Traditions, loyauté et identité personnelle

L'épistémologie sociale des croyances d'Edmond Ortigues

Traditions, loyalty and personal identity. The social epistemology of beliefs of Edmond Ortigues

Traditiones, lealtad et identidad personal. La epistemología social de las creencias de Edmond Ortigues

Alban Bouvier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27599>

DOI : 10.4000/assr.27599

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2016

Pagination : 157-176

ISBN : 978-2-7132-2516-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Alban Bouvier, « Traditions, loyauté et identité personnelle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 173 | janvier-mars 2016, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27599> ; DOI : 10.4000/assr.27599

Alban Bouvier

Traditions, loyauté et identité personnelle

L'épistémologie sociale des croyances d'Edmond Ortigues

La pensée d'Edmond Ortigues est injustement méconnue, comme l'a rappelé récemment Vincent Descombes (2005) en montrant l'importance que celle-ci a pu pourtant avoir pour toute une génération d'étudiants en philosophie la découvrant à travers *Le discours et le symbole*¹. Une des raisons essentielles de cette méconnaissance est certainement qu'il s'agit d'une pensée dont l'unité est difficile à saisir non seulement du fait de l'étendue des domaines thématiques couverts, mais aussi de la diversité des programmes de recherche dans lesquels Ortigues s'est engagé, et souvent simultanément, sur ces domaines eux-mêmes. Il en résulte parfois chez le lecteur l'impression d'une pensée très fragmentée. Cette impression ne résiste pourtant pas à un examen de l'ensemble de l'œuvre. Je n'ai pas l'ambition, en un simple article (il y faudrait un livre entier), de dénouer tous les fils d'une œuvre si serrée, *a fortiori* de prétendre en dégager l'unité d'ensemble dans toutes ses dimensions ; simplement celle de dégager un fil conducteur spécialement important, jamais mis en lumière comme tel encore et, par ailleurs, étonnamment moderne, celui d'un programme d'épistémologie sociale (*social epistemology*) des croyances².

Ortigues a indiscutablement accompli une œuvre d'épistémologie des sciences sociales (qu'il ne faut pas confondre avec l'épistémologie sociale) : épistémologie de l'histoire, dès *Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie* (ci-après, HPD), sa thèse de théologie, soutenue³ en 1948 ; épistémologie de la linguistique de la parole et du discours et épistémologie de la sémiologie en général, programmes tout juste amorcés dans cette même thèse⁴, mais

1. La contribution présente doit beaucoup aux échanges avec les divers participants de l'atelier organisé en 2014 à l'École des hautes études en sciences sociales autour de la thèse de théologie d'Ortigues, *Histoire et Parole de Dieu*, par Dominique Iogna-Prat, notamment aux échanges avec celui-ci ainsi qu'avec Jean-Yves Marquet.

2. Pour une autre lecture, tout à fait compatible avec celle-ci, mais suivant le fil conducteur *thématique* de la parole, voir Bichot Henri (2012) et Berlioz Dominique, Lequellerc-Wolff Pierre, Marquet Jean-Yves (2012).

3. Cf. II^e partie, 1^{re} section : « Méthodes positives et méthodes spéculatives », p. 99-132.

4. Même référence que dans la note précédente.

pleinement remplis dans *Le discours et le symbole*, publié en 1962 (et issu de sa thèse de philosophie, soutenue en 1959) ; épistémologie de l'ethnologie et de la psychanalyse enfin, dans *Edipe africain* (dont la première édition date de 1966) et dans un très grand nombre d'articles ultérieurs. Le premier et le dernier des ouvrages que je viens de citer remplissaient en même temps d'autres programmes, non pas simplement critiques mais constructifs (de théologie chrétienne et d'histoire des controverses internes au catholicisme de la Contre-Réforme dans le premier cas et de théorie ethnologique et de théorie psychanalytique dans le second, coécrit avec son épouse, Marie-Cécile Ortigues, psychanalyste clinicienne). Mais Ortigues a fait aussi une œuvre d'épistémologie en un sens beaucoup plus large du terme, c'est-à-dire au sens anglo-saxon du terme « *epistemology* », qui désigne non pas seulement la théorie de la connaissance scientifique, mais aussi la théorie de la connaissance dans son ensemble et de ce qui prétend au titre de connaissance et qui n'est peut-être que croyance⁵. Je voudrais montrer dans la contribution présente que, parmi les fils conducteurs qu'Ortigues a suivis tout au long de sa vie, on peut repérer un fil épistémologique en ce sens très large, qui va de *l'épistémologie de la théologie à l'épistémologie des croyances religieuses et des croyances en général*, et que cette épistémologie a, en outre, la facture d'une *épistémologie sociale*, c'est-à-dire d'une épistémologie particulièrement centrée sur la dimension sociale des croyances⁶.

L'occasion de cette étude m'est fournie par la mise à disposition du tout premier livre d'Edmond Ortigues, sa thèse de théologie (*HPD*), jamais encore publiée, et par l'amicale sollicitation de Dominique Iogna-Prat à examiner ce qui dans cette œuvre anticipait, préparait voire éventuellement éclairait l'œuvre ultérieure⁷.

Pour remplir mon objectif, je me propose dans un premier temps, de comparer dans leurs grandes lignes l'itinéraire à la fois intellectuel et personnel d'Ortigues (1917-2005) et celui du Cardinal Newman (1801-1890). Dans un second temps, je me concentrerai sur le thème de la tradition (ou celui de l'identité subjective d'une communauté à travers le temps) – présent dès *HPD* – dans ses rapports avec le thème de l'identité personnelle, qui surgit quelques années plus tard. Enfin, en un troisième et dernier temps, je m'attacherai à exposer la conception ortiguénne des croyances religieuses et des croyances en général, conception dont l'originalité la plus grande consiste en la distinction entre foi-croyance et

5. C'est en raison de cet usage que l'on parle couramment aujourd'hui d'« *epistemology of religion* », voir par ex. Wolterstroff (1999).

6. Sur l'épistémologie sociale, voir l'ouvrage, aujourd'hui classique, de Goldman (1999).

7. Je me trouve avoir suivi différents cours et séminaires d'Ortigues à Rennes, notamment un cours consacré, en 1974-5, à une lecture linéaire des deux tomes de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Ortigues tendait à voir dans le tome 1 une histoire de la conscience individuelle et dans le tome 2 une histoire de la conscience collective. Je me suis plus tard référé à diverses reprises à l'œuvre d'Ortigues, notamment dans un ouvrage (Bouvier, 1995), qui relevait tout à la fois de la sociologie cognitive et de l'« épistémologie sociale », terme alors inusité en France.

foi-loyauté et en la mise en évidence que cette distinction est pertinente pour penser tant les identités collectives que l'identité personnelle ⁸.

Itinéraires comparés d'Edmond Ortigues et de John Henry Newman

Dominique Iogna-Prat (2007 : 9) a récemment écrit, dans une introduction très éclairante à l'ensemble de l'œuvre d'Ortigues : « Il me semble qu'Ortigues est impossible à comprendre sans l'ombre de Renan ou de Loisy ». Iogna-Prat a incontestablement raison, notamment pour tout ce qui est de la dimension d'histoire du catholicisme. En revanche, Newman offre, à mon sens, une entrée plus profonde pour comprendre certains autres aspects de l'œuvre d'Ortigues. Certes, Newman n'a pas été démis de ses fonctions pastorales de l'Église anglicane comme Renan, Loisy ou Ortigues l'ont été de leur ministère sacerdotal catholique : il a quitté celle-ci de son plein gré et il l'a quittée pour *entrer* dans l'Église catholique romaine alors qu'Ortigues est *sorti* de celle-ci avant de se rapprocher du protestantisme, dans un mouvement symétrique de celui de Newman, et de devenir bientôt incroyant ⁹. Mais Newman, à la différence de Renan et de Loisy, a accompli une œuvre d'épistémologie de la théologie puis d'épistémologie de la croyance religieuse et même de la croyance en général, respectivement dans *l'Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845) et dans *l'Essay on Aid of a Grammar of Assent* (1870), deux œuvres qu'Ortigues se trouve explicitement citer à deux périodes différentes de sa vie ¹⁰. Je considérerai successivement ici ce qu'Ortigues leur emprunte.

