Notes sur Ortigues

« ... ce qui nous est commun dans des chemins singuliers... », Notes autour de ce qu'Ortigues dit parfois sur son propre parcours

Jean-Yves Marquet

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27658>

DOI : 10.4000/assr.27658

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2016

ISBN : 978-2-7132-2516-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Yves Marquet, « Notes sur Ortigues », *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/27658> ; DOI : 10.4000/assr.27658

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Notes sur Ortigues

« ... ce qui nous est commun dans des chemins singuliers... », Notes autour de ce qu'Ortigues dit parfois sur son propre parcours

Jean-Yves Marquet

- 1 Peut-on comprendre mieux la progression de l'œuvre d'Edmond Ortigues en revenant sur son moment théologique ? Que gagne-t-on à aborder cette œuvre en tenant compte de cette « genèse cléricale » ? À aborder cette thèse de théologie sans méconnaître la suite du questionnement de l'auteur ? L'instruction de telles questions, mise en chantier par l'« atelier Ortigues », n'est bien sûr possible et profitable qu'en se rendant attentifs aux méandres de l'œuvre : ce qui augmente d'ailleurs nos chances de penser au présent les problèmes rencontrés, et de trouver matière à réflexion bien au-delà de ces questions. Mais le risque de s'égarer est bien réel !... Pour savoir sous quels angles peuvent s'observer ensemble les travaux théologiques et philosophiques d'Ortigues, il peut être utile de chercher aussi des indices dans quelques commentaires de l'auteur lui-même sur son parcours, sur sa recherche de cohérence. Certains de ces commentaires sont externes à l'œuvre proprement dite : entretiens, fragments de correspondance, versions d'articles non retenues mais néanmoins conservées et transmises - et les autres, dans l'œuvre elle-même, témoignent discrètement de l'engagement existentiel de l'auteur. Dans les deux cas il s'agit de repérer quelles sont les directions générales que l'auteur signale avoir été les siennes dans des explorations minutieuses qui furent la recherche de toute une vie. Nous relèverons d'abord quelques données autobiographiques, comportant elles-mêmes des précisions sur les limites d'un récit qui tendrait trop vers le « témoignage » ; puis nous nous attarderons sur ses choix explicitement assumés pour entrer et pour proposer d'entrer dans l'intelligence du fait religieux après sa « sortie d'Église ». (Les limites de cet article ont fait privilégier l'appel éclectique à des fragments de dates diverses, pour signaler leur existence, travailler à leur diffusion et surtout inviter à profiter des textes entiers...)

- 2 Les éclaircissements publics apportés par Edmond Ortigues sur les liens entre sa vie et son œuvre sont très rares avant ses quatre-vingt ans (2003 ; A. Hirsch-Pélissier et al., 2002) : alors apparaissent des informations plus riches en détails biographiques, plus à même par exemple de faire saisir ce qu'eut de dramatique et de libérateur à la fois sa « sortie d'Église ». On peut trouver la *Lettre à Rome* et la présentation de son contexte par Dominique Iogna-Prat, dans son introduction à *La Révélation et le Droit* (2007 : 7-18). Mais il fallut pourtant convaincre Ortigues de l'intérêt de publier ce document qui dormait au fond d'une malle². Il y a chez lui comme une hésitation entre le désir de rester sur l'essentiel et la conscience de devoir donner au lecteur plus d'informations pour qu'il comprenne. Les jugements assez sévères qu'il porte sur le style de ses « écrits de jeunesse », dont il admet que les lecteurs puissent le trouver parfois « exaspérant »,³ relèvent tous une attention insuffisante aux moyens à donner au destinataire pour qu'il puisse participer à la recherche.
- 3 Quand il évoquera davantage son parcours, ce sera toujours pour mieux mettre en évidence les occasions qui provoquèrent à la fois des changements de vie et des changements de perspective sur la vie elle-même. (Selon le même principe validant à ses yeux une interprétation psychanalytique : « *la vie s'interprète quand elle change...* ») (Le Coq Héron, 1990)
- 4 Or que nous dit-il sur sa vie lors du moment théologique ? La plus longue confidence est dans « 7 place Jussieu » (longue série d'entretiens menés en 2002 par Angélique Hirsch-Pélissier, Jean Cassanas et François Marty ; nous citons longuement car elle est inédite pour l'instant) :
- 5 « 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 d'entrer dans les ordres religieux. (...) Le doyen de la faculté de théologie s'appelait Monsieur Podechard. 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. C'était au début de la guerre. Le doyen de la 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 qui 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.
- 6 Alors j'ai soutenu une thèse qui portait sur les rapports entre l'Écriture et les Traditions au moment du Concile de Trente, au moment de la Réforme. Je m'étais aperçu que la quatrième session

du concile donnait pour base de la Foi catholique l'Écriture, bien sûr, et les traditions d'origine apostolique, à l'exclusion des traditions ecclésiastiques. (...) et donc là, je m'étais aperçu, en le lisant, que cette quatrième session était très proche de la Réforme. Il y avait à Lyon l'abbé Couturier, c'était un saint ! Tel que l'on peut l'imaginer... Il était professeur d'anglais dans un petit collège de la Croix-Rousse, et c'est lui qui était au point de départ du mouvement œcuménique qui s'est développé après la guerre. C'est autour de lui par exemple que s'est développée la communauté de Taizé, dont vous avez tous entendu parler. Pendant la guerre, nous avions une très grande liberté à la fois à la Faculté pour travailler, et aussi du point de vue œcuménique, disons, pour rencontrer non seulement des pasteurs, mais aussi des rabbins. (...) Puis je suis devenu professeur de théologie en 44, avant même de soutenir ma thèse.

