds sur une conception de « l'unité humaine ». Au contraire, la Coutume est « particulariste ». Elle repose, comme le fait aussi toute classification sociale qui procède en termes d'« ordres », sur l'opposition des *hommes* et des *non-hommes* : ceux qui sont nos « frères » ou nos « parents » et ceux « que l'on peut tuer »[984]. Autrement dit, à un niveau anthropologique, la sociabilité *est* une « sociabilité limitée », et la modernité peut être lue comme la permanente négociation du malaise causé par la confrontation de cette fermeture à quelque chose comme un impératif d'ouverture, de levée politique, de cette limite anthropologique. Le risque mortel qu'affronte à son corps défendant celui qui n'a pas sa place dans le complexe écheveau de la Coutume, risque si surprenant pour notre point de vue de Modernes, Ortigues y insiste fréquemment. Être exclu du circuit des statuts — autrement dit : ne pas être un membre du groupe, avoir rompu le lien de parenté ou de filiation avec ceux qui en sont membres —, c'est bel et bien « dangereux », au sens où c'est ne pas être en situation de participer à la *vie légitime*. Donc à la vie même, puisqu'il n'y en pas d'autre. C'est être en danger de mort — mais il nous est difficile de le sentir et de l'imaginer.

> Avoir une place dans la vie est donc essentiel pour le « pouvoir-vivre ». Mais ce pouvoir-vivre est fondamentalement un pouvoir-vivre de façon légitime : il y a une *raison* dans cette nécessité vitale. *C'est ça la Coutume, d'abord et essentiellement ça* — tout le reste n'étant finalement qu'un ensemble de conséquences. Je pourrais alors citer quantité de faits, comme l'histoire du berger : ce berger qui se déplace de villages en villages, avec ses troupeaux, et qui change de nom à chaque fois, parce qu'il a besoin d'être sous la protection d'un clan, toujours… Tout ce qui fait la sécurité de la vie dans la brousse repose là-dessus. Tel est l'essentiel de la Coutume.[985]

---

[983] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 35-36.
[984] À l'occasion d'un Comité de thèse, Dominique Iogna-Prat nous suggérait de croiser ces analyses avec celles de Reinhart Koselleck. Pour cet approfondissement, à venir, le chapitre 1 de la troisième partie de *Le Futur passé* serait une porte d'entrée pertinente (voir R. Koselleck, *Futur passé*, trad. J. Hoock et M.-C. Hoock, Éd. EHESS, 2016, notamment IIIe partie, chapitre 1, 3. « Homme et non-homme, surhomme et sous-homme », p. 259-273).
[985] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 35.

Ortigues revient souvent sur une expérience personnelle, vécue en Afrique, qui lui a fait singulièrement *éprouver* cette dynamique de la *vie légitime*, et, partant, *sûre*. C'est ce même texte des *Entretiens de Courances* qui en fait le récit le plus précis, qu'il vaut la peine de citer en son long :

> Par exemple, et je vais raconter cela malgré cet appareil *(Edmond Ortigues désigne le caméscope)*, lorsque j'étais en Afrique, au Sénégal oriental, tous les gens se définissaient par leur appartenance clanique, c'est-à-dire par leur interdit : « mon interdit ceci… », « mon interdit cela… » (le tabou, c'est le totem). Et l'on m'a demandé : « Quel est ton interdit ? » Mon interdit ? Je ne savais pas. Je ne pouvais pas répondre : « le drapeau français », parce qu'ils savaient tout de même bien ce qu'est un drapeau, que ce n'est pas pareil qu'un tabou qui était le totem de l'interdit clanique ! Aussi n'ai-je pas pu répondre. Que s'est-il alors passé ? Eh bien, il s'est passé que cela nous donné à réfléchir, parce que si je n'avais pas d'interdit, c'est-à-dire si je n'avais pas de statut, n'importe qui pouvait me tuer… Peu de temps après, le chef est venu me trouver dans la case et m'a dit : « Viens avec moi, je voudrais te montrer quelque chose. » Nous sommes partis dans la brousse, et il m'a dit en me montrant quelques pierres, une sorte de petit tumulus : « Tu vois ? Celui-là, il a gâté la Coutume. Il n'a pas gardé le secret et il est mort. » Il me montre un second tumulus : « Celui-là, il a gâté la Coutume aussi ; et il est enterré là-dessous. » Puis un troisième… Après quoi, il me dit : « Tu comprends maintenant ? Il faut que tu me jures que tu ne parleras pas aux femmes », aux femmes de la tribu bien sûr. J'ai répondu : « C'est d'accord. » Le chef me dit alors : « Maintenant tu peux être comme moi, tu peux être initié. Rentrons au village ». On revient. Et là, tout le village était rassemblé : les hommes et les femmes. Commence une cérémonie : on m'interroge sur ma naissance, si j'étais le premier enfant de ma mère, si j'étais ceci, cela… On me pose un certain nombre de questions, afin de me donner un nom. Il s'est trouvé que toutes ces questions ont fini par me placer dans une certaine position, une position noble, comme si j'étais un oncle en quelque sorte, un oncle de premier plan. Ils m'ont alors donné un nom, qu'on peut traduire par : « le premier né de sa mère ». C'était un titre d'honneur ; et, au terme de cet interrogatoire, tout le monde était d'accord pour me donner ce nom-là. En somme, *j'avais un statut*. N'oubliez pas qu'il n'y avait pas de police dans ces contrées : si vous n'aviez pas de statut, vous étiez en danger. Là, j'étais protégé. S'il m'arrivait quelque chose, eux tous qui étaient désormais responsables auraient le devoir de me venger.[986]

[986] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 35. Les *Entretiens de Jussieu* donnent la version suivante de cet épisode crucial, laquelle insiste davantage sur l'idée du statut en tant que *reçu*, à savoir comme ce qui peut seulement être donné par d'autres qu'*Ego*. « Si je considère le problème ethnographique, je peux répondre oui : on m'a donné une place. Il y a eu une cérémonie, on m'a donné un nom, etc., et à partir du moment où j'ai eu un statut dans la tribu, un statut normal, à ce moment-là, c'était le maître de la coutume d'ailleurs qui dirigeait tout cela, il y a eu une cérémonie. Lorsque cela a été fait, le maître de la coutume m'a considéré comme un initié et j'ai participé avec lui à d'autres initiations. J'étais assis à côté de lui. J'ai entendu des confessions par exemple, des jeunes initiés m'apportaient des feuillages pour m'asseoir, comme on fait pour les anciens. *Donc, j'avais un statut, ce n'est pas moi qui l'avais demandé, mais là, il faut attendre, il ne faut rien demander*, il ne faut pas forcer et poser des questions, c'est cela en ethnologie, le maître de coutume n'était pas idiot, il comprenait bien pourquoi j'étais là. Un beau jour, il est venu me chercher, il m'a dit de le suivre, nous sommes allés dans la brousse, il m'a montré une tombe, en me disant « tu vois celui-là, il a gâté la Coutume », cela veut dire : il a parlé aux femmes, il a violé le secret. On va un peu plus loin, il m'en montre une seconde puis une troisième et là il me dit : maintenant,

Ceux qui « gâtent la Coutume » prennent le risque d'en mourir. C'est une mort anonyme, insignifiante, une mort de pure négation, de pure disparition — analogue pour nous, peut-être, au châtiment infligé par Créon à la dépouille de Polynice dans l'*Antigone* de Sophocle. Mais si Polynice, en tant qu'homme, chef et guerrier, était astreint à la légalité de la Cité, c'est, comme on sait, le destin propre d'Antigone de devoir agir conformément aux usages de *Dikè*, d'une justice aussi immémoriale que l'est la légalité coutumière qui fait ici l'objet du propos ortiguien. Les morts de dessous les pierres de la brousse africaine, eux, sont bien sous terre, mais ils n'ont pas de nom, il semble même qu'ils ne peuvent pas en avoir. Le nom propre, en effet, « est un titre de reconnaissance valable en droit. »[987] Le chef du village raconte qu'ils ont trahi « le secret », formule où l'on peut en tout cas comprendre qu'ils ont transgressé « leur interdit » : ils ont rompu le silence. Décisif dans la description ortiguienne du fait coutumier, ce terme d'« interdit » est ce qui fait basculer l'analyse du côté de la question du droit et de la religion — ou mieux : de la religion comme droit fondamental —, en l'arrachant à l'opérateur structural qu'est, depuis Lévi-Strauss, le « totem ».

« Mon interdit », en tant qu'expression, est proprement un résumé à elle seule de la dynamique coutumière comme telle. Comment justifier que « l'animal tabou », emblématique de *mon* clan, soit appréhendé comme « mon *interdit* » ? L'emblème renvoie à une norme qui est indissolublement « inviolable » *et* « sacrée » — ceci justifiant cela[988]. « Le sacré, c'est l'inviolable, c'est la norme absolue que l'on ne peut enfreindre sans encourir de malédiction, l'exclusion ou la mort. » C'est une telle indissolubilité qu'il faut pouvoir pleinement saisir. Elle a pour corrélat l'indissolubilité de l'articulation entre les deux interdits fondamentaux que sont l'interdit de l'inceste et l'interdit du parricide, double prohibition formant système, principe de

tu vas me jurer que tu ne parleras pas aux femmes, aux femmes de la tribu. J'ai juré. J'ai promis, n'est-ce pas, et c'était fait. Ensuite au village, tout le monde était assemblé, on m'a posé des questions sur ma famille, il est apparu que j'étais l'aîné, une chance, l'aîné de ma mère, on m'a donc donné un statut honorable. » (E. Ortigues, *Entretiens de Jussieu,* p. 37 ; nous soulignons). Le style ethnologico-clinique des Ortigues est ainsi à rapprocher de ce qu'a accepté Jeanne Favret-Saada dans le bocage de Mayenne : être « prise » par les sorts. Ou plutôt, comme le précise Marie-Cécile Ortigues conformément à son expérience dakaroise : « rentrer dans le système, (…) y prendre une place, pas tellement la prendre d'ailleurs, mais plutôt accepter la place que l'on vous attribue. » (E. Ortigues, *Entretiens de Jussieu*, p. 36 ; nous soulignons). Voir aussi *Entretien avec Marie Cécile et Edmond Ortigues*, art. cit., p. 47 : « Il s'agissait d'une société sans écriture et sans police ! Quand je travaillais au Sénégal oriental, on m'a demandé : « Quel est ton interdit ? » (on ne dit pas le totem mais l'interdit). À quoi j'ai répondu que je n'en savais rien ! « C'est dangereux ! », m'a-t-on dit. Il est socialement dangereux de ne pas avoir d'interdit totémique, de ne pas avoir de statut, car dans ce cas, n'importe qui peut vous tuer ; on a donc fait une cérémonie pour me donner un statut. Avec cela, j'étais tranquille. »

[987] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 192.

[988] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 71.

l'unité du clan, qui « repose sur la loi du sang »[989]. « L'interdiction de l'inceste est une interdiction de mariage entre parents consanguins. L'interdiction du parricide est l'interdiction de tuer un parent consanguin, quel que soit ce parent (père, mère, frère, sœur, oncle ou tante). Il ne faut pas confondre « parricide » et « patricide ». »[990] Cette distinction entre *parricide* et *patricide* (cas particulier du premier, comme meurtre de ce *parent* qu'est le *père*), Ortigues l'illustre ici par une allusion à Euripide : « Relisez les tragédies grecques, par exemple *Iphigénie à Aulis* ; vous verrez qu'Iphigénie faillit devenir parricide en tuant son frère. On ne comprend rien à toutes ces histoires, si l'on ne voit pas que l'interdiction de l'inceste et l'interdiction du parricide ont exactement la même extension ; elles s'appliquent aux parents consanguins ou supposés tels. »[991]. Il y a là une petite erreur matérielle, car c'est dans *Iphigénie en Tauride*, et non *à Aulis* qu'est mise en scène la préparation du meurtre d'Oreste par sa sœur Iphigénie. En tant que prêtresse de Diane, le sacrifice est sa fonction légitime, mais elle ignore qu'il s'agit, cette fois, de son propre frère. Il est bien vrai, cependant, que le parricide a seulement « failli » être commis, au contraire de sa terrible perpétuation par Agamemnon dans *Iphigénie en Aulis*, qui va au bout de la mise à mort rituelle de sa propre fille, « crime » finalement consenti faisant de lui un « père dénaturé »[992]. Dans la première tragédie, Iphigénie et Oreste, au cœur d'une scène célèbre, se *reconnaissent* subitement, *et à temps*, comme frère et sœur (« Ô sœur chérie ! dans ma surprise, je doute encore de mon bonheur en te serrant dans mes bras, et je m'abandonne à la joie en apprenant ces faits incroyables »[993]), ce qui vient immédiatement interrompre la marche du rituel sacrificiel et préserve l'interdit (« Ma main se dispensera de t'égorger, et je sauverai notre maison »[994]). La reconnaissance par Œdipe de l'identité de son père et de sa

[989] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 195. Et le texte de E. Ortigues, *Entretiens de Jussieu*, p. 79 (qui est un commentaire critique de Freud) : « Le point important c'est de comprendre que l'interdiction de l'inceste et l'interdiction du parricide sont deux aspects de la même chose. C'est toujours le lien du sang et de la parenté. Dans un exposé que j'avais donné, j'avais simplifié en ce sens que je ne m'étais pas occupé des variations sur l'inceste. Il est certain qu'une théorie de l'inceste doit être une théorie des systèmes familiaux où l'on montre ce qui est interdit, ce qui est permis, etc. Ce qui m'avait surtout retenu, c'est de montrer ce qu'était le parricide. Cela constituait une institution de base. Le père n'est pas directement impliqué là-dedans. Il n'y est qu'à partir du moment où l'on considère l'individu qui, lui, se rattache à ses origines, à son père, à sa mère, à ses origines réelles ou naturelles et pas seulement conventionnelles. »

[990] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 195.

[991] *Ibid*.

[992] Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 866, trad. M. Artaud.

[993] *Ibid.*, v. 795.

[994] *Ibid.*, v. 989. De manière saisissante, c'est le parricide d'Oreste (le meurtre de sa propre mère, Clytemnestre), qui apporte à Iphigénie une *raison à alléguer* pour échapper à la mise à mort sacrificielle de de son frère, alors même qu'il était de son devoir d'immoler cet homme (« Je me servirai de vos fureurs mêmes pour tromper nos gardiens (…) Je dirai que tu viens d'Argos et que tu es le meurtrier de la mère. », *ibid.*, v. 1030). Oreste est trop impie pour pouvoir être une victime expiatoire, il n'est pas digne du temple de Diane. Son parricide fait cran d'arrêt à la courses sans fin apparente des crimes de ceux de sa « maison », qu'ils soient commis par vengeance (Clytemnestre, Électre, Oreste lui-même) ou même par devoir (devoir de guerre : Agamemnon ; devoir rituel : Iphigénie).

mère, on le sait bien, a en revanche lieu *trop tard*, et l'inceste comme le patricide sont consommés par un seul et même homme. Ainsi,

> [L]e double interdit de l'inceste et du parricide définit la loi du sang, il fait la différence entre le parent et l'étranger. Seul l'étranger peut devenir un allié si on l'épouse, ou un ennemi pouvant être tué à la guerre. Seul l'étranger est l'être qui n'a pas de statut ; il est donc comme un ennemi possible, à moins qu'il en devienne un allié. L'animal emblématique du clan, celui que l'on appelle « mon interdit » ou « mon parent », sert à marquer la différence entre le parent et l'étranger. Mon interdit, c'est mon statut social inviolable. Le tabou sacré, c'est d'abord le mien, celui qui me donne sur la terre un statut viable, un droit à être reconnu.[995]

Chez Ortigues, il en va d'un principe de méthode, qui consiste à se placer du point de vue des conditions historiques de possibilités, de ce qui « fonde une situation ». On trouve dans *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?* (3e édition, 2005) une formulation, dans le champ de la clinique analytique, de ce positionnement dans la condition du possible, dans l'analyse fine de « ce qui mène à… », ou justement, empêche, ce cheminement existentiel que l'aboutissement de notre étude du mysticisme évoquait, sans que jamais la destination soit prévisible ni annoncée. Il est frappant que cet ouvrage de psychothérapie s'ouvre par un chapitre qui traite des « entretiens préliminaires », donc de ce qui se dit, et ce qui s'établit — ou ne s'établit pas —, *avant* que la psychothérapie proprement dite commence véritablement. Mais c'est justement pour qu'elle commence de manière la plus légitime pour les patients, et donc la plus « accueillante » de la singularité de la demande, que de tels entretiens doivent être menés autrement qu'en suivant le circuit médical balisé et standardisé. Marie-Cécile et Edmond Ortigues précisent alors : « La *possibilité d'une démarche analytique* se joue, semble-t-il, dans la manière dont une décision a été prise et dans la situation que déterminent nos paroles en accueillant la demande du consultant. Nos paroles, parties du dialogue avec le consultant, sont orientées par la décision à prendre : entreprendre ou non une démarche analytique. *Elles sont fondatrices d'une situation, elles mettent place des données.* »[996] Il s'agit donc de structurer, dans la pratique, « une situation *dont on ne sait pas encore comment elle va évoluer* »[997], c'est-à-dire de rendre possible une évolution grâce à l'établissement d'un dispositif clinique qui ne peut pas être institutionnellement prédéfini[998]. Il est frappant de constater que l'initiative des

[995] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 195-196.
[996] *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, *op.cit.*, p. 18. Nous soulignons.
[997] *Ibid.*, p.10. Nous soulignons.
[998] C'est cette définition institutionnelle du cadre analytique que les Ortigues ont fini par reprocher à la clinique lacanienne. Car, comme l'indique l'article « Les quiproquos du désir » (E. Ortigues, art. cit., p. 56-59), la psychanalyse (le champ clinique qu'elle suppose) n'est pas inscriptible dans les règles d'une institution, ou n'est pas susceptible d'une prescription médicale. Elle n'est possible qu'à partir de « conventions de départ » (dont c'est

sujets d'une famille — leur *liberté*[999] — est *absolument* respectée, respect qui est la finalité du protocole clinique que sont les entretiens préliminaires ainsi conçus et mis en œuvre. Il s'agit de construire le champ le plus ouvert possible pour que se déplie la *personne* de l'individu écouté, en résonnance avec la « personne » des ascendants de cet individu. C'est donc un même geste méthodologique que l'on peut repérer dans l'approche philosophique de notre auteur lorsqu'il est question de la transformation moderne : le geste méta-psychologique (en quoi consiste la thérapeutique psychanalytique) s'avère homologue au geste anthropologique. Cette homologie n'a rien d'étonnant, dès lors que l'enjeu commun est celui des attendus d'une enquête sur les conditions générale de la *reconnaissance*, ou de la situation sociale de soi comme légitime. « Au livre qui demande dans son titre : que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?, la réponse est : il cherche une place dans la vie. C'est-à-dire que *l'on retrouve exactement le même problème dans le droit coutumier*, non pas comme définition de la société, mais comme expression première du principe de reconnaissance humaine. Être reconnu, c'est en quelque sorte être situé de manière légitime. »[1000] La réciproque est tout aussi centrale : l'étude du fonctionnement coutumier est une source d'enseignement psychologique — la psychologie infantile, qu'Ortigues à la limite ne distingue plus guère de l'anthropologie, tant ces deux dimensions se confondent dans l'enquête sur le *fondamental* qui anime la réflexion du philosophe : « Finalement, ce que nous observons dans le droit coutumier nous suggère une idée très importante pour comprendre la vie émotionnelle des enfants et le *besoin fondamental des êtres humains*, en tant que ce besoin est celui d'avoir à se situer activement mais aussi d'être reconnu, d'être légitimé dans sa situation. »[1001] Ce que la Coutume comme opérateur de description permet ainsi d'articuler, c'est la ligne qui va de la dualité nouée : *anthropologie-religion* — telles que les sociétés traditionnelles le montrent comme à ciel ouvert[1002] pour qui

---

l'objet des « entretiens préliminaires » de les instaurer), « conventions de départ qui ne se confondent pas avec ce que souhaite la psychologue mais au contraire permettent aux souhaits du sujet de se distinguer de ceux des autres en lui » (*ibid.*, p 58). Voir, pour quelques précisions sur le rapport des Ortigues à Lacan, les *Entretiens de Jussieu*.

[999] La liberté, comme *télos* de l'émancipation psychanalytique, se fonde alors dans la possibilité de formuler *explicitement* la question : « Que me veut l'autre ? ». « D'une manière générale, une psychothérapie s'engage dans une impasse lorsqu'on laisse, d'une manière tacite, la situation s'établir pour le sujet autour de la question : « Que me veut l'autre ? » (quel que soit cet autre : le psychothérapeute, les parents, l'école, l'institution…) *C'est précisément cette question qui doit pouvoir devenir objet d'analyse.* Mais il ne faut pas commencer soi-même par marcher sur la neige, si l'on veut voir ensuite de qui sont les traces. Aucune psychothérapie n'est possible sans certaines conventions de départ qui ne se confondent pas avec ce que souhaite le psychologue mais au contraire permettent aux souhaits du sujet de se distinguer de ceux des autres en lui. » (E. Ortigues, *« Les quiproquos du désir »*, art. cit., p. 58. Nous soulignons.)

[1000] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 34. Nous soulignons.

[1001] *Ibid*. Nous soulignons.

[1002] « Donc, en Afrique, nous rencontrions une société dont toutes les références de base reposaient sur l'attachement aux origines, en particulier le culte des ancêtres, c'était très clair, très explicite. » (E. Ortigues, *Entretiens de Jussieu*, p. 34.)

accepte, ou a (eu) l'occasion, d'y avoir une place — à la dualité dénouée : *politique-psychologie*. La Coutume est donc un opérateur anthropologique essentiel, mais dont Ortigues prévient « qu'il faut en reconnaître les limites », qui problématisent le passage à la configuration de la Cité, par opposition à celle du village : la configuration politique, qui va nous occuper plus explicitement à présent. « (…) [J]e pense que cette question de la Coutume, c'est-à-dire du statut, est capitale pour comprendre l'être humain mais que, en même temps, il faut en reconnaître les limites. Ce n'est évidemment pas un principe capable de nous faire comprendre la Cité, l'organisation politique. »[1003] Une autre manière de nommer ce problème est de l'appeler : *laïcité*[1004].