Edmond Ortigues et *l'Essay on the Development of Christian Doctrine*. Le développement de la tradition catholique et l'épistémologie de la théologie

Dans *HPD*, Edmond Ortigues écrit ceci, en se proposant de résumer une idée essentielle de *l'Essay on Development of Christian Doctrine* : « Un homme peut changer d'opinion et de philosophie dans sa vie, il peut passer par des crises où il semble ne plus rien voir [...], certains changements apparents [...] peuvent être moins profonds et au fond moins réels que d'autres imperceptibles [...], etc. Et pourtant, au terme de sa vie cet homme aura conscience de n'avoir jamais poursuivi qu'une seule intuition fondamentale ; il sait que c'est toujours la même chose qu'il a cherchée » (1948 : 66). Ortigues fait sienne cette idée : « Newman a bien décrit ce progrès de l'idée dans son processus psychologique » (p. 66). Il ne s'agit certes, chez Newman comme chez Ortigues, que d'une analogie, au

8. Descombes (2013) aborde des questions voisines de celles d'Ortigues, mais d'un tout autre point de vue.

9. « L'idée de Dieu ou les noms de Dieu n'ajoutent rien [...] à ce que nous pouvons concevoir de l'unité du monde » (Ortigues, 2003 : 14).

10. Il y a d'autres références importantes à l'œuvre de Newman chez Ortigues, explicites (par ex. Ortigues, 2012 : 151) ou implicites (je reviendrai à l'une d'elles bientôt).

moins au plan explicite, puisque le but explicite est de penser le « sens de l'histoire de l'Église » chrétienne et notamment le « développement du dogme ». Et celui-ci n'est lui-même, pour Ortigues, qu'un aspect du « développement de la mission » de l'Église (p. 65) à partir de cette source que constituent ensemble les Écritures sacrées (la Bible, essentiellement le Nouveau Testament) et la ou les traditions qui se sont constituées dans l'Église après la mort des premiers apôtres, notamment aux tout premiers siècles du christianisme. Ortigues, comme Newman, voire à sa suite, insiste alors, notamment dans la première partie d'*HPD* à la fois sur le rôle de la tradition comme fidélité aux fondateurs de l'Église chrétienne et sur le caractère potentiellement innovant de cette tradition elle-même, le retour sur les textes fondateurs permettant d'en dégager toujours plus profondément le sens caché au-delà des variations du contexte historique. Le contexte théologique des époques où l'un et l'autre écrivent est, dans les deux cas, celui de débats autour de la question de l'introduction de nouveaux dogmes dans l'Église catholique (c'est-à-dire l'extension de ce que le catholique *doit* croire). Newman est, en l'occurrence, contemporain du renouveau des débats autour du dogme de l'Immaculée Conception (qu'évoque aussi Ortigues, 1948 : 155), proclamé en 1854, puis de la proclamation du dogme de l'infailibilité pontificale (1870), tandis qu'Ortigues l'est de celui du renouveau des débats autour du dogme de l'Assomption de Marie, qui sera proclamé par Pie XII dans la « Constitution » *Munificentissimus Deus* en 1950. Les débats, quand Ortigues écrit sa thèse, portent aussi sur les rites (les sacrements, tels que la communion sous les deux espèces du pain et du vin) et les usages (tels que le célibat des prêtres) ; ce sont déjà ceux du concile de Vatican II, lesquels selon Ortigues apparaissent comme n'ayant pas beaucoup ajouté à ceux du concile de Trente si on prend la peine de restituer ces derniers dans leur authenticité (par ex. Ortigues, 1981 : 163, n. et p. 174 ; 2003 : 90). Surtout, Ortigues comme Newman se posent la question de savoir ce qui différencie le catholicisme du protestantisme et tous les deux s'interrogent sur ce qui fait l'identité même de la tradition chrétienne au-delà de ses schismes successifs.

On s'aperçoit cependant qu'Ortigues, comme Newman, s'intéresse moins aux dogmes en tant que tels, que ceux-ci concernent Dieu ou la Vierge Marie, ou aux rites (tels que les sacrements), qu'aux *conditions de la connaissance* de ces dogmes et de ces rites, moins au contenu de la croyance qu'aux conditions qui font qu'une croyance peut être dite vraie ou fausse. C'est en cela que leurs intérêts sont plus épistémologiques que proprement théologiques (ou mariologiques ou ritologiques). Il s'agit dans les deux cas de savoir si les Écritures sont la seule véritable source du dogme comme le prétendent les protestants (*sola scriptura*) ; si oui, le rôle de la tradition ne peut être que de simple interprétation de l'Écriture ; sinon, la tradition est supposée « compléter » les textes sacrés mais alors la question de ce qu'on entend par « tradition » devient cruciale, d'autant qu'on distingue habituellement « tradition apostolique » et « tradition ecclésiale » sans que les contours ni de l'une ni de l'autre ne fassent consensus.

Edmond Ortigues et l'*Essay in Aid of a Grammar of Assent* : l'épistémologie des croyances, religieuses ou non

C'est beaucoup plus tard dans son œuvre qu'Ortigues se réfère à *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, une œuvre aujourd'hui redécouverte par la philosophie de l'esprit (ou philosophie des états mentaux) anglo-saxonne et l'épistémologie (*epistemology*) des croyances¹¹. Cette référence survient dans le cadre de l'élargissement des intérêts d'Ortigues, de l'histoire de la tradition catholique à l'histoire d'autres traditions religieuses, et de l'histoire de communautés à l'histoire de personnes individuelles (sur cette évolution, voir la 2^e partie de la présente contribution). Ce qui intéresse alors Ortigues (1981 : 86-87)¹², c'est la distinction que fait Newman entre deux types d'assentiments (*assents*). Un des points clés de la *Grammaire* est en effet de distinguer entre l'assentiment notionnel et l'assentiment réel. L'assentiment *notionnel*, c'est celui que vise le théologien en développant le dogme par des raisonnements (concluant, par exemple, au dogme de l'Incarnation ou au dogme de l'Immaculée Conception en les déduisant de prémisses contenues dans le Nouveau Testament). Mais l'assentiment *réel*, du moins est-ce ce qu'Ortigues en retient, c'est un assentiment qui est lié à la personne vivante même et à son insertion dans une communauté, notamment à l'occasion des rites, typiquement lors d'une messe solennelle où l'on chante le *Veni Creator* ou le *Te Deum* (les exemples sont de Newman, 1870 : 133). L'assentiment notionnel peut être incomplet : personne ne comprend bien le mystère de l'Incarnation ni celui de l'Immaculée Conception ni *a fortiori* celui de la Trinité. Mais au sein de la communauté des croyants, pendant le culte collectif et en raison même de ce culte collectif (et de ce qu'il implique de dimension émotionnelle), l'assentiment peut devenir entier : c'est alors un assentiment « réel ». Je cite ici Ortigues : « lorsque la proposition est utilisée comme proposition indépendante, elle se prête à des “inférences” (des raisonnements théologiques). Mais alors [...] le langage de la foi est utilisé de façon simplement “notionnelle” pour les besoins du raisonnement [...]. Les articles de foi qui composent le Credo sont des unités “notionnelles” [...]. Par contre le chant (Newman dit bien “le chant”) du Credo à la messe solennelle exprime l'assentiment “réel” du fidèle au mystère de la foi [...]. Selon Newman, le mystère naît du contraste entre la plénitude de l'assentiment qu'il requiert, et la partialité des images ou des notions qui le représentent comme inimaginable en sa totalité » (Ortigues, 1981 : 86-87)¹³. Ortigues

11. Cohen (1992 : 115) y fait une rapide allusion. Engel (2002), esquisse une confrontation plus fournie entre Newman et des auteurs contemporains comme Cohen lui-même. Mais il ne dit cependant presque rien de « l'assentiment réel » (ni des croyances religieuses), notion essentielle au contraire, comme on va le voir, pour Ortigues.