- 7 Mais à la fin de la guerre il y a eu une reprise en main du séminaire universitaire, c'est-à-dire de l'enseignement de la théologie, par des évêques qui, pendant la guerre, étaient occupés à autre chose (...) Je considérais que le travail que j'avais fait, avec d'autres d'ailleurs – nous étions toute une équipe à Lyon- il fallait que je l'édite, que je dise ce que je pense, et il était très difficile de mentir. Je ne pouvais pas mentir. »
- 8 Nous voyons qu'il se démarque sans ambiguïté de son passé d'homme d'Église, mais ne le renie pas ; il relève surtout ce qui explique qu'il fut nécessaire et possible d'en sortir, grâce en particulier à la rencontre de personnes lui ayant donné le goût de la recherche intellectuelle et des dialogues ouverts. En 2003, les *Entretiens sur la philosophie et la religion* se concluent sur les mêmes valeurs : « *L'intelligence et la générosité valent absolument. Cela suffit pour la sagesse.* » C'est par fidélité à ce qu'il attendait de l'examen de l'Écriture et aux réquisits de la réflexion partagée qu'elle sollicite, donc par honnêteté intellectuelle, que la sortie d'Église finit par lui paraître inévitable... Son refus d'accepter la pratique, justifiée par le droit canon, de la dénonciation anonyme des prêtres ouvriers, fut l'événement déterminant faisant éclater au grand jour les conséquences de l'impossibilité de mentir et d'admettre un fonctionnement clérical qui ne reconnaît pas la liberté d'expression comme une des conditions vitales de la vie spirituelle et humaine. En 2003 il reconnaît avoir confusément désiré cette clarification radicale qui lui permit de renouer avec une existence ordinaire, dans la participation à un monde commun avec les autres humains. (2003 : 96 ; 2007 : 12)
- 9 Pour ne pas banaliser ces formules, pour apprécier leur fécondité à partir du moment où l'on cherche ce qu'implique leur prise au sérieux, il faut bien sûr aller à l'œuvre elle-même : la reconquête de ce monde commun, la valorisation inconditionnelle de tout ce qui y invite et la permet seront un des leitmotivs les mieux assurés de l'ensemble des écrits. Les humains ne peuvent se reconnaître à part entière comme des personnes que si chacun va vers l'autre sans être obnubilé par le souci de défendre la « *niche écologique* » (1981-B ; 2002 : 23) qu'il imagine pour rendre le monde habitable...
- 10 Pour préciser la manière dont Ortigues entend penser le lien entre l'œuvre et la vie, attardons-nous sur un passage qui ne relève ni de l'œuvre ni de la biographie alors même qu'il résume au mieux leur inséparabilité. *La Révélation et le Droit* (2007-B) emprunte son titre à une conférence faite en 2002, qui s'y trouve rééditée, mais sans qu'Edmond Ortigues ait cru utile d'y adjoindre sa réponse à la question d'un auditeur, centrale pour notre propre interrogation : « *Quelle est la fin qui dynamise votre exploration des différentes disciplines ?* »⁴. Nous reproduisons quelques extraits de cette réponse pour qu'on puisse bien voir où et comment se fait l'évocation du moment religieux :
- 11 « ... Il faut rejoindre l'être humain là où il est. C'est à cela que servent les archives et le terrain. Là par exemple se découvre ce que les hommes appellent un dieu, et qui est très différent de ce

qu'imaginent les philosophes, et surtout les romantiques. (...) c'est pourquoi mes longs détours par les sciences empiriques m'ont appris une chose : c'est que la philosophie se résume toute entière en une seule idée, l'unité du monde et de la communauté humaine. Il n'y a pas de conscience de soi sans l'idée d'univers qui l'oriente de l'intérieur, quel que soit le domaine empirique où elle s'applique. C'est là une vieille idée, aussi vieille que les présocratiques et que Platon. L'unité n'est pas seulement ce que nous cherchons, mais ce qui nous fait chercher. Elle est la fin parce qu'elle est aussi la source. Cela veut dire que je me considère toujours comme une partie de la communauté humaine et que mes buts personnels sont tout à fait secondaires. **Lorsqu'il nous faut renoncer à l'anthropomorphisme des dieux révélés, il nous est rendu une fraternité humaine qui est l'unité dans laquelle nous nous mouvons et dans laquelle nous sommes.**⁵ J'ai appris à vivre dans des sociétés professant des religions différentes, et je n'avais pas à proposer aux personnes une opinion particulière mais seulement à expliciter ce qu'elles portaient en elles et qui est essentiellement développable suivant des chemins qui sont les leurs.

- 12 Le romantisme consiste à chercher au problème de la destinée humaine une solution individuelle, alors que le propre de la solution est justement ce qui nous est commun dans des chemins singuliers. ⁶(...)
- 13 Voilà en gros ma réponse. En m'interrogeant sur "la fin", vous pensez peut-être que le présent est dans le temps et s'écoule vers un avenir incertain. Mais cette image est trompeuse, elle est l'image de nos soucis anecdotiques. En réalité, le temps est dans le présent, car c'est dans le présent que le temps passe. Après quoi, il ne passe plus, il est "le passé". »
- 14 Nous avons là, entre autres rappels essentiels, l'indication du moment clef que fut la reconnaissance de « l'anthropomorphisme des dieux révélés ». Reconnaissance à laquelle menaient les exigences d'enquête historique appelée par l'idée d'un Dieu nous adressant sa parole dans l'histoire, et les réflexions sur les effets qu'engendre la croyance en une révélation élective.
- 15 Cette reconnaissance suppose de cultiver une forme de prudence devant les séductions de l'imagination. Ortigues a perçu très vite les carences d'une pensée qui s'arrête trop tôt sur ses premières images. Dans un manuscrit préparatoire à un entretien, probablement rédigé vers 1999, il évoque le malaise ressenti lors de son noviciat :

« Noviciat dans la Congrégation des Pères Mariste, à la Neylière, dans les Monts du Lyonnais (septembre 1935 - 1936). Une année de vie monastique... L'apprentissage de la vie contemplative. Ce qui nous est proposé, ce sont les Exercices de Saint Ignace, visant à discipliner l'imagination en la fixant sur des représentations suggestives (le Ciel, l'Enfer, la Croix, etc.)- Mais l'absence de vie intellectuelle me rend malade. Je demande à remplacer la lecture de Saint Ignace par celle de Saint Jean de la Croix : le renoncement à soi dans le silence de Dieu. La prière est une relaxation paisible plutôt qu'un exercice d'imagination. »- « Imaginer le Christ en croix, imaginer le Ciel, imaginer l'Enfer ; Moi, je veux bien ; mais ce n'est pas cela qui fait une vie spirituelle ! » confiera-t-il encore des années plus tard à propos de certains aspects très « Contre-Réforme » de la théologie de son ami Gaston Feyssard (2003 : 181).
- 16 Ainsi, dès le départ, sa passion pour la parole de Dieu était portée par l'espoir qu'elle nous libère d'une imagination trop peu méfiante sur les rêveries d'un face à face complaisant entre l'homme et Dieu. Lisons par exemple la p. 135 de la Thèse de théologie :
- 17 « ... dans le cas du croyant qui s'interroge sur la vérité de sa religion, il apparaît qu'il y a une transcendance intérieure à la foi elle-même : elle affirme l'écart et le lien entre le phénomène religieux humain et le fondement divin qui lui donne sa valeur. Cette transcendance est celle de l'Esprit sur la lettre. Les deux termes sont indissociables bien qu'irréductibles. Si l'on ne gardait que