§ 33. Le devenir historique d'une communauté : Camps-La-Source

> C'était un peu comme si j'étais transporté d'un village banal dans un site archéologique où chaque pierre ne serait plus un élément de maison, mais un témoin.
>
> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*

33.1. L'enjeu philosophique d'une histoire des fabriques

C'est dans *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*[1005], essai de bio-histoire qui pourrait être lu comme un ouvrage de micro-histoire[1006], centré sur le village du Var où il a passé son enfance, qu'Ortigues remonte aux sources documentaires de cette rupture telle qu'il l'a vécue, de ce changement de monde, de ce bouleversement dans le mode « d'exister en commun »[1007]. C'est dans cet ouvrage que le passage « à la Cité », pour reprendre l'expression que nous venons de trouver sous sa plume, oriente pleinement l'étude historique proposée, puisque

[1003] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 36.
[1004] Ou encore « athéisme » : « Donc, si vous voulez, le problème de l'athéisme est tout simplement au fond le problème de l'évolution religieuse. Il arrive un moment où l'évolution religieuse rejoint la nécessité de l'équilibre moral et politique dans des sociétés ouvertes. Voilà ce qui me paraît être l'essentiel. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 15.)
[1005] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, Éditions Serre, coll. « Les Régionales », vol. XXXII, 1993.
[1006] Voir le compte-rendu par Gérard Lenclud de *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers* dans *Études rurales* en 1993, n°131-132, p. 184-186. G. Lenclud note que ce livre d'Ortigues, livre important pour les études rurales, gagnerait en audience à être pris pour un ouvrage de micro-histoire, quoique, dit-il, ce soit là un contresens : « Il faut lire Camps-la-Source, Pays des chapeliers en dépit de la médiocre presse faite de nos jours, bien à tort, à la monographie de village (peut-être l'engouement qui nous vient d'Italie pour ce qu'on appelle la micro-histoire en réhabilitera-t-il, par ricochet, le genre ; ce sera alors le fruit d'un malentendu mais qu'importe). » (G. Lenclud, art. cit., p. 186.)
[1007] *Ibid.*

« progressivement, les archives notariales [consultées] nous font passer de la formation du terroir à la formation de la société civile. (…) Inscrite sur la longue durée, l'étude des communautés villageoises est l'histoire de la civilisation, de cette civilisation européenne qui a mûri lentement, jour après jour, de génération en génération. Pour comprendre les mœurs et les mentalités, un village vaut un royaume. »[1008]

Le premier témoignage de ces études, alors en chantier, avait paru dans une brève note de 1984 : « Une histoire des fabriques, pourquoi ? »[1009]. Or la réponse réside dans l'idée de tradition, puisque l'œuvre d'Edmond Ortigues est une longue méditation sur la signification sociale, intellectuelle et psychologique de l'effritement de la tradition, du régime communautaire traditionnel comme mode de socialisation fondamental et pourtant, chez les Modernes, problématiquement contesté et difficilement modifié. Car si « [l]e métier était à la fois un savoir-faire et un statut social transmis par tradition »[1010], il reste que ce qui justifie une telle histoire, c'est que « [t]outes les sociétés ne semblent pas avoir les mêmes aptitudes à pratiquer ce genre de combinaison entre le traditionnel et le mobile »[1011]. Dans la séquence d'étude sur l'histoire de Camps, l'accent est mis sur la *fabrique* comme laboratoire même de cette transition de solidarité. En effet, la fabrique est un type d'organisation du métier qui tire vers ce que sera son organisation moderne, l'« entreprise », tout en retenant en elle les usages et les rapports sociaux qui sont ceux de la tradition. Entre « le métier » et ses statuts, d'une part, et « l'entreprise » et sa mobilité, d'autre part, il y a les fabriques :

> L'histoire des fabriques est l'histoire socio-culturelle du processus d'industrialisation qui a transformé ce qu'on appelait au XVIIIe siècle « un métier » en ce que nous appelons aujourd'hui « une entreprise ». Le métier était à la fois un savoir-faire et un statut social transmis par tradition. Dans la plupart des sociétés antiques, les hommes libres étaient les propriétaires du sol ; entre les gens de la terre et les gens de métier les mariages étaient soit interdits, lorsqu'existait un système de castes, soit mal vus lorsque la caste demeurait, comme chez nous, une simple habitude. De son côté, le mot « entreprise » a commencé — très lentement — à prendre une signification commerciale à peu près à la même époque où est apparu le substantif « civilisation » c'est-à-dire dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Les deux mots traduisent une même tendance à substituer au principe de tradition une recherche de plus grande rationalité dans les institutions et les techniques.[1012]

[1008] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 11. Voir sur cette phrase le commentaire de G. Lenclud : « E. Ortigues a fait, de son propre aveu, une ‘‘expérience merveilleuse’’ : il a parcouru, à l'échelle d'un village, l'histoire d'une civilisation. Que l'exercice monographique impose des limites à l'intelligence des faits, il n'en disconvient pas mais, affirme-t-il, ‘‘pour comprendre les mœurs et les mentalités, un village vaut un royaume’’. Quel ethnologue le contredira ? » (G. Lenclud, art. cit., p. 184.)

[1009] E. Ortigues, « Une histoire des fabriques, pourquoi ? », in *Études rurales*, n°93-94, « L'eau », p. 241-242.

[1010] E. Ortigues, « Une histoire des fabriques, pourquoi ? », art. cit., p. 241.

[1011] *Ibid*.

[1012] *Ibid.*

On retrouve là un principe méthodologique central, chez Ortigues. Se situer « dans » la tradition, afin de percevoir à la fois la nature et les effets de ce que l'on y substitue : ce qui *prend forme* dans un tel passage, c'est-à-dire les manières dont se combinent l'ancien (en voie de dépassement) et le nouveau (en voie d'avènement). Parler de la tradition depuis l'intérieur de celle-ci : nous faisions plus haut (chap. 1, § 6) l'hypothèse qu'une telle « capacité », c'est cette enfance villageoise (et la rupture sociale qui en a marqué la fin) qui la lui a donnée, parce que ce village-là vivait encore, jusque dans les années 1920, à partir d'une activité économique qui ne pouvait pas se détacher entièrement, comme nous allons le voir, de ses conditions traditionnelles de mise en œuvre. C'est ce qu'Ortigues repère dans le phénomène de la « fabrique », qui fait le cœur de l'histoire qu'il propose dans *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers.* Il y a peut-être là quelque chose comme une donnée d'expérience impossible à acquérir autrement, la formation d'une sensibilité à un mode de vie qui, en général, avait disparu, que nous ne connaissons plus : un « autre monde », comme le disait plus haut Ortigues lui-même[1013]. Les contacts, très intériorisés, avec la dimension traditionnelle de l'existence, comme celle de la vie cléricale au sein du catholicisme romain dans les années 1940 ou comme celle de la coutume de la vie villageoise sénégalaise, au début des années 1960, gageons que c'est à Camps qu'ils auront comme par avance reçu les cadres émotionnels susceptibles de faire les ressorts fondamentaux de la réflexion ortiguienne sur cette dimension de la vie humaine.

Le chapitre IX de *Camps-La-Source. Pays de chapeliers*, analyse les débuts de la chapellerie traditionnelle (soit avant l'apparition des machines). Or, « (l)a chapellerie de Camps n'a vraiment commencé qu'à partir du moment où l'on est devenu chapelier de père en fils dans des affaires familiales capables de durer »[1014]. L'opérateur historique décisif du phénomène « fabrique » consiste à étudier ce dernier « en termes d'affaire familiale ». C'est retrouver le

[1013] On trouve dans une analyse des *Géorgiques* de Virgile donnée naguère par Pierre Grimal, une version saisissante, *mutatis mutandis*, d'une très ancienne transformation du monde (en l'occurrence celle que fut « la naissance douloureuse, sanglante, de l'Empire ») dont la vie sociale du « village » peut offrir un témoignage encore aujourd'hui. « Mais, dans ce retour vers une Italie antique, nous pouvons nous aider des images que nous offre l'Italie de nos jours. S'il est très difficile de reconstituer, à l'aide des vestiges archéologiques, la réalité urbaine de la Rome augustéenne, il l'est un peu moins de retrouver, avec les villages qui se dressent toujours sur les collines de l'Italie centrale, entourées de leurs vignes et de leurs olivettes, avec leurs pâturages de montagne, les bois et les vallons des *saltus*, *la réalité rustique d'une Italie quasi immuable, et sinon tout à fait inchangée depuis Virgile, du moins longtemps immobile.* L'Italie de Virgile n'est pas celle que viennent visiter les touristes de notre temps ; elle vit, loin des autoroutes, préservée des transformations qu'en d'autres lieux imposent aux hommes les imaginations d'un urbanisme inhumain. Peut-être ces villages sont-ils préservés par leur pauvreté : ils laissent à leurs habitants le soin de vivre. » (Grimal, P., *« La vigne et l'olivier. Réflexions sur le chant II des ''Géorgiques'' »*, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, juin 1980. p. 171. Nous soulignons.)

[1014] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 99.

schème des « lignées » au cœur même du changement social[1015] que représente la fabrique. Le concept central qui fait de la tradition un cadre anthropologique indispensable, c'est celui de *continuité*. Car ce que va permettre l'ancrage du métier dans la « famille » — celles issue d'André et d'Honoré Aubert, fondateurs, au XVIIe siècle, des deux lignées de cette « spécialité séculaire de Camps » que deviendra la chapellerie —, c'est une continuité qui aurait été impossible sans ce qu'il faudrait appeler « l'immanence familiale », comme seule à même de l'installer. Pourquoi ? Simplement, et radicalement, parce que le métier de chapelier doit imposer au corps de l'artisan-chapelier, *dès l'enfance*, un apprentissage particulier et indispensable, sous la forme d'une progressive formation à la résistance des mains à la chaleur de la vapeur nécessaire pour l'une des étapes-clefs de la fabrication d'un chapeau : le dressage[1016].

> Au cours des siècles, la forme des chapeaux a varié, depuis les tricornes jusqu'aux chapeaux melons, aux chapeaux à bords plats ou à bords incurvés, sans parler des chapeaux de femmes qui prennent toutes les formes imaginables. C'est pourquoi les dresseurs et les couturières *[i.e. les acteurs des deux ultimes étapes de la fabrication du chapeau : le dressage et le garnissage]* sont les artistes du métier. Comme la vapeur fait saigner les mains trop fragiles, il faut avoir appris le dressage dans sa jeunesse pour que les mains puissent acquérir à la fois le cal et la sensibilité indispensables. Vous comprenez pourquoi le métier de chapelier ne pouvait être qu'un métier de famille, il fallait commencer jeune. Et ce savoir-faire, qui se transmettait de génération en génération, créait une solidarité corporative. Lorsqu'on présentait à un chapelier une cloche *[i.e. un état provisoire du futur chapeau]* ou un chapeau, tous avaient le même geste : ils le regardaient à peine, ils le palpaient avec les doigts, ils sentaient le feutrage, car un chapeau ne peut tenir sa forme si le feutre n'est pas parfaitement régulier. Si le chapeau avait été fait à la machine, ils le sentaient bien vite et vous le rendaient avec une moue dégoutée. Même à l'époque industrielle, les chapeaux de luxe, pour la haute couture, devaient être faits à la main. La sensibilité humaine est irremplaçable.[1017]

On voit que ce qui mobilise Ortigues dans cette histoire des fabriques, c'est moins qu'elle soit une étape dans l'évolution de l'économie du travail qu'un moment de la vie sociale. La fabrique incarne avant tout un type précis de « solidarité corporative », déjà plus seulement assimilable aux ateliers d'antan, mais pas encore comparable à l'industrie à venir[1018], une forme

---

[1015] « Les esprits étaient en train de changer. Ils ne pouvaient plus se satisfaire du petit monde clos que leur proposait la seigneurie ecclésiastique fondée sur une économie exclusivement rurale » (E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 96.)

[1016] Voir la minutieuse description des étapes de la fabrication artisanale d'un chapeau de feutre, dans E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 100-103.

[1017] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 103.

[1018] Voir l'utilisation, pour analyser la « préindustrie », du « quadruple modèle » de Hubert Bourgin par Fernand Braudel dans *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, 2- Les jeux de l'échange, Armand Colin, 1979, p. 348-353. Sur Hubert Bourgin, Louis Thuillier notait, en 1987 : « Hubert Bourgin est un personnage bien oublié : mais ce normalien disciple de Lucien Herr, de Durkheim et de Simiand, ami de Péguy, qui fut l'attaché

de communauté historiquement transitoire mais étonnamment durable dans le cas de ce village en particulier. Cela parce que la chapellerie, comme savoir-faire, intégrait une dynamique de continuité générationnelle obligée qu'Ortigues ne voit pas, négativement, comme un dressage, mais, positivement, comme le façonnement d'une sensibilité, d'une compétence seulement transmissible à titre d'*héritage* intra-familial (mais y en a-t-il d'autres ?). C'est cette sensibilité spécifique, ne pouvant s'acquérir que « de père en fils », qui octroie à celui qui la possède et peut alors la transmettre (*parce qu*'on la lui a transmise et *comme* on la lui a transmise) cette autorité particulière qui innerve l'idée de tradition et en fait la pratique d'une fidélité. *Lignée-continuité-autorité* : ce triptyque n'est pas dissociable. Le maître de la fabrique, celui qui possède le *titre* de « maître-chapelier », est le chef parce qu'il est l'ainé, voire l'ancien, ce qui le positionne — en droit (coutumier, justement), pas en fait — comme le plus compétent ; il ne dirige pas parce qu'il s'est auto-proclamé chef ou parce que les autres l'ont désigné à cette place. C'est ce que confia un ancien du village, Roger Tolozan, à Edmond Ortigues alors au cœur de son enquête :

> Et surtout dis-leur bien, dit le vieux chapelier à Edmond Ortigues, que les rapports entre patron et ouvriers n'étaient pas comme aujourd'hui. C'étaient les plus âgés et les plus compétents qui avaient l'autorité. On discutait entre nous de la qualité, et nous savions qui avait fait tel chapeau ou tel autre. Il y avait parfois des jalousies. Quand j'étais jeune, certains m'enviaient parce que je faisais mieux qu'eux et plus rapidement. Et puis, figure-toi, en ce temps-là, on était payé avec des pièces d'or. Quand il y avait beaucoup de commandes on revenait travailler le soir à la veillée, parfois jusqu'à minuit. Le Samedi, les couturières emportaient des corbeilles de chapeaux à finir chez elles. On avait l'honneur du métier, tu comprends ?[1019]

Ce vrai chapelier du temps de la jeunesse du philosophe historien est aussi un vrai témoin d'une tradition finissante, laquelle garantissait, autant qu'elle l'exigeait, « l'honneur du métier ». Il serait donc très réducteur de faire de la tradition un ensemble de règles rigides s'imposant de haut aux individus réduits à une forme d'obéissance passive ou à une résistance rebelle. Le propos du vieux chapelier témoigne de l'importance de la performance individuelle (la sienne, par exemple, souvent jalousée) : au moment même où il décrit le monde des authentiques chapeliers tel qu'il l'a connu, Roger Tolozan le décrit évidemment en tant qu'il en fut l'un des acteurs. Ce n'est ni la tradition en soi, ses règles et les codes par lesquels elle garantit un ordre stable et durable, ni donc la continuité *comme telle*, qu'il raconte ; c'est ce que faisaient

parlementaire d'Albert Thomas, passa d'un coup en 1918 à un nationalisme sourcilleux proche de l'Action française : c'est un socialiste désabusé, qui entend réformer la République, un croyant qui a perdu la foi et qui exprime violemment sa déception. » (L. Thuillier, « Un socialiste déçu : Hubert Bourgin », in *La Revue administrative*, 40e Année, No. 240, nov.-déc. 1987, p. 533).

[1019] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 153.

ceux qui participaient activement à l'œuvre qui donnait à ce monde sa tournure et sa texture propres : la fabrication, « à la main », de chapeaux. La remarque sur la question de ceux qui « avaient l'autorité », il semble y attacher une importance manifestement centrale (« Et surtout dis leur bien que… ») dans la mesure même où elle fait valoir un rapport de reconnaissance de tous vis-à-vis de l'agir des dépositaires de ladite autorité : ils ont les places éminentes parce que, mieux et depuis plus longtemps que les jeunes, le plus souvent, ils savent parfaitement faire, ou au moins ils ont, naguère, su parfaitement faire (des chapeaux de grande qualité) — ce dont les anecdotes, les récits racontés par les proches descendants peuvent témoigner.

Les chapeliers organisés en réseaux de fabriques ont, dit Ortigues, « toujours eu la réputation d'entretenir entre eux un fort esprit corporatif »[1020]. Et tout le propos d'Ortigues dans *Camps-La-Source. Pays de chapeliers*, est de rendre compte d'un tel *esprit*[1021], qui trouvait à s'incarner en « un art de vivre très particulier »[1022], car prenant la forme d'un entrelacement inédit de « solidarités professionnelles » et de « liens familiaux ». Structurée depuis le XVIIe siècle autour des fabriques, la vie villageoise de Camps a tenu ensemble ces deux modalités de communauté qui se sont, chez nous à présent, irréversiblement déphasées l'une par rapport à l'autre. *Camps-La-Source. Pays de chapeliers* est l'histoire de cette configuration inédite ; une « histoire », en effet, puisque ce qui faisait l'originalité de cette vie s'est terminé. C'est là le sens de cet « autre monde » auquel Ortigues disait avoir le sentiment d'appartenir. « On comprend alors que la fin de la chapellerie ait produit une profonde discontinuité entre les générations. C'est ainsi que tout a commencé pour moi à la mort de mon père en 1981, ajoute Ortigues. Ses vieux amis chapeliers m'avaient attendu à la sortie du cimetière. Ils m'ont dit : ''les jeunes ne savent plus ce que nous avons fait, ils ne comprennent plus ce que nous étions. Tu devrais leur expliquer.'' »[1023]. Les nouveaux habitants n'ont plus, ne peuvent plus avoir idée de la forme de vie villageoise très particulière qui avait cours dans leur localité de résidence il y a plus de cinquante ans — et cela pendant plusieurs siècles. Les derniers témoins-acteurs, de la génération du père d'Edmond Ortigues, s'en émeuvent, ils demandent qu'on fasse leur histoire, parce que « le renouvellement de la population et des façons de vivre ont fait naître en

[1020] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 8.
[1021] Même si l' « esprit » serait davantage une dimension *manifeste* du monde – moderne – de l'industrie, à lire Ortigues – au sens où l'on parle parfois de *l'esprit d'entreprise*, autrement dit de la socialité propre aux sociétés d'objectifs : « L'histoire des fabriques est l'histoire des combinaisons multiples, variées, tâtonnantes, entre les traditions de métier et l'esprit d'entreprise (dans ce qu'on appelle ''l'esprit'' il y a toujours quelque chose d'inculte, de sauvage, de risqué, bref d'hypothétique ».), E. Ortigues, « Une histoire des fabriques, pourquoi ? », art. cit., p. 242.
[1022] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 8.
[1023] *Ibid.*

ces lieux une curiosité nouvelle à l'égard de l'histoire. »[1024] Notons bien qu'une telle demande ne vient pas seulement des « jeunes » — ces « jeunes » que nous sommes, nous, lecteurs d'Ortigues d'aujourd'hui —, mais aussi des acteurs eux-mêmes de la tradition artisanale qui dessinait les contours de toute leur vie. De leur part, une telle demande d'histoire semble être une manière de rendre *possible* un héritage *symboliquement nécessaire*[1025]. Il s'agit d'un changement de matérialité du régime symbolique, autrement dit de ce qui fait la solidarité sociale : une transition de ce qui se pratiquait dans les ateliers vers ce qui se découvre dans les récits d'un discours d'historien. On passe du métier au savoir. Car si la tradition se manifeste comme une manière directe de transmettre (en l'occurrence ici : à même la formation d'une sensibilité émotionnelle, perceptive et manuelle), c'est la réflexion que, de manière indirecte, le récit informe. C'est d'un tel passage que témoigne la forte réaction d'Ortigues à cette demande :

> Jamais je n'ai si bien senti la différence entre la coutume et l'histoire. Tant que la communauté villageoise était assurée d'elle-même par la continuité de la tradition, elle n'avait guère de raison de s'interroger sur le passé. Or voici que le renouvellement de la population et des façons de vivre ont fait naître en ces lieux une curiosité nouvelle à l'égard de l'histoire. C'était plus qu'une curiosité. C'était le besoin de recréer une culture commune entre les vieilles familles et les habitants venus à date plus récente s'établir à Camps. Ce que le temps avait aboli pouvait *redevenir un bien commun grâce à la connaissance*. Comment se forme un peuple sinon par les histoires qui d'âge en âge se transmettent ?[1026]

Du point de vue moderne, l'assurance de soi d'une « communauté » (la possession d'un « bien commun ») est transitive de la *connaissance*, précisément parce que le renouvellement des villageois n'a plus grand chose, si ce n'est plus rien, d'un renouvellement de générations. De l'un à l'autre, c'est la *continuité des générations* qui s'est tarie, et partant ce qui faisait l'« esprit » même de cette communauté. Ce qui fait place à l'instauration, *sans doute plus fragile mais aussi plus « spirituelle »*[1027], d'une autre forme de continuité : une *continuité des*

[1024] *Ibid.*

[1025] C'est ce que repère avec justesse G. Lenclud : « Que demandaient donc les Campiers au professeur des universités ? Pour le dire à l'aide d'une opposition que chacun comprendra, nullement *de la coutume* mais bien seulement *de l'histoire*. Ils souhaitaient tout simplement connaître de leur passé et de ceux qui les ont précédés, être à même d'en parler entre eux. Ils éprouvaient en un mot un désir d'histoire. C'est ce désir qu'E. Ortigues a essayé de satisfaire. » (G. Lenclud, *art. cit.*, p. 186. Nous soulignons.)

[1026] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 8. Nous soulignons.

[1027] Cette *spiritualisation*, en tant qu'*intellectualisation*, implique en effet quelque chose comme une *fragilisation*, celle de la raison et peut-être alors de la vie (moderne) si elle est une vie selon la raison plus que selon l'émotion : « En outre, précise Ortigues, la raison est fragile, parce que, plus on fait abstraction des détails sensibles, plus on travaille dans une zone de fragilité où la pensée peut aisément se perdre. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 61.) L'importance de l'histoire s'atteste ainsi dans le fait qu'il s'agit d'un savoir capable d'inscrire le « détail *sensible* » dans le récit *rationnel* qu'elle propose du passé. Ce qui fait dire à Ortigues que la philosophie ne peut

récits. À quoi il faut ajouter immédiatement : des récits *tels que la connaissance les met en forme*. C'est la transmission des récits (la *res gestae* villageoise) sous forme d'histoire (l'*historia rerum gestarum*, désormais universitaire) qui doit venir se substituer à la transmission des usages structurés à partir du « métier » (usages professionnels, techniques, familiaux, institutionnels…), encadrés par la tradition. Mais dès lors, c'est d'une tout autre continuité qu'il s'agit : forger, par le moyen des savoirs qui se définissent aujourd'hui comme sciences sociales, une « culture commune », une culture écrite, dont les codes d'élaboration et de diffusion sont ceux qui règlent la production scientifique. « Comment, demande Ortigues, se forme un peuple sinon par les histoires qui d'âge en âge se transmettent ? » Certes, mais il y a loin des récits contés de générations en générations, « d'âge en âge », aux récits recueillis, analysés et critiqués tels qu'on en prend connaissance dans tel ouvrage d'histoire, comme l'analysait W. Benjamin dans *Le Conteur*. La science historique, du reste, si centrale soit-elle dans la démarche ortiguienne, n'est pas isolable d'autres formes de savoirs, et principalement de l'ethnographie, on a eu l'occasion de le dire au début de ce travail. La Note de 1984 présentée plus haut, « Une histoire des fabriques, pourquoi ? », le précisait clairement :

> Dans la plupart des cas, les fabriques ne deviennent accessibles à l'investigation historique qu'à la condition de compléter le dépouillement des archives par l'enquête ethnographique sur le terrain. Les archives et le terrain n'éduquent pas de la même manière la sensibilité du chercheur. Sur le terrain, la fabrique dont on parle polarise les préoccupations, les activités et les façons de vivre d'un certain nombre de gens. C'est cette polarisation de l'espace social dans une communauté qui permet d'analyser la façon dont les gens perçoivent localement les contrecoups de ce qui est en train de se passer au niveau général ou national. En histoire, un changement d'échelle équivaut souvent à un changement de catégories ou de classifications : les concepts généraux n'ont pas les mêmes indicateurs empiriques suivant les lieux et les moments.[1028]

Mais, dans la perspective d'Ortigues, l'histoire n'aura pas à être une « histoire ethnographique », ni une « histoire philologique », pas plus que lorsque l'anthropologie intègre la psychanalyse, elle ne devient, nous l'avons proposé, une « anthropologie psychanalytique ». S'il y a bien une unité, des méthodes et un *ethos* disciplinaires (quelque chose comme une distinction des paradigmes, pour le dire avec Kuhn, au sein d'une pluralité de sciences régionales), cette unité intra-disciplinaire n'est jamais indépendante du travail qui s'effectue dans les autres disciplines de la science (naturelle et humaine). *La* science est une mise en

---

contrecarrer ce risque de fragilisation qu'en se faisant, elle, « praticable », qu'en étant susceptible d'être « mise en pratique » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 61 ; E. Ortigues, *Le Monothéisme*, p. 47) La « mise en pratique » d'une philosophie se trouve ainsi être l'*analogon* du « détail sensible » raconté dans une histoire : il en va de *l'empirisme contextuel* qu'Ortigues cherche à élaborer.