12. Le texte d'Ortigues est une communication datant de 1971, inédite alors.

13. Voir notamment Newman (1870 : 132-133) : « *The Creeds have a place in the Ritual. It is not a mere collection of notions, however momentous. It is a psalm or hymn of praise, of confession, and of profound, self-prostrating homage* ».

ajoute ailleurs, sans référence explicite à Newman, cette fois : « Celui qui dit *je*, c'est le chrétien exprimant la foi de l'Église [...]. Celui qui fait profession de foi s'exprime *ex persona totius Ecclesiae*, au nom de toute l'Église. C'est pourquoi le credo est un hymne, il se chante d'une voix unanime dans la célébration des mystères chrétiens » (Ortigues, 2003 : 166). Il y a donc une dimension intrinsèquement collective de l'assentiment réel et l'épistémologie newmanienne de l'assentiment réel est déjà une épistémologie sociale. Mais celle-ci est encore très peu élaborée ; elle n'y est vraiment qu'à l'état séminal. Ortigues, au contraire, la développera et la radicalisera ¹⁴. Nous y reviendrons dans la troisième et dernière partie de cette contribution. Mais il faut, entre-temps, suivre Ortigues sur d'autres chemins.

Croyances religieuses, traditions et identité personnelle

L'intérêt que manifeste Ortigues pour la *Grammaire de l'assentiment* est tardif ; il est contemporain de ce que l'on pourrait appeler son « tournant anthropologique ». Les programmes de théologie et d'épistémologie de la théologie, présents dans *HPD*, ont été en effet abandonnés comme tels après *Le temps de la parole* (1954) et la perte de la foi, qui a suivi elle-même de quelques années la réduction à l'état laïc (1953) et qui semble avoir été le terme d'un processus de plusieurs années, que j'évoquerai à nouveau bientôt ¹⁵. D'autres programmes prennent la suite, dont un programme anthropologique, qui surgit comme tel lorsqu'Ortigues est nommé professeur de philosophie à l'Université de Dakar. Ce programme trouve une première formulation déjà très aboutie dans *Œdipe africain* (la première édition date de 1966) – entre-temps Ortigues a fait lui-même une psychanalyse – et se prolonge jusqu'à la mort d'Ortigues. C'est ce programme anthropologique – un programme à deux versants – qu'il faut maintenant circonscrire en commençant par tenter de le resituer par rapport aux autres programmes mis en œuvre dans *HPD*. Et c'est sur ce fonds anthropologique que les préoccupations d'épistémologie des croyances et non plus seulement d'épistémologie de la théologie prendront sens.

Pour comprendre l'évolution d'Ortigues depuis *HPD*, il est pédagogique, je crois, de reconstruire le programme anthropologique sous-jacent d'Ortigues

14. Cf. l'étonnant raccourci de la formule suivante, vu l'arrière-fond des débats du concile de Trente sur les deux sources de la Révélation : « Bergson supposait qu'il y avait *deux sources* de la religion [...]. En réalité, il n'y a qu'une seule source : elle est sociale, institutionnelle » (Ortigues, 2003 : 12). On peut difficilement être plus durkheimien. Durkheimien aussi est cet énoncé : « Le sacré, c'est une institution collective qui donne une règle de vie » (Ortigues, 2012 : 177).

15. Sur cette chronologie, voir Bichot (2007 et 2012), ancien élève d'Ortigues du temps où celui-ci était encore prêtre et professeur de théologie à Lyon. Voir aussi Ortigues lui-même : Ortigues (1981, n. 1 : 162-3 et 2003 : 89-100).

autour de trois types d'extension différents (qui ne correspondent pas à des étapes réelles, comme dans un itinéraire planifié, Ortigues sautant plutôt régulièrement comme « à pieds joints » par-dessus des étapes intermédiaires, en fonction des aléas de son existence personnelle et de sa vie professionnelle, et recourant ensuite à des *flash-back* pour combler après coup les « trous » du programme). La première extension, « géométriquement » parlant, a consisté pour Ortigues à se décentrer de la seule histoire de la tradition catholique vers l'histoire des traditions fondées sur les autres religions *du* Livre et même, quoiqu'à un bien moindre degré, vers les religions fondées sur d'autres livres sacrés (tels que les Veda ou l'Avesta) ; la seconde à se décentrer de ces religions elles-mêmes vers l'ensemble encore plus vaste de toutes les religions, donc vers les religions des sociétés non seulement sans Écritures mais même simplement sans écriture du tout ; la troisième, plus considérable encore, à se décentrer des seules traditions religieuses et à porter intérêt aux traditions (nationales, locales, etc.) quelles qu'elles soient (politiques, professionnelles, etc.), et notamment aux traditions familiales et à la place que l'individu peut y prendre ; beaucoup plus que dans les deux extensions précédentes, l'anthropologie se révèle n'être plus seulement celle de l'histoire de communautés, religieuses ou autres : elle devient aussi celle des personnes individuelles et de la place qui est faite à ces personnes au sein de ces communautés en même temps que de la place qu'elles pourraient ou qu'elles *devraient* y prendre en vertu des droits qui sont propres à tout homme.

De la tradition catholique aux religions du Livre et des textes sacrés

Dans *HPD*, il ne s'agissait encore que de discuter de débats internes au catholicisme, lesquels mettaient en jeu tout au plus l'identité du catholicisme par rapport au protestantisme dans leur rapport à une tradition originelle commune. Dans *HPD*, un des éléments essentiels du débat était en effet de savoir si la Révélation c'est-à-dire ce que Dieu est supposé avoir dit aux hommes est ou non contenu, pour partie (*partim*), dans les Écritures (essentiellement dans le Nouveau Testament, c'est-à-dire les Évangiles et les diverses lettres, épîtres, etc. dues aux Apôtres) et, pour partie (*partim*), dans la tradition ultérieure. Les protestants, on l'a rappelé, considéraient que la révélation était *tout entière* dans les Écritures. Ce qui sera retenu, de fait, du concile de Trente, c'est le « *partim... partim* ». Mais Ortigues montre que ce qui avait pourtant été formellement adopté dans les débats, c'était l'idée que la Révélation était « *et* dans les Écritures *et* dans la tradition », ce qui aurait laissé la porte ouverte aux discussions avec les protestants (rien n'excluait par exemple de penser que la Révélation était *tout entière* dans l'une et dans l'autre) (Ortigues, 1948 : 40-49). Le fait qu'Ortigues publie ou republie deux autres textes de la même période sur le même objet dans deux recueils d'articles très postérieurs et portant sur un champ beaucoup plus

ample suffit à attester de sa volonté de montrer la continuité du programme anthropologique (Ortigues, 1981 : 178-183 et 2007 : 175-186)¹⁶.