l'un des deux termes, la transcendance deviendrait un mysticisme indéterminé, alors qu'elle a un sens précis pour la foi (...) Elle n'est pas une imagination spatiale entre la terre et le ciel, l'ici-bas et l'au-delà, le déterminé et l'indifférencié ; elle n'est pas un saut dans le noir car le renoncement même éclaire sa raison d'être : elle est le conflit permanent que la foi introduit dans toute vie religieuse pour la mesurer à son fondement, l'acte révélateur et rédempteur de Dieu ». Ce qu'entend alors démontrer Edmond Ortigues, c'est que Dieu s'adresse à nous non pour que nous rêvions à lui, mais pour nous éveiller à notre propre liberté. Tout l'espoir d'Ortigues théologien a été de pouvoir, par la réflexion sur l'analogie de la foi, entendre et comprendre au mieux la parole du Père qui nous prévient, aux deux sens du terme : la théologie n'a pas d'autre tâche que d'explicitier les conditions d'intelligence de cette parole, la perspective dans laquelle se placer pour comprendre le projet de Dieu et la manière d'y répondre. Il ne s'agit surtout pas d'entrer dans l'intelligence de l'œuvre de Dieu en se mettant à sa place (!) mais d'identifier la position qu'il attend de nous, à qui il dit que nous sommes faits à son image, pour entendre sa parole et accéder à la nôtre.

- 18 Mais la critique du « réalisme imaginaire » ne s'arrêtera pas avec cette « solution », et un des intérêts de toute l'œuvre ultérieure sera justement de nous donner les moyens d'analyser les effets des faux immédiats et des fausses médiations bien au-delà du seul champ religieux. (1962 : 15). Quels enseignements généraux pourrions-nous tirer de sa manière de faire référence au fait religieux après la renonciation à l'anthropomorphisme des dieux révélés ?

- 19 Si une *fraternité humaine* nous est *rendue*, s'enrichira-t-elle si nous faisons retour sur le moment qui l'accaparait ? L'examen des manières complémentaires qu'a Ortigues de continuer à traiter du religieux après sa sortie d'église peut nous aider à trouver comment il répond, de fait, à cette question. En reprenant d'assez larges extraits de textes plus ou moins accessibles pour l'instant nous voulons simplement signaler l'existence d'au moins trois pistes complémentaires :

- la mise en regard résolue avec les connaissances psychopathologiques,
- le souci d'un rapport libérateur avec et par le procès du symbolisme.
- le soin constant de présenter la réflexion sur la religion de telle manière qu'elle ne vienne pas court-circuiter la liberté au moment même où elle prétend l'éclairer.

1.- Pourquoi mettre en regard sans les amalgamer la religion et le délire ?

- 20 Si nos connaissances sur la « folie » peuvent nous aider à comprendre la religion, l'exégèse d'un sens venu d'ailleurs, la théologie... ce n'est bien sûr pas en ramenant l'ensemble au « délire » : « *le fou mêle en sa personne ce que les autres distinguent : la maladie, la religion, la poésie...* » (2012 : 67) mais en les comparant pour mieux voir ce qui les lie et différencie dans leur devenir.
- 21 Ortigues-théologien cherche avec passion les conditions d'une intelligence spirituelle de l'Écriture (« l'analogie de la foi »), le moyen, partagé et garanti par l'Église, de vivre nos vies en les référant à un don de Dieu. « *C'est à titre de relation existentielle dans la liberté que l'analogie se conçoit comme recevant d'en haut toute sa signification. Par exemple, les notions de*

Père, Fils, Esprit, que nous appliquons à Dieu, ne sont pas vues d'abord dans leurs analogues terrestres, bien que ce soit là qu'elles puisent leur contenu, mais d'abord dans la présence de Dieu à notre foi, c'est-à-dire dans le Christ. » (1948 : 145).

- 22 Ortigues-philosophe est persuadé que la recherche d'une révélation perçue comme nous précédant toujours et transcendant nos moyens de compréhension peut être comprise par quiconque, qu'il la partage ou non, pour peu qu'il accepte de réveiller en lui des expériences personnelles, ou plutôt prépersonnelles, de dénuement et de vulnérabilité au bon vouloir énigmatique d'un autre mystérieux :
- 23 *« 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 qui ne se disent pas, où les vibrations de l'oracle maternel divisaient l'espace en plaisirs et peines, premiers partages d'un destin. Nos impressions ne s'interprétaient, pour le meilleur et pour le pire, qu'à travers l'oracle (...) Toutes les religions, qu'elles procèdent par voie de mantique ou d'inspiration, localisent la révélation dans un oracle pareil à l'Orient d'où vient la lumière qui donne, comme l'on dit, un sens à la vie, un sens qui se montre et se cache en toutes choses, et qui dépasse, comme dit l'Écriture, toute parole humaine, car il distribue à chacun en partage l'heur ou le malheur, la grâce ou l'abandon. 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 (...) » (1981 : 55)*
- 24 Un exemple parmi d'autres de la fécondité heuristique de ces comparaisons : dans un article intitulé « *Images et langage* » (Journal de Pédiatrie et de Puériculture n° 6, 1997) H.Brunschwig présentait le cas de Kevin, un enfant de quatre ans dont les seuls propos partiellement compréhensibles étaient la reprise déformée de phrases annonçant des émissions de télévision. Car cet enfant, au dire même de sa mère, avait été « imbibé de télé » « comme si la dyade fusionnelle du début de sa vie s'était faite avec la télé et pas avec un être humain. (...) » À aucun comment Kevin ne parle du contenu des émissions. De plus, il se prépare à quelque chose qui n'arrive jamais » résume H.Brunschwig. Ortigues, sollicité pour un avis, témoigne de son admiration pour la description⁷ et voit dans cette histoire « l'exemple d'un rituel extatique et de sa genèse quasi-expérimentale. (...) Kevin est sujet à des états de ravissement, associés à des incantations verbales qui le rendent momentanément inaccessible aux questions ou aux attentes de l'entourage, de la même façon que nous pourrions imaginer Thérèse d'Avila ravie en extase par le chant d'un hymne en latin dont elle n'a même pas besoin de comprendre en détail les paroles sacrées. (...) L'enfant fait écho à la voix du présentateur. Le présentateur est cette voix (...) Or cette voix est tout entière une annonciation. Ce que cette annonciation fait attendre n'arrivera jamais, puisque ce qu'elle fait attendre c'est justement une personne qui reconnaisse Kevin comme son fils et lui donne par là le pouvoir de la reconnaître comme sa mère. Or, c'est précisément cela que la télévision ne peut pas faire ».
- 25 Mais pourquoi, dès lors, y a-t-il des issues différentes dans la religion et le délire ? « (...) si le mystère et le délire obéissent à un même schéma général, où est la différence entre ceux que Jupiter veut perdre ("Quos Jupiter vult perdere, dementat") et ceux qu'il veut sauver ? Comment, demandait Saint Ignace, "discerner les esprits" ?
- 26 C'est, me semble-t-il, que les religions socialisent le lieu de la révélation en établissant quelque part un annonciateur, un messenger, 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. Peu importe même que l'annonciation faite à Marie soit une pure légende. L'essentiel est qu'on puisse la raconter. On en fait un Mémorial. (...) Les délirants s'obstinent interminablement (...) alors que du mystère on peut faire un credo, on peut le localiser dans des "lieux théologiques" (logi theologici)

comme disent Melchior Cano et le cardinal Bellarmin. Remarquez bien que nul n'échappe à sa destinée, en ce sens que la part qui nous est assignée dans telle famille, dans tel peuple, cela nous fut et demeure annoncé. Mais le paranoïaque est à lui-même son prophète. S'il n'a pas de disciples, il est perdu. (...) » (1981 : 55-56)