[1028] E. Ortigues, « Une histoire des fabriques, pourquoi ? », art. cit., p. 242.

communication *des* sciences, une recherche de coexistence et de co-genèse des résultats[1029]. La question d'une synthèse générale, d'une architectonique ou d'un système, cependant, demeure ouverte : l'œuvre d'Ortigues, indéniablement, appelle une telle question[1030]. Dans l'idée d'un présent *de* — et constitué *par* — « toutes les connaissances que nous avons », il y a le programme, en creux, d'une synthèse, mais surtout celui d'un maximum d'échanges et de discussions possibles, jusqu'à l'éventuel et souhaitable consensus, toujours provisoire (sauf à parvenir au moment où « il n'y a plus à discuter » parce qu'un *fait* impose l'accord, justifiant que l'on clôture *ce* débat[1031]). Il s'agit de se mettre en situation de s'approcher « des bases de sciences naturelles »[1032], au sens où une telle pratique de l'histoire, si elle est bien faite, a la vertu indispensable de nous mettre, nous le disions à l'instant, en présence de *faits.* Le cas idéal — cas *limite* en effet — serait représenté par le travail de datation scientifique[1033]. Une datation *modifiée* et dûment *démontrée* (par un procédé chimique ou par un recoupement renouvelé des documents connus, ou la découverte de documents inconnus) installe dans la discussion quelque chose qui possède le statut d'un *fait* et qui relance tout le débat, fût-ce en le clôturant, pour la bonne cause en quelque sorte, c'est-à-dire pour que prenne fin ce qui apparaît rétrospectivement, à l'aune de ce fait nouveau, comme « un faux débat »[1034]. Le fait historique peut, du point de vue de l'ambition abstraitement synthétique des philosophies de l'Histoire, n'apparaître que comme un *détail* — ce qu'il est en effet *et ce qu'il faut qu'il soit*. Car c'est le souci du détail, comme attention au « changement infinitésimal », qui est la condition de l'autre « démarche » historienne, de l'autre versant de la pratique de l'histoire, dans laquelle on essaye

---

[1029] C'est ce qu'indiquent les dernières lignes de la troisième édition *d'Œdipe africain* (1984), assez poppériennes : « (…) le désir d'objectivité est parfois trompeur ; on oublie que l'objectivité scientifique n'est qu'une vertu négative : c'est la possibilité d'être réfuté par l'observation. On n'y parvient généralement qu'en contrôlant les résultats d'une méthode par une autre. C'est pourquoi nous avons cherché à formuler une hypothèse d'une manière qui ne soit pas exclusivement liée aux méthodes spécifiques de la psychanalyse. Quant aux vertus positives de l'hypothèse, à sa fécondité, on n'en peut juger qu'à long terme. » (E. et M.-C. Ortigues, *Œdipe africain*, 1984, p. 297.)

[1030] Sur la problématique de la synthèse ou du système dans l'articulation philosophie/sciences sociales, voir la Conclusion du présent travail.

[1031] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 60. Voir *supra*, chap. 3, § 15.2.

[1032] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 59.

[1033] « Par la suite, dans la manière d'écrire l'histoire, même si on est d'accord sur ce que disent les documents, il y a certes tout un travail de reprise dans lequel se présentent diverses orientations. Mais il n'est reste pas moins que c'est là un domaine où l'argumentation est scientifique, et où il arrive même que l'on puisse rejoindre des bases de sciences naturelles. Je vous parlais l'autre jour de cette femme qui étudie les datations des manuscrits, où d'œuvres d'art, à partir de la chimie. Eh bien, elle vous sort une molécule et vous dit : ''Ce pigment vient de tel endroit et il a circulé de telle et telle manière ; c'était à telle époque…'' La critique historique, c'est toute une série de choses comme celles-là. Le détail significatif est souvent plus instructif qu'un panorama. » (E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 59.) Voir une présentation technique détaillée du travail de datation dans Pierre Guibert, « Dater, une histoire qui date ! », *ArcheoSciences*, 42-1, 2018, pp. 85-101.

[1034] Comme le noble « faux débat » (Duby, Dumézil) auquel a donné lieu la question de l'origine médiévale de l'idéologie des trois ordre, dont Ortigues a montré, à partir de sa lecture de Haymon d'Auxerre, qu'elle est capétienne et non pas carolingienne. Voir E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 66-69 et p. 77-130.

de « replacer les choses dans *un ensemble* en proposant une vision à une époque donnée »[1035]. « La critique historique, conclut Ortigues, c'est toute une série de choses comme celles-là. Le détail significatif est souvent plus instructif qu'un panorama. », puisqu'il contraint à une révision de nos « classifications », de notre conception des usages du passé.

> Ce que l'anthropologie *(comprendre ici : l'ethnographie)* apporte à l'historien est quelque chose d'analogue à ce que lui apporte la philologie : elle apprend à buter sur les mots et les usages, à revoir nos classifications, à entrevoir le détail significatif, le changement infinitésimal où se fait la culture, l'apprentissage de la vie.[1036]

33.2. La genèse administrative d'une communauté : de la coutume à l'institution

C'est donc l'histoire *comme connaissance* qui vient à la place de la coutume. Autrement dit c'est l'histoire comme connaissance scientifique, ici couplée à l'ethnographie pour la raison que, grâce à cette démultiplication de l'enquête, on accède à la polarisation de l'espace social, à partir du « détail significatif » seul à même de faire saisir « où se fait la culture, l'apprentissage de la vie ». En tout cas on voit que le contextualisme est ici radical, au point qu'à première vue il ne semble pas envisageable de penser le général ou le national comme tels. Mais c'est le contraire qu'il faut comprendre, puisque, comme le disait le texte rapporté ci-dessus : « inscrite dans la longue durée, l'étude des communautés villageoises est l'histoire de la civilisation, de cette civilisation européenne qui a mûri lentement, jour après jour, de génération en génération. Pour comprendre les mœurs et les mentalités, un village vaut un royaume. »[1037]. Si l'on suit les présupposés méthodologiques d'Ortigues, il faudrait même aller jusqu'à dire que le « village » (ou, disons, une petite unité sociale) est l'accès le plus « vrai » à cette grosse unité qu'est le « royaume » : épistémologiquement, le local prime le national, car l'échelle du local est celle du détail — donc de la « vie » collective comme « culture qui se fait », autrement dit de ce qui constitue cette aventure qu'est « l'émergence progressive d'un peuple »[1038].

Le « royaume », l'échelle nationale ou « générale », en étant inaccessibles à l'enquête ethnographique, par exemple, ou étant incapable de délivrer les documents faisant état de la coutume en tant qu'elle était vécue « jour après jour, de génération en génération », ne permet de comprendre la vie d'une communauté qu'à travers le prisme des institutions. « L'émergence progressive d'un peuple » exige, pour qu'on en fasse l'histoire, que l'on puisse avoir affaire à des *archives* et non plus seulement à des *coutumes.*

[1035] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 58. Nous soulignons.
[1036] E. Ortigues, « Une histoire des fabriques, pourquoi ? », art. cit., p. 242.
[1037] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 11.
[1038] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 10.

> L'émergence progressive d'un peuple, quelle aventure ! C'est là peut-être que se cache la merveille de l'Europe. Elle se cache sous les mots. Par exemple, le mot « institution ». Pour décrire l'organisation médiévale des communautés d'habitants, à quel moment faut-il parler d'institution et non plus seulement de coutume ? La coutume vient d'en bas, l'institution vient d'en haut, de l'autorité seigneuriale. Entre les deux, à date ancienne, la frontière est indécise. Le parlementum public, l'assemblée des chefs de famille (cap d'octal), semble naître obscurément de vieilles coutumes jusqu'au jour où, par l'intermédiaire des notaires villageois, le peuple paysan comme tel accède à l'écriture. [1039]

D'où vient l'esprit d'une communauté ? Comment un *peuple* forge-t-il les formes de ce qu'il est *comme peuple* ? Il les produit dans le lent passage « de la formation d'un terroir à la formation d'une société civile »[1040], autrement dit dans la longue marche qui va de la *justice* à l'*administration*, qui va, donc, des conflits inhérents à la coutume vers leur progressive résolution dans des institutions. L'histoire des institutions doit commencer par ancrer la recherche au cœur de la coutume, et un tel ancrage, Ortigues l'effectue ici dans la minutie de l'existence villageoise, la plus propre, si l'on veut, à livrer la *vie* de la coutume, autrement dit à appréhender la coutume comme *vie* sociale[1041]. Contre toute tentation d'hypostasier quelque chose comme une « tradition » en soi, argument où l'histoire se perd dans l'idéologie, au sens non-critique du terme, Ortigues fait percevoir la coutume comme mouvement, comme intelligence agissante implicite. Où se repère cette espèce de vitalité ? Dans les conflits auxquels elle donnait lieu et qu'on découvre dans « les vieilles chartes » en tant qu'elles sont le texte de ce théâtre de différends qui portaient sur le Droit. Non pas, donc, la coutume en soi, mais la coutume vivante, comme vie sociale, travail d'une communauté de fait (ici : le village) vers sa conscience de soi comme « communauté » dépendante d'un idéal général (« national »).

[1039] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 10. Sur le rapport historique entre coutume et écriture, voir l'étude de Martine Gringberg, « La rédaction des coutumes et les droits seigneuriaux : nommer, classer, exclure », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52e année, 1997. p. 1017-1038

[1040] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 11.

[1041] Voir ici la remarque de Louis Assier-Andrieu : « Les coutumes ont souvent été prises pour l'expression de traditions d'origine paysanne dépassant le strict cadre temporel de leur mise par écrit. Or, *dès leurs premières manifestation*s, en amont du mouvement engendré par l'ordonnance de 1453, *les coutumes ne « fixent » pas des habitudes anciennes, des traditions séculaires, mais au contraire des institutions d'apparition récente dont elles parent l'énoncé d'un vêtement archaïsant*. Au Moyen Âge, en effet, l'ancienneté du droit attestait moins de la date effective de son élaboration qu'elle n'était le signe de son irréfutabilité, le garant de sa justesse. Dans ce mouvement qu'André Gouron qualifie d'émersion et d'affirmation de l'idée de coutume, aux XIIe et XIIIe siècles, la rédaction des droits territoriaux est indissociable de la diffusion des droits byzantin puis romain : l'écriture de la coutume se fait avec un vocabulaire, des conceptions, *une façon de sélectionner les questions sociales* à traiter et de légiférer à leur égard, propres à la tradition savante. » (Assier-Andrieu, Louis, *Chroniques du juste et du bon*, Presses de Sciences Po, 2020, p. 298 ; nous soulignons). Voir, sur ce point, la belle remarque de Martine Grinberg : « La dynamique engagée a pour effet de donner aux coutumes un statut différent de celui qu'elles détenaient car la rédaction officielle équivaut une re-fondation légale qui instaure *une forme d'acculturation des coutumes par rapt de leur origine immémoriale*. » (Grinberg, Martine « La rédaction des coutumes et les droits seigneuriaux : nommer, classer, exclure », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52e année, 1997. p. 1018 ; nous soulignons).

L'histoire que pratique Ortigues est celle de la coutume en tant qu'elle fut, *toujours*, sans aucun doute, *questionnée*.

> Dans la France monarchique, les procès entre la Communauté de Camps et le Seigneur ecclésiastique de la Celle offraient l'occasion fréquente d'argumenter sur les coutumes. L'*interrogation sur le passé*, qui prend de nos jours la forme d'une recherche historique, avait été pour nos ancêtres une *interrogation sur le Droit*. Au cours des procès les notaires recopiaient de vieilles chartes médiévales, aujourd'hui perdues. La justice royale avait la mémoire longue, beaucoup plus longue que l'administration républicaine.[1042]

Du monde ancien au monde moderne, notons que ce qui demeure, c'est le fait même — coextensif, chez Ortigues, du phénomène d'exister — d'interroger, de questionner. *Questionner la Coutume* : une telle désacralisation d'un ordre social toujours intrinsèquement religieux nous semble le plus souvent avoir été le génie propre des Modernes. Mais le questionnement — ou la « problématisation », si l'on peut dire —, sont premiers, qu'il s'agisse de la Coutume *ou* qu'il s'agisse de la connaissance historique. Mais ce qui change, on le voit, c'est l'objet qu'on questionne. En régime coutumier, un tel objet n'est pas le passé, puisque, si l'on suit Ortigues ici, le passé est, dans la coutume, intégralement présent (au sens à la fois ontologique et chronologique). Ce dont témoigne cette « mémoire longue » que possède l'ancienne justice déposées dans les « vieilles chartes », qu'Ortigues présente, notons-le, comme étant « recopiées » plus que discutées ou même interprétées. Non, l'objet de l'argumentation, du débat, c'est bien le Droit en tant qu'il s'agit d'un problème de « justice ». La justice ici, c'est celle des *procès* qui émaillent la vie collective, qui sont autant de conflits sur la coutume et les droits. Cette justice, telle que la présente Ortigues ici, n'est pas de l'ordre d'une « institution judiciaire » : elle n'est pas rendue par les titulaires d'un pouvoir de magistrature. « Les premiers représentants de la Communauté n'étaient pas élus pour exercer une magistrature stable, mais seulement pour régler un procès, un conflit sur les coutumes et les droits. La justice a précédé de plusieurs siècles l'administration. Elle fut le pédagogue de notre civilisation »[1043].

Camps-La-Source est un livre sur le devenir-communauté d'un regroupement qui, au cours des siècles, s'effectua en un « lieu » de Provence devenu très progressivement le territoire d'un village. C'est d'abord ce territoire (à l'origine identifiable comme un lieu-dit) qu'Ortigues, documents à l'appui, entreprend de délimiter et de circonscrire, pour en faire revivre ensuite la progressive « habitation » sous la forme d'un *castrum*, et, enfin, d'une commune. L'intention

[1042] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 9. Nous soulignons.
[1043] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 11.

de cette « monographie » historique, à la surface de ce travail d'enquête, est pourtant manifestement de nature philosophique : « En rédigeant ce livre, j'ai cherché seulement à *mettre en place les caractéristiques d'une communauté* qui s'est donnée, dans le mélange d'agriculture et d'industrie, sa physionomie propre »[1044]. Or la physionomie propre de cette communauté particulière, Ortigues, on le voit, la présente à partir d'un positionnement très affirmé de la tradition ou de la coutume, qui nous semble être le concept central du livre : Camps est un village dont son historien-philosophe montre qu'il a entretenu un rapport toujours instinctivement distancié avec les structures de plus en plus centralisées du pouvoir royal, puis de l'État. Il est explicite qu'Ortigues « tire » la physionomie sociale de Camps du côté d'une sorte de résistance structurelle au mouvement de centralisalisation, qui est un processus d'administration, donc d'institutionnalisation. L'histoire de Camps renaît donc, sous la plume d'Ortigues, comme l'histoire d'une solidarité *sui generis*, une communauté aussi originale qu'efficace : aussi bien est-ce le tableau d'une *clôture sociale* particulièrement heureuse. Ne nous y trompons pas : non pas que la Coutume comme telle soit à l'origine d'une socialité favorisant le bonheur personnel des individus. Simplement, les campiers tiennent à leurs coutumes. La vie sociale de Camps pourrait dès lors, dans l'argumentaire ortiguien général, fonctionner comme une sorte de laboratoire social, voire comme une sorte de modèle de vie commune offrant une réponse stable et « viable », justement, au problème général de la communauté.

Les Modernes se sont rapportés différemment au social, et donc au politique, comme *problème* (ou pour le dire autrement : au politique comme problématisation du social, ce que Durkheim approfondit magistralement dans les *Leçons de sociologie*). Mais, en régime de modernité — dans le monde d'après les fabriques de chapeaux traditionnelles de Camps-La-Source, par exemple —, il devient nécessaire de remarquer que la vie commune est à présent devenu un problème *pour elle-même*. Non pas que la société soit devenue un problème, puisqu'on doit faire l'effort d'imaginer qu'elle le fut toujours. Mais la teneur problématique d'un tel problème s'est autonomisée, ce qui veut dire : s'est rationalisée *autrement* — principalement comme *droit*, ce par quoi nous terminerons cette étude.

[1044] E. Ortigues, *Camps-La-Source. Pays de Chapeliers*, p. 11.

§ 34. La laïcité : autrement dit, le droit

34.1 Du Jus facere à la juris-dictio

Une section de l'article « Qu'est-ce que l'islamisme ? » est stratégique pour saisir la complexe évolution du droit, à partir de la double polarité de la religion : augurale et sacrale. Ce passage situe respectivement son propos 1/ dans le code mosaïque (Dieu donne « un statut et un commandement ») ; 2/ en Afrique (la Coutume comme « culte des ancêtres » et comme « ensemble des normes ou règles qui définissent les structures familiales, les solidarités de clan, et le statut personnel de chacun ») ; 3/ en Grèce (*Dikè* et *Themis*) et à Rome (*Jus* et *Fas*), pour à chaque fois montrer « la complémentarité entre le culte et l'oracle, l'action de l'homme et la faveur des dieux »[1045].

> On a cru longtemps que le *Fas* et le *Jus* désignaient deux étapes dans l'évolution du droit, le *Fas* étant le droit sacré et le *Jus* le droit civil. Mais cette interprétation est tardive. Dans la conception ancienne, les deux termes, *Fas* et *Jus*, sont complémentaires ; ils forment un couple qui doit être compris en conjonction. On dit : *« Jus Fasque ».* Le mot *Jus* désigne l'accomplissement par l'homme de certains actes rituels, prescrits par la coutume ; et le mot *Fas* désigne l'approbation ou l'acceptation de ces actes par les dieux. La conjonction de ces deux terme est la définition même de la religion par une double polarité ; l'acte sacré accompli par l'homme, et les signes d'approbation par lesquels les dieux révèlent leur volonté.[1046]

L'ancienne « conjonction » religion-droit n'a donc rien de notre moderne *Juris-dictio*, sur laquelle nous allons revenir. Elle est de l'ordre d'un *Jus facere. Jus feci* : « j'ai fait ce qui est juste ». Le corollaire capital est celui du mode d'existence social qu'un tel *Jus facere* implique, c'est-à-dire la définition de *statuts* comme cadres sociaux *et* moraux de la pratique :

> « Que signifie cette formule : *Jus facere* ? Elle signifie que l'acte sacré, traditionnel, produit une signification nouvelle : il confère aux individus un statut personnel dans la communauté. (…) Par exemple, le baptême est un acte sacré qui confère à celui qui le reçoit le statut de chrétien, membre de l'Église. Dans le système laïc de la *Juris dictio*, on peut dire le droit parce que le droit consiste dans l'existence objective d'une loi, et cette loi juge de la valeur des actes. Au contraire, dans le système coutumier de la religion, on fait le droit, on fait ce qui est juste au regard de la divinité. Il n'y a pas de loi ayant une objectivité formelle, il y a des actes sacrés qui procurent ou qui prouvent l'existence sociale d'un statut personnel, et c'est ce statut qui déterminera le comportement des individus dans la communauté.[1047]

[1045] E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », *in Le Temps de la parole*, p. 178.
[1046] *Ibid*.
[1047] *Ibid.*

La morale de la *donne religieuse* est statutaire, et elle le fut de tout temps — mais elle ne l'est pas du nôtre. Il est donc erroné de penser que quelque chose comme un droit autonome ait pu voir le jour avant un temps très récent, autrement dit avant les « temps modernes », ceux qui font suite à l'âge classique[1048]. La loi des *XII Tables*, pour prendre un exemple cher à notre auteur, peut certes bien figurer comme un jalon dans le processus de laïcisation du droit, il reste que « cette laïcisation (n'aura) été que partielle, puisque l'appartenance à la cité est restée un lien sacré rattachant le peuple à ses ancêtres et à ses dieux »[1049]. La question n'est pas tant une affaire de dates, de périodisation historiographique, cette fois, qu'une question de *rapport de masses* (le « depuis des millénaires… » que nous avons plusieurs fois relevé). Le droit laïcisé est si récent qu'il ne peut guère, du point de vue anthropologique, peser d'un poids qui aurait déjà pu changer, sur tous les points, la *donne religieuse*. La laïcité est un changement de régime anthropologique inouï, qui vient rendre contradictoire ce qui était, jusqu'à elle, *la raison même*[1050] : à savoir que « l'humanité est divisée en peuples multiples », autrement dit que *« la sociabilité humaine est une sociabilité limitée »*[1051].

> Il est vrai que la sociabilité reste une sociabilité limitée. Tout enfant prend conscience de lui-même en fonction de ses origines, c'est-à-dire de ses parents, de sa langue, de sa patrie, de sa culture. La sociabilité limitée par l'attachement de l'être humain à ses origines garde toujours une puissante valeur affective. Mais l'origine d'un être humain, déterminé par sa naissance et sa culture, n'est désormais qu'une question de fait, c'est l'historicité d'un fait ; alors que dans les systèmes traditionnalistes l'origine est une question de principe, toutes les normes sont justifiées par une origine fondatrice, une origine ancestrale ou divine, une origine qui peut être réelle ou mythique mais qui demeure le fondement sacré de la pensée normative.[1052]

C'est bien l'enfance elle-même, comme lieu premier du processus d'individuation, qui fonctionnerait comme une sorte de phénoménologie de la sociabilité limitée : c'est dans l'enfance qu'on voit *cette limitation à l'œuvre*, à même le long et difficile cheminement de la « prise de conscience » qui s'y opère, ou s'y opère mal. Pour les Ortigues, c'est depuis la psychanalyse que la psychologie de la conscience de soi articulée à l'origine est travaillée[1053].

[1048] « Bien entendu, au cours de l'histoire, la différenciation progressive entre le domaine religieux et le domaine juridique se fera par degrés, par étapes plus ou moins complexes. Vous savez qu'en France et ailleurs, sous l'Ancien Régime, la royauté chrétienne aussi bien que le califat musulman concevront leur autorité suivant la maxime traditionnelle affirmant que tout pouvoir vient de Dieu. » (E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », *in Le Temps de la parole*, p. 179.)

[1049] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », *in Le Temps de la parole*, p. 199.

[1050] Tout comme la Coutume – et la religion en tant que telle – sont *raison*.

[1051] E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », *in Le Temps de la parole*, p. 179. Nous soulignons.

[1052] E. Ortigues, « Qu'est-ce que l'islamisme ? », *in Le Temps de la parole*, p.180.

[1053] La structuration psychanalytique du problème de « la psychologie » est rendue explicite dès la première édition d'*Œdipe africain*, mais elle trouve son cadre théorique entre 1967 Ortigues, Edmond. « Note sur l'appareil

L'enquête d'anthropologie générale ortiguienne va ainsi dans le sens de la refonte de la question de la psychologie à partir, d'une part, de l'appareil clinico-conceptuel de la psychanalyse (freudien), et d'une philosophie de la religion utilisant l'histoire comme « instrument » analytique, d'autre part. L'idée d'une « persistance » du schème de l'individuation par l'origine comme constitution fondamentale de la *psyché* humaine est d'une extrême importance pour montrer qu'il en va d'une structure encore vivante malgré le changement de conjoncture — la laïcité — qui peut donner l'impression qu'une telle structure serait définitivement dépassée — si tant est qu'on puisse jamais penser un quelconque dépassement d'une structure.

Le chapitre de *La Révélation et le droit* intitulé « Interdits rituels et interdictions juridiques »[1054] prolonge cette lecture. Ce texte reprend l'idée, reprise plus haut, de la « puissante valeur affective » du schéma de l'origine, mais il en précise davantage la dimension *émotionnelle*. L'opposition religion-laïcité est là encore au centre du propos. Elle est convoquée à partir de la double forme prise par l'*interdit* en contexte soit traditionnaliste, soit moderne. À nouveau, Ortigues se propose de faire saisir la différence radicale qui sépare ces deux régimes de normes, différence dont on a déjà témoigné dans ces pages de la surprise qu'il la présente fort souvent dans ses textes, alors même que la question semblait être l'un des acquis les plus fermes et les mieux cernés du savoir sociologique. Mais ici, c'est depuis la question du droit que la problématique trouve à s'approfondir. Nous *n*'appartenons *pas* à la Coutume ; il est par

psychique. » *Enfance aliénée*, UGE, Paris, pp. 17-22, 1967) et 1971 (Ortigues, Edmond. « La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie. » *La Notion de personne en Afrique noire*, Éditions du CNRS, Paris, 1973, pp. 565-571). Ce dernier texte, qui prolonge la réflexion de la Note de 1967, impulsée par l'anti-psychiatrie de Laing et Esterton, est décisif : la psychanalyse s'y voit précisée comme « théorie de la personnalité », fonctionnant comme une *critique des jugements d'attribution* (donc descendant du niveau empirique de l'individualité au relationnel des positions personnelles). Cette critique se donne comme la propédeutique de toute psychologie. Un prochain travail reviendra sur cette séquence 1967-1971, décisive pour clarifier l'élaboration psychanalytique ultérieure des Ortigues.