Ortigues évoque à diverses reprises mais toujours rapidement l'Église orthodoxe (ou l'Église « orientale ») à propos du même débat sur l'identité des traditions chrétiennes, notamment sur l'identité de la tradition apostolique ; et s'il s'exprime longuement sur le judaïsme, ce n'est que cinquante ans après sa thèse, dans *Le monothéisme. La Bible et les philosophes*, paru initialement en 1999 (réédité dans Ortigues, 2012) ; il s'agit, dans ce livre, du seul judaïsme antique, mais Ortigues a, à diverses reprises, esquissé une comparaison entre la question des rapports entre Écritures et traditions dans le christianisme et celle des rapports qu'entretiennent, dans le judaïsme plus tardif, la Torah et le Talmud¹⁷. Il faudra attendre 2002 pour qu'Ortigues consacre une conférence entièrement à l'islam (à l'occasion d'une invitation par l'Institut du monde arabe) et publiée seulement dix ans plus tard (Ortigues, 2012 : 171-182). Ce sera pour noter que l'islam rencontre lui aussi un problème analogue, celui des rapports entre la *Sunna* et le *Coran*¹⁸. Et c'est tardivement et très rapidement qu'il évoque hindouisme et bouddhisme (par ex. dans Ortigues, 2012).

Des religions aux Écritures sacrées aux religions des sociétés sans écriture

La seconde extension importante dans l'œuvre d'Ortigues par rapport à *HPD* et *Le temps de la parole* consiste à être passé des religions du Livre et autres Écritures sacrées aux religions de la Coutume. Mais chronologiquement parlant, c'est sans transition qu'Ortigues est passé du catholicisme et du protestantisme (Ortigues, 1948 ; 1954) aux religions de la Coutume. Le premier texte sur la religion (et le droit) des Bambara et des Dogons date en effet de 1963 (il n'est publié que dans Ortigues, 1981 : 93-112) ; ce texte sert de préalable à la compréhension de la religion des Wolofs du Sénégal (qu'*Edipe africain* sera amené à considérer de près) (Ortigues, 1981 : VI-VII). Ortigues s'intéressera aussi à la religion des Tallensi du Ghana (1981 : 59-77).

16. Ortigues est revenu dans ce même volume de 2007, donc très tardivement, sur le programme d'histoire de la tradition catholique pour le prolonger, cette fois sur un autre objet : l'étude minutieuse de deux auteurs datant d'une époque intermédiaire entre les origines du christianisme et le concile de Trente, le Haut Moyen Âge. Ces deux articles ont été écrits à l'instigation de D. Iogna-Prat, l'un avec Iogna-Prat comme co-auteur ; voir Ortigues (2007 : 77-166).

17. Voir par ex. : « 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* » (Ortigues, 2003 : 92), les italiques sont d'Ortigues.

18. « On ne peut séparer le Coran de la Sunna, l'Écriture et la tradition qui en donne une interprétation authentique. Il en est ainsi dans l'islam comme dans le christianisme et le judaïsme talmudique » (Ortigues, 2012 : 205).

Le résultat majeur de cette extension est que si, en première apparence, les religions du Livre et les religions de la Coutume semblent s'opposer comme des religions qui se réfèrent à un livre sacré et des religions qui ne s'y réfèrent pas – ce que peut suggérer le titre de l'ouvrage *Religions du Livre, religions de la Coutume* – il apparaît pourtant, à plus ample examen, que les religions de la Coutume constituent en réalité un *fonds commun* aux unes et aux autres et que les religions du Livre ont en quelque sorte *émergé* sur les religions de la Coutume sans jamais s'en affranchir tout à fait¹⁹. Dans certains textes, Ortigues esquisse même très rapidement l'extension de cette conception, de façon à nouveau toute durkheimienne, aux « religions » civiles qui ont leurs drapeaux et leurs processions²⁰.

Des traditions religieuses aux traditions familiales, de l'anthropologie des identités collectives à l'anthropologie de l'identité personnelle

La troisième extension des intérêts d'Ortigues (qui ne correspond pas plus que les précédentes à une étape chronologique) est encore plus considérable que la précédente. Il s'agit de passer des traditions religieuses ou de type religieux à des traditions qui n'ont pas ou n'ont plus du tout cette dimension : traditions de métiers (Ortigues, 1993), traditions familiales. Mais c'est à ces dernières et à la façon dont les personnes individuelles s'y inscrivent qu'avec son épouse il consacre de loin le plus de temps et de soin. Deux facettes se dégagent alors de l'œuvre ortiguéenne sur ce plan de plus grande extension : l'une, élaborée par Edmond Ortigues seul, relève de l'anthropologie des identités collectives, l'autre, coécrite avec Marie-Cécile Ortigues, relève de l'anthropologie de l'identité personnelle.

Ortigues s'étend, dès *Œdipe africain*, sur le rôle, pour la constitution de l'identité personnelle, de l'insertion dans une tradition²¹. Le clivage classificatoire pertinent se révèle être ici entre les cultures (ou les traditions) qui ne distinguent pas religion et droit, comme c'est le cas des sociétés traditionnelles, où les religions sont ethniques ou nationales, et les cultures qui érigent le droit en domaine indépendant et autonome. Edmond Ortigues (1981) renvoie alors à Locke, Hobbes et Rousseau (p. 155), en développant une conception très clairement contractualiste du droit et de la façon dont le droit s'est autonomisé par rapport à la religion²².

19. « Le culte des ancêtres apparaît comme un fonds commun à toutes les religions, dans la mesure où la continuité entre les générations est assumée par des normes coutumières » (Ortigues, 1981 : 189).

20. Cf. par ex. : « Dans les passions politiques, nous retrouvons les mêmes choses que dans les religions », propos d'Ortigues rapportés in Gerber et Raffy (2004 : 46).

21. Voir notamment, outre *Œdipe africain*, Ortigues et Ortigues, 1999, Ortigues et Ortigues, 2005.

22. « C'est peut-être par l'idée de contrat que l'on comprend le mieux comment le droit s'est distingué de la religion » (Ortigues, 1981 : VII).

La philosophie ortiguéenne du droit est très explicitement une philosophie des droits de l'homme. Elle est d'inspiration non seulement contractualiste mais poppérienne : Ortigues condamne les sociétés closes au profit des sociétés ouvertes (Popper, 1945)²³. Mais il donne des indications très succinctes sur les principes de cette philosophie, se tournant d'emblée vers son application à la famille, laquelle peut elle aussi constituer une société close.

Edmond et Marie-Cécile Ortigues, dans leur œuvre commune soutiennent ainsi qu'être une personne, c'est parvenir à prendre sa place dans un système de relations déjà là, et qui comprend en général au moins deux générations (celle des parents et celle grands-parents). Ce qui requiert de ne pas rester figé dans un rôle assigné par les autres, mais d'être au contraire capable d'occuper alternativement diverses places dans le système de relations en question afin de trouver sa propre identité. Les sociétés à lignages caractéristiques de l'Afrique de l'Ouest opèrent ici comme une sorte de projecteur sur la réalité de toutes les sociétés. Ce qui permet de s'affranchir de ces sociétés qui peuvent être étouffantes en ce qu'elles imposent au contraire une identité, ce sont des relations contractuelles ou, au moins, des relations homologues à des relations contractuelles. Les unes et les autres ont, en effet, en commun l'« arbitrage d'un tiers » (Ortigues, 1981 : 156), lequel incarne une sorte de juge de paix évitant que les conflits ne se perpétuent indéfiniment : ce peut être le père ou le tenant de l'autorité familiale au sein de la famille ; ce peut être l'État ou un représentant de l'État au sein d'une cité²⁴.