- 27 Le chapitre 4 de la thèse (1948 : 61 sq.) sur *Les sources de la mission de l'Église*, ne trouve-t-il pas sous cet angle une meilleure compréhension de sa nécessité ? « Pour Jésus, révéler ce qu'il est et fonder l'Église, cela ne fait qu'un (...) La mission de l'Église est de prêcher l'Évangile en unissant les hommes dans la charité du Christ... »
- 28 Osons quelques raccourcis :
- 29 « La démence précoce favorise l'interprétation, dit Freud. En bref, il faut être un peu fou pour comprendre les fous... »⁸. Si la méthode comparative est irremplaçable pour comprendre les conduites humaines, il faut être un peu fou pour comprendre les théologiens et un peu théologien pour comprendre les fous... Ces formules ne seraient blasphématoires ou injurieuses que pour qui jugerait indigne de son dieu un amour pour les fous ou de sa pensée la prise en compte de l'impensable, la possibilité de l'insensé. Pour autant, si elles ne sont pas relayées par l'investigation vérifiable et progressive de leur signification et de leur fécondité, elles pourraient vite n'être que du verbalisme... et illustrer qu'il y a une voie courte vers un *Todo y Nada* très peu mystique ! Pour observer ce que cela donne quand l'analyse des symptômes n'est pas court-circuitée, il faut lire par exemple « L'expérience mystique dans la religion et le délire » (2012 : 67), que nous évoquons un peu plus loin.
- 30 Après avoir cherché dans l'interprétation d'une parole révélée une clef à l'énigme de la vie et un moyen donné aux humains d'assumer la leur, Edmond Ortigues goûta particulièrement toute la sagesse qu'il y a à poser la question à un dieu... sourd et muet ! (1981 : 112). « Si l'on admet que la « folie » ne relève pas seulement des mécanismes ordinaires de refoulement et de régression, mais correspond à un défaut de symbolisation, à une faille qui s'oppose aux bases de la structure œdipienne, il apparaît que la tradition Bambara a marqué la place de cette faille originelle. La tradition collective, en ponctuant le lieu de la folie originelle, permet à la société d'accompagner en quelque sorte l'individu jusqu'au fond de son angoisse la plus primitive, la plus abyssale. Il y aurait là comme l'oscillation autour d'une limite extrême, qui peut être Mystique ou Folie. C'est la question sans réponse qu'adresse un vieil hymne Bambara à un dieu sourd et muet dont le silence est le digne Péril de la vie :
- 31 « Savane verte toute nouvelle,
Savane verte vraiment exposée au péril...
Calao Sourd-Muet,
Chef de village Sourd-Muet.
Quelle sorte de chose est cela ? »⁹ (1981 : 112)
- 32 Et c'est aussi bien la fonction du sacrifice qui se trouve ainsi éclairée :
- 33 « Le sacrifice n'est pas seulement une circulation de forces invisibles, de prestations et de contre-prestations entre l'ici-bas et l'au-delà. S'il a son efficace en lui-même, c'est qu'il est une manière de signifier à la limite, comme si l'on voulait faire exister un signe au lieu-même où il n'y a pas de réponse... » (1981 : 91)
- 34 Ces exercices de compréhension des mises en scène de la rencontre avec le mystère ne dispensent cependant pas de se demander sur quelles possibilités de vie elles ouvrent... Comme le rappelle Mohand Chabane « Le lien humain était au fondement de sa quête... À quelle

question essentielle les constructions humaines constituent-elles une réponse ? Il me semblait que cette recherche était souvent accompagnée d'une inquiétude »¹⁰

2.- « Ce n'est pas la maladie qui fait le saint ou le génie, c'est plutôt la manière de s'en sortir et d'acquérir une expérience humaine d'autant plus profonde qu'on a failli sombrer dans le chaos. » (2012 : 76)

- 35 Y a-t-il des conditions de cette expérience qui soient nommables, partageables ?
- 36 Si, tel qu'il l'écrit dans *Le monothéisme*, « la religion est un moyen d'exprimer d'obscur souffrances » (2012 : 151), la formule est à entendre au sens le plus créateur du terme *expression*, approfondi dans un chapitre – clef du *Discours et le Symbole* et ensuite de plus en plus lié à la définition même de l'individu vivant. Si elle peut se développer, trouver un écho, se transformer, l'expression est la genèse même du sens. Les « obscur souffrances » ne vont pas soudain devenir claires : c'est l'examen attentif de leur formulation qui permettra de moins les subir et d'y trouver peut-être les moyens d'un dépassement. Car c'est en étant « attentif au devenir de l'être qui s'exprime » qu'on peut prétendre l'aider.
- 37 « (...) ce qui intéresse le psychiatre, c'est moins le fait que Thérèse (d'Avila) et d'autres aient vécu dans un monde merveilleux, mais qu'elle s'en soit sortie »¹¹. La fin de l'article « L'expérience mystique dans la religion et le délire » développe plus longuement ce point (2012 : 76-77) : « le mysticisme se distingue d'une 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 un dialogue ». Le rapprochement s'impose avec tous les textes psychothérapeutiques de Marie-Cécile et Edmond Ortigues sur le « caractère positif du symptôme » (M.-C et E. Ortigues, 1993 ; 2002 : 15), sur la vigilance à chercher dans le symptôme tout ce qui témoigne de la construction maladroite mais prometteuse d'un repère vital défaillant.
- 38 Pourquoi la pensée religieuse peut-elle être, elle aussi, un symptôme ambigu, une forme de sortie de soi guettée pourtant par l'enfermement ?
- 39 Lorsqu'en 1981 il consent à « ne pas laisser dormir dans un tiroir » son étude sur les acquis du Concile de Trente qu'il avait su mettre en lumière (c'est la partie de sa thèse qu'il citera régulièrement et à laquelle il lui arrivera de réduire la thèse entière), il complète « ce vieux papier » par ce commentaire :
- 40 « On pourrait imaginer que l'intelligence de la foi progresse en simplicité. Ce ne fut pas le cas. Pourquoi ? Parce que la conception finaliste ou téléologique de la "Vérité" comprise comme la réalité véritable et parfaite est le piège séducteur de toute idéologie qui, devenant incapable de distinguer jugement de réalité et jugement de valeur, ne pourra plus jamais retrouver qu'elle-même dans l'univers entier. (...) Vous ne pouvez plus flâner simplement 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. (...) Peu importe que la "réalité véritable" soit un dieu ou une société parfaite qui adviendra demain, laissons cet être parfait jouir de sa définition, il est l'infinie complaisance en soi-même. » (Ortigues, 1981 : 189-190)