[1054] « Interdits rituels et interdictions juridiques », in E. Ortigues, *La Révélation et le* droit, p. 203-212. Ce texte est celui d'une « conférence, donnée en janvier 2003 au colloque organisé par l'Association départementale du Nord pour la sauvegarde de l'enfant à l'adulte, dont le thème était « Interdit(s) et destin : que dire, que faire, quand surgit l'insupportable ? » Dans les actes du colloques, publiés en 2003 aux éditions Champ social, on trouve le texte d'Ortigues reproduit sans changement dans *La Révélation et le droit*, texte qui introduisait la réunion. Mais il est à noter que Marie-Cécile Ortigues fut, durant ce colloque, intervenante lors d'un atelier sur « la violence non symbolisable » (Atelier n°2, *op. cit.*, p. 119-124), tandis qu'Edmond Ortigues participa à deux ateliers sur la question du « destin » (Atelier n°7 et 8, *op. cit.*, p. 146-148). Les paroles des intervenants sont ici seulement rapportées, on ne peut que difficilement repérer le propos précis de nos auteurs. Relevons enfin, pour finir, que la conclusion du colloque est laissée à l'initiative de Jacques Schotte (1928-2007), psychiatre et psychanalyste, lequel commence sa synthèse par un commentaire de l'intervention d'Ortigues, son « vieil ami de plus de 45 ans maintenant » (p. 199). J. Schotte, en rappelant que « la séparation religion-droit, est donc la définition même de la laïcité, et peut-on dire, de la modernité telle que nous l'a rappelée Ortigues » (p. 201), perçoit parfaitement l'enjeu de l'anthropologique comme « fil rouge », dans le propos de son « vieil ami » : « Dans l'esquisse première du programme que j'ai là sous les yeux, on a parlé de 6 champs : anthropologique, théologique, psychanalytique, philosophique, juridique et politique. On pourrait dire au fond qu'anthropologique a été entendu là dans le sens de l'anthropologie culturelle ou socio-culturelle, qu'Ortigues a bien prolongé en faisant une anthropologie historique de notre propre histoire de culture et de pensée. L'anthropologie était peut-être le fil rouge qui a traversé cette courbe se refermant finalement dans une boucle bouclée » (p. 199).

conséquent très peu probable que nous ayons pu saisir le type d'obligation qu'elle pratique, le rapport aux règles qu'elle implique. Nous avons changé de morale — c'est-à-dire que nous avons changé de rapport anthropologique à la morale. Car, du point de vue de la Coutume, *morale*, *religion* et *droit* forment un seul et même plan. Par contraste, la morale des Modernes ne peut pas se concevoir sans une fondation politique, officialisant la séparation du droit et de la religion. Ortigues précise assez souvent cette inévitable *difficulté de comprendre*, comme il le fait ici : « Cette conception de la morale statutaire est ce que les Européens d'aujourd'hui ont le plus de difficulté à comprendre. Nous imaginons que la Coutume des ancêtres prescrit des comportements, des manières d'agir. C'est là un grave contresens. »[1055] L'histoire de son village provençal, celle qu'il a donnée dans *Camps-La-Source. Pays de chapeliers*, présentée plus haut, rendait compte des raisons de ce contresens.

Les *interdits rituels* — comme les coutumes inscrites à même le « métier » qui s'apprend, à Camps — ne fonctionnent pas comme des prescriptions, ils sont de l'ordre d'une formation — au sens de ce qui donne forme — de l'émotion, ou, dit plus exactement, de la *mémoire émotionnelle*. Les interdits rituels fonctionnent comme un marquage affectif qui « inscrit chaque existence individuelle dans une suite continue des générations. »[1056] : c'est une mémoire *héritée*, issue d'un legs tissé de la succession des générations. Arrimer la dimension coutumière à la problématique de la mémoire comme mémoire émotionnelle, c'est, pour Ortigues, faire intervenir son ultime lecture de la « découverte » freudienne. Cette (re-)lecture de Freud, effectuée dans les années 1990, très imprégnée des recherches biologiques qu'il fréquentait alors avec une assiduité renouvelée — celles de C. Darwin, de F. Jacob, mais surtout de G.-M. Edelman et d'A. Berthoz —, offre de pouvoir donner à la question de l'individuation statutaire donc émotionnelle la rigueur *descriptive* de la démarche psychanalytique[1057]. « Du point de vue anthropologique, précise notre auteur, il apparaît que la mémoire affective est à la base des rapports sociaux (…) »[1058], et Freud, en théorisant l'inconscient, a découvert, ou permis de découvrir, les processus qui structurent cette mémoire affective[1059]. Ce qui est ainsi

[1055] E. Ortigues, « Interdits rituels et interdictions juridiques », in *La Révélation et le droit,* p. 207.
[1056] E. Ortigues, « Interdits rituels et interdictions juridiques », in *La Révélation et le droit,* p. 208.
[1057] E. Ortigues, « Interdits rituels et interdictions juridiques », in *La Révélation et le droit,* p. 210-211.
[1058] E. Ortigues, « Interdits rituels et interdictions juridiques », in *La Révélation et le droit,* p. 210.
[1059] Mémoire émotionnelle qu'Ortigues identifie quelques fois à la mémoire-habitude travaillée par Bergson dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Mais sans que le premier ne fasse davantage usage de l'appareil conceptuel bergsonien. C'est Freud que notre auteur investit pour instruire la distinction bergsonienne de la mémoire-souvenir et de la mémoire-habitude, dès lors traduite dans l'opposition métapsychologique de la *représentation* et de l'*affect*, « séparés » par l'*inconscient* comme « processus de refoulement ». Voir E. Ortigues, « Interdits rituels et interdictions juridiques », in *La Révélation et le droit,* p. 211 ; E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 131-135.

avéré, pour notre auteur, c'est la dimension *anthropologique* du schème identificatoire par l'origine, schème repérable à même ce qui « se passe » au cœur des processus psychologiques, puisqu'il s'agit d'une donnée centrale de la clinique psychanalytique, telle que la pensent les Ortigues. Il s'agit même, en l'occurrence, de *la* donnée centrale. La référence à l'origine n'est donc nullement à rejeter du côté d'une antiquité de l'esprit, comme nous l'avons déjà perçu. « L'autorité des origines est un schéma psychologique extrêmement puissant, car l'être humain prend conscience de soi par référence à ses origines familiales, linguistiques et nationales. Mais la laïcisation du droit réduit cette question des origines à une question historique, une question de fait. La laïcisation, c'est-à-dire la séparation entre la religion et le droit, *transforme la conscience de soi en même temps que le sens de l'autorité marquant l'appartenance à un groupe social.*[1060] Reprenons la tension centrale : le schéma de l'origine reste *psychologiquement* actif, alors qu'il apparaît *socialement* neutralisé. La subjectivation ne serait, semble-t-il, plus en phase avec la socialisation, puisque là où l'ancrage émotionnel est *constitutif*, dans l'univers de la Coutume, à savoir là où la formation statutaire de la personnalité sociale était congruente à la psychologie de l'individu, cette « base émotionnelle » est au contraire *contrariée* dans l'univers de la laïcité[1061].

C'est ce décalage apparent qu'Ortigues nous semble mettre au centre de sa conception des formations sociales comme des formations personnelles. Décalage qui peut compromettre le fait que les acteurs sociaux œuvrant dans des institutions distinctes puissent faire dialoguer leur pratiques, faute de parler *de la même chose :* « Il est à craindre, par exemple, qu'en parlant d'interdits sexuels les psychologues ne traitent pas de la même chose que les juristes »[1062]. Sans le positionnement anthropologique requis, les soins (les « psychologues », au sens inclusif du terme) et les peines (le travail des responsables des institutions judiciaires, par exemple) risquent de rester enfermés dans des sphères étanches l'une à l'autre.

Pourtant, l'apparence pourrait bien n'être ici qu'illusion. Car lui-même dit bien que la laïcité « transforme la conscience de soi *en même temps* que le sens de l'autorité marquant l'appartenance à un groupe social ». Si, en effet, il s'agit bien d'une transformation dont la portée est anthropologique, il n'y a pas de sens à affirmer que le versant psychologique de l' « anthropologique » échapperait à ce qui s'effectue sur son versant sociologique. Une telle transformation est bien opératoire sur ces deux plans : la laïcité est un changement d'économie

[1060] E. Ortigues, *La Révélation et le droit,* p. 71. Voir *supra*, p. 33.
[1061] « (L)es interdits coutumiers dont traite l'anthropologie ont une importance émotionnelle qui les rapproche de la psychologie, alors que les problèmes juridiques nous obligent à prendre quelque distance à l'égard de nos émotions. » E. Ortigues, « Interdits rituels et interdictions juridiques », in *La Révélation et le droit,* p. 203).
[1062] *Ibid*.

psychique autant que sociale. Le sens de ce changement paraît bien pouvoir prendre le nom général de « critique », ce qui pour Ortigues est de l'ordre d'une opération de relativisation, ou, mieux, de « factualisation ». C'est faire de l'origine « une question de fait » plutôt qu'une « question de principe ». Faire d'un *droit* rien d'autre qu'un *fait* : comment pouvoir instruire un tel processus ? C'est celui du droit positif, du droit moderne.

> Ce qui caractérise le droit actuel, c'est qu'il rend explicites deux sortes de règles : des normes primaires qui sont des règles de conduite, et des normes secondaires qui déterminent les conditions de validité des autres règles. La Constitution de l'État, par exemple, est un ensemble de normes secondaires. En explicitant les conditions de validité de ses propres normes, le droit se donne la possibilité d'évoluer pour répondre aux conditions présentes de l'existence à mesure qu'elles changent. Le fondement de l'autorité repose alors sur la compréhension du présent, et non plus sur la référence à une origine ancestrale ou révélée.[1063]

C'est à partir de la distinction entre loi et commandement, et surtout à partir de la distinction, reprise à H.L.A. Hart, entre règles primaires et règles secondaires, qu'Ortigues va rendre sensible le compromis traditionnel, par opposition à la structure légale des sociétés modernes. Pour rendre compte de la spécificité d'une règle de droit par opposition une simple habitude sociale (ou une coutume), Hart, dans *Le concept de droit* met l'accent sur ce qu'il appelle « l'aspect interne des règles »[1064], qui démarque la règle de l'habitude sociale à partir d'une exigence de réflexivité : il y règle si et seulement si un comportement social n'est pas seulement suivi en fait, mais peut être considérée, par « certains » membres du groupe, comme « un modèle général que doit observer le groupe dans son ensemble ». Cet aspect interne n'est pas à confondre avec l'efficacité. L'ordre social dit traditionnel peut se définir comme celui dans lequel validité et efficacité sont précisément de même extension, à partir du « recours aux personnes de l'au-delà », ce qui, ajoute Ortigues, « permettait d'unir (…) ordre de la cité et ordre du monde, règle culturelle et cause surnaturelle ». Les anciens faisaient de leurs lois des commandements « des Pères éternels (ancêtres ou dieux) », sans qu'elles ne perdent leur

[1063] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 211-212.

[1064] « Lorsqu'une habitude est générale dans un groupe social, cette généralité n'est qu'un fait relatif aux comportements observables de la plupart des membres du groupe. Afin qu'une telle habitude puisse s'établir, il n'est nullement nécessaire que les membres du groupes soient attentifs à la généralité du comportement, ni même qu'ils sachent que ce comportement est général, ni encore moins, qu'ils s'efforcent de l'enseigner ou qu'ils cherchent à le maintenir. Il suffit que chacun agisse pour sa part de la manière dont les autres agissent également. Au contraire, pour qu'une règle sociale existe, il faut que au moins certains d'entre eux considèrent le comportement en question comme modèle général que doit observer le groupe dans son ensemble. La règle sociale possède un aspect « interne », qui s'ajoute à l'aspect externe qu'elle partage avec l'habitude sociale, et qui consiste dans le comportement uniforme régulier dont n'importe quel observateur extérieur pourrait prendre acte. » (H.L.A. Hart, *Le Concept de droit*, trad. Michel Van de Kerchove., FU Saint Louis, Bruxelles, 2006, p. 56).

« allure de justice impersonnelle pour les simples mortels ». Le monde ancien est le monde d' « une vie en style indirect » :

> La conciliation entre les deux exigences, de l'immanence et de la transcendance, était à peu près la suivante : l'univers était comme une immense « oratio oblica », un grand Livre en style indirect. De l'autre côté de la mort, il y a la proposition principale : « Dieu dit que… Nos pères ont dit que… » Quant à la proposition complétive, les hommes s'arrangeaient comme ils pouvaient pour lui faire énoncer la règle des mœurs et des institutions. Le bon plaisir des personnes souveraines étant contenu dans l'au-delà et réduit à la proposition principale, avec pouvoir de rétribution, on aménageait ici-bas une vie en style indirect.[1065]

L'ordre traditionnel fonctionne en style indirect parce que c'est finalement — comme dans la névrose, ou comme ce que le délire mystique pouvait permettre à certaines situations psychotiques — « une solution de compromis » entre deux exigences psycho-sociales fondamentales : « l'impersonnalité de la règle et sa représentation par une puissance supérieure aux partenaires de la réciprocité »[1066], les membres du groupe. Cet ordre traditionnel ne s'est pas libéré des questions de personnes (autrement dit : du caractère empirique de l'autorité comme commandement), mais il les a « placé[e]s de l'autre côté du réel, de l'autre côté de la mort »[1067], en en faisant des dieux ou des ancêtres. (Que se passe-t-il quand il y a, à l'origine de ce placement de compromis, un « acte », un meurtre, et pas seulement l'œuvre passive de la mort ? L'acte des frères tuant collectivement le père de la horde originaire ; l'acte des hommes crucifiant Dieu ? Quelle distinction faire entre le père de la horde totémisé, et le Dieu-homme ressuscité ?). Au contraire,

> Nous pensons aujourd'hui que la conscience morale et politique a franchi un pas décisif lorsqu'elle a dissocié les deux problèmes, lorsqu'elle a clairement perçu que les conditions interne de validité d'un ordre juridique (celles que l'on invoque par exemple dans un recours en annulation) ne préjugeaient pas de ses conditions externes d'efficacité, c'est-à-dire de sa crédibilité politique. Mais dans les sociétés dites traditionnelles, le recours aux personnes de l'au-delà permettait d'unir validité interne et efficacité externe, ordre de la cité et ordre du monde, règle culturelle et cause surnaturelle.[1068]

Passer de la vie en style indirect à la vie en style direct[1069] — passer en régime de modernité —, c'est donc dissocier l'autorité de son origine empirique (fût-elle rejetée dans l'au-

[1065] E. Ortigues, « La psychanalyse et les institutions familiales ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 27e année, n°4-5, 1972, p. 1098.
[1066] *Ibid.*
[1067] *Ibid.*
[1068] *Ibid.*
[1069] « Style direct » que l'on pourrait définir comme la *prise de conscience* de la distinction de la hiérarchie des niveaux logiques (ou de la distinction entre l'usage et la mention, ou du langage et du métalangage). C'est une

delà), c'est vraiment élaborer des lois, et non pas suivre un commandement : c'est parvenir à cette pensée résolument *abstraite* (impersonnelle) qu'est seulement le raisonnement normatif *en tant qu'il réfléchit* ses propres conditions de validité. Ce qui est une définition précise de la réflexivité *sociale*, qui s'appuie sur une critique interne de la représentation. Car dire que la pensée normative est une pensée abstraite, c'est sous-entendre que la loi n'a pas d'origine représentable. C'est même ce qui définit la loi, par opposition au commandement qui relève toujours d'un fondement représenté ou représentable (représentation dont on a seulement interdit, par endroits, qu'elle fût mise en image). En démocratie, les « *représentants* du peuple » ne sont pas l'origine de la loi, même pour une sociologie de l'État, qui fait de celui-ci un groupe spécial (Durkheim). Ils sont l'organe de la pensée sociale : ils sont de l'ordre d'une médiation dans le rapport de la société à elle-même. « Le social, au sens strict de ce qui est normativement commun à tous les cas semblables, n'a pas d'existence empirique, précise Ortigues. Il est ce qui se montre indirectement dans une forme transmissible, c'est-à-dire progressivement détachable de l'organisme vivant par les voies combinées de la parole et de la figuration, de la symbolisation et de la simulation »[1070]. Il faut voir le droit moderne comme ce qui accède *directement* à ce qui est « normativement commun à tous les cas » parce qu'il est ce mode de raisonnement qui refuse que « pouvoir être montré » soit la condition de ce qui est « souverain » : « Le règne de la loi ou de la norme juridique est en lui-même une abstraction indépendante des actes individuels, puisqu'elle les juge en établissant entre tous les acteurs une médiation commune. La souveraineté est dans la loi, et non dans l'arbitraire d'une puissance individuelle ou d'une révélation contingente. »[1071] Dès lors : « le seul droit qui existe est le droit positif, celui qui peut être dit, *Juris dictio*. »[1072]

---

telle prise de conscience qui serait en jeu dans une psychanalyse personnelle : se rendre sensible, dans son propre discours, à l'écart logique qui existe entre l'*usage* de « Je voudrais être ou avoir ou faire… » (type logique de degré supérieur) et la *mention* de ce que je voudrais, etc. (type logique de degré inférieur). Car « la référence porte sur la mention d'un domaine où le nombre de cas possibles sera toujours plus grand que le nombre de cas réels ». Autrement dit : « Le principe de plaisir n'est pas saturable autrement que sur un mode hallucinatoire ». Dans ce mouvement réflexif, la variation, le mouvement vers d'autres possibles, donc une réponse à la question « Que cherche-t-il ? », devient possible (Voir E. Ortigues, « Les Quiproquos du désir », art. cit., p. 53). De même ici, c'est la prise de conscience institutionnelle de ce que les normes primaires ne sont pas du même niveau que les normes secondaires qui émancipe le droit, à savoir qui fonde une loi distincte d'un commandement. L'investissement de la logique modale par Ortigues, dans les années 1970 et 1980, peut être compris comme la recherche d'une formalisation scientifique de cette « conscience », la recherche d'un *maximum* d'explicitation.

[1070] E. Ortigues, Préface à M. Fortes, *Œdipe et Job*, Mame, 1974, p. 15.

[1071] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 73.

[1072] E. Ortigues, « Philosophie du droit et philosophie du langage. », in *La Révélation et le droit*, p. 263. Il faudrait reprendre ces éléments d'analyse à la lumière de ce chapitre de *La Révélation et le droit* et de la théorie kelsénienne qu'il discute de manière approfondie. L'idée de compromis historique qui permet de comparer l'ordre traditionnel et le désordre névrotique y est là aussi travaillée. On remarque à quel point les allers-retours entre la philosophie du droit et la psychanalyse de la personne structurent la proposition anthropologique d'Ortigues, dont la recherche de cohérence à cet égard peut être dite — à tout le moins heuristiquement — un système.

34.2. Aménagements politiques ? La polyfonctionnalité de l'État

Le point de vue anthropologique qu'adopte Ortigues s'arrête, dit-il, au seuil de la théorie *de l'État*[1073]. Lorsqu'il se confronte à la situation politique de la modernité, ou à la situation des modernes comme situation politique, il le fait toujours « en philosophe et en historien » *des religions* et donc, nous venons de le voir, du droit. Il ne semble pas que l'État soit à penser autrement que comme la sphère des « aménagements » nécessaires à la concrétisation des régulations sociales, à l'efficacité des dispositions légales. Autrement dit, l'État, ce serait ce qui se préoccupe de ce qu'« une règle de droit doit être suivie », ce qui n'est pas du ressort du droit, puisque « la validité ne se confond jamais avec l'efficacité »[1074].

Pourtant, Ortigues ne fait pas que s'arrêter au seuil de la doctrine de l'État, mais il travaille sans cesse *en creux* avec une conception de l'État qui semble attachée à défendre les acquis libéraux des institutions politiques, dans un sillage finalement tocquevillien[1075], où la question de l'État de droit comme superstructure de la vie moderne s'affronte au despotisme comme à son négatif par excellence, à sa plus grande menace. Les années de guerre auront manifestement eu une influence considérable[1076] sur les options théoriques de notre auteur quant à la question politique de l'universel et de la laïcité, ou, mieux, de l'universel comme laïcité.

Il s'agit de reprendre la question du « changement réel », en rendant sensible le réel *politique* du changement *social* qui est en question ici, à partir d'un contraste entre deux régimes normatifs : un régime « polyfonctionnel » (l'État moderne) et un régime qu'Ortigues appelle « instrumental » (la conception sacerdotale du pouvoir). Pourquoi retenir comme caractéristique centrale de l'État qu'il soit « polyfonctionnel » ? Par ce terme, Ortigues veut indiquer le caractère *non pré-défini* de la vocation de l'appareil étatique, le caractère processuel d'une telle « définition », et donc la signification même de « ce que nous appelons l'État », comme œuvre propre du politique, à savoir comme espace ouvert de « discussions » :

> Qu'appelons-nous l'État ? Le concept d'État n'est que le résumé abstrait d'un ensemble de concepts fonctionnels, propres aux multiples fonctions qu'il remplit : fonction législative, administrative, militaire, judiciaire, économique, financière, sociale,

[1073] Présentant son article sur Haymon d'Auxerre, illustration historiographique du principe de la fondation de l'autorité d'une tradition dans « la gloire des commencements », Ortigues indique ainsi : « En étudiant cette question des trois ordres, nous avons fait les premiers pas sur le long chemin qui devait finalement conduire à la genèse d'un État » (E. Ortigues, *La Révélation et le droit,* p. 69).
[1074] E. Ortigues, « Philosophie du droit et philosophie du langage. », in *La Révélation et le droit*, p. 246.
[1075] Tocqueville est l'un des rares auteurs modernes à être cité comme « important pour la réflexion politique » par Ortigues. Voir E. Ortigues, *Entretien de Courances*, p. 172.
[1076] Problématique dont les *Entretiens de Courances* témoignent en filigrane, mais que les archives instruiront sans doute bien plus largement.

> culturelle (concernant l'école, l'université, la recherche scientifique), fonction diplomatique dans les relations internationales. Et je ne suis pas sûr d'avoir tout énuméré ; j'en oublie peut-être. Depuis plusieurs siècles, chacun de ces concepts fonctionnels n'a cessé d'être élaboré, précisé, modifié au cours des discussions politiques. Certes, il est facile de définir les mots, mais pour que les concepts fonctionnels de l'État aient prise sur la réalité sociale, il faudra non seulement labourer le terrain faisant appel aux informations sociologiques, économiques, ou autres, mais aussi à toutes sortes de discussions philosophico-politiques, au Parlement, dans les journaux, à la télévision, dans les bistrots, etc. L'État est polyfonctionnel. Les concepts fonctionnels déterminant les missions de l'État ne sont pas définis une fois pour toutes ; ils ne cessent d'être élaborés, défigurés, transfigurés dans des discussions publiques interminables *qui font partie essentiellement du système*.[1077]

Ce qui distingue le droit moderne (la création de l'État) du droit coutumier, ce qui fait changement, c'est qu'il doit faire l'objet d'une élaboration « conceptuelle » immanente — donc autonome — et interminable — donc changeante dans le temps. Au contraire, les fonctions du droit coutumier, ou en tout cas des « anciens droits » sont à comprendre comme *définies une fois pour toutes* en nombre comme en substance. Le droit ancien *ne* peut *pas* être pensé comme État, puisque l'État est un appareil d'élaboration conceptuelle, de détermination de la question de savoir « de quoi on parle » quand il s'agit du « droit » (en ce sens c'est précisément l'« organe de la pensée sociale »). « Le droit proprement dit ne commence qu'avec l'élaboration des concepts fonctionnels de l'État, sinon, on ne saurait pas de quoi on parle. »[1078] Les sociétés modernes sont des sociétés critiques. Le droit moderne, donc, doit, *en tant que droit*, *se* penser *comme droit*. Un État fondé sur un droit qui doit indéfiniment se penser comme droit : c'est une définition possible des sociétés *qui ont d'elles-mêmes engendré* ce « changement réel » que sont les sociétés modernes comme « sociétés critiques ».