On remarquera, pour conclure sur ce point, que cet axe de philosophie du droit – un autre programme de recherche dans l'œuvre d'Ortigues – vient croiser l'axe anthropologique en deux points. D'une part, Ortigues pense (de façon normative) le lien entre religion et droit au niveau général : le droit *doit* se dégager de la religion pour que les hommes soient libres. Mais, d'autre part, Ortigues pense aussi ce lien (et de façon normative également) au niveau plus particulier des conseils thérapeutiques, voire d'une sorte de politique de la santé : *il ne faut ni* laisser le traitement de la santé mentale aux guérisseurs *ni* s'associer avec eux dans l'idée de thérapeutiques complémentaires²⁵.

23. Voir surtout Ortigues (1981 : 137-159), repris en (2007 : 239-263 et 2003 : 69-74).

24. « Deux adages résument notre théorie minimale du contrat social : *Tres faciunt Collegium, Lex facit populum*. » (Ortigues, 1981 : 159 et 93-4). Ortigues emploie le terme d'« homologie » in *Edipe africain*, mentionnant par exemple « la question de l'homologie entre les fantasmes œdipiens et les traditions collectives » (Ortigues, 1973 : 340). Plus tard, le point de vue est à la fois plus classique et plus radical : l'enfant *doit* être considéré comme un sujet de droit au sein même de la famille (Ortigues et Ortigues, 2005 : 127) et *a fortiori* dans le cadre d'une psychothérapie (Ortigues et Ortigues, 2005 : 112-120).

25. Voir Ortigues (2003 : 41) prenant ainsi ses distances avec Henri Collomb, psychiatre à Dakar.

Foi-croyance et foi-loyauté dans la permanence des traditions et dans la construction de l'identité personnelle

Après avoir exposé le fil conducteur de l'anthropologie d'Edmond Ortigues avec ses trois extensions – et les deux « facettes » caractéristiques de la troisième – il est désormais possible d'examiner comment Ortigues a repris, transformé et développé la distinction newmanienne entre assentiment notionnel et assentiment réel, approfondissant ainsi son analyse anthropologique des identités collectives et de l'identité personnelle. L'élément-clé tient dans une théorie des croyances qui oppose foi-croyance et foi-loyauté et qui vaut tant pour les identités collectives à travers le temps (les traditions) que pour l'identité personnelle. Cette théorie ne prend une forme élaborée que dans l'article « Foi » rédigé pour l'*Encyclopedia Universalis* en 1979, où elle ne concerne cependant encore que le cas des identités collectives²⁶.

Trois points préalables sont ici à remarquer : d'une part, les deux premiers ouvrages d'Ortigues, *HPD* et *Le temps de la parole* en restaient essentiellement, à une conception qu'Ortigues appellera plus tard (à partir de l'article « Foi »), celle de la « foi-croyance » et qu'il opposera alors à la « foi-loyauté », malgré la présence de quelques germes de cette seconde conception dans la thèse de théologie. Cette dichotomie ne constitue cependant encore que le premier degré de complexification de la théorie. La théorie de la foi-loyauté, telle qu'elle transparaît dans sa forme élaborée, est en effet elle-même une théorie dichotomique : il faut distinguer, d'une part, une foi-loyauté première, qui est la loyauté à l'égard de ceux qui vous précèdent (aux différents sens de ce terme) et, d'autre part, une loyauté dérivée, de type contractualiste : on aboutit donc à une trichotomie. Enfin, cette conceptualisation trichotomique est applicable : a) d'abord aux communautés religieuses ou communautés d'ampleur nationale aussi bien que locale, pour y penser notamment la permanence de ces communautés à travers le temps (les traditions) et spécialement le passage de sociétés fondées sur l'autorité accordée aux « origines » à des sociétés fondées sur un droit laïc, donc sur une autorité fondée sur l'accord contractuel des individus entre eux avec la garantie d'un tiers institutionnel ; et b) ensuite aux communautés familiales elles-mêmes, pour y penser notamment la façon dont une personne peut, tout en maintenant la continuité avec ses origines, y acquérir son identité propre grâce aux droits qui lui seront reconnus comme personne propre.

Il se trouve qu'Ortigues adopte, dans son analyse conceptuelle, une démarche qui est essentiellement historique (et qui est en outre animée par l'idée d'un progrès

26. Cet article, modifié dans les éditions successives de l'*Encyclopedia Universalis*, a été repris ensuite, sous le même titre mais avec un contenu encore un peu différent, in *La Révélation et le Droit* (2007 : 213-238 et sur les éd. précédentes, p. 64) ; c'est sur lui que je m'appuie en priorité. *Le monothéisme* revient sur cette question de façon substantielle (Ortigues, 2012 : 156-167), en dehors de nombreux autres passages plus brefs dans diverses publications.

des Anciens aux Modernes). Il écrit par exemple : « Nos contemporains discutent de la foi en termes de croyance, alors que les Anciens faisaient plutôt la démarche inverse, ils concevaient la croyance en termes de fidélité » (Ortigue, 1981 : 214). Mais, l'usage qu'Ortigue fait de cette opposition et notamment de la notion de la foi-fidélité (*fides*) ou de foi-loyauté dans de tout autres contextes, notamment familiaux, et parfois sous d'autres mots (« bonne foi », « mauvaise foi »), montre qu'il considère plutôt que les divers états doxastiques qu'il distingue sont très largement répandus et non pas exclusivement liés à une époque particulière de l'histoire ni au seul contexte religieux ; il reste qu'on ne les rencontre pas avec le même degré d'importance selon les époques et les contextes. Je me propose donc de mettre en évidence la structure conceptuelle de cette théorie trichotomique en la dégagant de ses divers avatars historiques et en l'appliquant successivement aux deux versants de l'anthropologie ortiguénne. On ne trouve dans *HPD* des antécédents (encore discrets) que du premier, d'où la grande inégalité de traitement que j'accorde à l'un et l'autre versants.

Foi-loyauté et foi-croyance au niveau des traditions proprement collectives

La foi-loyauté dont parle Ortigue est un type de loyauté qui est, dans son principe, *unilatéral* (même si Ortigue ajoute que, dans les faits, il peut y avoir ou il y a souvent une attente de loyauté réciproque) et *vertical* (plus précisément : *de bas en haut*). La foi-loyauté, dans son principe, c'est la fidélité dont quelqu'un d'une génération postérieure assure quelqu'un d'une génération antérieure en qui il a confiance. S'il y a réciprocité, c'est donc entre la fidélité de l'un, le « junior », et la fiabilité morale de l'autre, le « senior » : celui qui s'apprête à être fidèle a besoin d'avoir confiance – *trust* – en l'autre pour l'assurer de sa fidélité ; mais pour faire confiance à quelqu'un, il est nécessaire que ce dernier se révèle digne de confiance, c'est-à-dire apparaisse comme doté de *trustworthiness*. Il y a bien engagement mais du junior à l'égard du senior – l'engagement du junior ne pouvant exister si le senior n'est pas digne de confiance. C'est en ce sens que la relation de loyauté est unilatérale (de l'un vers l'autre) et verticale (du junior vers le senior). Ce sont ces relations respectives qui assurent la continuité d'une tradition (qui se transmet des seniors aux juniors) et l'identité d'une communauté à travers le temps : elles en sont la condition nécessaire et suffisante. Ce qui veut dire aussi que si la confiance disparaît le sentiment d'obligation à être fidèle disparaît.