- 41 L'omniprésence du divin ou de la perception de la grâce divine privent la pensée humaine de la possibilité de sortir de soi ; il est intéressant de relire la thèse en y repérant le début d'une tension entre les bienfaits apportés par la parole de Dieu et la valeur irremplaçable des rapports de coexistence et de reconnaissance réciproque entre les humains.
- 42 L'admiration d'Edmond Ortigues pour Thérèse d'Avila « *qui a préféré devenir psychologue plutôt que folle...* » (2012 : 67) ne lui fait pas occulter les difficultés et limites des issues trouvées par les mystiques. Thérèse et bien d'autres ouvrent des couvents et les disciples souvent masquent les incertitudes des fondateurs. Quand le sujet ne perçoit pas ou ne relaie pas les éléments de dépassement qui apparaissent dans les constructions religieuses, celles-ci mènent à sa sujétion totale et se transforment en redoutables instruments de pression sociale (2007-B : 234)
- 43 Pour percevoir ces éléments rien ne peut remplacer la méthode comparative. « *Au contact des autres nous découvrons nos convictions (...). Qui ne connaît qu'une religion n'en connaît aucune.* » (1981 : Introduction). Elle est déjà très présente dans la thèse et sera de plus en plus affirmée comme le moyen irremplaçable de revenir sur ce qu'on décrit pour mieux le comprendre.
- 44 L'approche de la mythologie et de l'univers des symboles ne procèdera pas autrement ; Ortigues sera amené à relever d'une manière de plus en plus nette la part que nous prenons pour faire exister les signes d'une révélation :
- 45 « *Il ne suffit pas que le ciel étoilé soit au-dessus de nos têtes pour que le sublime apparaisse, il faut que s'opposent le haut et le bas. Il faut que le devin se tourne vers le Sud, puis vers l'Ouest, puis vers le Nord et enfin, vers l'Est, pour que l'immensité se peuple de signes.* » (1981 : 87)
- 46 Dans un article intitulé « Méditation sur l'essence de la mythologie » (1953), il écrit : « Là où le conteur de mythes pressentait la parousie d'un dieu, il suffit d'attendre celle d'une liberté finie pour que l'esprit se reconnaisse lui-même dans cet art poétique universel. (...) Là où certains croient faire l'apologie du mythe comme si c'était vraiment une valeur en soi et pour soi, ils ne font en réalité que l'apologie de la réflexivité qu'ils y introduisent, de cette médiation universelle qu'est l'imagination créatrice »
- 47 Sans prétendre faire ici le bilan de toute une vie de réflexion sur les moyens de « *rendre l'esprit à lui-même* »¹², nous relèverons simplement deux enseignements dont l'importance est régulièrement signalée : l'imagination créatrice et la passion d'exister dans l'accueil des événements et de tout ce qui en augmente l'intelligence.
- 48 *L'imagination créatrice* - Le chapitre ultime de la thèse, attentif à une « poétique » de la foi capable d'aider le croyant à trouver face à la parole de Dieu une attitude qui le remette « au cœur de (sa) liberté », annonçait déjà la reconnaissance de l'importance de l'imagination, (1948 : 219) mais c'est surtout à partir de 1953 qu'Ortigues lie, souvent avec lyrisme, la réflexion sur l'existence aux bienfaits qu'apporte l'immersion lucide dans l'univers des symboles. Il se trouve alors en sympathie avec toutes les pensées qui s'emploient à échapper aux réifications imaginaires ; en commençant par Rabelais : « *En se frottant à son propre passé, l'esprit provoque sa propre fluidité. Nous tournons et retournons dans nos mains complexes et mythes, problèmes et mystères, mots d'azur et croyances congelées, attendant la fin de l'hiver... nous avons appris que l'homme est un "être discursif" qui doit passer "par tout effroi de combat" avant d'atteindre "la sérénité et tempérie" d'une Parole où il puisse s'entendre lui-même.* »
- 49 Nous pouvons ainsi trouver Edmond Ortigues en compagnie parfois inattendue...