Adossé à une cette caractérisation conceptuelle de l'État — ou de l'État comme machine à conceptualiser continûment et collectivement son propre fonctionnement : un État critique — le second exemple va venir montrer que la conception sacerdotale du pouvoir ne peut nullement se concilier avec l'existence de l'État. L'argument d'Ortigues revient à critiquer la théorie des deux glaives comme théorie « instrumentale » du pouvoir. Le problème ici est l'appropriation du pouvoir, ce qui, depuis Bodin, rappelle en passant Ortigues, est contraire à la conception de la souveraineté, fondée sur une dynamique impersonnelle. Mais alors quel rapport avec la polyfonctionnalité ? La dimension polyfonctionnelle — comme fonctionnalité ouverte — *est* l'expression de la souveraineté immanente, pourvoyeuse d'autonomie, alors que la fonctionnalité fermée impliquerait nécessairement que telle fonction soit *une fois pour toute* la

[1077] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », *in Le Temps de la parole*, p. 203.
[1078] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », *in Le Temps de la parole*, p. 203.

propriété de tel « monarque », *in fine* : du monarque divin. La ligne de fracture est simple, c'est celle qui sépare « l'état du prince » et « ''la République'', au sens très général de l'institution politique »[1079], ligne de fracture qui doit servir de *pierre de touche*, de critère pour *examiner*. Le principe est transversal aux différentes confessions (par où il faut entendre en fait que c'est le christianisme et l'islam qui sont discutés), même si l'on va voir qu'il y a des différences. La pierre de touche consiste à *examiner* la légitimité du mode de politisation des discours des religions, autrement dit leur mise en œuvre, ou non, d'une conception de la légitimité démocratique de l'autorité :

> À ce propos, je vous conseille de lire soigneusement les textes, parce qu'il arrive souvent aux théologiens de faire de la politique pour des raisons qui n'en sont pas. Par exemple, en 1925, le pape Pie XI a publié une encyclique, *Quas primas*, sur le laïcisme. « Le laïcisme, dit-il, est la peste de notre âge ; il nie l'empire du Christ *(imperium Christi*), il nie le droit que possède l'Église d'enseigner le genre humain, d'édicter des lois *(ferrendi leges)* et de régir les peuples pour les conduire à la béatitude éternelle. » Qu'en pensez-vous ? Ce pauvre homme n'a rien compris. Sa conception instrumentale du pouvoir le conduit à un messianisme temporel, qui est tout le contraire de l'Évangile. L'image d'un empereur céleste cache pudiquement le Messie crucifié. Dieu n'est pas un ethnarque. La souveraineté est une médiation impersonnelle, à laquelle on se soumet par loyauté morale ; et rien n'empêche cette loyauté d'être un acte de foi, au-delà des anthropomorphismes. Dieu ne supprime pas les médiations terrestres, elles sont voulues par lui, puisqu'il nous a créés.[1080]

L'encyclique *Quas primas* : « De l'institution d'une fête du Christ-Roi », entreprend de restaurer la nécessité de travailler au « règne du Christ », dont l'oubli et le mépris, écrit Pie XI, est « la cause intime des calamités contre lesquelles, sous Nos yeux, se débat, accablé, le genre humain »[1081]. L'ambition est celle d'un règne total. Mais quel règne ? On admet certes, généralement, que le « titre de Roi » puisse être *métaphoriquement* attribué *(« translata verbi significatione »)* au Christ. Mais, « Roi », « Prince des rois de la terre » (Ap. 1, 5), « Roi des rois et Seigneurs des seigneurs » (Ap 19, 16), le Christ, dit l'Écriture, l'est *réellement* : « au sens propre du mot » *(« propria quidem verbi significatione »)*[1082]. « Il en résulte, poursuit Pie XI, que les anges et les hommes ne doivent pas seulement adorer le Christ comme Dieu, mais aussi obéir et être soumis à l'autorité qu'il possède comme homme ; car, au seul titre de l'union hypostatique, le Christ a pouvoir sur toutes les créatures. » La royauté du Christ comporte « les trois pouvoirs, sans lesquels on saurait à peine concevoir l'autorité royale » (le Christ légifère,

[1079] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », *in Le Temps de la parole*, p. 202.
[1080] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », *in Le Temps de la parole*, p. 204-205.
[1081] https://www.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.pdf trad. fr., p. 1.
[1082] *Quas primas*, *op. cit.*, texte latin, p. 2.

il juge, châtie ou récompense, et il a tout empire sur tous) ; cependant, « ce royaume est avant tout spirituel et concerne avant tout l'ordre spirituel. ». Ce point est capital : Pie XI ne poserait ici aucune ambition *temporelle*, n'envisagerait pour l'Église aucun règne politique cherchant à se substituer à la marche « administrative » des États. Le royaume du Christ-Roi, cela est rappelé, n'est pas de ce monde : il est *spirituel*. Et en effet, « (…) tant qu'il vécut sur terre, il s'est totalement abstenu d'exercer cette domination terrestre, il a dédaigné la possession et l'administration des choses humaines, abandonnant ce soin à leurs possesseurs. Ce qu'il a fait alors, il le continue aujourd'hui. Pensée exprimée d'une manière fort heureuse dans la liturgie : ''Il ne ravit point les diadèmes éphémères, celui qui distribue les couronnes du ciel.'' »[1083]

Que signifie alors « faire de la politique pour des raisons qui n'en sont pas », ainsi que le disait Ortigues à l'instant ? Le propos est normatif : c'est pratiquer une politique hégémonique, une politique qui fait de Dieu l'« ethnarque » absolu. Or, dit Ortigues, sous le régime du « changement réel », on ne peut plus admettre que la politique soit cela : le changement réel est un changement (de) politique.

Dans le 6e de ses *Cahiers de prison*, récemment étudié sous cet angle par Marie Lucas, Antonio Gramsci, en autre lecteur attentif des encycliques, avait saisi que sous l'« apolitisme » affiché du discours de Pie XI[1084], notamment dans l'encyclique que nous lisons, il ne se jouait pas autre chose que le risque d'une « désintégration de l'État moderne »[1085]. Mais si Gramsci, poursuit Marie Lucas, voit en définitive dans la capacité institutionnelle (associative, éducative) de l'Église à mener une « lutte de siège », une « référence analogique » pour l'instauration de l'État « intégral qu'il préconise », à l'encontre de la conception libérale comme de la conception fasciste de l'État[1086], Ortigues, lui, rejette résolument le type de politisation qui se joue dans un tel modèle : une *politisation de l'intégral*, justement — donc, selon un terme ténébreux mais dont la présence est récurrente dans ses textes —, une politique « despotique ». Les médiations sont nécessaires, et, certes, elles le sont pour l'Église, ainsi qu'en témoigne son solide tissu associatif et éducatif, mais il est obligatoire, pour notre auteur, qu'elles soient

---

[1083] « *Non eripit mortalia, qui regna dat coelestia*, Office de la fête de l'Épiphanie, hymne *Crudelis Herodes*. » *(op. cit.,* trad. fr., p. 16, n. 29.)

[1084] Apolitisme nettement ambigu, cependant : « D'autre part, ce serait une erreur grossière de refuser au Christ-Homme la souveraineté sur les choses temporelles, quelles qu'elles soient : il tient du Père sur les créatures un droit absolu, lui permettant de disposer à son gré de toutes ces créatures. » (*Ibid.*, p. 6)

[1085] « Fascistes et libéraux semblent ignorer, constate Gramsci, que la réalité matérielle de cet empire spirituel favorise l'instauration par l'Église catholique d'un véritable « temporalisme moderne ». « Aujourd'hui le "spirituel" qui se détache du "temporel" et s'en distingue, comme en étant indépendant », écrit-il, va de pair avec un procès de « désintégration de l'État moderne ». (cité par Marie Lucas, « Gramsci lecteur des encycliques. L'Église de Pie XI et l'« État intégral » dans le Cahier 6 », Revue de l'histoire des religions, p. 399.)

[1086] Marie Lucas, art. cit., p. 413-414.

« impersonnelles », qu'elles ne soient ni celles « de Dieu » ni même celles « du parti ». Quand bien même il ne saurait être question d'assimiler la substance de ces deux entités, il reste que l'analogie réside dans leur dimension intrinsèquement « personnelle » : personnalité divine ou parti comme personne sociale. Or, si, d'une manière ou d'une autre, la souveraineté se soutient d'une personnalité (un Dieu, une classe sociale, un parti, voire, évidemment, un chef, etc.), alors celle-ci en est l'actuelle « propriétaire »[1087] : et l'universel allégué ne peut pas sans tricherie cacher l'hétéronomie dont il est le travestissement. Même si cet universel est celui de la condition d'enfant absolument aimé d'un Père divinement aimant.

Reprenons alors le texte de l'article d'Ortigues que nous relevions tout à l'heure : « Certes, il est facile de définir les mots, mais pour que les concepts fonctionnels de l'État aient prise sur la réalité sociale, il faudra non seulement labourer le terrain faisant appel aux informations sociologiques, économiques, ou autres, mais aussi à toutes sortes de discussions philosophico-politiques, au Parlement, dans les journaux, à la télévision, dans les bistrots, etc. » Indéniablement, l'impersonnalité des médiations vient de sa dimension « *poly-* » : la polyfonctionnalité des missions de l'État est isomorphe de la polyphonie discursive et argumentative où s'élaborent les concepts des fonctions étatiques : du Parlement aux journaux, etc., en passant par la télévision et les bistrots. *Personne* n'est supposé dépositaire de la finalité des régulations sociales, et la politique, comme espace pluriel de discussions, doit donc être, idéalement, la chose de la société la mieux partagée, car partagée entre *partenaires*.

On peut s'interroger sur les modalités pratiques d'un tel « faire appel » : comment les « discussions philosophico-politiques » trouvent-elles concrètement leur droit de cité au cœur de l'élaboration de la Cité, justement ? Ce qui est frappant, c'est qu'ici les « partenaires » sont, en tant qu'ils « discutent », partenaires en élaboration du sens des mots, dans une sorte d'immense discussion[1088] immanente à tout l'espace humain d'une société. *Prendre part, comme tout un chacun, à l'élaboration des mots dans lesquelles les règles qui nous obligent se disent* : on se souvient que c'était là le point de départ de la critique qu'adressait le théologien aux autorités romaines dans la *Lettre à Rome*. Mais c'est justement que Rome refusait ce qui a *évolué* :

[1087] « Revenons à la théorie des deux glaives. Cette théorie suppose évidemment que le pouvoir de gouverner se définit par le *Jus gladii*, le droit de glaive menaçant les ennemis des malfaiteurs. Or, le droit de glaive est conçu par analogie avec le droit de propriété. Le principe « possède » un pouvoir, il est maître et possesseur d'un domaine royal comme le père de famille possède un patrimoine, il peut en hériter et le transmettre à ses fils comme le fit Charlemagne. La doctrine du droit de propriété régalien est souvent présupposée dans les traités théologiques comme une chose allant de soi. » E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », *in Le Temps de la parole*, p. 204.)

[1088] Mais il faudra bien sûr que cette discussion ait « une base », une méthode : ce ne pourra qu'être « la méthode historique », comme Ortigues va y insister dans un instant dans la suite de ce texte (« Religion, laïcité, humanisme », *in Le Temps de la parole*).

> On voit que le système normatif a complètement changé de nature ; il est passé de l'hétéronomie à l'autonomie. La norme juridique et devenue une médiation entre les hommes, et cette fonction médiatrice par définition, ne peut appartenir à personne, puisque c'est elle qui confère à chacun son statut dans la société civile et qui règle les conflits entre tous les partenaires. Il n'y a pas de souverain derrière elle. Il n'y a de souverain qu'en elle.[1089]

Qu'est-ce qui nous attache, dès lors, à cette impersonnalité légale, pourquoi y participons-nous, sous la modalité de la « discussion », peut-être, mais surtout et avant tout sous celle de l'obéissance ? Par l'étrange efficace d'un « acte de foi », dit Ortigues, mais d'une foi qui se situe « au-delà des anthropomorphismes » : qui n'est foi *en personne*. La foi en Dieu n'est pas une soumission à sa Loi « par loyauté morale » ; la foi en un « idéal », au contraire, si. Le principe moral de la raison pratique est intrinsèquement laïc, Dieu n'en est plus le fondement, ni même un postulat. L'idéal comme principe actif de la « soumission » morale (par loyauté) aux régulations sociales, n'étant pas, comme Dieu, assimilable à quelque chose comme une source, une origine, est bien ce qui met la raison pratique au travail — ce travail qu'Ortigues assimile à la « philosophie politique ». Le « détachement » vis-à-vis de l'origine soumet la raison à un travail collectif :

> On voit que le principe de laïcité, le principe moral de la raison pratique, ne préjuge pas de l'existence préalable d'un concept de l'État pleinement élaboré. L'ensemble des concepts fonctionnels ou des missions de l'État est la matière d'une philosophie politique dont le travail devra se poursuivre tant que les hommes auront un idéal. On a abandonné le glaive pour l'idéal.[1090]

Le *glaive*, dont la métaphore ne résorbe pas intégralement la matérialité, l'implacable tranchant, est la possession d'un Grand Sujet ; l'*idéal*, à titre de transformation moderne du spirituel, n'est la possession de personne, pas même celui « de la société », C'en est l'œuvre commune. Renan parlait là d'adoration : « Qu'est-ce que Dieu pour l'humanité, si ce n'est le résumé transcendant de ses besoins suprasensibles, *la catégorie de l'idéal*, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal, comme l'espace et le temps sont les catégories, c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps ? Tout se réduit à ce fait de la nature humaine : l'homme en face du divin sort de lui-même, se suspend à un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, s'exalte, s'absorbe. Qu'est-ce que cela si ce n'est *adorer* ? »[1091] Pour Ortigues, plus prosaïquement, c'est travailler à *aimer* ce qui existe indépendamment de nous.

[1089] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », *in Le Temps de la parole*, p. 204.
[1090] E. Ortigues, « Religion, laïcité, humanisme », *in Le Temps de la parole*, p. 205.
[1091] E. Renan, *L'Avenir de la science*, chap. XXIII, 1890, p. 476

CONCLUSION — « QUE CHERCHE-T-IL ? »

> Qu'est-ce qu'il cherche ? Voilà la réalité fondamentale de l'être humain.
>
> E. Ortigues, *Entretiens de Courances*

> Pour la première fois de ma vie je me sentais apaisée, non pas contente ou heureuse, mais apaisée. Cela avait un rapport avec les étoiles et c'était en définitive parce que je savais qu'elles existaient vraiment. Pourquoi il en était ainsi, je n'en savais rien. Mais c'était ainsi.
>
> Marlen Haushofer, *Le Mur invisible*.

§ 35. Le format anthropologique du « Connais-toi toi-même » des modernes

C'est à l'extrême fin d'un fécond parcours philosophique de presque 60 ans qu'Edmond Ortigues reconnaissait avoir trouvé « ce qu'il cherchait ». Au terme d'une vie consacrée au travail, il meurt en 2005, âgé de 88 ans, empreint d'une sérénité spirituelle chèrement acquise, fruit d'une quête spéculative tortueuse et protéiforme mais ininterrompue. À partir de sa vaste problématisation de la question religieuse, nous avons ici tenté d'entrelacer certaines lignes directrices de son travail, centrales, mais pas exclusives des multiples orientations qu'il offre à la philosophie et de la cohérence qu'il lui propose. Pour élaborer une philosophie du « Connais-toi toi-même » conforme aux exigences spirituelles d'aujourd'hui, c'est vers le format anthropologique qu'il s'oriente, puisque l'anthropologie synthétise le savoir de « l'individualité humaine ». Plus précisément, son travail explore ce *secteur* de l'anthropologie — la « base » de ce savoir — que délimitent les coordonnées de la genèses de l'individualité en tant qu'individualité *humaine*. Penser l'humanité — et réussir à ne pas quitter l'horizon de l'universalité qu'elle implique —, ce n'est donc pas tant identifier une *substantialité* définissable, abstraitement universelle, que se rendre sensible à un cheminement qui prend la forme d'un questionnement. C'est à ce niveau qu'il faut situer la notion de personnalité, en tant

qu'elle nomme un processus *relationnel*, celui de « la formation des liens humains »[1092]. Pourquoi ne pas tout simplement parler de psychologie en général, alors, en intégrant, si l'on veut, la psychanalyse comme une modalité conceptuelle et clinique particulière, dans le champ de la psychologie et des psychothérapies ? C'est ici qu'Edmond et Marie-Cécile interviennent, et que la problématisation *religieuse* de la réflexion et de la clinique, engagées ensemble et avec quelques autres, est décisive. Pour le dire en condensant ce que les pages de cette étude ont souhaité approfondir, la personnalité des individus prend naissance et prend forme (c'est bien d'une question de « naissance des formes » qu'il s'agit) à travers ce que seule une compréhension des liens coutumiers (des traditions religieuses au sens le plus large du terme) permet de saisir. Entre le complexe d'Œdipe et la religion de la Coutume, il y a donc un isomorphisme fort, et la psychanalyse vient se situer sur le même sol que celui où la religion des ancêtres prenait les choses en charge : elle vient questionner explicitement ce que la Coutume faisait avec les moyens, normatifs et collectifs, du rite.

> Tels sont les conclusions générales que l'on peut tirer de l'observation clinique. Elles nous orientent vers un fait central, à savoir l'importance de la religion des ancêtres. La religion limite les demandent de psychothérapie analytique en proposant une solution rituelle à deux problèmes majeurs : d'une part, elle fait voir dans l'occurrence du mal (physique et moral) un signe divinatoire, d'autre part elle révèle dans les origines de la vie la source d'une Autorité qui unit les vivants et les morts dans une même communauté transmise de génération en génération. Il nous faut comparer l'étude des traditions collectives et les observations cliniques sur le point précis où elles se rencontrent. L'une et l'autre, en effet, nous montrent que *les questions fondamentales de l'humanité, celle de l'origine et celle de la faute*, sont incluses dans la formation des liens humains[1093].

Or cette double question fondamentale (celle de l'individuation et celle de la morale) se négocie à chaque fois dans et comme un rapport à l'Autorité. « Religion » nommerait alors les modalités les plus fondamentales, c'est-à-dire les plus transversales, de ce rapport — et notre travail requiert de nous saisir d'une compréhension anthropologique (donc ethnologique, comparative et historique) de la *religion*, tout simplement pour nous donner les moyens de décrire la formation *sociale* des liens humains. Dans la direction de cette lecture trouve à s'éclaircir l'apparent paradoxe de cette œuvre foisonnante, qui consiste à ne jamais quitter le sol du problème religieux pour penser l'universel que cherchent les modernes. Aussi bien propose-t-il, au fil de ses textes, de ne jamais séparer « l'humanité de l'homme » et « les traditions religieuses » — autrement dit : les conditions *sociales* qui rendent *a minima structurable* une individualité *humaine*. Quand Marie-Cécile et Edmond Ortigues parlent de

[1092] M.-C. et E. Ortigues, *Œdipe africain*, chap. VI : « L'individualité humaine », 1984, p. 270.
[1093] M.-C. et E. Ortigues, *Œdipe africain*, chap. VI : « L'individualité humaine », 1984, p. 270. Nous soulignons.

« structure *a minima* », la restriction latine de ce syntagme nomme un processus — un « procès de symbolisation »[1094], une forme à comprendre depuis sa genèse. La structure indispensable au découpage individuel, à la possibilité de la différenciation des individus, naît d'un processus complexe qui forge un *être social* (un individu empirique) à partir de *relations sociales* (la personne de cet individu), qu'il faut réussir à décrire. Or, c'est depuis les idées de *droit*, de *légitimité*, d'*autorité*, que les descriptions doivent être entreprises : à savoir, depuis la socialité comprise comme normativité, et depuis la normativité comprise comme rapport à l'origine. Du point de vue traditionnel, seule l'autorité positionnée comme origine, et collectivement *désignée* et *célébrée* comme telle, rend possible que soient « clairement distingués les termes et les relations, les individus et les places qu'ils occupent dans un système, les sentiments personnels et les statuts assignés. »[1095] Distinction qui suppose « l'acquis d'un langage »[1096], la possibilité d'occuper, dans la parole, les trois places fondamentales du système à trois pôles faisant de l'individu une personne, à savoir : un être qui parle, à qui l'on parle et dont on parle. Les règles sociales, ou la société comme tissu de règles, du fait de ce qu'elles ont leur racines dans l'origine, sont tout à la fois efficaces et légitimes : elles *régulent* et sont *fiables*, ces deux pôles (légalité et légitimité) n'étant, dans cette configuration dite traditionnelle, pas séparables.

La question de la modernité se pose à cet endroit même, pour notre auteur : c'est la question propre de l'anthropologie comme *savoir moderne* : celle de la *personnalité* (de l'individu des sociétés démocratiques), du *droit* (positif), de la *rationalité* (scientifique), de la *laïcité* (comme notre nouvelle situation morale), qui sont les grandes dimensions à la croisée desquelles nous avons cherché à approcher la cohérence de la pensée d'Ortigues — afin d'ouvrir un dialogue avec lui, de prolonger certaines des fortes directions qu'il propose et de mieux savoir pourquoi on en refuse d'autres. Les sociétés modernes ont déphasé, en leur sein, l'*instauration* des règles et la *fiabilité* des règles : en elles, le *savoir* doit se substituer à la *confiance* — substitution qui pourrait caractériser l'idée de réflexivité. L'un des fils directeurs de la présente lecture aura été de noter la différence de rapport à l'origine que relève Ortigues entre l'individuation psychique et l'individuation collective. C'est ici que s'articulent les trois pôles de notre triangle interprétatif : la *société* (la religion et le droit) ; la *personnalité* (la psychanalyse et l'ethnologie) ; la *rationalité* (l'objectivité scientifique et la méthodologie des descriptions). Car, sur le plan de l'individuation psychique, l'autorité de l'origine, le schéma de l'héritage, *reste* opératoire, alors même que sur le plan de l'individuation collective, ce nouveau

[1094] *Ibid.*, p. 272.
[1095] *Ibid.*, p. 273.
[1096] *Ibid.*, p. 273.

régime sociologique qu'incarnent les sociétés d'objectif comme sociétés des « initiatives personnelles », donc de la responsabilité individuelle, marque une prise de distance vis-à-vis de l'hétéronomie de l'originaire, qui ne fait plus droit. Prise de distance que les doctrines et les dogmes du « droit divin » ne pouvaient pas opérer — même au moment où il était historiquement « malhonnête » de ne pas le faire. Le passage d'une morale du statut (morale de la place légitime) à une morale de l'action (morale de l'initiative individuelle) est un problème à construire plus qu'un fait à constater. En réfléchissant l'identification, comme mode de subjectivation, à partir de « métaphores » issues de l'étude des sociétés archaïques (« les mots ''inceste'', ''deuil'', ''meurtre'', etc.[1097]), la psychanalyse relève un processus de symbolisation (qui marque, nous l'avons dit, les statuts, identifie les places), *mais aussi* un mouvement d'imitation sélective — ce que les Ortigues approfondiront sous le concept de « repères identificatoires ». Or, « le mimétisme de tel ou tel trait de conduite emprunté aux parents par similitude ou contraste montre comment ces règles [instaurées par la logique coutumière, statutaire] *restent attachées à des figures personnelles* de sorte que la morale héritée fonde sa fiabilité sur son origine. »[1098] Les règles sociales des sociétés modernes, comme dispositions juridiques surtout, ne *restent*, au contraire, *pas attachées*, elles ne proviennent pas d'une figure personnelle, elles ne sont pas « justes » pour la raison qu'elles seraient « héritées ». Il leur faut une autre *raison*, celle que confère ce que les Lumières appelaient « la raison », avec tout le risque — politique — d'abstraction et de violence qui s'ensuit[1099] : les règles se sont détachées de l'origine, on les instaure à titre de « valeurs intrinsèques de l'expérience », selon l'expression des *Entretiens de Courances*, qui fut notre axe directeur de départ.