En outre, sur la base de cette foi-loyauté peut se fonder une foi-croyance : parce que le junior a confiance dans le senior et donc dans ce que le senior dit lui-même croire (par exemple que le Christ est ressuscité, ou que Marie est montée aux cieux sans même être passée par la mort), le junior « croit » ce que le senior lui dit. Ortigue ajoute : « Ce n'est pas n'importe quelle croyance qui peut

être appelée une “foi”, mais seulement une “croyance” pour laquelle nous sommes prêts à témoigner ; ou bien une croyance que nous avons accueillie sur la foi d’un témoignage. Ainsi, la foi chrétienne repose-t-elle sur le témoignage des Prophètes et des Apôtres ; le croyant la reçoit comme un “dépôt”, dont il peut témoigner à son tour ; de là vient l’idée d’une tradition, d’une série de témoins » (Ortigues, 2007 : 213 et 230). On voit que dans ce modèle, le contenu du dogme (la foi-croyance) n’a plus guère d’importance pour qu’une tradition existe ; seuls comptent vraiment les liens de confiance des plus « jeunes » (les plus récemment arrivés dans la communauté) à l’égard des plus « anciens » dans cette même communauté.

Dans la thèse de théologie, il était bien question, il est vrai, de témoins et de témoignages : deux rubriques d’*HPD* y renvoyaient explicitement. L’une, dans la partie, était ainsi consacrée à « La notion de témoins ou signes de la Révélation » (Ortigues, 1948 : 63-4), mais « témoins » y était entendu explicitement comme synonyme de « signes de la Révélation » ; le terme ne renvoyait pas à des personnes. On peut faire le même commentaire à propos du dernier chapitre de la II^e partie d’*HPD* (*Le témoignage scripturaire* : 167-175). Le passage de relais de témoin en témoin n’est certes pas absent de ces chapitres (on y parle bien de la « succession apostolique ») mais ces témoins-personnes n’ont pas encore le statut qui leur reviendra dans la théorie plus tardive d’Ortigues.

Ce serait cependant un peu trop dire que la conception de la croyance religieuse n’est, dans *HPD*, pas du tout relationnelle et sociale. On peut même voir poindre l’idée de foi-loyauté comme fondement de la foi-croyance dans *HPD* dans le sens particulier (mais cependant communément reçu) – en l’occurrence collectif – qu’Ortigues donne à ce que les théologiens appellent « l’analogie de la foi » et qui fait référence originairement, chez Saint Paul (*Romains*, 12, 3-8), aux différents degrés de foi que les membres d’une même communauté de fidèles peuvent avoir (*analogia* est pris au sens de « proportion » ou de « mesure ») : « L’analogie de la foi exprime ce lien de l’Église à l’Écriture dans le Christ » (Ortigues, 1948 : 156). Au-delà de la science des textes, c’est la foi et une foi au sein de l’Église, qui permet de découvrir le sens de la Révélation²⁷. On n’en est pas encore aux formules newmaniennes concernant l’assentiment réel mais on n’en est pas si loin. Par opposition, « l’hérétique affirme au nom de lui-même, il pèche contre la “règle de la foi” » (Ortigues, 1948 : 155) : il est solitaire et son degré de foi est nul. Ce sera dans la *Lettre à Rome* seulement que la question du lien social intrinsèque à la foi sera posée avec une acuité tout existentielle, sinon encore avec toute l’intelligence conceptuelle de la maturité. Les tout derniers mots en étaient en effet : « On comprendra que chacun, dans le secret de lui-même, doive, sans appui, mesurer le sens qu’il est en train de donner aux

27. Ortigues (1948) consacre à cette question le chap. 2 de la II^e section (p. 143-157).

mots de “trahison” et de “fidélité” » (Ortigue, 2007 : 59). Ortigue était sur le chemin de « perdre la foi », et cela parce qu’il était en face de témoins apostoliques qu’il ne jugeait plus dignes de confiance²⁸.

Ortigue (2007, p. 230) ajoute que dans certaines périodes de l’histoire, la *fides* a été conçue aussi comme *foedus*, c’est-à-dire comme contrat : « Dans les circonstances particulières, le *foedus* est l’engagement *réci-proque* de la confiance » (c’est moi qui souligne). Ortigue veut dire par là que dans ces rapports souvent dits « féodaux » proprement dits, le junior s’attend à ce que le senior lui donne aussi des marques de loyauté et de fidélité, marques que le senior ne peut lui donner, à son tour, que s’il a confiance dans le junior, et donc que si le junior s’est montré lui-même digne de confiance. Dans ce cas-là, on a une relation de confiance qui n’est plus unilatérale mais réciproque ; dès lors la loyauté et la fidélité deviennent-elles, elles aussi, réciproques (elles ne vont plus seulement « de bas en haut » mais aussi « de haut en bas »). Ortigue (1981) écrit : « La loi divine [...] requiert l’allégeance personnelle à un Seigneur, non la discussion d’un contrat social ou d’une règle de jeu impersonnelle. Il y a là deux conceptions très différentes de la loyauté » (p. V). Mais ce rapport d’allégeance n’est lui-même qu’une modalité historique (en l’occurrence féodale) d’un rapport de loyauté unilatéral et vertical, que l’on trouve aussi illustré dans le rapport du « fidèle » aux évêques (par l’intermédiaire des prêtres) ou aux Apôtres. L’établissement de rapports contractuels réciproques entre égaux s’oppose à ce modèle d’allégeance, mais repose encore sur la loyauté, la bonne foi, la foi « jurée » comme on disait jadis, mais des deux parties. Ces rapports contractuels n’apparaissent toutefois comme tels qu’avec la séparation du droit et de la religion, accomplie à l’époque des Lumières, mais au terme d’un processus très lent.

Foi-loyauté et foi-croyance au niveau de la construction de l’identité personnelle au sein de la famille

Ortigue ne songe pas uniquement aux communautés d’envergure nationale (ou locale), mais aussi familiale ; il envisage en outre la place des personnes individuelles dans ces familles, on l’a vu. Il y a toujours, dans chaque famille, un « roman familial », même si les éléments matériels sont parfois pauvres, par exemple

28. Mon hypothèse personnelle (Bouvier, à paraître, a) est que, dans un cas comme celui qu’a éprouvé Ortigue, la perte de confiance ruinant le sentiment de fidélité (foi-loyauté), il n’y a plus rien qui limite la capacité de l’esprit à ne plus « croire » ou assentir (au sens de l’*assentiment notionnel*) qu’à ce qui est logiquement cohérent et empiriquement vraisemblable ; la conséquence presque inéluctable en est l’incroyance (le refus d’assentir) si les « tests » en question sont négatifs. Cf. la description (autobiographique ?) de celui qui devient un « athée malgré lui » : « Les mêmes valeurs de générosité, d’honnêteté intellectuelle et de détachement de soi, qui auraient pu l’engager à croire, l’obligent à ne pas tricher avec ce 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 » (Ortigue 2012 : 191).