- 50 « Le mérite de Jung, si je comprends bien, serait de chercher cette puissance de réflexivité, ce décalage de soi à soi, dans le consentement au dynamisme même de l'imaginaire. Ce qui constitue en effet l'acte réflexif réel, ce n'est pas la matière à laquelle il s'applique (qu'on la dise rationnelle ou irrationnelle), c'est la transcendance qu'il engendre de soi à soi. Il arrive souvent qu'une certaine matière dite intellectuelle, ou en général la simple façon théorique, empêche de réfléchir au moment même où elle en donne l'illusion. L'essence de la lumière est une certaine ascèse faite de retenue et d'abandon. C'est pourquoi Jung peut dire avec profondeur qu'il suffit d'entrer dans la vitalité des symboles en consentant cette déhiscence intérieure de soi à soi (de "moi" à "soi") pour que le monde imaginaire devienne tout entier comme un rendez-vous que la liberté se donne à elle-même dans le "lointain". S'il en est ainsi, la théorie jungienne du "soi" (la dialectique) délivrerait de l'intérieur le charme qui rendait captive l'âme de toutes les mythologies ». (1953 : 181) L'étude du « procès du symbolisme » permettra, dans *Le Discours et le Symbole*, de reconnaître dans quel dynamisme il faut placer l'imagination pour qu'elle exprime au mieux sa valeur créatrice.
- 51 Autre exemple : en 1964 il fit une conférence très dense¹³ sur Unamuno à l'occasion de célébrations du centenaire de sa naissance. Quand Unamuno affirme que toute grande aventure politique, sociale ou spirituelle est une épopée, que le poème est l'essence religieuse de la vie, Ortigues commente : « Je ne pense pas que le problème posé par Unamuno soit contestable dans son principe. Mais on pourra se demander, bien entendu, si les figures de la transcendance ou l'essence poétique de la religion sont chez lui suffisamment élucidées, ou si au contraire il ne s'est pas condamné à une situation ambiguë, une esthétique de la foi ».
- 52 *L'accueil de la contingence* - Car celle-ci joue un rôle décisif tant par le surgissement des événements dans nos vies que par celui des associations d'idées qui nous permettent d'imaginer des possibles, de comparer, d'explicitier ; en matière de questions morales « l'explication des raisons d'agir nous replace toujours dans la nécessité d'avoir à utiliser nos connaissances générales dans l'examen d'une situation actuelle, d'une situation qui s'éclaire rétrospectivement en allant du tout aux parties (...). Une parole, un texte, un comportement s'éclairent différemment selon que vous mettez à côté d'eux telle autre parole, tel autre texte, telle autre conduite. Le choix des comparaisons sur lequel s'appuie l'analyse peut être plus ou moins judicieux, et la vie fait surgir parfois des rapprochements inattendus (...) » (1984 : 294)
- 53 C'est à l'occasion d'une conférence intitulée « Le message en blanc », dans laquelle il présente les enseignements philosophiques que l'on peut tirer des symptômes et de la guérison d'un enfant sérène (dont le cas est développé p. 136 et suivantes d'*Edipe Africain*), qu'Ortigues explicite le plus en quoi la disponibilité à la contingence ouvre sur une sagesse pouvant se fonder sur la nature même du symbolisme... qui justement n'a rien d'une nécessité « naturelle » : « Nous découvrons que ce qui a du sens pour nous est toujours lié dans la vie au pathos de l'évènement, de la chose qui nous arrive et soudain transforme l'atmosphère des rapports humains. (...) notre rationalisme ne peut plus se fier à son volontarisme triomphant : "la nature des choses veut que... la nature exige que..." C'est justement cette volonté cachée sous l'intellectualisme, cette exigence de domination, ce secret désir qui est mis en question par la nécessité de laisser paraître l'évènement significatif dans une sorte de détente intérieure comme on retrouve un souvenir oublié ou comme on réveille une spontanéité perdue.
- 54 Ce décalage fait apparaître la vie humaine comme une étrange chose qui ne trouve de significations vivantes que là où elle peut aussi éprouver le frémissement de l'insensé ».

3.- Si le refus de l'anthropomorphisme ouvre sur une fraternité, celle-ci inclut, à part entière, une réflexion sur les moyens de parler de la religion...

- 55 Car ce qu'il s'agit de permettre c'est la réflexion du lecteur, dans le temps de son propre itinéraire. « Dans ma jeunesse, je me souciais de ce que les hommes devraient penser. Maintenant je deviens plus attentif à la vitalité inventive des individus : elle accroît, pour eux, la probabilité d'arriver à des jugements raisonnables (que je ne saurais prévoir) »¹⁴
- 56 Cette absence de « prétention » était déjà affirmée lors du moment théologique : « Tel est, je crois, le propos central de ce livre, bien qu'il soit toujours décevant de prétendre fournir au lecteur pour ainsi dire dans le creux de la main ce que l'on ne finit pas de chercher soi-même »¹⁵. Mais elle se fortifie désormais de toutes les réflexions menées sur les psychothérapies, qui interviennent aussi bien dans la conclusion d'un article sur la « Philosophie du droit et philosophie du langage » (2007 : 261-262) : « On ne peut qu'aider le patient à se guérir lui-même puisque son mal consiste à ne pas savoir ce qu'il veut ; on ne pourrait qu'aggraver son cas en désirant quelque chose à sa place ; il demande un sauveur, mais par un cercle vicieux c'est là son mal ; son inhibition, son impuissance à se tirer d'affaire n'est qu'un perpétuel quiproquo sur soi-même ; il est la victime de ses propres alibis. »
- 57 La prudence d'Edmond Ortigues dans sa manière d'inviter tout un chacun à ne pas se satisfaire des compromis trouvés est constante et fondée sur la nature même des sujets abordés : « Dans l'histoire des arts de vivre, l'analyse comparative ne peut prétendre à autre chose qu'à éduquer la perception. Des rapprochements qu'il pourra faire entre les divers chapitres de ce livre, chacun en tirera ses propres conclusions. » (1981 : présentation).
- 58 Ainsi, quand pour lui Dieu ne pourra plus suffire à fonder l'accès à une parole personnelle, quand le mot « Dieu » ne pourra plus faire l'objet d'une telle confiance, quand il cherchera dans le « procès du symbolisme » une fonction remplie auparavant par la parole de Dieu reçue dans « l'analogie de la foi », il ne réfutera ni ne plaidera pour l'existence de Dieu. Dans une lettre de 1962 à A De Waele, en réponse à des questions sur *Le Discours et le Symbole*, il exprime sans ambages son état d'esprit d'alors : « Je n'arrive pas à dépasser le : "C'est son affaire, qu'il se débrouille !" ».
- 59 Quand *Œdipe Africain* poursuivra la recherche la plus précise possible des conditions structurelles minimales permettant l'accès à une existence personnelle, la question de la croyance en dieu n'interviendra que comme point de comparaison pour mieux saisir l'esprit des religions coutumières. Il reste que, comme symbole, « Dieu » n'est évidemment pas un mot tabou : « Si le mot "Dieu" signifie "tout l'amour du monde" qui le nierait ? Seulement l'athée voit là un symbole, et le croyant une analogie. Notre vie se joue-t-elle sur l'épaisseur d'un fil ? (...) » (1981-B). Ou encore : « Tout dépend du sens que l'on donne au mot "Dieu". Traditionnellement Dieu est un personnage céleste qui s'est révélé dans le passé. 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 tout ce qui fait la communauté humaine ». Ainsi conclut-il « Qu'est-ce que l'islamisme ? » (2012 : 182).
- 60 Dans un fragment inédit très dense, (intitulé « quatrième de couverture », Ortigues synthétisait ainsi ce qu'on peut attendre des inspirations du génie religieux alors même qu'on sait son anthropomorphisme indépassable :