Si les sociétés traditionnelles s'instauraient par la célébration, « dans notre civilisation économico-politique, note Ortigues, l'administration l'emporte sur la célébration. La morale de l'honnêteté l'emporte sur la morale de la confiance filiale. Les artifices de la justice, pour reprendre le vocabulaire de Hume, suscitent des sentiments plus abstraits que les révérences ancestrales. La société globale n'est plus régie par les règles d'alliance entre les lignages. Le sexe et la mort sont devenues des affaires privées n'intéressant que d'assez loin la vie publique. La métaphore freudienne du ''complexe'' d'Œdipe » est devenue difficile à comprendre pour nos contemporains. »[1100] C'est donc d'un changement de morale qu'il s'agit — dont, nous

[1097] *Ibid.*, p. 275
[1098] *Ibid.* Nous soulignons.
[1099] C'est le dossier que réouvre Antoine Lilti dans *L'Héritage des Lumières. Ambivalence de la modernité*, EHESS-Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes Études », 2019. Voir le commentaire de *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant, proposé p. 286-296 de l'ouvrage.
[1100] M.-C. et E. Ortigues, *Œdipe africain*, chap. VI : « L'individualité humaine », 1984, p. 277.

l'avons vu, la laïcité est le nom propre. Le principe de la morale statutaire est : « chacun doit agir conformément à son statut »[1101]. La souffrance et les maux, le domaine de l'aléatoire, restent alors « indéchiffrables sans le recours à un organe de révélation qui est l'oracle du destin ». Au contraire, dans la morale de l'honnêteté et de la responsabilité, « la contingence est conçue comme un risque inhérent à l'initiative personnelle » et alors « le problème éthique se transforme : le domaine moral est le problème de ce qui vaut pour chacun comme fin en soi et chacun est responsable des fins qu'il se donne, la législation ayant pour tâche de concilier les aspirations diverses dans une organisation viable de la société ; la loi cherche alors à se justifier par son utilité plutôt que par l'antiquité de son origine sacrée. »[1102] En définitive, deux régimes éthiques coexistent : celui par lequel se forme *le surmoi d'une personne*, dont la logique demeure celle de la régulation coutumière (morale « qui unit les hommes par ce qu'ils *sont* »[1103]) ; et celui qui concerne d'abord voire exclusivement *l'agir de l'individu* (morale qui relie les hommes « par ce qu'ils *font* »[1104]). Or, même si la morale de l'initiative l'a « emporté », avec la ou les vague(s) de la modernité, la morale du destin (celle dont les Ortigues ont fait l'expérience de sa prégnance et de son hégémonie dans le Sénégal des années 1961-1966, par exemple), comme les leçons de la clinique en Afrique a progressivement permis de le comprendre, *reste* celle la structuration personnelle. Un tel déphasage a un prix : c'est celui de l'individualisme moderne, identifié par Tocqueville et très lucidement confirmé par Durkheim comme inhérent au projet d'émancipation des modernes[1105]. Nous ne sommes plus mécaniquement pris dans une société où s'ajustent, grâce aux usages coutumiers, la personnalité et l'individualité des « hommes » ; nous devons organiquement composer cet ajustement, il nous faut le faire, l'agencer consciemment, autrement dit réflexivement. La composante *intellectuelle* de la subjectivation l'a « emporté » sur la dynamique *émotionnelle — mais celle-ci ne saurait être expulsée du processus d'émancipation*[1106] (ce que, pour le dire

[1101] *Ibid.*, p. 284.
[1102] *Ibid.*, p 288.
[1103] *Ibid.*, p 281.
[1104] *Ibid.*
[1105] « Et, en effet, si nous avons senti, avec plus de force que nos pères, la nécessité d'une éducation morale entièrement rationnelle, c'est évidemment que nous sommes devenus plus rationalistes. Or, le rationalisme n'est qu'un des aspects de l'individualisme : c'en est l'aspect intellectuel. Il n'y a pas là deux états d'esprit différents, mais l'un n'est que l'envers de l'autre, et réciproquement. Quand on sent le besoin de libérer la pensée individuelle, c'est que, d'une manière générale, on sent le besoin de libérer l'individu. La servitude intellectuelle n'est qu'une des servitudes que combat l'individualisme. » (E. Durkheim, *L'Éducation morale*, Première leçon, PUF, 1992, p. 10.)
[1106] « Le complexe d'Œdipe est le problème de la sexualité infantile, et, dans toutes les sociétés, il n'est rien d'autre que cela. Le problème est partout le même, quelle que soit la manière de le résoudre : *il consiste dans le fait que la différenciation sexuelle entre fille et garçon inscrit dans la vie émotionnelle une construction symbolique des rapports personnels, et que l'analyse de cette construction fait apparaître une base affective de l'éthique fondée*

trop vite, l'esprit des Lumières comme idée de la Raison aurait massivement occulté). Au deux bouts de ce primat moderne de la part intellectuelle sur la part émotionnelle, on trouve en fin de compte la *psychanalyse*, d'un côté ; et le *droit* de l'autre. 1/ L'invention de la psychanalyse, autrement dit, le savoir-faire avec l'inconscient comme mémoire, rappelle sans cesse que pour les modernes, la personnalité comme structuration des relations qui fondent la légitimité de la place qu'occupe l'individu et lui permet d'être « quelqu'un » parce qu'à cette place, il peut être « bien »[1107], est un processus de construction symbolique plus systématiquement fragile et incertain. 2/ La régulation du droit, autrement dit, l'impersonnelle médiation des normes, qui « intervien[nen]t « en tiers entre les partenaires dont elle juge le comportement »[1108] et se donnent la possibilité d'*évoluer* puisque l'*humaine* souveraineté « n'est pas autre chose qu'une norme d'habilitation conférant le pouvoir de faire ou de défaire les lois »[1109].

Dans les deux cas, on le voit, l'autonomie est le résultat idéal d'une émancipation. C'est la mise en œuvre de cadres (non institutionnel : la psychanalyse ; institutionnel : le droit dans et par l'action de l'État) permettant de nous « soustraire à l'arbitraire individuel »[1110]. Le caractère marquant de ce double processus, c'est qu'il s'agit, dans les deux cas, de l'élaboration de la place du tiers en tant qu'il en va d'un mouvement d'auto-appropriation indissolublement psychique et collective, pour reprendre la dualité de G. Simondon (la construction d'une liberté *personnelle* et de régulations *sociales*, dans le lexique de notre auteur). Dans l'éthique de la Coutume, fondée sur l'autorité de l'origine, et qui permet de préciser le statut, homologue, de la référence au père dans le processus de personnalisation dont la psychanalyse est la théorie, « il faut bien qu'une confiance précède le savoir ; l'argument d'autorité [y] précède l'argument

sur le rapport de l'humain à son origine. » (M.-C. et E. Ortigues, *Œdipe africain*, chap. VI : « L'individualité humaine », 1984, p. 278.)

[1107] Voir l'élaboration du cas de Julien, dans E. et M.-C. Ortigues, *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, p. 56 : « Pour changer, il eût fallu que Julien soit assez construit pour modifier les repères qui lui avaient été proposés au départ, mais, justement, les matériaux dont il disposait ne lui permettaient pas cette construction vers une relative autonomie. De cette impasse, il appellera à l'aide en constituant un symptôme qui dit : je suis à cette place que vous m'avez indiquée, assignée, *mais j'y suis mal.* »

[1108] E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 73.

[1109] *Ibid.*

[1110] Pour la psychanalyse, voir notamment *Œdipe africain* : « Les questions dites ''personnelles'' sont celles que nul individu ne peut résoudre à la place d'un autre. C'est essentiellement de cela qu'il s'agit dans la pratique psychanalytique. Sous des théories psychologiques variables, celle-ci n'a d'autre but que d'aider un sujet à résoudre par lui-même ses propres difficultés, l'analyste n'étant qu'un relais entre soi et la découverte ou l'émergence de possibilités viables » (M.-C. et E. Ortigues, *Œdipe africain*, chap. VI : « L'individualité humaine », 1984, p. 289.) Pour le droit, voir notamment l'introduction de *La Révélation et le droit* : « C'est pourquoi une norme, comme un article du Code civil, ne peut être que citée ou invoquée entre guillemets. Cette citation la soustrait à l'arbitraire individuel. (…) La souveraineté est dans la loi, et non dans l'arbitraire d'une puissance individuelle ou d'une révélation contingente. C'est par là que le droit est en principe une médiation commune, valable pour tous les citoyens, indépendamment de leurs origines, ethniques ou confessionnelles. » (E. Ortigues, *La Révélation et le droit*, p. 73.)

d'expérience », précise Ortigues[1111]. C'est une inversion de primauté qu'il nous semble avoir cherché à penser en profondeur, en montrant que les sociétés modernes sont celles qui, à bien des égards, ont mis le savoir avant la confiance, et qui cherchent à faire que l'argument d'expérience fonde, s'il est possible, l'argument d'autorité. C'est leur aventure historique et leur risque politique propres, et une formulation possible de l'esprit moderne comme « présence d'esprit ».

Autrement dit, l'anthropologie s'articule à une philosophie du jugement. Dans son dernier texte publié, en 2005, un bref article consacré à une lecture du travail du biologiste Gerald M. Edelman (1929-2014), Ortigues écrit :

> Finalement, comment éviter de mécaniser le psychisme ? C'est qu'en effet la psychologie ne se suffit pas en elle-même. La psychologie est un ensemble de questions qui ont pu être étudiées suivant des méthodes diverses, mais elle n'a jamais eu l'unité méthodologique ou systématique d'une science. Les questions psychologiques ne sont qu'une partie de l'anthropologie, c'est-à-dire d'une science qui étudie les signes, marques ou symptômes dans lesquels s'atteste l'humanité de l'homme. L'anthropologie réfléchit sur des mesures crâniennes, des pierres taillées, des foyers, des dessins rupestres, et autres reliques à travers lesquelles s'attestent les caractéristiques d'une humanité toujours en quête d'elle-même. L'historien procède de même en partant de documents pour s'introduire dans l'inconnu des peuples disparus. Les étudiants savent qu'il existe un fossé difficile à franchir entre l'enseignement académique de la psychologie et l'exercice effectif d'une pratique clinique. C'est que la psychologie clinique est une anthropologie : elle n'a pas d'autre point d'appui que les signes de toutes sortes à travers lesquels s'atteste la vie d'une humanité toujours en question pour elle-même.[1112]

L'anthropologie est moins un savoir isolable et identifiable qu'un *point de vue* transversal aux savoirs tels que la psychologie (« académique » et « clinique »), l'histoire, l'archéologie, etc. ; bref, elle apparaît en un sens comme le nom même de la « science humaine » que les sciences sociales, la philosophie et les sciences exactes édifient *chacune pour leur part propre* dès lors qu'elles saisissent leur objet à partir d'une attention porté sur ce qui peut témoigner de ce mouvement qu'est « la vie d'une humanité toujours en question pour elle-même ». Cette attention anthropologique est celle qui se rapporterait à son objet comme à un *document* (sous ses multiples formes : textes, traces, tombeaux, rituels, vestiges, coutumes ou édifices, ou coutumes comme édifices) saisi comme *mémorial*.

L'anthropologie, l'histoire et la philosophie sont dès lors dans un rapport de grande proximité épistémique. Les deux premières, en étant toutes deux définies comme « science des signes », par contraste avec l'effort des sciences lorsqu'il porte sur les phénomènes (en ce sens,

[1111] M.-C. et E. Ortigues, *Œdipe africain*, chap. VI : « L'individualité humaine », 1984, p. 274.
[1112] Ortigues, E., « Edelman et la conscience humaine », in *Critique*, vol. 703, no. 12, 2005, p. 926.

le *phénomène* ferait méthodologiquement contraste avec le *document*). Et l'idée d'anthropologie entretient un rapport d'une intimité particulière avec la philosophie, comprise comme activité de philosopher. C'est ce à quoi doit tendre la réflexivité philosophique — manière, peut-être, de questionner la vocation métaphysique de la philosophie, ou en tout cas de changer de métaphysique. Car cette activité de philosopher n'est aucunement le privilège « du philosophe » (de métier : le spécialiste de cette discipline académique qu'est aussi la philosophie) : « La science et la philosophie ne sont pas séparables. Un physicien qui vous parle de la physique *fait* de la philosophie, un biologiste qui vous parle de la biologie *fait* de la philosophie. Quand ce biologiste traite de l'être vivant, il fait de la biologie, bien sûr ; mais quand il traite de la biologie, alors il fait de la philosophie. La philosophie étant une activité immanente à la science, elle n'en est pas séparable : elle est l'activité par laquelle on cherche à comprendre ce que l'on fait »[1113]. Dans la configuration ortiguienne, ce triangle disciplinaire se meut au sein d'un *continuum* épistémologique qui ne sépare pas les sciences humaines des sciences exactes dès lors que la réflexivité historique est en jeu. Le savant qui « parle » de son savoir (autrement dit qui, à ce moment-là, ne le « fait » pas, comme le physicien ou le biologiste du texte ci-dessus) « fait » par là même de la philosophie. Comment ? En parlant depuis l'histoire de sa discipline : « *C'est l'histoire qui fait le lien entre la science naturelle et la philosophie*, car on n'imagine mal un physicien qui ne connaîtrait pas du tout l'histoire de la physique. Mais si ce physicien connaît l'histoire de sa discipline, il est alors déjà philosophe — c'est-à-dire qu'il réfléchit sur la pensée elle-même. Et la pensée, ce n'est pas de la psychologie : elle est ce qui fait l'unité du monde »[1114]. Philosopher, c'est « chercher à comprendre ce que l'on fait », c'est l'« effort pour comprendre ce qui se passe », et cet effort *doit* utiliser l'histoire comme un « instrument » fondamental s'il veut éclaircir les opérations par lesquels il fait de *ce qui existe* un *monde*, naturel et social.

Penser ; *penser le monde* ; *chercher ce qui fait l'unité du monde et de la communauté humaine* ; *pour la personne humaine, en tant qu'elle déborde l'individu, se découvrir comme esprit* ; *rendre analysable la présence à soi comme présent du monde* : c'est dans une série en spirale d'énoncés déclinant le « Connais-toi toi-même » comme anthropologie de la « présence d'esprit » qu'Ortigues articule intimement l'acte philosophique à la méthode historique. Ce qu'il appelle la « philosophie de la religion », de ce point de vue, est sa contribution la plus évidente à l'anthropologie ainsi caractérisée. Les « signes » sont ce qui confère un rapport à la « réalité finie » au sentiment de transcendance mystique, lequel, sans eux, tourne à vide. Le

[1113] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 146.
[1114] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 147.

positionnement de l'enquête sur les signes est dès lors la condition de possibilité de toute entreprise de *description*, comprise comme le geste méthodologique anthropologique fondamental. Lorsqu'il répond à la question de savoir comment lui-même caractérise le rapport de la critique historique à l'étude des religions, Ortigues précise en effet : « Je dirais qu'il s'agit d'abord de définir ce qu'on appelle une religion. Du point de vue des critères distinctifs qui permettent d'introduire les études descriptives, nous avons un rapport entre le culte et la révélation, entre les signes qu'instituent les hommes et les signes par lesquels se manifestent les puissances supérieures. J'appelle volontiers ce dernier aspect oracle ou la révélation : divination par les présages, divination par les prophètes… À l'origine de la Coutume, il y a les ancêtres ; à l'origine d'un sanctuaire, il y a des mythes étiologiques, (…) etc. »[1115] Penser *le fait religieux* comme enquête sur *les religions*, c'est bien penser les différents régimes de signes dans et par lesquels les hommes ont collectivement « cherché à se situer », c'est-à-dire à *légitimer* l'organisation sociale de leurs « façons de vivre »[1116]. *Chercher à se situer* : expression dont l'évidence apparente tend à masquer son importance centrale comme opérateur d'unité, anthropologique au sens où Ortigues l'élabore, puisqu'elle permet de penser la continuité entre son travail sociologique (sa philosophie de la religion), son travail psychanalytique (sa théorie de la personne) et son travail épistémologique (sa méthodologie des descriptions). Il en va d'une manière *concrète* de penser l'*esprit* comme *vie*, c'est-à-dire comme *recherche* de sens.

§ 36. Un programme pour la philosophie et les sciences sociales

L'horizon de systématicité[1117] de l'œuvre d'Ortigues a ouvert un chantier d'étude collectif appeler à devenir important, et la présente recherche voudrait s'y poursuivre. Même

[1115] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 13.
[1116] E. Ortigues, *Entretiens de Courances*, p. 12.
[1117] Dans son article intitulé « Le pari de l'universel », Cyril Lemieux évoque Max Weber dans un sens proche de cette question : « Qu'on songe par exemple à l'existence, dans la panoplie conceptuelle que mit au point l'auteur d'*Économie et société*, de ces *notions à portée anthropologique universelle* que sont les quatre déterminants de l'agir social ou les trois modes de la domination politique : de tels jeux notionnels, au contraire des types idéaux historiques (comme par exemple celui de l'entrepreneur capitaliste bourgeois), ne revendiquent-ils pas un périmètre de validité qui couvre a priori l'ensemble des sociétés humaines ? » (Lemieux, Cyril. « Le pari de l'universel », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 65e année, no. 6, 2010, p. 1462. Nous soulignons.) Ce sont des notions de même type, des schèmes de description à « portée anthropologique universelle » autrement dit qui peuvent revendiquer « un périmètre de validité qui couvre a priori l'ensemble des sociétés humaines », que l'on peut extraire des analyses d'Ortigues. Ou, pour le dire avec Lévi-Strauss, « l'anthropologie ne saurait, en aucun cas, accepter de se laisser détacher soit des sciences exactes et naturelles (...), soit des sciences humaines (...). Si elle devait obligatoirement choisir une allégeance, elle se proclamerait science sociale, mais non dans la mesure où ce terme permettrait de définir un domaine séparé, plutôt au contraire, parce qu'il souligne un caractère qui tend à être commun à toutes les disciplines : car de même que le biologiste ou le physicien se montrent

s'il faut évidemment revenir à la philosophie de la religion, et approfondir ou modifier les analyses proposées dans ces pages, il y a deux champs, parmi bien d'autres possibles, que l'on entreprendra de continuer de cartographier.

C'est d'abord l'ensemble du — volumineux — dossier psychanalytique commun à Edmond et à Marie-Cécile, pour donner une suite à un premier moment d'étude qui s'y était consacré, avant que la philosophie de la religion ne s'impose comme base nécessaire, parce que la plus transversale, pour la lecture que l'on envisageait. Quels sont les concepts en jeu, outre celui, fondamental, de personne ? Comment témoigner de la force du dispositif clinique mis en œuvre par Marie-Cécile Ortigues, cette écoute de l'accueil inconditionnel ? Quelle leçon philosophique tirer de l'éloignement vis-à-vis de Lacan ? Comment s'est poursuivi l'apprentissage didactique entrepris sous la houlette de Françoise Dolto, dont il est progressivement si peu question dans les contributions des Ortigues ? Quelle compte-rendu faire de la dernière théorie ortiguienne de l'inconscient, chez Freud, comme mémoire émotionnelle ? Quelle nouvelle métapsychologie s'ensuite ? Et finalement, en ligne de mire et en dialogue avec d'autres : qu'est-ce qu'être un analyste ortiguien ?

C'est ensuite à l'épistémologie du dernier Ortigues que l'on envisage de travailler, celle d'une philosophie de l'esprit comme *présence* d'esprit, recherche d'unité. Il faut reprendre ses lectures biologiques, notamment, et expliciter le rapport entre expression, émotion et évolution qu'il en tire. Il sera nécessaire de clarifier davantage ce contextualisme d'Ortigues, dont l'influence centrale, dit-il, est Einstein, et, plus près de lui, nous le disions, celle de Laurent Nottale. Quel usage de la physique, dès lors, puisqu'Ortigues fait de l'histoire et de la physique le couple des disciplines fondamentales ? Pour quelle philosophie de l'esprit ?

Il y a bien d'autre chantiers décisifs : sa philosophie de la logique modale[1118], la version de l'empirisme qu'il propose[1119], ses études d'histoire médiévales, ce qu'il retient de l'épistémologie[1120]. On pense bien sûr aussi au défrichage des jeunes archives des Ortigues,

---

aujourd'hui de plus en plus conscients des implications sociales de leurs découvertes, ou pour mieux dire, de leur *signification anthropologique*. » (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Pocket, 2005, p. 419) Ortigues, pour aller vite sur ce problème sur lequel nous reviendrons ailleurs, nous semble assez exactement vouloir appréhender lui aussi, mais en philosophe, les grandes structures de cette « signification anthropologique ».

[1118] Voir sur ce difficile chantier la contribution pionnière de Frédéric Fruteau de Laclos, *La Connaissance des autres*, *op. cit.*, p. 285-294.

[1119] Voir sur ce point la discussion serrée de Frédéric Fruteau de Laclos, dans *La Connaissance des autres*, *op. cit.*, p. 297-310.

[1120] Dans son enquête sur la « connaissance des autres », Frédéric Fruteau de Laclos opère, à partir d'Ortigues notamment, cette transition de l'anthropologie et de la psychologie vers l'épistémologie (*La Connaissance des autres*, *op. cit.*, p. 276), celle de la logique et des mathématiques. F. Fruteau de Laclos note avec justesse que les aperçus d'Ortigues sur la logique « ne le mèneront qu'à la marge et qu'un temps, à prendre acte de la révolution appelée par elle dans la considération de la nature. » (*op. cit.*, p. 283). Il est certain en effet que l'enquête sur la

actuellement entre les mains expertes de Yann Potin, ce dont il faut se réjouir, et dont le dépouillement sera sans aucun doute le lieu de considérables réorientations herméneutiques. Il nous semble que cette effort commun de lecture d'Ortigues pourra contribuer à faire que, pour le dire avec Bruno Latour, les catégories modernes soient autre chose « qu'une tunique de Nessus »[1121].

En terminant les *Entretiens de Courances*, Edmond Ortigues disait à Marie Tafforeau et à Pierre Le Quellec-Wolff : « Voyez-vous, il n'y a pas beaucoup de croyants qui aient vraiment l'amour de Dieu, au sens où Spinoza en parlait, et Malebranche aussi bien. L'amour de Dieu, c'est-à-dire cette recherche, et le besoin de savoir de quoi il s'agit. »[1122] L'amour de Dieu, au cours de sa patiente recherche, a pris la forme, spinoziste en effet, de l'amour de ce qui existe indépendamment de nous — que cela nous plaise ou non. Ce fut son honnêteté propre de s'y être tenu, même au prix le plus fort (le rejet et le deuil). Mais l'une des forces de la philosophie d'Ortigues ne serait-elle pas aussi dans le discret mais tenace scepticisme qui l'anime, comme une arme nécessaire à la promotion de ce qu'il appelle la « communauté humaine » ? Il nous semble qu'il pourrait, comme Ishmaël, relativiser l'origine jusqu'à se faire, pour un instant, idolâtre, et bavarder avec l'autre — son prochain.

> Je suis bon chrétien, né et élevé dans le sein de l'infaillible Église presbytérienne ; comment alors ne pouvais-je m'unir à cet idolâtre pour adorer son bout de bois ? Mais, me demandais-je, qu'est-ce donc qu'adorer ? Crois-tu à présent, Ishmaël, que le Dieu tout-puissant, maître du ciel et de la terre — païens et autres inclus — puisse être jaloux d'un insignifiant morceau de bois noir ? Non… pas possible ! Mais alors, qu'est-ce que l'adoration ? Faire la volonté de Dieu ? C'est ça, c'est bien ça, adorer ! Et quelle est la volonté de Dieu ? Faire à mon prochain ce que je voudrais qu'il me fît. Voilà la volonté de Dieu ! Or, Queequeg est mon prochain. Et qu'est-ce que je désire que Queequeg fasse pour moi ? Qu'il se joigne à moi dans ma forme particulière d'adoration presbytérienne. Donc je dois, moi aussi, m'unir avec lui dans la sienne ; je dois devenir idolâtre.
> Alors j'allumais les copeaux. Je l'aidais à faire tenir debout l'innocente petite idole ; avec Queequeg, je lui offris du biscuit brûlé, la saluai deux ou trois fois, lui embrassai le nez et ceci fait, nous nous déshabillâmes et nous nous couchâmes, en paix avec notre propre conscience et avec le monde entier. Mais nous ne nous endormîmes pas sans avoir au préalable quelque peu bavardé.[1123]

---

logique est dépassée comme telle par Ortigues car ramassée par lui dans une épistémologie des sciences exactes : la physique, mais surtout la biologie.

[1121] « La difficulté est d'autant plus grande que tous ces termes de ‘‘sol’’ », de ‘‘territoire », de « peuple », de « tradition », de « terre » et de « retour à la terre », d'« ancrage », de « localisation », d'« organicité » ont tous été appropriés, colonisés par les Modernes, pour décrire le passé, l'archaïque, le réactionnaire, ce dont il fallait à tout prix s'arracher par un formidable coup de rein vers le futur. Les reprendre, c'est se couvrir de la tunique de Nessus. Et la brûlure est d'autant plus urticante que ces mêmes termes ont été revendiqués, cette fois-ci *positivement*, par ceux qui ont en effet accepté de revenir en arrière, de retrouver la protection d'une patrie, d'une nation, d'un sol, l'entre-soi d'un peuple, d'une ethnie, d'un passé rêvé. » (B. Latour, *Où suis-je ?*, Les Empêcheurs de penser en rond p. 130)

[1122] E. Ortigues, *Entretiens de Courances,* p. 194.