lorsque les témoins ont disparu lors d'événements tragiques et que les « témoignages scripturaux » sont eux-mêmes manquants. Et il y a, probablement dans chaque famille pour peu qu'on puisse remonter assez loin, des fidélités trahies et des confiances déçues, de génération en génération. Mais aussi de la confiance à établir ou rétablir et des fidélités à construire ou reconstruire. Il convient que chaque enfant trouve sa place dans cette histoire familiale : « Que cherche l'enfant dans une psychothérapie ? La réponse est : il cherche une place dans la vie [...]. Être reconnu, c'est en quelque sorte être situé d'une manière légitime » (Ortigues, 2003 : 34)²⁹. C'est encore une affaire de foi nous dit Ortigues ; l'enfant donne foi à ce qui lui est dit s'il sent ses parents de bonne foi, donc « dignes de foi »³⁰, s'il pense donc qu'il peut leur faire confiance. Il y a un sens à parler de foi-croyance même ici, dit Ortigues ; et même dans ce cadre, on peut dire que la foi-loyauté est le fondement de la foi-croyance : l'enfant croira ses parents si ceux-ci « jurent » que ce qu'ils disent est vrai, et pour commencer, si l'on peut dire, s'agissant de ses propres origines et de l'identité véritable de son père : « Le père est celui qui, dans le rapport de chacun à sa propre origine, ne peut être reconnu que par l'autorité de la parole et de la foi jurée » (Ortigues, 1973 : 389)³¹.

La théorie de la foi-loyauté comme fondant la foi-croyance, concepts qui sont dans *HPD* pour l'un encore en germe, pour l'autre longuement illustré sinon encore pleinement théorisé, l'extension qu'Ortigues donne à cette théorie quant à ses applications, aussi bien pour penser une tradition et donc des identités collectives que pour penser l'identité personnelle, constituent un apport particulièrement original et profond d'Ortigues à l'épistémologie sociale des croyances. Celle-ci nourrit elle-même en retour l'anthropologie historique des traditions et l'anthropologie psychanalytique de la personne qu'a construites Ortigues, et dont l'exposé systématisé mériterait à lui seul une étude autonome. La théorie de la personne que les deux Ortigues ont construite ensemble me semble, en effet, tout spécialement constituer un apport majeur – et encore méconnu – aux sciences de l'homme contemporaines. Mais c'est sur la place d'Ortigues dans l'épistémologie sociale contemporaine que je voudrais conclure en quelques mots.

29. Voir aussi Ortigues et Ortigues, 1999.

30. Dans cette expression consacrée, « foi » veut clairement dire « confiance » : « dignes de confiance », *trustworthy*.

31. On pourra voir une sorte d'ego-histoire très pudique, relevant de ce cadre de recherche même, dans le travail qu'Ortigues a consacré à la « lignée » (c'est le terme employé de chapeliers dont il est issu et qui s'est éteinte avec son propre père (Ortigues et Rolland, 1984 : 246) et à la façon dont il a montré comment cette histoire familiale s'insérait elle-même dans une communauté villageoise plus large (Ortigues, 1993).

Ce qu'Ortigue appelle foi-croyance (et Newman « assentiment notionnel ») est, en effet, très proche de ce que L. J. Cohen (1992) et d'autres appellent « *acceptance* », c'est-à-dire, sans entrer dans les nuances ni toutes les (nombreuses) subtilités conceptuelles, un ensemble d'états ou plus exactement d'actes mentaux réfléchis, à distinguer des croyances spontanées et passives (auxquelles Cohen et d'autres réservent le terme de « *belief* »). C'est de ces croyances spontanées (ou *beliefs*) qu'Ortigue (1999) parle lorsqu'il écrit : « La plupart de nos croyances n'ont pas besoin d'être formulées ; elles ont la forme de nos habitudes » (p. 162). Mais il ne les théorise pas spécialement.

Ce qu'Ortigue appelle foi-loyauté (et Newman « assentiment réel ») et qu'il théorise avec un soin tout particulier est très proche, en revanche, de ce que la philosophe britannique Margaret Gilbert (1996) appelle « co-engagement » ou « engagement conjoint » (*joint commitment*) et qu'elle considère comme typique des croyances proprement collectives, par opposition aux *beliefs* et *acceptances* individuelles. La différence essentielle entre Gilbert et Ortigue, sur le plan conceptuel, réside en ce qu'Ortigue a le plus souvent à l'esprit des relations de loyauté et de fidélité *verticales*, qu'elles soient réciproques ou non. Rares sont les passages où Ortigue envisage explicitement des rapports *horizontaux*, c'est-à-dire entre pairs, hormis lorsqu'il se situe au niveau normatif (notamment dans le cadre psychothérapeutique). En voici un cependant qui supporte au moins une telle lecture : « Une croyance de foi est toujours une forme de loyalisme à l'égard d'une communauté (civique ou confessionnelle) dont on se rend solidaire » (Ortigue, 1999 : 161). Mais Ortigue n'envisage le plus souvent, dans son anthropologie des identités collectives, ce genre de relations « horizontales » que lorsqu'il est question de contrats explicites, de contrats juridiques. En conséquence, Ortigue ne donne pas les moyens de penser l'émergence de tout nouveaux groupes (et de toutes nouvelles traditions) fondées sur des contrats simplement tacites. Inversement, si Gilbert rend bien compte de ces derniers, elle ignore en revanche la dimension « verticale » ou historique des engagements ; et sa théorie tend en même temps à détourner l'attention de la différence majeure qui existe entre des contrats seulement tacites et des contrats explicites, les seuls vrais contrats, fondés sur la présence d'un tiers lui-même reconnu par une institution ³².

Cohen et Gilbert sont, par ailleurs, plus analytiques qu'Ortigue (ils décomposent plus soigneusement les concepts) ; mais Ortigue, contrairement à eux, n'est pas seulement philosophe, il est aussi anthropologue (avec tant une expérience des archives que du « terrain », en l'occurrence avec son épouse), ce qui lui permet de tester la pertinence empirique de ses concepts. Et l'élément le plus frappant qui ressort de cette confrontation est peut-être que si Ortigue ne fait qu'à peine place aux relations tacites de loyauté et de fidélité entre pairs, entre égaux, c'est qu'il s'en rencontre peu avant que le droit ne s'en mêle, le vrai droit, ce que

32. Cf. cependant Gilbert (2006).

n'était assurément pas le droit canon, qu'il arrive à Ortigues de comparer à la *charia* parce que, dans les deux cas, le droit y dépend d'une révélation³³.