- 61 « Toutes les théologies produisent des structures communautaires, des sectes vieillies sous leurs architectures sacrées, leurs peintures, leurs musiques, leurs vêtements liturgiques, si bien que l'art se diversifie comme les religions. Il faut retrouver sous l'anthropomorphisme des révélations impérieuses l'éclosion cachée des perceptions esthétiques, où les choses s'abolissent dans leur passage mouvant, comme si les transitions éphémères du multiple à l'un et de l'un au multiple ne pouvaient arriver qu'à des êtres humains. Alors une science, riche d'humilité, discerne sous l'artifice des dieux les secrètes relations qui composent les êtres. »
- 62 Mais la religion, fait social, entre en résonance avec des émotions trop personnelles ou des attentes trop globales pour qu'il soit ordinairement possible d'en parler sans de prudentes mises à distance. Le jeu qu'opère parfois l'auteur en recourant à la troisième personne s'interprète aisément par le souci de discrétion, de distanciation à l'égard du « roman psychologique » ou d'une biographie égocentrée. Edmond Ortigues veut éviter le genre littéraire du témoignage, du « Ce que je crois » ou du « Ce que je ne crois plus... » (2012 : 79-80)
- 63 D'où, de temps à autre, à des moments que l'on devine intenses, l'usage du « Il », le portrait d'un quidam, l'invitation à la représentation d'un personnage (dont la plus immédiate exemplification, pour qui connaît un peu l'histoire de l'œuvre, est... l'auteur lui-même). Ces façons de désigner permettent de dégager ce que la situation, pour singulière qu'elle soit, a de partageable.
- 64 Quelques exemples :
- 65 En 1945, dans un tapuscrit inédit intitulé « *L'Esprit, la Bible et l'Eglise – Introduction impuissante à la Parole de Dieu* :
- 66 “Je me souviens de celui-là qui était allé chercher dans les psaumes une satisfaction à son cœur pieux, et ne l'avait point trouvée, bien entendu. (...)”
- 67 En 1954, l'incipit du *Temps de la parole* : “Ainsi va le cours du monde. Tel qui toute sa vie s'est efforcé de marcher dans une direction a fini par aboutir au résultat inverse de celui qu'il cherchait » (2012 : 27)
- 68 En 1985, dans “L'athéisme aujourd'hui” (2012 : 190-191), ce développement en forme de bilan : “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 : ‘Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre foi.’ (I Co, 15-17), où St Paul semble bien se référer à un élément distinct de ses propres visions ; que Jésus n'a pas fondé d'Eglise, mais annoncé la prochaine venue du Jugement dernier ; que la plupart des dogmes ne peuvent prétendre sans subterfuge à une origine apostolique ; que sur de nombreux points l'enseignement de l'Eglise choque nos convictions morales ; et qu'enfin trop de faux-semblants et de mœurs inacceptables encombrant 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, un athée malgré lui en quelque sorte ? La réponse est ‘oui’, puisque 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.”
- 69 L'usage du “Je” est par contre assez rare, et souvent lié à une reconnaissance de dette, à l'aveu d'une incompréhension qui persiste ou d'un changement de point de vue qu'il a fallu admettre. Il peut aussi apparaître quand la diplomatie à l'égard du lecteur doit

passer après le rappel de l'essentiel ; ainsi dans ce même article de 1985, pour lequel quinze ans plus tard il estimait "ne rien avoir à changer" (2003 : 12) il est amené à rejeter une herméneutique qui, cherchant dans l'univers des symboles une expérience de transcendance irréductible, s'interdit toute mise en question de sa véracité par l'humble confrontation avec ce qui existe hors de nous... Ce rejet l'amène à s'exposer comme rarement :

- 70 "Retrouverai-je au ciel l'enfant que j'ai perdu ? Il n'y aura plus ni homme, ni femme, ni vieillard, ni enfant, ni le mien, ni le tien, car toutes choses sont unes dans l'amour de Dieu. Où est la différence à dire simplement que mon enfant est mort ?")

- 71 L'œuvre d'Edmond Ortigues est de bout en bout une recherche sur ce qui rend possible une existence humaine. Ce n'est donc pas l'originalité de la question qui fait sa force, mais la ténacité mise à la relancer, sans jamais confondre ni séparer la réflexion et les enquêtes¹⁶ scientifiques¹⁷ permettant de l'instruire. Tout commence par la conscience d'arriver dans un monde déjà peuplé de symboles, dont l'examen le fait passer du désir d'interpréter une révélation à celui de chercher dans la seule reconnaissance réciproque des personnes et les conditions qu'elle requiert ce qui révèle l'humanité à elle-même.
- 72 D'où son interrogation et ses interventions multiples sur tout ce qui permet ou entrave cette reconnaissance, sur les lentes conquêtes qu'elle suppose (comme celle du droit, de la connaissance désintéressée...) et sur les conduites auxquelles elle invite chacun, au présent.
- 73 De ce point de vue la formule qui résume le mieux l'idée que se fait Edmond Ortigues de la religion et des moyens d'échanger à son sujet est sans doute celle qui ouvre *Religions du Livre, Religions de la Coutume* (1981) : "L'histoire des religions est l'histoire des détours auxquels les hommes ont dû s'astreindre pour arriver à faire ce qu'ils avaient à faire..." Ces détours parfois se perdent dans les sables, et il en faut d'autres pour revenir à l'essentiel : "S'il nous a fallu parler si longtemps, et parfois si abstraitement" conclut-il dans *le temps de la parole*, "c'est qu'il paraissait nécessaire de briser l'une après l'autre les sédimentations de 'paroles gelées' (...) qui durcissent les couches de l'opinion. (...)" (2012 : 64)
- 74 Edmond Ortigues fait ainsi penser à un guide qui suggère les détours propices à la une meilleure perception des conditions de toute sagesse. Par exemple : "A 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."¹⁸
- 75 Les remarques précédentes veulent seulement rappeler que nous sommes en présence d'un guide averti des difficultés et de l'intérêt du parcours, mais averti aussi du devoir de ne pas laisser s'idéaliser la figure du guide : "Notre raisonnement philosophique n'est qu'un effort pour n'être pas complices, mais il n'y a pas d'observatoire privilégié. Les acteurs sont tous logés à la même enseigne. On ne devient sage que pour avoir surmonté dans l'épreuve le moyen d'en sortir." (2007 : 261).

BIBLIOGRAPHIE

Travaux d'Edmond Ortigues, (les dates indiquées sont celles de l'édition à laquelle vont les références)