[1123] H. Melville, *Moby Dick*, trad. L. Jacques, J. Smith, J. Giono, Gallimard, coll. « Folio», 1997, p. 102-103

ANNEXE : UN ECHANTILLON DES REFERENCES D'ORTIGUES, SOUS LA FORME D'UNE REPARTITION SYNOPTIQUE

	Disciplines	Références structurantes (+)	Références structurantes dépassées (-)	Références utilisées (+)	Références utilisées (-)
Savoirs d'intervention	**Théologie**	Saint_Augustin Saint_Thomas_d' A., G_Fessard, A_Lods		A_Lods	
	Philosophie	Saint_Thomas_d' A., Aristote, Platon, D_Hume, I_Kant, H_Bergson, Saint_Augustin, R_Descartes, N_Malebranche, B_Spinoza	M_Merleau-Ponty, L_Wittgenstein, A_Kojève, W_O_Quine E_Cassirer	Adler, G_Ryle, Condillac, (Husserl), J_J_Rousseau, T_Hobbes, Newmann, (D_Dennett) L_Brunschwicg	G_W_F_Hegel, M_Heidegger, (N_Goodman), (M_Foucault)
	Histoire	A_Lods G_Dumézil		J_Botero G_Duby	
	Psychanalyse	S_Freud, (D_Lagache), D_W_Winnicott, M_Klein	J_Lacan, F_Dolto, K_Horney		A_Freud
	Ethnologie	M_Fortes, C_Lévi-Strauss	A_Kardiner, C_Lévi-Strauss	Radcliffe-Brown	B_Malinovski
Savoirs de travail	**Physique**	A_Einstein ; L_Nottale ; W_Heisenberg			
	Biologie	G_M_Edelman, F_Jacob, Darwin, A_Berthoz		J_Monod, Chauvet, Eisenhman	
	Ethologie	K_Lorentz,			
	Logique	G_Frege, B_Russell	J_Hintikka, W_O_Quine		A_Koyré
	Linguistique	E_Benveniste	G_Guillaume	F_de_Saussure, H_Martinet	

	Sociologie	R_Boudon		E_Durkheim, Runciman	T_Parsons
	Droit	H_Kelsen, Hart		H_S_Maine	
	Littérature	P_Valéry, C_Simon, Sophocle, Terence		M_Proust, S_Satta	

BIBLIOGRAPHIE

La présente bibliographie est établie conformément aux normes MLA. Les ouvrages d'E. Ortigues intégrés dans l'ordre alphabétique des titres rapportés ci-après sont ceux qui ont été principalement, mais pas exclusivement, utilisés pour le présent travail. La bibliographie des œuvres d'Ortigues la plus complète à ce jour se trouve dans E. Ortigues, La Révélation et le droit*, pp. 19-22.*

Anheim, Étienne, Jean-Yves Grenier, et Antoine Lilti. « Repenser les statuts sociaux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 68, no. 4, 2013.

Arkoun, Mohammed. *Lectures du Coran*. Albin Michel, Paris, 2016.

Balibar, Étienne. « Appartenir à l'espèce humaine ». *Être humain ?* Jean Birnbaum (dir.), Gallimard, Folio Essais, 2022, pp. 151-165.

Bataille, Georges. *L'Érotisme*. Les Éditions de Minuit, Paris, 2001.

Benoist, Jocelyn. *Éléments de philosophie réaliste*. Vrin, Paris, 2012.

Benoist, Jocelyn. « Du bon usage de la structure : descriptivisme *versus* normativisme ». *Revue de métaphysique et de morale*, 45, 2005, p. 41-56.

Bonhoeffer, Dietrich. *Éthique*. Labor et Fides, Genève, 1965.

Bourgine, Benoît. « La théologie de Karl Barth comprise comme une herméneutique de l'historicité. » *Revue théologique de Louvain*, vol. 34, no. 3, 2003, pp. 281-305.

Bouvier, Alban. « Traditions, loyauté et identité personnelle », dans *Archives de sciences sociales des religions*, n°173, 2016.

Caillot, Joseph. *L'Évangile de la communication*. Cerf, coll. « Cogitatio fidei », Paris, 1988.

Canguilhem, Georges. *La Connaissance de la vie.* Vrin, Paris, 2003.

Castel, Pierre-Henri. *Mais pourquoi psychanalyser les enfants ?* Éditions du Cerf, Paris, 2021.

Cesari, Jocelyne. *Faut-il avoir peur de l'islam ?* Presses de Sciences Po, Paris, 1997.

Collignon, René. « La psychiatrie coloniale française en Algérie et au Sénégal : esquisse d'une historisation comparative. » *Revue Tiers Monde*, vol. 187, no. 3, 2006, pp. 527-546.

Collignon, René, et Raphaël Gallien. « À Fann, on croit aux rab ! » *Histoire, médecine et santé*, no. 20, 2022, pp. 139-151.

Congar, Yves. *Dictionnaire de théologie biblique*, art. « Théologie. »

Cuchet, Guillaume. « Nouvelles perspectives historiographiques sur les prêtres-ouvriers (1943-1954). » *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, no. 87, 2005, pp. 177-187.

Cuchet, Guillaume. « ‘‘Thèse’’ doctrinale et ‘‘hypothèse’’ pastorale. Essai sur la dialectique historique du catholicisme à l'époque contemporaine. » *Recherches de Science Religieuse*, vol. 103, no. 4, 2015, pp. 541-565.

Cullman, Olivier. *« Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le judéo-christianisme et le gnosticisme ». Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°4-5, Juillet-octobre 1930

Deleuze, G., « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? » in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie* VIII. Le XXe siècle, Hachette, 1973.

Descombes, Vincent. « Edmond Ortigues et le tournant linguistique » dans Ortigues, Edmond. *Le Discours et le symbole*. Beauchesne, Paris, 2007, pp. 7-32.

Dolto, Françoise. *Solitude*. Gallimard, Paris, 1994.

Dolto, Françoise. *Tout est langage*. Gallimard, Paris, 1995.

Dumas, André. *Nommer Dieu*. Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei », Paris, 1980.

Dumézil, Georges. *Mythe et Épopée*, I (1968). in Gallimard, coll. « Quarto », Paris, 2021.

Dumézil, Georges. *Idées romaines*. Gallimard, 1969, « *credo* et *fides*, pp. 47-60.

Durkheim, Émile. « Communauté et société selon Tönnies ». *Textes 1,* Éd. de Minuit, 1975, pp. 383-390.

Durkheim, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2013.

Durkheim, Émile. « La famille conjugale. » *Revue philosophique*, vol. 90, 1921, pp. 1-14. (Reproduit dans *Textes. 3*, Les Éditions de Minuit, 1975, pp. 35-49.)

Durkheim, Émile. *L'éducation morale*. PUF, coll. « Quadrige », Paris, 1992.

Edelman, Gerald M. *Biologie de la conscience*. Odile Jacob, Paris, 1999.

Edelman, Gerald M. *Wider than the Sky*. Yale University Press, New Haven, 2005.

Elias, Norbert. *Théorie des symboles*. Traduit par Marie-Blanche Audollent et Damien-Guillaume Audollent, Le Seuil, Paris, 2015.

Elias, Norbert. *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*. Fayard, Paris, 1993.

Fortes, Meyer. *« Les prémisses religieuses et la technique logique des rites divinatoires ». Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal*, édité par Julian Huxley, Gallimard, 1971, pp. 249-268.

Fortes, Meyer. *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*. Mame, coll. « Repères », Paris, 1974.

Fortes, Meyer. *Religion, Morality and the Person*. Cambridge University Press, Cambridge,1987.

Fortes, Meyer. « Les prémisses religieuses et la technique logique des rites divinatoires. » *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, dir. J. Huxley, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1971.

Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse.* A. Bourguignon (dir.), Payot, Paris, 2007.

Freud, Sigmund. *Malaise dans la civilisation*. Traduit par Pierre Lortholary, Le Seuil, 2010.

Fruteau de Laclos, Frédéric. *La Connaissance des autres*. Éditions du Cerf, Paris, 2021, p. 279-321.

Gardeil, Ambroise. *Dictionnaire de théologie catholique*, art. « lieux théologiques ».

Gayon, Jean (dir.). *L'identité. Dictionnaire encyclopédique*. Gallimard, coll. « Folio essais », Paris, 2020.

Gerber, S, Raffy, A. « Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues ». *Le Coq-héron*, 2004, nº 176.

Gisel, Pierre. « Edmond Ortigues entre théologie et sciences religieuses. » *Archives de sciences sociales des religions*, no. 173, 2016.

Gisel, Pierre. *La théologie face aux sciences religieuses*. Labor et fides, Genève, 1999, chap. 1, pp. 15-51.

Gisel, Pierre. « Par-delà la critique, quelle ‘‘généalogie affirmative’’ ? Revisiter les rapports entre religion et société ». *Le Sacré en question. Lectures et mises en perspectives de Hans Joas*, A. Escudier, P. Gisel, J.-M. Tétaz (éd.), Labor et Fides, 2023, pp. 165-196.

Grellard, Christophe. « D'une thèse l'autre : Le nominalisme dans l'œuvre d'Edmond Ortigues ». *Archives de sciences sociales des religions*, n° 173, 2016, p.131-144.

Grimal, Pierre. *« La vigne et l'olivier. Réflexions sur le chant II des ‘‘Géorgiques’’ ». Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, juin 1980, pp. 171-185.

Gringberg, Martine. « La rédaction des coutumes et les droits seigneuriaux : nommer, classer, exclure. » *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 52, no. 5, 1997, pp. 1017-1038.

Heisenberg, Werner. *La nature dans la physique contemporaine*. Gallimard, coll. « Folio », Paris, 2000.

Hervieu-Léger, Danièle. « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus ». *L'Année sociologique*, vol. 60, no. 1, 2010.

Iogna-Prat, Dominique. « Edmond Ortigues et l'autorité des commencements. » *La Révélation et le droit*, par Edmond Ortigues, pp. 7-18, Beauchesne, Paris, 2007.

Iogna-Prat, Dominique. « Socialiser la foi. Une esquisse de parcours ecclésial. » *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2013.

Iogna-Prat, Dominique et Marquet, Jean-Yves. « Edmond Ortigues en son œuvre. Au commencement était la théologie ». *Archives de sciences sociales des religions*, n°173, 2016, pp. 17-32.

Kardiner, Abram. *The psychological frontiers of society.* Columbia University Press, New York, 1945.

Karsenti, Bruno. « De l'historiographie ancienne à la science sociale : une nouvelle lecture de *La Cité antique* de Fustel de Coulanges. » In *La Cité antique*, par Fustel de Coulanges, Champs Flammarion, 2009, pp. 3-29.

Karsenti, Bruno. « Structuralisme et religion. » *Faire des sciences sociales*, vol. 2 : *Comparer*, dir. O. Remaud, J.-F. Schaub, I. Thireau, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2012.

Karsenti, Bruno. *D'une philosophie à l'autre*. Gallimard, Paris, 2013.

Karsenti Bruno. *La Question juive des modernes. Philosophie de l'émancipation*. PUF, 2017, Paris.

Karsenti, Bruno. « Véhémence du messianisme ». *Monothéismes et politique. Modernité, sécularisation, émancipation*. CNRS Éditions, Paris, 2022, pp. 275-294.

Karsenti, Bruno. *La Place de Dieu : Religion et Politique chez les Modernes*. Fayard, 2023, 2023.

Karsenti, Bruno. « Limites durkheimiennes d'une conciliation chrétienne », in Escudier, A., Gisel P., Tétaz, J.-M., (dir.). *Le Sacré en question*. Labor et Fides, Genève, 2023, p. 73-92.

Ladrière, Jean. « La théologie et le langage de l'interprétation. » *Revue théologique de Louvain*, vol. 1, no. 3, 1970, pp. 241-267.

Laing, R.-D, Esterton, A., *L'équilibre mental, la folie et la famille.* Traduit par Micheline Laguilhommie, F. Maspero, 1975.

Laplanche, Jean. « L'objet entre pulsion et instinct. » *Annuel de l'APF*, vol. 2008, no. 1, 2008, pp. 13-25.

Laplanche, Jean. « Entretien avec Jean Laplanche. » *Enfances & Psy*, vol. 17, no. 1, 2002, pp. 9-16.

Latour, Bruno. *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*. Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2021.

Lauranson-Rosaz, Christian. « À l'origine des territoires de justice : *vicaria*, *districtus* et périmètres de paix. » *Histoire de la justice*, vol. 21, no. 1, 2011, pp. 9-28.

Lemieux, Cyril. *Le Devoir et la grâce*. Economica, Paris, 2009.

Lemieux, Cyril. « Le pari de l'universel », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 65e année, no. 6, 2010.

Lemieux, Cyril (dir.). *Pour les sciences sociales. 101 Livres*. Éditions de l'EHESS, Paris, 2017.

Lemieux, Cyril. « ''Les arbres nous cachent la forêt''. L'évolutionnisme méthodologique de Norbert Elias », in *Sociologie politique de Norbert Elias*, dir. Cédric Moreau de Bellaing et Danny Trom, Éd. EHESS, 2022, p. 348-373.

Lenclud, Gérard. « Edmond Ortigues, *Camps-la-Source, Pays des Chapeliers »*. *Études rurales*, n°131-132, 1993. Droit, politique, espace agraire au Brésil. pp. 184-186.

Levallois, Anne. *Une psychanalyste dans l'histoire*. Campagne Première, Paris, 2007.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale, I* (1958). Pocket, Paris, 2005.

Lévi-Strauss, Claude. *Le Totémisme aujourd'hui* (1962). PUF, coll. « Mythes et religions », Paris, 2002.

Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (1962). Pocket, Paris, 2007.

Lignier, Wilfried. *La Société est en nous. Comment le monde social engendre des individus.* Le Seuil, coll. « Liber », Paris, 2023.

Lilti, Antoine. *L'Héritage des Lumières. Ambivalence de la modernité*, EHESS-Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes Études », 2019, pp. 7-87 et pp. 286-296.

Lods, Adolphe. *Histoire de la littérature hébraïque et juive : Des origines à la ruine de l'État juif (135 après J.-C.)*. Payot, Paris, 1950.

Lods, Adolphe. *Les Prophètes d'Israël et l'histoire du judaïsme*. Albin Michel, Paris, 1969.

Lubac, Henri de. « "Typologie" et "allégorisme" ». *Revue des Sciences Religieuses*, 1947.

Lucas, Marie. « Gramsci lecteur des encycliques. L'Église de Pie XI et l'« État intégral » dans le Cahier 6 ». *Revue de l'histoire des religions*, 2, 2019, pp. 395-414.

Macé, Marielle. *Styles*. Gallimard, Paris, 2017.

Malinowski, Bronisław. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1989.

Mankin, Robert. « Incorporer la science : le cas d'Edward Gibbon. » *Dix-huitième siècle*, no. 40, 2008.

Marie, Alain. « Communauté, individualisme, communautarisme : hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains. » *Sociologie et sociétés*, vol. 39, no. 2, automne 2007.

Martens, Francis. « À propos de l'oncle maternel, ou Modeste proposition pour repenser le mariage des cousins croisés. » *L'Homme*, vol. 15, no. 3-4, 1975, pp. 155-175.

Martens, Francis. « Théorie de la castration : une burqa idéologique ? » *Laplanche et la traduction : une théorie inachevée*, dir. Christophe Dejours et al., Presses Universitaires de France, coll. « Hors collection », 2018, pp. 167-197.

Marty, François. « Une rencontre avec un couple d'exception ». *Le Coq-héron*, 2009/2 n°197, 2009. p.108-111.

Mercure, Daniel. « Libéralisme et lien social : une analyse critique ». *Cahiers internationaux de sociologie*, 2005/2 n° 119, 2005, pp. 333-346.

Merleau-Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Gallimard, coll. « Folio essais », Paris, 2008.

Merleau-Ponty, Maurice. *La Structure du comportement.* PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2013.

Montclos, Xavier de. *Brève histoire de l'Église de France*. Éditions du Cerf, 2002, Paris.

Nancy, Jean-Luc. *La Communauté désœuvrée*. Bourgois, Paris, 2004.

Nottale, Laurent. *La relativité dans tous ses états*. Hachette, Paris, 1998.

Ortigues, Edmond. *Histoire et parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie*. Thèse de doctorat en théologie, dactylographiée, Facultés théologiques de Lyon, 1948.

Ortigues, Edmond. « Réflexions sur quelques ouvrages de psychanalyse. » *La Vie spirituelle*, Supplément 19, 15 novembre, 1951, pp. 435-462.

Ortigues, Edmond. « Note sur l'école culturaliste américaine. » *La Vie spirituelle*, Supplément 19, 15 novembre, 1951, pp. 463-467.

Ortigues, Edmond. « Mythe, image et symbole ». *Encyclopédie française,* tome XIX, L. Febvre, G. Berger (dir.), Paris, 1957.

Ortigues, Edmond. *Le Discours et le symbole*. Aubier, Paris, 1962.

Ortigues, Edmond. *Le Discours et le symbole*. Beauchesne, Paris, 2007.

Ortigues, Edmond et Ortigues, Marie-Cécile. *Œdipe africain*. Plon, Paris, 1966. (2e éd. revue et augmentée, UGE, Paris, 1973 ; 3e éd. modifiée, L'Harmattan, Paris, 1984).

Ortigues, Edmond. « Note sur l'appareil psychique » (1967). *Enfance aliénée*, UGE, Paris, 1976, pp. 17-22.

Ortigues, Edmond. « La psychanalyse et les institutions familiales. » *Annales ESC*, numéro spécial « Famille et société », pp. 1091-1104, 1972.

Ortigues, Edmond. « Les quiproquos du désir. » *Recherches et débats*, no. 78, pp. 41-59, 1972.

Ortigues, Edmond. « La psychanalyse et les institutions familiales ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 27e année, n°4-5, 1972, pp. 1091-1104.

Ortigues, Edmond. « Subjectivité et modalité. » *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress* (*Kant-Studien*), Mayence, t. I, 1974, pp. 209-228.

Ortigues, Edmond. « La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie. » *La Notion de personne en Afrique noire*, Éditions du CNRS, Paris, 1973, pp. 565-571.

Ortigues, Edmond. Préface à *Œdipe et Job*, par Meyer Fortes. Mame, coll. « Repères », Paris, 1975, pp. 7-32.

Ortigues, Edmond. « Sciences humaines. » *Encyclopedia Universalis*, 2e édition, Paris, 1979.

Ortigues, Edmond. « Psychiatrie comparée. » *Encyclopedia Universalis*, Supplément, Paris, pp. 1220-1222.

Ortigues, Edmond. *Religions du Livre, religions de la Coutume*. Le Sycomore, Paris, 1981.

Ortigues, Edmond. « Les repères identificatoires dans la formation de la personnalité ». *Travail de la métaphore*, édité par Maud Mannoni, Denoël, coll. *« L'espace analytique »*, 1984.

Ortigues, Edmond. « Une histoire des fabriques, pourquoi ? ». *Études rurales*, no 93-94, 1984, pp. 241-42.

Ortigues, Edmond. « La religion et la personne selon Meyer Fortes ». *Psychopathologie africaine*, XXI, 3, 1986-1987.

Ortigues, Edmond. Art. « Culturalisme ». *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Bonté, Pierre, et Michel Izard (dir.), PUF, Paris, 1991.

Ortigues, Edmond. *Camps-La-Source. Pays des Chapeliers*. Éditions Serre, coll. « Les régionales », Nice, 1993.

Ortigues, Edmond. *Le Monothéisme*. Hatier, Paris, 1999.

Ortigues, Edmond et Ortigues, Marie-Cécile. *Entretien avec Marie Cécile et Edmond Ortigues*. Interrogés par Angélique Hirsch Pellissier, François Marty et Jean Cassanas. Texte établi par Jean Cassanas, revu par Isabelle Ortigues-Marty, 2001-2002, dactyl., 88 p.

Ortigues, Edmond et Ortigues, Marie-Cécile. *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* Erès, Toulouse, 2002.

Ortigues, Edmond. *Sur la philosophie et la religion. Les Entretiens de Courances*. Recueillis par Pierre Le Quellec-Wolff et Marie Tafforeau, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2003.

Ortigues, Edmond. « Edelman et la conscience humaine » (à propos de G. M. Edelman, *Plus vaste que le ciel. Une nouvelle théorie du cerveau*). *Critique*, no. 703, pp. 917-926, 2005.

Ortigues, Edmond et Ortigues, Marie-Cécile. *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?* 3e édition augmentée, Heures de France, Paris, 2005.

Ortigues, Edmond. *La Révélation et le droit*. Beauchesne, Paris, 2007.

Ortigues, Edmond. *Le Temps de la parole et autres écrits sur l'humanité et la religion*. Présentation et notes par Pierre Lequellec-Wolff et Jean-Yves Marquet, préface de Dominique Berlioz, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2012.

Ortigues, Marie-Cécile. « L'accueil ». *Le Coq-héron*, 2003/1 n°172, 2003, pp. 137-140. (Repris dans Ortigues, Edmond et Ortigues, Marie-Cécile. *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* Erès, Toulouse, 2002, pp. 13-18.)

Ortigues, Marie-Cécile. « À la rencontre de l'autre : L'effet du dépaysement sur l'évolution d'une pratique de psychothérapie ». *Enfances & Psy*, 2000/4 n°12, 2000, pp. 6-19 (Repris dans Ortigues, Edmond et Ortigues, Marie-Cécile. *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?* 3e édition augmentée, Heures de France, Paris, 2005, pp. 169-184.)

Popper, Karl. *La Société ouverte et ses ennemis*. Points, coll. « Essais », Paris, 2018 (vol. 1 et vol. 2).

Pouivet, Roger. *Qu'est-ce que croire ?* Vrin, Paris, 2003.

Rabain, Jacqueline. *L'Enfant du lignage*. PUF, Paris, 1979.

Rancière, Jacques. *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Fayard, Paris, 1987.

Rémond, René. *Le Christianisme en accusation*. Éd. Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

Satta, Salvatore. *Le Jour du jugement*. Trad. de l'italien par Nino Frank, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 1990.

Schurmans, Daniel. *Le Diable et le bon sens.* L'Harmattan, coll. « Santé, sociétés et cultures », Paris, 1994.

Simon, Herbert. *Sciences des systèmes, sciences de l'artificiel*. Trad. J.-L. Le Moigne, Dunod, Paris, 1991.

Soyinka, Wale. *Aké. Les années d'enfance.* Traduit par Étienne Galle, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 2022

Stroumsa, Guy G. « Judéo-christianisme et islam des origines. » *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 157, no. 1, 2013.

Teilhard de Chardin, Pierre. « Esquisse d'un univers personnel. » *L'Énergie humaine*, Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin, vol. 6, Éditions du Seuil, Paris, 1962.

Theobald, Christophe. *Donner un avenir à la théologie*. Postface de Patrick Goujon, Bayard, Paris, 2014.

Verley, Xavier. *Logique symbolique*. Ellipses, Paris, 1999.

Vatican II. *Constitution pastorale « Gaudium et spes »*. 7 décembre 1965 (dans *Les Actes du Concile Vatican II*, Éditions du Cerf, 1966, Paris, pp 509-656).

Zizek, Slavoj. *La Marionnette et le nain*. Le Seuil, Paris, 2006.