Alban BOUVIER

Université Aix-Marseille I

Institut Jean Nicod, CNRS-EHESS-ENS

bouvier.alban@wanadoo.fr

Bibliographie

- BERLIOZ Dominique, LEQUELLEC-WOLFF Pierre, MARQUET Jean-Yves, 2012, *Préface* à Ortigues Edmond, 2012.
- BICHOT Henri, 2007, *Dix-huit années de la vie d'Ortigues*, intervention dactylographiée du 29 septembre 2007 lors des premières rencontres des « Amis d'Edmond Ortigues », *inédit*.
- , 2012, *Avant-propos* à *Le temps de la parole*, in Ortigues Edmond, 2012, p. 19-26, texte du 23 mai 2008 pour une journée d'études consacrée à la question des origines à Rennes.
- BOUVIER Alban, 1995, *L'argumentation philosophique. Étude de sociologie cognitive*, Paris, Presses universitaires de France.
- , « Présentation » in Bouvier Alban, Conein Bernard (dirs.), 2007, *L'épistémologie sociale*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, p. 9-52.
- , À paraître, a, « Une démarche alternative dans l'explication cognitive de la culture. Le cas des croyances religieuses », in C. Laborde (dir.), *Faut-il en finir avec la notion de culture ?*, Paris, L'Harmattan.
- , À paraître, b, « Croyances collectives, assentiments collectifs et argumentation en contexte judiciaire et politico-religieux. Le cas du terrorisme islamiste contemporain » in Alban Bouvier et Raphaël Küstler (dirs.), *Croire ou accepter ?*, Paris, Hermann.
- COHEN L. Jonathan, 1992, *Belief and Acceptance*, Oxford, Clarendon Press.
- DESCOMBES Vincent, 2005 [rééd. in Ortigues E., 2007, p. 7-32], « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », *L'Homme*, n° 175-6, p. 455-474.
- , 2013, *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard.
- ENGEL Pascal, 2002, « La grammaire de l'assentiment revisité », in S. Bourgeois-Gironde, B. Gnassounou et R. Pouivet (eds.), *Analyse et théologie : croyances religieuses et rationalité*, Paris, Vrin, p. 143-162.
- GERBER Simone, RAFFY Alex, 2004, « Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues », *Le Coq Héron*, 1, n° 176, p. 43-58.
- GILBERT Margaret, 1996, *Living together. Rationality, sociality and obligation*, London, Rowman & Littlefield.
- , 2006, *A Theory of Political Obligation*, Oxford, Clarendon Press.

33. Cf. Gerber Simone et Raffy Alex (2004 : 45-6). Je me permets de renvoyer à Bouvier (à paraître, b) pour un usage des concepts de Cohen et Gilbert sur un matériau similaire à celui-ci (l'islam contemporain) et à Bouvier (2007) sur la place générale de ces auteurs eux-mêmes dans des débats épistémologiques plus larges.

- GOLDMAN Alvin, 1999, *Knowledge in a social world*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LOGNA-PRAT Dominique, 2007, « Edmond Ortigues et “l'autorité des commencements” », in Ortigues E., 2007, p. 7-18.
- NEWMAN John Henry, 1903 [1870], *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London, Longsman, Green and Co.
- , 2007 [1845], *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Genève, Ad Solem.
- ORTIGUES Edmond, 1948, *Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie*, Lyon, manuscrit dactylographié.
- , 1952 « Le problème de la liberté d'expression dans les structures actuelles de l'Église » [« Lettre à Rome »], in Ortigues E., 2007, p. 23-59.
- , 1954, *Le temps de la parole*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, réédité in Ortigues E., 2012 p. 27-64.
- , 1969, « Qu'est-ce qu'une personne ? », *Revue internationale de philosophie*, 23/90-4, p. 460-473.
- , 1973, « La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie » in *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris, Éditions du CNRS, p. 565-571.
- , 1981, *Religions du Livre, religions de la Coutume*, Paris, Le Sycomore.
- , 1985, « Le concept de personnalité », *Critique*, 456, p. 519-536, réédité, un peu modifié, in Ortigues M.-C. et Ortigues E., 2005, p. 125-142.
- , 1993, *Camps-la-Source, pays des chapeliers*, Nice, Éditions Serre.
- , 1999, *Le monothéisme. La Bible et les philosophes*. Paris, Hatier, réédité in Ortigues E., 2012, p. 115-169.
- , 2003, *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, recueillis par Pierre Le Quellec-Wolff et Marie Tafforiat, Rennes, Presses universitaires de France.
- , 2007a [1962], *Le discours et le symbole*, Paris, Beauchesne.
- , 2007b, *La révélation et le droit, précédé de « Lettre à Rome »*, Paris, Beauchesne.
- , 2012, *Le temps de la parole et autres écrits sur l'humanité et la religion*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- et ORTIGUES Marie-Cécile, 1973 [1966], *Œdipe Africain*, Paris, Plon.
- et ORTIGUES Marie-Cécile (dir.), 1999, *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Toulouse, Erès.
- ORTIGUE Edmond ³⁴, ROLLAND Raymond, 1984, « Les chapeliers de Camps-la-Source XVIII^e - XIX^e siècles », *Études rurales*, n° 93-94, p. 243-270.
- ORTIGUES Marie-Cécile, ORTIGUES Edmond, 2005, *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, Paris, Éditions Heures de France.
- POPPER Karl, 1945, *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge.
- WOLTERSTROFF Nicolas, 1999, « Epistemology of Religion », in John Greco, Ernest Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, p. 303-324.

34. « Ortigue » est orthographié délibérément sans « s ».

Traditions, loyauté et identité personnelle. L'épistémologie sociale des croyances d'Edmond Ortigues

Edmond Ortigues s'est engagé dans de nombreux programmes de recherche. Il convient de mettre en évidence l'un d'entre eux, un programme d'épistémologie sociale (social epistemology) des croyances, lequel n'a pas jusqu'à présent été clairement remarqué quoiqu'il parcoure l'œuvre entière d'Ortigues et manifeste ainsi une continuité et une unité profonde des préoccupations de celui-ci. Le cœur de cette théorie sociale des croyances réside dans une distinction entre foi-croyance et foi-loyauté (fides), la seconde fondant la première. La très grande originalité d'Ortigues est d'en faire usage dans son œuvre non seulement en anthropologie des traditions collectives, religieuses ou autres, mais aussi, avec son épouse, Marie-Cécile Ortigues, en anthropologie de l'identité personnelle, la personne ne se construisant elle-même au sein de diverses traditions, notamment familiale, qu'au travers de rapports de loyauté et de fidélité réciproques.

Mots-clés : John Henry Newman, croyances, loyauté, épistémologie sociale, identités personnelle et collective, psychanalyse.

Traditions, loyalty and personal identity. The social epistemology of beliefs of Edmond Ortigues

Edmond Ortigues (1917-2005), a French philosopher and an anthropologist, was involved in numerous research programs. It is right to set forth one of them, a social epistemology of collective beliefs program, up to now not clearly noticed, despite this framework's being an important part of Ortigues' work throughout the entirety of his career. The core of this epistemology of beliefs is a distinction between "foi-croyance" (faith-belief) and "foi-loyauté" (faith-loyalty, fides), the second one providing a foundation for the first one. Not only did Ortigues use this distinction in the anthropology of collective traditions (religious or otherwise), but he also – jointly with his spouse, Marie-Cécile Ortigues – used it in the anthropology of personal identity: the construction of personal identity requires reciprocal relationships of loyalty and fidelity.

Key words: John Henry Newman, belief, loyalty, social epistemology, personal and collective identity, psychoanalysis.

Traditiones, lealtad et identidad personal. La epistemología social de las creencias de Edmond Ortigues

El estudio intenta mostrar que, entre los numerosos programas de investigación en los que Edmond Ortigues (1917-2005) se implicó, hay un vínculo subterráneo de epistemología social (social epistemology) de las creencias, desde Histoire et parole de Dieu (1948) hasta las últimas publicaciones, lo que pone de realce una continuidad y unidad profunda en las preocupaciones. El corazón de esta teoría social de las creencias radica en una distinción entre Fe-creencia y Fe-lealtad (fides), la segunda creando a la primera. La mayor originalidad de Ortigues es usarla no solo en antropología de las tradiciones colectivas, religiosas u otras, sino también, con su esposa Marie-Cécile Ortigues, en antropología de la identidad personal; la persona no se construye ella misma en el seno de diversas tradiciones, particularmente familiar sino solo con relaciones de lealtad y felicidad mutuas.

Palabras clave: John Henry Newman, creencia, lealtad, epistemología social, identidad personal y colectiva, psicoanálisis.

Noces d'or de Marie-Cécile et Edmond Ortigues,
© 2004 Isabelle Ortigues-Marty