- 1948 *Thèse de théologie*, Lyon (inédite)
- 1953 "Méditation sur l'essence de la mythologie" in *Le Monde non-chrétien* N° 26, juin.
- 1964 "Le Message en blanc" in *Cahiers internationaux du symbolisme* n° 5.
- 1981 *Religions du Livre, Religions de la Coutume*, Paris, Le Sycomore, coll. "Les hommes et leurs signes". (épuisé, mais consultable sur le site de l'Université de Chicoutimi). Articles cités ici : *Gémellité, inceste et folie chez les Bambara et les Dogon* 1963 ; *Le mythe fragmentaire* 1971 ; *Le destin et les oracles* 1977 ; *Ecritures et Tradition au Concile de Trente* (avec un commentaire très différent de 1948 et de [2007 – B : 167sq.])
- 1981-B *Inquiétude et crédibilité* (tapuscrit : ébauche de *L'athéisme aujourd'hui* [1985 ; 2012])
- 1984 *Œdipe Africain* [avec Marie-Cécile Ortigues], Paris, L'Harmattan ; version enrichie par rapport à celles de 1962 et 1966.
- 1985 "L'athéisme aujourd'hui", dans *Mythes et croyances du monde entier*, V, Paris, Éditions Lidis-Brepols, 1985, p. 187-195.
- 1993 *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?* [avec Marie-Cécile Ortigues], Paris, Denoël ; réédition augmentée de la version de 1986.
- 2002 *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* [travail collectif dirigé avec Marie-Cécile Ortigues] Ramonville Saint-Agne, Erès.
- 2003 *Entretiens sur la philosophie et la religion – Entretiens de Courances* recueillis par Pierre Le Quellec-Wolff et Marie Tafforeau, Rennes, PUR.
- 2007-À : *Le Discours et le Symbole*, Paris, Beauchesne ; réédition de 1962 avec une introduction de V. Descombes et un interview d'Ortigues par P. LeQuellec-Wolff.
- 2007-B : *La Révélation et le Droit*, Paris, Beauchesne, avec une introduction et une biographie par D. Iogna-Prat : reprise d'articles divers dont *Le problème de la liberté d'expression dans les structures actuelles de l'Église*, plus souvent cité comme *La lettre à Rome*.
- 2012 : *Le temps de la parole, et autres écrits sur l'humanité et la religion*, Rennes, PUR, coll. "philosophica" : réédition de deux livres épuisés : *Le temps de la parole* 1954 [avec un commentaire d'Henri Bichot] ; *Le monothéisme*, 1999 – et de six articles.

NOTES

1. Un aveu parmi d'autres : « Votre travail révèle une santé enviable, pour bien le saisir il aurait fallu le lire deux ou trois fois. Je l'ai lu une fois en entier, je m'en félicite ! » P. Mellet, membre du jury.
2. Témoignage de P. Le Quellec-Wolff.
3. Manuscrits inédits, cahier de 1973

4. Note en réponse à une question posée, in *La Révélation et le Droit*, Publications des Facultés universitaires de Saint Louis, collection Théologie, Bruxelles, 2005, p.194
5. C'est nous qui soulignons.
6. id.
7. Son commentaire se trouve dans la même revue (2000, n°5 : 306-8) mais, fâcheusement, sa signature a disparu à l'impression. L'article se poursuit par l'exposé des initiatives qui permirent à Kevin d'entrer peu à peu dans un autre type de relation que celle, invivable, induite par la voix télévisuelle. La description du cas et la réponse d'Ortigues sont évidemment bien plus riches que ce résumé.
8. Edmond Ortigues dans ses cours.
9. « Gémellité, inceste et folie chez les Bambara et les Dogon » (travail de 1963), cf.
10. Hommage à Edmond Ortigues, mai 2005.
11. *Délire et religion* (1993), tapuscrit.
12. "la tâche de la philosophie (et de l'histoire) est un travail continuuel pour rendre l'esprit à lui-même" (correspondance, 2001)
13. Inédite. Conférence faite à Dakar en présence de l'ambassadeur d'Espagne
14. Cahier inédit, 1973.
15. Fin de l'introduction au *Problème de Dieu*. Tapuscrit de 1950 (?)
16. Sens premier du mot histoire, comme il le rappelle régulièrement.
17. Au pluriel. Voir par exemple ses articles *Empirisme et Sciences Humaines* dans l'*Encyclopaedia Universalis* (éditions postérieures à 1978).
18. *Religion, laïcité, humanisme* (2012 : 206). Voir aussi la fin de *Qu'est-ce que l'islamisme ?* (2012:182) : "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."

RÉSUMÉS

Pour comprendre comment les travaux théologiques et philosophiques d'E. Ortigues, nettement séparés par lui-même, peuvent s'articuler, il peut être utile de saisir l'esprit dans lequel sa réflexion s'est élaborée depuis le début : les rares indications autobiographiques de l'auteur sur son moment théologique peuvent y aider, mais surtout l'engagement existentiel qui se dégage de ce qu'il dit ensuite de la religion et de sa manière de communiquer ses réflexions. Il apparaît alors que la critique de l'anthropomorphisme et de nos complaisances pour les réifications imaginaires anime et le moment théologique et son dépassement : les bénéfices de celui-ci vont dans le sens des valeurs qui étaient cherchées dans l'interprétation d'une parole révélée, mais mettent en lumière les conditions par lesquelles l'humanité peut se révéler à elle-même quand elle accepte d'entrer dans le jeu du symbolisme sous réserve de ne jamais renoncer à l'honnêteté intellectuelle, condition de toute fraternité authentique.

To understand the link between the theological and the philosophical work of E. Ortigues (though he clearly separated both parts), grasping the spirit which guided his thoughts from the outset may prove useful. Some rare autobiographical information by the author on his theological moment can help but, above all, the existential involvement emerging from what he later wrote about religion and from his way of communicating his thoughts. It then appears that the criticism of anthropomorphism and of our leniency towards imaginary reifications nourishes

the theological moment as well as its resolution: the benefits of this evolution meet with the values pursued in the interpretation of a revealed word, but bring to light the conditions by which mankind can be revealed to itself when it accepts to enter the game of symbolism, provided it never gives up intellectual honesty, a condition to any authentic brotherhood.

Para comprender mejor los trabajos teológicos y filosóficos de E. Ortigues que él mismo disoció claramente, puede ser útil captar en qué espíritu ha ido elaborándose su reflexión desde el principio: las escasas indicaciones autobiográficas del autor relativas al momento teológico pueden facilitar pero sobre todo el compromiso existencial que se desprende de lo que dice, después de la religión y de su manera de comunicar sus reflexiones. Entonces resulta que la crítica del antropomorfismo y de nuestra actitud complaciente respecto a las cosificaciones imaginarias anima y al momento teológico y a su superación : los beneficios de esta están orientados hacia los valores buscados en la interpretación de una palabra revelada pero sacan a la luz las condiciones que permiten a la humanidad revelarse a sí misma cuando acepta entrar en el juego del simbolismo a reserva de que nunca renuncie a la rectitud intelectual, condición de cualquier fraternidad auténtica.

INDEX

Mots-clés : Anthropomorphisme, autobiographie, expression, guérison, universel

Palabras claves : Antropomorfismo, autobiografía, expresión, curación, universal

Keywords : Anthropomorphism, autobiography, expression, recovery; universal

AUTEUR

JEAN-YVES MARQUET

Ancien étudiant d'Edmond Ortigues ; Professeur agrégé de philosophie, co-responsable de la republication du *Temps de la parole*, marquetjy@live.fr