INDEX RERUM

A

À, 2, 8, 35, 38, 55, 62, 64, 72, 79, 82, 86, 92, 95, 97, 101, 108, 114, 119, 133, 139, 145, 172, 174, 177, 179, 182, 201, 221, 229, 247, 259, 261, 262, 266, 270, 271, 273, 276, 281, 285, 286, 295, 297, 298, 300, 302, 313, 321, 329, 333, 341, 346, 347, 349, 351, 353
Abstraction, 19, 41, 94, 100, 101, 141, 162, 197, 221, 312, 326, 336
Administration, 46, 50, 316, 317, 318, 330, 336
allégorie, 7, 206, 213, 215, 217, 218
Anthropologie, 3, 8, 10, 11, 12, 13, 15, 19, 20, 21, 22, 24, 28, 29, 34, 37, 39, 43, 44, 52, 55, 56, 59, 71, 84, 85, 87, 88, 89, 93, 99, 105, 112, 128, 143, 157, 159, 160, 162, 175, 177, 182, 186, 207, 208, 224, 226, 238, 247, 248, 251, 254, 257, 259, 266, 268, 270, 279, 281, 282, 283, 295, 297, 299, 300, 305, 309, 313, 315, 320, 321, 322, 323, 326, 327, 333, 334, 335, 339, 340, 341, 342, 352
Apologétique, 51, 111, 114, 145, 150, 167, 168, 170, 225, 234, 236, 292
Appartenance, appartenir, 10, 12, 20, 22, 23, 26, 27, 28, 32, 35, 38, 40, 41, 53, 57, 60, 64, 84, 89, 118, 123, 126, 141, 146, 150, 152, 164, 175, 187, 189, 198, 205, 212, 228, 230, 232, 246, 247, 248, 261, 284, 292, 296, 301, 311, 320, 323, 332
Argumentation, controverses, réfutation, 6, 8, 37, 46, 50, 54, 56, 62, 68, 79, 81, 109, 110, 111, 112, 115, 119, 125, 143, 147, 149, 168, 172, 219, 220, 221, 224, 266, 276, 280, 287, 314, 317
Athéisme, 48, 49, 51, 52, 53, 62, 95, 99, 107, 108, 118, 129, 130, 131, 143, 150, 151, 167, 171, 183, 185, 198, 202, 204, 211, 219, 220, 224, 229, 232, 262, 263, 269, 270, 280, 281, 287, 290, 291, 292, 293, 306
Autorité, 3, 5, 11, 18, 19, 22, 23, 26, 28, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 41, 42, 44, 46, 52, 55, 57, 61, 64, 70, 86, 87, 90, 91, 95, 98, 99, 100, 108, 117, 120, 123, 134, 135, 142, 147, 158, 172, 173, 184, 198, 204, 224, 227, 229, 237, 238, 241, 242, 243, 246, 253, 254, 258, 286, 291, 292, 295, 296, 298, 310, 311, 316, 320, 323, 324, 325, 327, 329, 334, 335, 338, 348

C

Charité, 6, 79, 89, 129, 138, 139, 141, 142, 145, 152, 157, 228
Communauté d'origine / communauté d'objectifs, 5, 55, 56, 57, 61, 65, 67, 98, 137, 153, 230, 248
Composition, compositionnel, 5, 8, 92, 95, 96, 169, 216, 244, 281, 282, 283, 284, 285
Contexte(s), 3, 12, 30, 32, 36, 38, 39, 53, 76, 77, 78, 89, 92, 103, 112, 123, 142, 148, 151, 207, 215, 218, 235, 248, 271, 272, 273, 276, 278, 279, 285, 289, 315, 321, 342
Coutume, 3, 5, 8, 18, 19, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 38, 39, 40, 44, 53, 54, 56, 57, 58, 65, 66, 71, 74, 80, 82, 83, 84, 85, 98, 107, 111, 118, 121, 144, 147, 150, 151, 157, 167, 201, 203, 208, 211, 220, 227, 228, 232, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 249, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 275, 295, 297, 298, 300, 301, 302, 305, 308, 310, 312, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 328, 334, 336, 337, 338, 341, 352
Création / rédemption, 22, 59, 91, 110, 117, 126, 144, 185, 196, 197, 209, 223, 224, 225, 226, 278, 284, 328
Credo, 50, 84, 85, 241, 258, 290, 347
Critiquer, 3, 4, 5, 7, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 23, 27, 32, 37, 38, 41, 43, 44, 49, 51, 52, 56, 58, 60, 61, 63, 66, 69, 73, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 101, 104, 107, 112, 114, 115, 116, 120, 121, 135, 137, 143, 144, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 159, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 173, 177, 178, 181, 182, 184, 187, 190, 191, 199, 201, 209, 221, 223, 230, 236, 245, 248, 255, 264, 266, 273, 285, 299, 303, 314, 315, 316, 321, 324, 326, 328, 331, 341, 348, 351
Croyance, croyances, 6, 12, 37, 52, 53, 62, 75, 78, 79, 81, 83, 84, 89, 95, 97, 102, 109, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 146, 167, 171, 193, 209, 249, 252, 270, 271, 281, 290, 291, 292
Culture, 6, 52, 56, 66, 67, 89, 92, 93, 95, 114, 161, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 189, 199, 264, 292, 312, 313, 315, 320, 321

D

Décrire, description, méthodologie des -s, 1, 3, 5, 11, 12, 21, 22, 36, 37, 38, 39, 48, 55, 57, 69, 70, 74, 77, 81, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 100, 101, 102, 103, 105, 118, 141, 149, 196, 212, 215, 264, 292, 302, 305, 309, 316, 334, 341, 343
Délire, 8, 202, 205, 207, 208, 210, 211, 245, 250, 251, 253, 258, 259, 325
Déphasage (au sens de G. Simondon), 6, 7, 8, 44, 67, 129, 161, 163, 201, 203, 268, 269, 286, 337
Déphasage (G. Simondon), 6, 7, 8, 44, 67, 129, 161, 163, 201, 203, 268, 269, 286, 337
Despotisme, 20, 62, 94, 128, 135, 138, 165, 289, 327
Dieu, 6, 12, 15, 33, 36, 38, 40, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 56, 58, 63, 78, 82, 83, 85, 89, 96, 97, 99, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 118, 119, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 141, 142, 147, 153, 154, 157, 160, 161, 163, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 177, 178, 179, 182, 184, 185, 186, 188, 193, 196, 197, 204, 208, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 240, 245, 250, 254, 257, 263, 264, 269, 279, 284, 285, 287, 288, 292, 293, 319, 320, 325, 329, 330, 331, 332, 343, 347, 349, 351
Divination, divinatoire, 15, 33, 35, 74, 119, 153, 254, 255, 256, 257, 259, 334, 341, 347, 348
Drame, 6, 44, 53, 157, 158, 159, 175, 188, 232, 259
Droit, 3, 5, 6, 8, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 58, 59, 60, 67, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 98, 110, 111, 115, 117, 119, 123, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 146, 148, 151, 156, 158, 161, 164, 165, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 178, 179, 180, 181, 183, 189, 196, 198, 204, 218, 220, 226, 227, 229, 235, 236, 237, 240, 242, 243, 244, 249, 250, 253, 256, 257, 260, 266, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 283, 286, 288, 289, 292, 295, 297, 298, 302, 303, 304, 305, 310, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 335, 338, 345, 346, 348, 350, 353
Droit divin, 47, 82, 83, 84, 86, 87, 148, 280, 289, 336

E

Émancipation, 22, 31, 37, 50, 54, 57, 67, 73, 99, 112, 122, 126, 128, 137, 138, 161, 163, 212, 250, 305, 337, 338, 349, 353
Émotion, 3, 8, 12, 53, 67, 68, 79, 89, 93, 96, 97, 104, 117, 118, 123, 179, 208, 230, 246, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 295, 305, 312, 321, 322, 323, 337, 342
Engagement, 2, 10, 12, 51, 53, 54, 60, 71, 84, 100, 110, 115, 116, 134, 139, 148, 204, 270, 272, 273, 288, 290, 291, 305
Enracinement / déracinement, 66, 67, 150, 153, 161, 272
Eschatologie, messianisme, 6, 39, 91, 98, 107, 108, 113, 116, 117, 119, 122, 124, 126, 127, 129, 130, 204, 214, 226, 228, 329, 349
Esprit, 3, 13, 19, 20, 24, 38, 48, 50, 68, 70, 71, 74, 77, 78, 90, 93, 99, 103, 104, 105, 106, 107, 117, 121, 123, 124, 137, 138, 141, 142, 158, 169, 171, 176, 177, 178, 180, 204, 205, 215, 218, 219, 226, 227, 228, 230, 237, 239, 243, 253, 255, 258, 261, 263, 264, 265, 269, 283, 288, 292, 311, 312, 316, 323, 337, 338, 339, 340, 342
État, 8, 26, 32, 37, 41, 46, 50, 56, 58, 60, 74, 83, 84, 85, 86, 87, 132, 143, 165, 179, 203, 220, 227, 237, 243, 289, 291, 292, 298, 318, 324, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 338, 350
Ethnologie, 3, 11, 12, 20, 24, 29, 33, 54, 56, 59, 88, 199, 203, 248, 299, 301, 321, 335, 352
Évolution, 8, 18, 20, 23, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 50, 51, 54, 56, 59, 67, 68, 69, 73, 74, 80, 83, 86, 91, 97, 99, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 127, 138, 141, 142, 144, 146, 155, 162, 165, 167, 168, 179, 182, 199, 202, 207, 251, 268, 269, 282, 285, 287, 288, 289, 290, 304, 306, 309, 319, 342, 350, 353
Expression, 3, 4, 8, 16, 20, 53, 67, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 83, 96, 105, 111, 112, 115, 122, 126, 134, 137, 149, 153, 167, 172, 180, 186, 202, 203, 205, 208, 213, 231, 236, 239, 241, 246, 247, 264, 266, 268, 272, 280, 281, 283, 285, 290, 299, 302, 305, 306, 316, 328, 336, 341, 342

F

Foi, 3, 5, 6, 7, 15, 20, 23, 32, 39, 40, 43, 47, 49, 50, 52, 53, 54, 60, 62, 66, 69, 70, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 116, 118, 119, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 154,

167, 169, 170, 172, 176, 178, 181, 184, 185, 186, 188, 193, 196, 205, 206, 210, 212, 214, 218, 220, 221, 223, 229, 232, 236, 240, 242, 243, 249, 262, 271, 280, 285, 289, 290, 291, 292, 293, 310, 329, 332, 349
Foi-loyauté / foi-croyance, 83, 84, 136, 137, 146, 249

H

Habilitation, 41, 50, 338
Héritage, hériter, 3, 26, 29, 30, 31, 53, 71, 72, 73, 89, 99, 111, 141, 142, 202, 209, 227, 229, 268, 270, 292, 293, 295, 310, 312, 331, 335
Humanisme, 21, 31, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 62, 80, 97, 98, 99, 100, 107, 108, 143, 145, 147, 150, 151, 154, 155, 176, 183, 243, 264, 287, 320, 328, 329, 331, 332

I

Imagination, 43, 48, 51, 54, 70, 85, 96, 99, 177, 212, 249, 253, 269, 271, 281, 282, 287
Impersonnel, 12, 16, 41, 50, 204, 226
Incroyance, 8, 63, 69, 95, 131, 270, 279, 280, 281, 284, 287, 290, 291, 292, 293
Individu, 3, 11, 27, 28, 32, 46, 57, 71, 72, 84, 89, 103, 105, 109, 113, 130, 140, 205, 212, 248, 250, 252, 256, 268, 273, 275, 278, 279, 289, 290, 293, 295, 297, 298, 303, 305, 323, 335, 337, 338, 340
Individuation, 1, 12, 28, 55, 249, 252, 279, 320, 322, 334, 335

J

Justification, 5, 22, 34, 35, 36, 37, 52, 54, 73, 87, 116, 124, 134, 135, 142, 153, 164, 178, 225, 234

L

Laïcité, laïcisation, 3, 6, 8, 12, 13, 16, 19, 21, 23, 31, 32, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 46, 47, 48, 54, 58, 64, 76, 80, 97, 98, 99, 100, 107, 108, 130, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 161, 164, 172, 183, 202, 204, 205, 220, 237, 243, 246, 257, 260, 267, 269, 280, 287, 288, 291, 306, 319, 320, 321, 323, 327, 328, 329, 331, 332, 335, 337
Langage, parole, 7, 15, 21, 26, 31, 33, 36, 38, 39, 40, 41, 47, 48, 49, 51, 52, 62, 63, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 104, 107, 108, 114, 116, 117, 118, 119, 129, 130, 131, 132, 143, 144, 145, 146,147, 148, 150, 151, 154, 177, 179, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 231, 232, 233, 234, 235, 245, 246, 247, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 264, 268, 269, 270, 272, 273, 277, 280, 281, 284, 285, 287, 290, 291, 292, 293, 319, 320, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 335, 347, 349, 351, 353, 360
Légitime, légitimité, 5, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 52, 54, 86, 94, 98, 99, 109, 111, 115, 121, 125, 138, 157, 170, 171, 184, 189, 191, 197, 216, 220, 243, 250, 255, 280, 292, 299, 300, 301, 303, 304, 329, 335, 336, 338
Les vivants et les morts, 21, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 58, 111, 188, 295, 302, 334
Liberté, 6, 20, 21, 25, 31, 33, 61, 62, 71, 76, 78, 91, 100, 122, 123, 138, 139, 147, 149, 159, 172, 176, 177, 181, 197, 199, 236, 264, 269, 305, 307, 338
Littérature, littéraire, 22, 29, 30, 51, 53, 66, 67, 79, 80, 91, 96, 97, 101, 107, 114, 116, 120, 146, 151, 153, 154, 155, 156, 166, 167, 176, 202, 205, 217, 226, 256, 257, 263, 284, 285, 286, 287, 347, 350
Logique, 3, 5, 8, 11, 14, 20, 24, 25, 30, 31, 33, 39, 41, 49, 59, 62, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 91, 96, 101, 104, 108, 119, 131, 132, 135, 136, 188, 193, 222, 229, 233, 238, 240, 247, 248, 252, 253, 261, 264, 268, 270, 273, 280, 281, 287, 291, 299, 325, 336, 337, 342, 347, 348

M

Médiation, 22, 26, 27, 41, 50, 151, 178, 180, 225, 275, 279, 286, 326, 329, 332, 338
Médiations, 22, 26, 27, 41, 50, 88, 133, 151, 178, 180, 206, 208, 215, 217, 225, 268, 275, 279, 286, 326, 329, 330, 331, 332, 338
Métaphysique(s), 3, 13, 21, 22, 43, 48, 58, 60, 61, 74, 75, 90, 92, 93, 101, 102, 103, 109, 110, 112, 157, 165, 189, 204, 208, 209, 210, 217, 220, 221, 222, 223, 229, 230, 234, 265, 266, 340, 346
Monde, univers, 3, 5, 11, 12, 15, 21, 24, 25, 27, 34, 36, 40, 44, 48, 49, 50, 52, 54, 56, 61, 63, 64, 69, 70, 71, 73, 79, 100, 102, 103, 104, 105, 118, 119, 125, 127, 131, 133, 143, 148, 157, 158, 164, 165, 173, 175, 177, 181, 185, 188, 189, 193, 194, 197, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 208, 213, 214, 215, 216, 222,

224, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 244, 245, 249, 250, 253, 254, 256, 260, 261, 263, 265, 269, 270, 280, 287, 288, 290, 293, 301, 302, 306, 308, 309, 310, 311, 317, 318, 323, 324, 325, 330, 340, 343, 350, 354
Monothéisme(s), 5, 15, 20, 40, 47, 51, 52, 83, 93, 108, 113, 114, 116, 117, 120, 122, 126, 131, 142, 143, 145, 154, 157, 209, 219, 224, 227, 284, 287
Morale, 3, 5, 6, 11, 18, 19, 22, 29, 37, 39, 45, 46, 47, 49, 51, 58, 61, 74, 76, 77, 78, 80, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 107, 109, 112, 114, 115, 118, 119, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 149, 151, 156, 159, 164, 170, 173, 180, 183, 218, 221, 227, 229, 242, 246, 265, 266, 269, 277, 279, 280, 291, 292, 298, 300, 320, 322, 325, 329, 332, 334, 335, 336, 337, 346, 347
Moyen terme, 240, 242

N

Nomination, 12, 100, 101
Normativité, normes, 3, 11, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 30, 33, 34, 36, 37, 41, 43, 44, 47, 50, 51, 61, 71, 74, 77, 79, 82, 83, 87, 89, 98, 135, 138, 141, 151, 153, 181, 222, 237, 243, 249, 253, 272, 286, 291, 296, 298, 302, 319, 320, 321, 324, 326, 332, 335, 338, 346

O

Œdipe (complexe d'-), 8, 14, 24, 25, 26, 29, 30, 33, 48, 50, 57, 128, 162, 248, 249, 250, 256, 274, 276, 277, 278, 279, 295, 297, 299, 303, 314, 320, 326, 334, 336, 337, 338, 339, 348, 351, 352

P

Personne, 3, 11, 12, 15, 19, 27, 28, 29, 32, 35, 36, 41, 46, 48, 50, 51, 55, 56, 61, 71, 72, 80, 82, 87, 88, 95, 101, 113, 128, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 157, 175, 181, 182, 186, 193, 212, 220, 227, 228, 246, 247, 248, 250, 252, 259, 273, 278, 281, 299, 305, 321, 326, 331, 332, 335, 337, 340, 352
Personne, personnalité, 3, 11, 12, 14, 15, 19, 27, 28, 29, 32, 35, 36, 41, 46, 48, 50, 51, 55, 56, 61, 71, 72, 80, 82, 87, 88, 95, 101, 113, 128, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 157, 175, 181, 182, 186, 193, 212, 220, 227, 228, 246, 247, 248, 250, 252, 259, 273, 278, 281, 299, 305, 321, 326, 331, 332, 335, 337, 340, 342, 352
Physique, 12, 20, 22, 49, 59, 69, 90, 101, 102, 112, 121, 135, 185, 224, 226, 228, 253, 266, 269, 334, 340, 342, 343, 344, 348
Place, 15, 18, 20, 24, 25, 28, 32, 50, 53, 55, 58, 59, 61, 62, 66, 67, 70, 72, 75, 82, 90, 92, 111, 112, 116, 124, 129, 131, 133, 135, 139, 144, 146, 149, 166, 171, 178, 183, 190, 191, 195, 205, 206, 214, 217, 234, 236, 240, 241, 248, 257, 259, 262, 264, 268, 273, 278, 282, 283, 286, 287, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 304, 310, 312, 315, 318, 336, 338
Politique, politiques, 2, 6, 8, 10, 12, 16, 18, 19, 22, 31, 32, 35, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 49, 52, 56, 57, 60, 61, 68, 70, 74, 76, 78, 83, 84, 85, 88, 91, 98, 99, 110, 111, 112, 115, 117, 119, 123, 124, 126, 127, 137, 143, 144, 147, 148, 150, 154, 156, 161, 164, 174, 177, 203, 219, 225, 226, 227, 228, 232, 239, 243, 244, 264, 268, 280, 299, 300, 306, 318, 321, 322, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 336, 339, 341, 349, 350
Primaire / secondaire, 41, 132, 166, 212, 223, 231, 247
Psychologie, psychologique, 3, 7, 8, 13, 22, 34, 37, 45, 48, 59, 88, 90, 103, 109, 132, 169, 174, 175, 202, 205, 207, 208, 211, 224, 231, 234, 238, 245, 250, 251, 261, 268, 274, 275, 283, 286, 287, 305, 307, 320, 323, 334, 339, 340, 342

R

Raison, rationalité, 3, 17, 18, 19, 20, 23, 25, 31, 38, 46, 47, 52, 53, 54, 58, 59, 62, 66, 67, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 107, 109, 112, 114, 125, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 142, 143, 152, 154, 156, 157, 158, 173, 179, 180, 181, 190, 208, 216, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 229, 233, 241, 244, 246, 251, 253, 261, 263, 266, 277, 287, 289, 291, 292, 297, 300, 303, 312, 315, 320, 332, 336, 337
Réflexivité, 3, 6, 7, 11, 29, 37, 43, 58, 60, 61, 74, 98, 116, 121, 125, 138, 141, 144, 159, 166, 170, 171, 172, 180, 181, 182, 184, 185, 198, 199, 221, 225, 253, 291, 293, 298, 324, 326, 335, 340
Relations, 3, 5, 11, 12, 14, 24, 25, 27, 29, 32, 41, 49, 65, 66, 68, 70, 73, 76, 81, 85, 94, 96, 100, 101, 102, 103, 104, 110, 118, 119, 131, 132, 136, 140, 141, 171, 177, 179, 182, 190, 205, 229, 236, 237, 240, 247, 248, 256, 261, 272, 275, 278, 282, 299, 321, 328, 334, 335, 338

Représentation, 24, 27, 38, 53, 69, 70, 77, 85, 96, 104, 109, 121, 135, 142, 180, 204, 206, 217, 269, 273, 274, 275, 276, 277, 282, 322, 325, 326
Responsabilité, 5, 38, 69, 70, 71, 73, 74, 90, 173, 178, 265, 291, 336, 337
Rite, rituel, 20, 21, 24, 26, 27, 28, 31, 32, 54, 72, 88, 95, 97, 179, 206, 209, 213, 214, 218, 273, 281, 303, 334, 347, 348

S

Sacra / Auguria, 33, 36, 38, 41, 75, 78, 97, 133, 134, 145, 214, 229, 238, 241, 243, 259, 260
Sacré, sacralisation, 28, 36, 41, 43, 45, 47, 49, 87, 95, 117, 120, 133, 137, 151, 152, 176, 177, 178, 181, 249, 254, 260, 270, 281, 285, 296, 302, 304, 319, 320, 337
Sagesse, 7, 20, 48, 49, 91, 150, 161, 165, 203, 206, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 220, 231, 232, 233, 245, 246, 252, 263, 269, 273
Solitude, 38, 58, 59, 69, 89
Souveraineté, 33, 37, 41, 42, 83, 88, 143, 161, 165, 326, 328, 329, 330, 331, 338
Symbolique, symbolisme, 3, 6, 8, 14, 23, 25, 26, 27, 30, 31, 33, 34, 49, 54, 72, 73, 77, 99, 120, 141, 142, 161, 162, 163, 168, 175, 176, 177, 179, 180, 189, 201, 202, 203, 215, 218, 222, 247, 250, 252, 259, 260, 261, 262, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 312, 337, 338, 347, 351, 354, 360

T

Tradition, traditionnel, 3, 4, 6, 12, 15, 20, 22, 34, 36, 37, 38, 41, 44, 53, 54, 58, 60, 66, 69, 71, 72, 75, 76, 78, 80, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 94, 97, 98, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 133, 144, 149, 150, 151, 152, 161, 168, 174, 178, 192, 193, 198, 201, 219, 223, 230, 236, 253, 263, 268, 273, 274, 275, 276, 278, 280, 284, 285, 286, 293, 295, 307, 308, 310, 312, 313, 316, 318, 319, 320, 324, 325, 326, 327, 335, 343

U

Universel, universalisme, 3, 5, 24, 32, 34, 40, 46, 48, 49, 74, 75, 76, 87, 89, 90, 92, 94, 103, 104, 105, 107, 114, 115, 117, 120, 125, 126, 137, 142, 159, 160, 174, 197, 214, 226, 230, 237, 239, 245, 249, 264, 268, 300, 327, 331, 334, 341, 350
Utilité, utilitarisme, 139, 140, 152, 337

V

Valeurs, 5, 8, 18, 19, 22, 23, 32, 34, 37, 39, 43, 46, 51, 80, 81, 93, 94, 95, 99, 106, 111, 112, 124, 129, 133, 134, 136, 141, 142, 145, 160, 163, 164, 174, 177, 199, 202, 215, 220, 221, 232, 247, 259, 262, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 287, 291, 292, 319, 320, 321, 336
Vérité
vrai / véritable, 3, 6, 11, 16, 30, 37, 38, 39, 49, 50, 52, 56, 60, 79, 85, 92, 95, 99, 102, 103, 104, 108, 111, 117, 131, 132, 133, 134, 136, 142, 146, 149, 151, 158, 160, 161, 166, 167, 168, 169, 179, 185, 186, 192, 193, 206, 210, 211, 212, 215, 217, 223, 231, 232, 233,235, 238, 241, 246, 247, 259, 262, 264, 269, 271, 273, 281, 288, 289, 290, 303, 310, 315, 320, 330
Vérité, vrai / véritable, 3, 6, 11, 16, 30, 37, 38, 39, 49, 50, 52, 56, 60, 79, 85, 92, 95, 99, 102, 103, 104, 108, 111, 117, 131, 132, 133, 134, 136, 142, 146, 149, 151, 158, 160, 161, 166, 167, 168, 169, 179, 185, 186, 192, 193, 206, 210, 211, 212, 215, 217, 223, 231, 232, 233,235, 238, 241, 246, 247, 259, 262, 264, 269, 271, 273, 281, 288, 289, 290, 303, 310, 315, 320, 330
Vie, 3, 11, 13, 15, 18, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 33, 37, 43, 44, 47, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 73, 77, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 98, 101, 103, 104, 107, 111, 116, 123, 128, 129, 131, 133, 144, 158, 161, 163, 167, 168, 172, 175, 178, 180, 182, 186, 189, 206, 211, 214, 215, 222, 230, 240, 252, 254, 259, 260, 261, 264, 266, 271, 273, 275, 278, 280, 282, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 300, 301, 305, 308, 309, 311, 312, 315, 316, 317, 318, 321, 325, 327, 333, 334, 336, 337, 339, 341, 347
Violence / véhémence, 6, 83, 88, 91, 112, 114, 118, 120, 122, 124, 126, 127, 133, 155, 165, 174, 216, 321, 336



ZADKINE, Ossip (Vitebsk, 04—07—1890 - Neuilly-sur-Seine, 25—11—1967)
LA NAISSANCE DES FORMES (sculpture)
(Crédit photographique : Paris-Musées)

« Possession-privation, avoir-ne pas avoir… A travers ces contrariétés du désir, l'alternance est l'ébauche d'un rapport en train de se concevoir, la première esquisse d'un procès de symbolisation qui a informé de son rythme nos premiers sentiments, avant même que nous puissions prendre la parole à notre compte. Ainsi l'enfant, dit Freud, joue à jeter un objet et le reprendre, à faire ''coucou'', à courir et revenir, à se balancer… Il joue sa naissance humaine dans la naissance des formes. »

E. Ortigues, Le Discours et le symbole, 2007, p. 45.